



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA
LINHA DE PESQUISA: FILOSOFIA DA RELIGIÃO

Luis Felipe Lopes

**TESTEMUNHO, INDUÇÃO E AS CRÍTICAS DE HUME À CRENÇA EM
MILAGRES**

Brasília - DF
2012

LUIS FELIPE LOPES

**TESTEMUNHO, INDUÇÃO E AS CRÍTICAS DE HUME À CRENÇA EM
MILAGRES**

Dissertação apresentada à Universidade de Brasília - UnB, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, junto ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia, área de concentração Filosofia. Linha de Pesquisa: Filosofia da Religião: Racionalidade e Religião. Orientador: Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal.

Brasília - DF
2012

Luis Felipe Lopes

**TESTEMUNHO, INDUÇÃO E AS CRÍTICAS DE HUME À CRENÇA EM
MILAGRES**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília.

Aprovado em 03 de agosto de 2012.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal - Orientador
Universidade de Brasília

Prof^a. Dra. Lívia Mara Guimarães
Universidade Federal de Minas Gerais

Prof. Dr. Evaldo Sampaio da Silva
Universidade de Brasília

**Dedico este trabalho aos meus pais - Robson e Ozana -,
irmãos - Grazy e Robson Jr -, familiares e amigos
que muito me apoiaram nesta empresa.**

Agradeço, primeiramente, a Deus pelo dom da vida e saúde; aos meus pais - Robson e Ozana - que me ensinaram a ser dedicado e não desistir a buscar o que é certo, de maneira virtuosa e no tempo oportuno: gratidão eterna a ambos pela paciência nas “minhas ausências” para poder empreender este trabalho com total primor, o máximo possível.

Gratidão aos meus familiares, em destaque, meus irmãos - Grazy e Robson Jr, bem como minha cunhada Lú e meu cunhado Xico - e meus tios - especialmente aos meus padrinhos Manoel e Nice, Ronaldo e Rosângela e minha tia Sônia - que sempre me apoiaram e me incentivaram neste caminho, com hospitalidade e carinho; aos meus amigos que, de modo jocoso ou seriamente, discutiam comigo e mostravam-se atentos aos meus esforços acadêmicos: Hugo, Vitor Saldanha, Vitor, Léo, Guto, entre outros e, especialmente, Fr. Paulo, Edgar e Eduardo; grande abraço.

Agradeço aos meus colegas de trabalho que, ao longo das labutas profissionais diárias, mostravam-se atentos às minhas pesquisas e esforços: obrigado Norberto, Aninha, André e Agailma, Túlio, Felipe e Borges pelo empenho e conversas exigentes.

Agradeço, muito especialmente, aos professores da UnB que, de modo muito exemplar, foram exemplo de esforço na investigação filosófica séria e rigorosa, destacando: prof. Dr. Nelson Gomes; prof. Dr. Scott Paine; prof. Dr. Erick Calheiros; prof. Dr. Gerson Brea; prof. Dr. Júlio Cabrera e prof. Msc. Jonas Nóbrega. Nessa lista, obviamente, gratidão mais do que especial ao meu orientador professor Dr. Agnaldo Cuoco Portugal que, de modo paciente e rigoroso, dedicou seu tempo para a construção de um trabalho, que desde a graduação - com projetos de PIBIC e TCC -, prima pelo rigor, dedicação e profundidade acadêmica, sem esquecer da inventividade e espírito crítico: muito obrigado professor pela dedicação e paciência dispensadas.

Por fim, agradeço a alguém, que nestes últimos meses, tem me ajudado muito a buscar sempre planos maiores, minha namorada: Lídia Martins. Obrigado pela paciência nestes últimos dias de esforço.

“Miracles and martyrdoms tend to bunch about the same areas of history - areas we have naturally no wish to frequent. Do not, I earnestly advise you, demand an ocular proof unless you are already perfectly certain that it is not forthcoming.”

“Milagres e martírios tendem a agruparem-se nas mesmas áreas da história - áreas que não temos, naturalmente, vontade de frequentar. Não exija, eu lhe recomendo seriamente, uma prova ocular a menos que você esteja perfeitamente certo de que isto não está próximo.”

(C.S. Lewis. **Miracles**. Cap. 17. Epílogo)

RESUMO

A presente dissertação pretende apresentar a discussão de Hume acerca da existência e crença em milagres, bem como as principais críticas que o autor escocês apresenta a esse problema, tendo em vista sua tentativa de reformular a Filosofia, visando a compreensão da natureza humana de modo rigoroso. Para ele, não há justificativa racional que possa fundamentar e/ou justificar a crença na ocorrência em eventos miraculosos, uma vez que as evidências empíricas não são satisfeitas. Ora, Hume tenta fundamentar a filosofia como ciência de rigor, baseando-se em critérios de justificação que remetem à experiência, sendo que tudo quanto não estiver de acordo com tais critérios de justificação, torna-se algo irracional ou ilusório. Desse modo, o autor escocês desacredita o uso do testemunho como critério de justificação na crença em eventos milagrosos, bem como acredita que a ocorrência de tais eventos não pode encontrar evidências empíricas que as fundamentem, uma vez que, por definição, o milagre deve ser um fato que extrapola o ordenamento da natureza, quebrando com a suposta regularidade das leis naturais. Contudo, a estrutura da crítica humeana, que em muitos momentos se mostra apriorística, conflita com sua própria filosofia, pois elementos centrais de sua investigação filosófica em geral - como a valorização do senso comum, do uso do testemunho e a crítica à ideia de conexão necessária - acabam sendo desvalorizados; ou superestimados, como é o caso da ideia de conexão causal necessária, o que reduz o escopo de sua crítica à racionalidade na crença em milagres.

Palavras-chave: milagres, testemunho, leis naturais, crença e racionalidade.

ABSTRACT

This dissertation intends to present a discussion of Hume on the existence and belief in miracles as well as the main criticisms that the Scottish author presents to this problem in view of its attempt to reformulate the Philosophy, aiming at the understanding of the human nature in a rigorous way. For it, does not have rational justification that he can base and/or justify the belief in the occurrence in miraculosos events, once the empirical evidences are not satisfied. However, as Hume attempts to ground philosophy as rigorous science, based on criteria for justification for referring to the experience, being that everything how much will not be in accordance with such criteria of justification, it is something irrational or illusory. In this manner, the Scottish author discredits the use of the testimony as criterion of justification in the belief in miraculous events, as well as believes that the occurrence of such events cannot find evidences empirical to support them, since, by definition, the miracle must be a fact that goes beyond the order of nature, breaking with the supposed regularity of natural laws. However, the structure of the humeana critic, who at many moments reveals herself aprioristic, conflicts with his own philosophy, because central elements of its philosophical investigation in general - as the valuation of the common sense, the use of the testimony and the critic to the idea of necessary connection - finishes being devaluated; or overestimated, as it is the case of the idea of necessary causal connection, which reduces the scope of his critic to the rationality in the belief in miracles.

Keywords: miracles, testimony, natural laws, belief and rationality.

Sumário

Introdução	10
Capítulo 1 - Uma Contextualização da Abordagem de Hume sobre os Milagres	14
1.1 - Naturalismo humeano	15
1.2 - Ceticismo humeano	23
1.3 - A religião no contexto da filosofia humeana	29
<i>1.3.1 - Religião e Superstição</i>	29
<i>1.3.2 - Religião e Milagres</i>	37
Capítulo 2 - Milagres e o Testemunho	52
2.1 - O testemunho na filosofia de Hume	53
2.2 - A relação entre o papel do testemunho e a crença em milagres	66
2.3 - O caráter da testemunha e o testemunho	78
Capítulo 3 - Os Milagres e a Supervalorização da Regularidade das Leis da Natureza	93
3.1 Causalidade e necessidade	94
3.2 Indução e as leis da natureza	106
3.3 Milagres e a eventual regularidade das leis naturais	122
Conclusão	132
Bibliografia	136

Introdução

A presente dissertação tem por objetivo discutir a abordagem do autor escocês David Hume sobre a crença e existência de milagres, em dois aspectos: 1) no que tange a validade e a justificação do uso do testemunho como fonte de conhecimento e 2) no que se refere à possibilidade mesma de sua existência, tendo em vista os indícios¹ - *evidences* - empíricos, avaliando se eles podem ou não corroborar tal existência. Quanto ao uso da literatura estrangeira, as traduções usadas são minhas, quando houve ausência de traduções padrões para a língua portuguesa.

Ora, a investigação acerca da religião em seus diversos aspectos - histórico, epistemológico, teológico, sociológico etc. - vem sendo desenvolvida ao longo da história do pensamento humano, tendo em vista a tentativa de apresentar sua origem, fundamentos e influência. A investigação filosófica também tem se dedicado a inquirir sobre o modo que o pensamento religioso tem influenciado o pensamento em geral. Não se trata apenas de uma “história das ideias”, mas de investigar sobre as bases epistemológicas e metafísicas da religião em geral, visando remontar à argumentação e justificação das principais doutrinas das religiões em particular.

Nesse sentido, as mudanças do pensamento ocorrido ao longo da história humana influenciam o modo de análise da investigação². Uma mudança que originou uma diferenciação relevante na maneira de análise foi a assim chamada “Revolução Científica” dos séculos XVI e XVII, que solidificou a utilização da metodologia empírica de modo mais significativo, ou seja, a investigação das hipóteses tendo em vista o uso não apenas da argumentação a priori, mas de experimentação³. A ciência se torna então, devido seu grande sucesso nas previsões e explicações sobre os fenômenos naturais, modelo de investigação. Tudo quanto for conheci-

¹ A tradução do termo inglês *evidence* por indício ou evidência pode parecer conter um problema semântico, pois o termo indício traz um sentido mais fraco que evidência. Neste trabalho, quando necessário, indicaremos o uso do termo que melhor se adequa ao contexto da investigação.

² Vale notar que as análises filosóficas sobre questões religiosas têm sido feitas desde a filosofia antiga, passando pelo período medieval com uma clara mudança metodológica investigativa no que diz respeito ao modo de como a religião e a filosofia se relacionam ao tentar explicar o mundo e suas bases metafísicas.

³ Não é correto afirmar que a filosofia anterior à “Revolução Científica” desprezava ou não fazia uso dos sentidos em sua investigação - vale notar Aristóteles na *Metaphysica* ou na *Physica*; ou ainda Tomás em sua *Summa Theologica*.

mento, deve sê-lo a partir do critério científico baseado em provas experimentais⁴. Descartes, no início do livro *Discurso do Método*, afirma que todo fundamento de um conhecimento que não seja racional, sendo que a racionalidade era também uma racionalidade científica, deveria ser destruída e reconstruída⁵ de novo com base numa nova racionalidade científica. Antes mesmo do filósofo francês, Francis Bacon, com o *Novum Organum*, já havia lançado seu olhar investigativo sobre os ídolos que afastam os homens do conhecimento seguro.

Nesse contexto, destaca-se David Hume que, não só no que diz respeito à religião, mas no pensamento em geral, tem uma proposta de fundamentação científica como critério de conhecimento, ou seja, uma proposta radicalmente empirista com pretensões científicas. Assim, o próprio autor afirma na introdução do *A Treatise of Human Nature (1739-1740)*, na tentativa de fundar uma nova ciência, chamada por Hume de ciência da natureza humana, na qual todas as outras ciências deveriam estar fundamentadas: “É evidente que todas as ciências têm uma maior ou menor relação com a natureza humana (...). Mesmo a *Matemática, a Filosofia Natural e a Religião Natural* estão em grande medida dependentes da natureza do Homem; desde que se encontram sob o conhecimento dos homens” (HUME, 1985 [1739-1740], p. 42).

Como o texto faz notar, a religião não pode escapar do escopo da investigação filosófico-empírica proposta por Hume, uma vez que emite juízos sobre o mundo e influencia o ser humano; e mais, tendo em vista as bases de sua epistemologia, é mister libertar o homem de uma investigação “abstrusa” e “quimérica”⁶, fundamentando seu conhecimento e seu agir não em relações a priori ou religiosas, mas em bases científicas. Nesse sentido, a proposta de Hume, em toda sua obra, é de desconstruir os pilares do pensamento e do agir religioso e sua fundamentação. Fazem parte dessa “desconstrução” as críticas às provas da existência de Deus e às tentativas de conhecer seus atributos, à tentativa de fundamentação de uma moral religiosa como regra do agir humano, às crenças e suas justificações. A ideia geral dessas críticas é o pressuposto de que há limites à investigação racional humana, lançando novas bases de fundamentação que respeitem esses limites.

⁴ Mesmo sendo um dos fundadores da “ciência moderna”, a teoria de Newton foi utilizada em provas a priori da existência de Deus, como em Clarke com a utilização das noções de tempo e espaço propostas por Newton.

⁵ Descartes vale-se da metáfora da reconstrução de uma casa. Cf. DESCARTES, 2008 (1637), Parte I. “Era preciso, portanto, que, uma vez na vida, fossem postas abaixo todas as coisas, todas as opiniões em que até então confiara, começando dos primeiros fundamentos, se desejasse estabelecer em algum momento algo firme e permanente nas ciências.” DESCARTES, 2008 (1637), pp. 21-23

⁶ Ver HUME, 1985 [1739-1749], pp.42 e 44

Nesse contexto notadamente epistemológico e metafísico, com grande influência do desenvolvimento das ciências naturais, faz-se notar um problema, abarcado por Hume, acerca de uma das crenças que, segundo ele, fundamenta grande parte das doutrinas religiosas: a crença em milagres.

A discussão da seção X do *Enquiry*, num pequeno texto de grande repercussão, revela como Hume atem-se ao debate dos séculos XVII e XVIII acerca do papel dos milagres na religião em geral, bem como mostra a influência do desenvolvimento da ciência no método investigativo proposto por Hume, como fazem notar Paul Russell⁷ e John Earman⁸, quando apontam para a importância histórica desse debate.

Assim, pretende-se aqui reconstruir a crítica de Hume à existência de milagres com base no seu naturalismo e ceticismo. O filósofo escocês quer mostrar que a base científica da filosofia apresenta limites à investigação humana sobre o conhecimento e que nada que extrapole as bases empíricas da investigação pode ser digno de crédito. Nesse sentido, todo o conhecimento humano, inclusive o religioso, deve ser, como fora visto na Introdução do *Treatise*, submetido aos critérios de racionalidade da ciência.

Ora, para Hume, uma das bases da religião⁹ está nos milagres. A possível constatação de sua ocorrência, bem como a possível racionalidade nos relatos que endossam tais ocorrências fazem com que as religiões em geral pretendam apresentar justificativas para suas crenças. Assim, analisar o milagre do ponto de vista empírico é garantir que tudo o que não for consolidado pela ciência de rigor seja banido da investigação humana racional, relegado somente ao “bárbaro”. Com isso, uma prova que retire a confiabilidade nos relatos miraculosos e na afirmação de que, por definição, um milagre é impossível, garante a eliminação de grande parte dos erros das religiões, pois um evento com as características de um milagre não pode ser verificado do ponto de vista da investigação científica.

⁷ RUSSELL, 2008, pp.61-71.

⁸ EARMAN, 2000, pp. 6-9.

⁹ A presente afirmação está posta de modo fraco, pois, na verdade, o milagre serve como principal fundamento de várias crenças religiosas, pois o relato de tal tipo de evento serve como justificativa para a doutrina ao qual ele está vinculado. Não é à toa que Hume debate, no início da parte I da seção X do *Enquiry*, o problema do milagre da “presença real”, como apresentado por Tillotson (cf. HUME, 2004 [1748], p. 153); além de discutir na parte II da mesma seção alguns relatos de milagres famosos à época: milagre de Vespasiano relatado por Tácito, relato do cardeal Retz sobre milagres em Zaragoza e do abade Paris (cf. HUME, 2004 [1748], pp. 169-175). O próprio Gaskin afirma que o conjunto de milagres de uma religião qualquer serve para consolidar a doutrina dessa religião (cf. GASKIN, 1984, p. 4). Assim, o milagre é de fundamental importância para que as pessoas em geral - o vulgo - possa aderir e acreditar em uma determinada doutrina, uma vez que serve como evidência. (cf. HUME, 2004 [1748], pp.163-164).

O milagre não tem força suficiente para reverter a regularidade das leis naturais e o testemunho não apresenta elementos que, no cálculo de probabilidades, tornem prováveis as narrativas acerca de eventos miraculosos. Para isso, reconstruiremos o argumento de Hume contra os milagres com base nos seus dois principais fundamentos: 1) contra a possibilidade de ocorrência do milagre como suspensão das leis naturais por uma ação divina e 2) contra a racionalidade das crenças no relato da ocorrência de tais fatos.

O primeiro capítulo versará sobre uma reconstrução da discussão que o próprio autor faz acerca dos milagres, tendo como base a sua filosofia empírica que pretende lançar novas bases para uma ciência de rigor sobre a natureza humana, além de abarcar elementos da literatura clássica acerca da temática - debate entre Fogelin, Ellin, Flew e Gaskin.

Contra a justificação epistemológica do testemunho, mostraremos, no segundo capítulo, como Hume desacredita o milagre como algo sem nenhuma racionalidade - *evidenceless* -, tendo em vista que seu relato - o testemunho - não contém elementos que o torne crível, já que grande parte da crença na ocorrência de eventos milagrosos baseia-se em testemunhas.

Por fim, no terceiro capítulo, pretende-se mostrar como Hume avalia a possibilidade de haver a suspensão das leis naturais, como indica a própria definição de milagre, sabendo que as leis naturais são corroboradas por um número muito grande de ocorrências passadas, o que parece indicar a ausência de possíveis violações.

Assim, a crítica de Hume aos milagres não é apenas um trabalho específico sobre um debate historicamente determinado, mas a tentativa de eliminar qualquer racionalidade dos elementos da natureza humana que não estejam sendo regidos pelas regras investigativas da filosofia/ciência de rigor.

Capítulo 1 - Uma Contextualização da Abordagem de Hume sobre os Milagres

Tendo em vista a fundamentação de sua filosofia, Hume tem por princípio, como ele afirma na introdução do *Treatise*, fundamentar a “ciência do homem”, ou seja, o que diz respeito ao homem em todos os seus aspectos deve ser firmado para se evitar cair em divagações quiméricas que vão além do entendimento humano. Assim, a ciência proposta, sendo ciência de rigor que tem como base a experiência, pode analisar tudo aquilo que diz respeito ao ser humano - moral, conhecimento, religião etc.

A introdução do método experimental como critério de sua investigação e a radicalização de sua utilização - só a experiência é a fonte do conhecimento - fazem com que vários autores atribuam a Hume uma postura unicamente naturalista. Outros ainda tendem a colocar Hume como um cético¹⁰, tendo em vista as próprias afirmações do filósofo em suas obras¹¹. Contudo, uma análise unívoca dessas duas posturas faz com que se perca tanto a parte crítica - para os que o vêem como naturalista - quanto a parte construtiva - para quem o interpreta como cético - da epistemologia humeana, sendo ambas fundamentais para a reconstrução mais exata da análise de Hume referente à religião.

Nesse sentido, é preciso reconstruir tanto os aspectos naturalistas da filosofia de Hume como os aspectos céticos, uma vez que são constitutivos de toda a crítica à religião apresentada por Hume, tendo em vista os limites do conhecimento humano e o modo de conhecimento humano para que disto possa-se fundamentar uma ciência completa da natureza humana.

Barry Stroud, ao comentar a tentativa de Hume de fundamentar uma nova ciência do homem, tendo em vista a experiência como fundamento, vê aí uma tentativa de revolução epistemológica e metafísica, expressando-se do seguinte modo:

Esta “revolucionária” visão inverte completamente a concepção tradicional da natureza do homem. De acordo com a definição antiga, o homem é um ser racional. Ele, portanto, realiza completamente sua verdadeira natureza, ou expressa

¹⁰ Paul Russell, em seu livro *The Riddle of Hume's Treatise*, apresenta no cap. 1 uma breve discussão histórica sobre as várias interpretações que a filosofia de David Hume recebeu de outros filósofos. Cf. RUSSELL 2008, pp. 3-8.

¹¹ Destaca-se sua discussão sobre o ceticismo radical e o acadêmico, na seção XII das *Enquiry*, onde Hume aponta claramente para a importância do uso do segundo para se evitar cair em superstições, bem como a discussão na Parte I dos *Dialogues* entre Cleantes e Fílo sobre a influência do ceticismo e sua importância e ainda as discussões do Livro I, Parte IV, seções I e II do *Treatise*.

completamente sua essência, apenas na medida em que controla sua vida e pensamento pela razão (...) A teoria de Hume enxerga cada aspecto da vida humana como naturalisticamente explicável. Isto enquadra o homem diretamente dentro do mundo cientificamente inteligível da natureza e opõe-se à concepção tradicional de um sujeito racional destacado (Stroud, 1977, p.11-13)¹².

1.1 - Naturalismo¹³ humeano

Stroud claramente sustenta que a base empírica proposta por Hume deve ser entendida como um critério científico da natureza do homem, sendo que tudo quanto for inteligível, deve sê-lo não por uma argumentação apodítica e racional, mas por meio dos sentidos. São eles que fornecem o “material” de nossos raciocínios. Assim, todo nosso conhecimento do mundo baseia-se na experiência. Isso se dá, pois o nosso modo de nos relacionarmos com o mundo depende das percepções que temos dele, ou seja, somos afetados por algo, e dependendo do grau de vivacidade, temos uma ideia ou uma impressão, sendo esta última a mais vivaz.

Ora, o fato é que para emitirmos qualquer tipo de juízo sobre o mundo ou para podermos (construir) constituir conhecimento, é preciso que antes tenhamos tido uma impressão, pois esta sempre antecede a ideia que lhe corresponde. Assim, não pode haver nenhum tipo de conhecimento que antes não tenha passado pelos sentidos

Por outro lado, descobrimos que qualquer impressão da mente ou do corpo é constantemente seguida por um ideia que se lhe assemelha, e é diferente apenas no

¹² “This ‘revolutionary’ view completely reverses the traditional conception of the human nature. According to the ancient definition, man is a rational animal. He therefore fully realizes his true nature, or fully expresses his essence, only in so far as he controls his life and thought by reason (...) Hume’s theory sees every aspect of human life as naturalistically explicable. It places man squarely within the scientifically intelligible world of nature, and thus conflicts with the traditional conception of a detached rational subject”.

¹³ O tema do naturalismo em Hume está baseado na ideia de que nosso contato com o mundo é empírico, sendo este contato o fundamento de nossas crenças, faculdades e raciocínios. Do ponto de vista epistemológico, a ideia é que nosso conhecimento tem seu fundamento nas impressões que servem para a geração das ideias - cf. Livro I, Parte I, Seção I do *Treatise e Enquiry*, Seções I e II- e para os raciocínios daí derivados - cf. Livro I, Parte I, Seções III e IV do *Treatise e Enquiry*, Seção IV. Vale a ressalva de que Hume enfatiza que tais aspectos do ser humano devem ser naturais e não racionalmente postos, como no caso dos juízos acerca da causalidade - cf. *Treatise*, livro I, Parte I, Seção IV e Parte III, Seção VI - além de que nossas sensações são sempre derivadas de elementos naturalmente básicos - paixões naturais, como afirma Hume ao falar do orgulho e da humildade, por exemplo- cf. Livro II, Parte II, Seções III e IV do *Treatise*. O elemento natural está presente até nos animais, como Hume faz notar ao final dos livros I e II do *Treatise*, dedicando uma seção sobre “A razão dos animais” (Parte III, Seção XVI do Livro I) e outras “Sobre o orgulho e humildade dos animais” (Livro II, Seção XII da parte I) e “Sobre o amor o ódio dos animais” (Livro II, Seção XII da parte II), tentando mostrar a base natural de nossos raciocínios e paixões.

grau de força e de vivacidade. A constante conjunção de nossas percepções semelhantes é uma prova convincente de que umas são causas da outra; e esta prioridade das impressões é uma igual prova que nossas impressões são causa de nossas ideias, e não nossas ideias das impressões (Hume, 1985 [1739-1740], p.52-53)¹⁴

Fica claro que Hume tem a preocupação de que nada além da experiência possa ser o fundamento de nosso conhecimento, pois tendo em vista a revolução científica que tinha na empiria sua fonte de conhecimento e na experimentação seu critério, como fundar uma ciência do homem de forma apodítica e puramente racional? Seria um contrassenso supor uma ciência que prescindia da experiência. Desse modo, Hume estabelece a base de toda sua teoria; um critério que irá nortear toda sua análise: o que for afirmado que existe ou que é cognoscível, e que não for experienciado, é uma quimera ou ilusão ou ainda uma operação da imaginação. Esta fundamentação pode ser descrita como uma fundamentação naturalista, pois toda a construção do conhecimento pode ser remontada a partir de critérios naturais da experiência comum, mesmo as faculdades da mente, tais como imaginação, memória e outras operações mentais.

Um exemplo disto é a construção de ideias que não existem no mundo. Como a ideia é uma percepção menos vivaz, ela é o material com o qual a mente opera, pois sua ligação - entre ideias - é mais fraca. Assim, a imaginação pode rearranjar as ideias da maneira que bem lhe aprouver, desde que haja conexão com as impressões e, conseqüentemente, com os sentidos. Hume faz tal afirmação¹⁵ para que se evite dizer que a ideia, por exemplo, de um “cavalo alado ou de dragões de fogo” possa ser dissociada de uma impressão. O que ocorre é a associação entre ideias simples¹⁶ que geram uma ideia complexa, neste caso, a ideia de asa e a de cavalo são associadas à ideia de um cavalo alado. O autor afirma que a liberdade da imaginação de fantasiar coisas está sempre ligada à nossa capacidade de ter experiências, ou seja, não há invenção de ideias no âmbito da mente - da razão. O mesmo raciocínio é possível para a aplicação a outras questões da filosofia.

¹⁴ “On the other hand we find, that any impressions either of the mind or body is constantly followed by an Idea, which resembles it, and is only different in the degrees of force and liveliness. The constant conjunction of our resembling perceptions, is a convincing proof, that the one are causes of the other; and this priority of the impressions is an equal proof, that our impressions are the causes of our ideas, not our ideas of our impressions”.

¹⁵ Cf. HUME, 1985 [1739-1740], pp. 56-57

¹⁶ Ideias simples são as ideias não distinguíveis e separáveis e as complexas são as distinguíveis e separáveis. Sendo que o mesmo vale para as impressões. Cf. HUME, 1985 [1739-1740], p. 50.

Hume, ao apresentar tais princípios, concebe-os como sendo qualidades naturais da essência humana, ou seja, não têm como ser diferente¹⁷ e o ser humano, ao fazer uso de suas faculdades mentais, não pode se esquivar do uso dos mesmos princípios¹⁸, como faz notar Hume, por exemplo, ao analisar a geometria. Mesmo concebendo a matemática como sendo uma questão referente à razão, Hume afirma, na secção VII da parte I do *Treatise*, que algumas ideias da própria geometria não podem ser concebidas contradizendo a experiência. Hume afirma que as definições de ponto, linha, entre outras, não podem conter afirmações tais como “ponto por definição não tem dimensão”, pois não é possível conceber algo que não tenha extensão, pois tudo que existe deve existir contendo extensão para que possa ser percebido pelos sentidos¹⁹.

Cabe agora analisar passo-a-passo, então, os princípios que Hume concebe como sendo integrantes da natureza humana e sua relação com sua proposta de uma ciência da natureza humana. No início da secção V, da parte I, do Livro I do *Treatise*, o autor concebe a noção de relação como sendo a circunstância particular em que duas ideias se unem na fantasia (*union of two ideas in the fancy*)²⁰. No mesmo *Treatise*, o autor descreve como sete as relações possíveis de conexão de ideias, mas no *Enquiry*, Hume as reduz a três modos de relação entre ideias que são básicos - sendo que os outros casos podem ser reduzidos a esta tripla tipologia²¹ -, a saber: a) semelhança, b) contiguidade de tempo e lugar e c) causa ou efeito. Ora, o princípio da semelhança afirma que duas ideias que sejam semelhantes têm maior chance de se relacionar, uma vez que criam uma impressão mais forte - um impulso mais forte - em comparações que sejam distantes em semelhança, assim, este princípio é um facilitador na passagem entre uma ideia e outra, sendo que essa facilidade está muito ligada a como essa ideia pode ou não ser avivada em impressão - fato esse que se dá através de influência direta da experiência; já a

¹⁷ Apesar de toda tentativa humeana de eliminar a metafísica, ele parece indicar como que um base essencial do ser humano, especialmente, quanto à justificação do conhecimento. Essa base essencial é meramente natural, sendo que tudo o mais deve ser derivado de sua empresa antimetafísica. Assim, Hume faz uma metafísica antimetafísica, só que com fundamentos naturalistas. Conferir o *Enquiry*, final da seção I. (HUME, 2004 [1748], pp. 27-32)

¹⁸ Cf. HUME, 1985 [1739-1740], p. 60

¹⁹ A discussão sobre a matemática como questão de razão será feita mais pormenorizadamente a frente neste capítulo. Mas vale notar que Hume concebe certo privilégio à aritmética e a álgebra em detrimento à geometria. Cf. Livro I, Parte I, Secção VII do *Treatise*.

²⁰ HUME, 1985 [1739-1740], p 61.

²¹ HUME, 1973 [1748], p. 137

contiguidade espaço-temporal²² permite uma variedade de comparações, uma vez que é “fonte de um infinito número” das mesmas comparações, tais como: “distância, (...), antes, depois (...)”[cf. HUME, 1985 [1739-1740], p. 62], sendo que esta variedade de comparações diz respeito ao modo como é possível perceber objetos no mundos, ou seja, é um princípio diretamente ligado aos nossos sentidos. A causalidade, por sua vez, é concebida como uma relação natural e merecerá uma explicação mais pormenorizada mais à frente, mas cabe notar que esta relação é natural por ser um princípio do raciocínio humano e não porque há no mundo uma tal relação ou qualidade de ser causa ou efeito.

Nesta primeira fundamentação, na qual Hume constrói todo o aparato do conhecimento com seu critério - a empiria - , fonte - os sentidos - e operações, fica clara a tentativa de uma construção da ciência da natureza humana tendo como base o critério científico-empírico, pretendido por Hume na introdução do *Treatise*:

E como a ciência do homem é o único fundamento sólido para as outras ciências, então o único fundamento que podemos conceder para esta ciência mesma deve ser colocado sob a experiência e observação (...) Nenhum deles pode ir além da experiência ou estabelecer qualquer princípio que não seja fundado sob esta autoridade (Hume, 1985 [1739-1740], p.22 e 24)²³

O que Hume tenta apresentar é que o último critério de certeza para saber se o que se está falando é um conhecimento de fato é a experiência através da observação, ou seja, uma ideia deve ter uma impressão que lhe corresponda no mundo, por isso os princípios como semelhança, contiguidade e causalidade devem remontar às impressões que forneceram a “matéria” para as ideias que são usadas nas operações mentais. Assim, a mente em suas operações, tendo em vista seus princípios, não é fonte de criação, mas de associação e conexão das ideias.

²² Bennett tenta afirmar em seu livro que essas duas noções de contiguidade devem ser separadas, o que é uma artificialidade não usada por Hume, pois não pode haver uma separação na existência de um objeto que não contemple espaço e tempo concomitantemente, logo, qualquer separação entre espaço e tempo não tem fundamento na experiência. Cf. BENNETT, 2003, p. 237.

²³ “And as the science of man is the only solid foundation for the others sciences, so the only solid foundation we can give to this science itself must be laid on experience and observation. (...) None of them can go beyond experience, or establish any principles which are not founded on that authority”.

A partir deste critério empírico, Hume, no *Enquiry*, distingue duas espécies de objetos do entendimento humano: há questões de fato e questões de razão²⁴. As questões de razão são aquelas que são apenas construções da mente e que não emitem juízos sobre o mundo, em outras palavras, “toda afirmação que seja intuitivamente ou demonstrativamente certa” (HUME, 1973 [1748], p. 137). Dentro deste tipo de objeto da razão e do entendimento destacam-se a Geometria²⁵, a Álgebra e a Aritmética, como o autor faz notar na seguinte passagem:

Que o *quadrado da hipotenusa é igual à soma dos quadrados dos dois lados* é uma proposição que expressa uma relação entre essas figuras. Que *três vezes cinco é igual à metade de trinta* expressa uma relação entre esses números. As proposições desta espécie podem ser descobertas pela simples operação do pensamento, sem dependerem do que possa existir em qualquer parte do universo. (HUME, 1973 [1748], p.137)

É notório que Hume não abre outra exceção a objetos que não tenham relação com a experiência a não ser os objetos da matemática. Tudo quanto não estiver neste escopo deve ter seu fundamento na empiria. Sendo assim, o que não for questão de razão deve ser chamado questão de fato, sendo que esta se distingue por ter sua fonte na experiência, o que acarreta um outro critério de identificação, a saber: as questões de fato são aquelas cuja negação não acarreta contradição. Vejamos um exemplo: afirmar que um triângulo é quadrado é afirmar uma contradição, pois não se recorre à experiência para prová-lo, mas demonstrativamente, a partir das definições, sabe-se que é impossível conceber um triângulo quadrado. Contudo, afirmar que o sol não vai nascer amanhã será sempre possível, pois não há apoditicidade nesta afirmação, pois o que nossos sentidos podem nos dar, refere-se ao presente, uma vez que é o possível de ser captado. Aquilo que diz respeito ao passado ou ao futuro são apenas costumes ou certas expectativas de que o futuro, por exemplo, repetirá o passado e, logo, o sol nascerá amanhã. Mas a pergunta que cabe é: como é possível, então, alargar nossos juízos acerca de fatos que estão longe de nossa experimentação, por exemplo, como crer de modo mais firme

²⁴ Hume também utiliza a expressão relações de ideias para designar as questões de razão. Cf. HUME, 1973 [1748], p.137, primeiro parágrafo.

²⁵ Aparentemente, parece haver uma contradição entre as passagens do *Treatise* - Livro I, Parte I, Secção VII - e das *Enquiry* - Secção IV, Parte I. Na primeira, Hume concebe que a geometria não pode conter definições que contradigam as impressões dos sentidos, por exemplo, como existir uma figura sem extensão ou sem largura? Como percebê-la e dizer que existe, sem que possa ser percebida, uma vez que não haja nelas qualidades fundamentais para serem percebidas? O que não ocorre com os número e expressões algébricas, já que estes não são entes no mundo. Já no *Enquiry*, o autor simplesmente coloca a Geometria junto à Álgebra e a Aritmética sem discutir as definições daquela. Hume parece conceber, como ele afirma ao final do primeiro parágrafo, mudando de concepção em relação ao *Treatise*, que de fato não importa se tais entes existem no mundo para que as afirmações de Euclides sejam certas e evidentes.

que o sol nascerá amanhã ao invés de não fazê-lo? Com tal distinção, o autor reduz o escopo do racionalismo, estendendo a verificação empírica ao restante do âmbito do conhecimento²⁶, tentando distanciar-se da metafísica e das explicações “abstrusas” que pretendem ir além daquilo que a experiência comporta, como ele faz notar na seguinte passagem do *Treatise*:

(...) minha intenção nunca foi penetrar a natureza dos corpos ou explicar as causas secretas de suas operações (...) Temo que tal empresa esteja além do alcance do entendimento humano e que nós nunca intentamos conhecer os corpos de outro modo que não pelas suas propriedades externas, as quais os revelam aos sentidos (...) Mas, agora, eu me satisfaço em saber perfeitamente a maneira pela qual os objetos afetam meus sentidos (...) Isto basta para a conduta de minha vida; e basta também para minha filosofia, que pretende apenas explicar a natureza e as causas de nossos percepções ou impressões e ideias. (HUME, 1985 [1739-1749], p. 112)²⁷

Um importante aspecto que Hume analisa através do critério da experiência é o problema da causalidade e da inferência. Ora, como fora apresentado na passagem supraescrita, a causalidade e a inferência que decorrem do uso desse tipo de relação de raciocínio não podem apresentar seus fundamentos em outro ponto que não seja uma impressão que lhes causam tais ideias. Neste sentido, as tentativas de apresentar a causalidade como qualidade dos objetos são negadas por Hume, pois para ele caberia a pergunta: que qualidades são essas que eu não percebo com meus sentidos? Ora, se não as percebo, não podem existir como qualidades dos objetos. Assim, a causalidade é um raciocínio fruto de uma experiência, mas não como uma característica que exista de fato no mundo. Hume afirma que o erro está em colocarmos a causalidade estreitamente ligada à necessidade, pois também não temos experiência daquilo que seja algo necessário, uma vez que as questões de fato não lidam com questões apodíticas e sim possíveis²⁸, não há como associar uma ideia a outra. De fato, a relação de causalidade é a

²⁶ Hume usa seu critério científico para discutir questões fundamentais de seu tempo, tais como: se o espaço e tempo são percebidos pelos sentidos ou não e se é possível criarmos as ideias de infinito espacial e temporal - Parte II do Livro I do *Treatise* (vale notar que Paul Russell afirma que tais discussões não são apenas datadas, pois exercem forte influência em sua crítica à religião principalmente para desacreditar a teoria de Clarke sobre o tempo e espaço e seu uso na teologia de então). Cf. RUSSELL, 2008, pp. 99-112.

²⁷ “(...) my intention never was to penetrate into the nature of bodies, or explain the secret causes of their operations (...) I am afraid, that such an enterprise is beyond the reach of human understanding and that we can never pretend to know body otherwise than by those external properties, which discover themselves to the senses. (...) But at present I content myself with knowing perfectly the manner in which objects affect my senses (...) This suffices for the conduct of life; and this also suffices for my philosophy, which pretends only to explain the nature and causes of our perceptions, or impressions and ideas.”

²⁸ Conferir a discussão de Hume acerca da probabilidade em nossos juízos no *Treatise* - Parte III do Livro I. Os sentidos não fornecem dados necessários, mas sim possíveis, pois somos afetados a cada momento por impressões contrárias que enfraquecem nossas crenças, fazendo com que nossos juízos lidem com os dados dos sentidos como prováveis e não necessários.

única relação que nos permite extrapolar²⁹, em certa medida, os dados dos sentidos. Contudo, esta medida de extrapolação se confunde com o fundamento do mesmo raciocínio, ou seja, para que possamos conceber causa e efeito temos que ter uma relação entre os objetos que permita tal ligação, mas apoiada no hábito e na semelhança das impressões passadas e as ideias que se lhe assemelham, mas nunca como uma forma de raciocínio puramente a priori que pudesse construir um juízo sobre o mundo. Hume sabe que há tal conexão e que esta não é uma questão de razão, mas de fato, como faz notar Noxon:

Hume é consciente de que quando se diz que um tipo de acontecimento é a causa de outro, supõe-se normalmente que ambos estão conectados necessariamente, que o segundo não terá lugar a menos que apareça o primeiro e que se o primeiro tiver lugar, deve aparecer o segundo. (NOXON, 1987, p.135)

O problema está em acharmos que esta conexão entre os objetos, que chamamos causalidade, é uma conexão necessária, o que Hume faz notar ser um erro. De fato, Hume não afirma que deve ser um relação suficiente ou necessária, mas que dela temos o hábito derivado da impressão. O raciocínio do autor pode ser descrito do seguinte modo³⁰: Sempre que A ocorreu, seguiu-se B; A sempre ocorreu primeiro no tempo que B; ambos ocorriam sempre contíguos no espaço. Ora, não há relação de necessidade, pois tenho experiência apenas dos fatos passados, o que me permite apenas desenvolver um hábito (costume) de pensamento/raciocínio, provindo da experiência. Qualquer coisa que for acrescentada neste raciocínio e extrapole os sentidos diz respeito a uma quimera ou ilusão. Contudo, poder-se-ia objetar que a extrapolação da causalidade fere a principal regra: de que tudo tem que ter seu fundamento na empiria, ou seja, a própria extrapolação não tem seu fundamento último na empiria, bem como a própria causalidade.

Hume aceita que a causalidade, como fora dito, não seja uma qualidade ou um poder, como queriam alguns filósofos³¹, logo, que não seja algo no mundo. Contudo ele não afirma que seja, igualmente, uma construção da mente, mas a partir do hábito que a experiência de

²⁹ Cf. HUME, 1985 [1739-1740], p. 122.

³⁰ HUME, 1985, [1739-1740], pp. 109-112.

³¹ Hume, nesta questão, apresenta críticas às tentativas anteriores - de Locke, Clarke e Hobbes - de apresentar a causalidade como uma qualidade de que se pudesse ter uma percepção ou como um poder do objeto. Cf. HUME, 1985 [1739-1740], pp. 127-128. e 1973 [1748], pp. 154-155.

fatos passados gera em nós, concebemos a ideia de causa e efeito, tendo como fundamento o conjunto constante de experiências passadas que aparecem regularmente³². Essa relação pode ser estendida ao problema da inferência.

Para Hume, a inferência não tem nenhuma justificação lógico-apodítica, mas tendo em vista essa repetição constante de fatos passados, supomos que o futuro repetirá o passado, dando um salto entre eventos que não têm nenhuma ligação a não ser aquela do hábito/costume. Mas, o que seria essa ligação? Ora, há eventos do tipo A que ocorrem no passado de modo constante e repetido. No presente, deparamo-nos com eventos semelhantes. Como tivemos a experiência passada de que no tipo de evento A a ocorrência de um fato *b* antecedeu sempre um outro fato *c*, supomos que no evento semelhante do presente não haverá mudança. Hume aponta para o fato de não haver justificação racional para esses fenômenos³³, sendo que a proporção de causas - fatos anteriores no tempo - e seus efeitos - fatos posteriores no tempo - deve garantir esse costume, por semelhança. No máximo, concedemos certa crença nessa ligação que pode fazer com que demos mais “crédito” à possível ocorrência desse evento³⁴. Contudo, a crença para Hume não é um ato racional³⁵, mas um resultado da experiência que aviva uma ideia, tendo em vista uma impressão mais forte, ou seja, quando cremos que algo ocorreu, no máximo, avivamos a impressão dessa ideia fazendo com que esta pareça mais forte, mas o fundamento ainda depende da experiência que fortalece a ideia por uma impressão. Assim, a causalidade e a inferência têm também seu fundamento na experiência dos sentidos³⁶. Outra maneira de justificar serem esses raciocínios questões de fato é que não há contradição em supor que tais eventos do passado sejam pensados como não passíveis de ocorrer no futuro. Isto é algo plenamente possível de supor sem incorrer em problemas de demonstração, pois a necessidade, a causalidade e a inferência são ideias distintas. Logo, são possíveis de serem pensadas separadamente, retirando-se, assim, qualquer tentativa de reduzir a necessidade a uma qualidade intrínseca destes tipos de raciocínios.

³² Cf. HUME, 1985 [1739-1740], p. 135 e 1973 [1748], p. 162.

³³ HUME, 1985 [1739-1740], p.140 e 1973 [1748], pp. 140-143.

³⁴ Vide *Treatise*, Livro I, Parte III, Secção VII e o exemplo dos dois homens leitores de livros de história.

³⁵ “Segue-se, portanto, que a diferença entre ficção e crença reside em alguma sensação ou sentimento que anexa a esta última e não à primeira (...) Deve ser excitado pela natureza, como todos os outros sentimentos...” HUME, 1973 [1748], p. 148.

³⁶ Dicker afirma que Hume utiliza-se de critérios psicológicos na sua construção naturalista do problema da causalidade e indução. Cf. DICKER, 1998, p. 89. O próprio Hume afirma que assim como acontece na música e na poesia, nós seguimos nossos sentimentos e gostos. Cf. HUME, 1985 [1739-1740], p. 153.

O mesmo vale para a existência. Esta não é uma coisa demonstrável, mas apenas verificável, pois, quando percebemos um ser no mundo, não é possível percebê-lo de outra maneira senão existente. Assim, a existência também não é questão de razão, mas uma ideia que não existe por si e que depende da própria percepção do objeto no mundo.

Conclui-se, portanto, que não é possível construir um raciocínio, para Hume, sem que ele esteja fundamentado na experiência, a não ser que se esteja falando de objetos que não sejam objetos do mundo, mas criações humanas. Neste sentido, o fundamento construtivo da filosofia de Hume repousa sobre o naturalismo epistemológico e metafísico.

1.2 - Ceticismo humeano

Jonathan Bennett, em seu livro *Learning from six Philosophers*, no segundo volume, apresenta uma afirmação um tanto quanto controversa: “Hume, algumas vezes, é descrito como cético acerca da causalidade, mas isto é errado³⁷” (2003, p. 276). Mas, por que esta afirmação é controversa, uma vez que, como vimos, Hume apresenta uma construção empírica do problema da causalidade/indução? O problema é que essa construção diz respeito a apenas um passo da filosofia de Hume e não pode ser tomado como um todo.

Bennett, de fato, não afirmou nada de errado, pois Hume não é um cético quanto à causalidade, contudo seria mais correto afirmar que Hume não é só, mas também, um cético acerca da causalidade e também acerca da construção do conhecimento. A afirmação de Bennett parece indicar uma contraposição àqueles que tomam Hume como um cético radical³⁸, sendo possível de ser entendida apenas como uma ressalva. Contudo, apresentar Hume como cético, em uma certa medida que será discutida neste capítulo, posteriormente, é extremamente necessário para podermos entender grande parte de sua crítica à religião.

³⁷ “Hume is sometimes described as a sceptic about causation, but that is wrong.” (2003, p. 276)

³⁸ Cf. RUSSELL, 2008, pp. 3-8

O ceticismo de Hume diz respeito à tentativa de apresentar limites à investigação humana. Não é um ceticismo estéril, radical, hiperbólico, hipotético³⁹; mas uma apresentação das possibilidades do conhecimento, como ele faz notar nesta passagem:

Há uma espécie de ceticismo, *anterior* a todo estudo e filosofia, que é muito inculcado por Descartes e outros como preservativo soberano contra o erro e o juízo precipitado. Esse ceticismo recomenda uma dúvida universal não só das opiniões e princípios que até então perfilhávamos, como também de nossas próprias faculdades (...) Deve-se confessar, contudo, que essa espécie de ceticismo, quando cultivada com mais **moderação**, pode ser entendida num sentimento muito razoável e é um preparativo necessário para o estudo da Filosofia (...) (HUME, 1973 [1748], p. 191. Negrito meu)

Hume deixa clara sua inclinação pelo estilo de ceticismo que seja moderado, para que os nossos juízos possam ter a clareza daquilo que pode ou não ser objeto do conhecimento. Na introdução do *Treatise*, Hume apresenta uma crítica aos raciocínios metafísicos, considerando-os como abstrusos⁴⁰ e obscuros. Ora, a filosofia não deve se preocupar com aquilo que ela não alcança, mas com aquilo que é possível. O possível está abarcado pela investigação empírica, sendo o limite apontado pelo ceticismo, o que faz com que ceticismo e naturalismo sejam critérios investigativos fundamentais na filosofia do filósofo escocês. Contudo, vale ressaltar que espécie de ceticismo Hume adota e porque adota tal espécie.

Hume quer se livrar de dois tipos de juízos acerca do mundo: os abstrusos/obscuros⁴¹ e os radicalmente céticos⁴², tendo em vista seu projeto científico, pois ele não pretende que suspendamos o juízo acerca do mundo ou acerca de nossa ação diária, mas quer que tanto nosso entendimento quanto nossa ação sejam fundamentados em critérios claros e distintos.

³⁹ Hume apresenta, notadamente, uma crítica ao pirronismo e à proposta cética de Descartes do *Discurso do Método*. Vide HUME, 1985 [1739-1740], Livro I, Parte IV, Seções I e II, pp. 235-238; 239-241; HUME, 2004 [1748], Seção XII.

⁴⁰ Apesar de Hume indicar que haja certo lugar para a filosofia abstrusa na seção I do *Enquiry*, contudo, o problema é que “a filosofia abstrusa, ao contrário, estando baseada numa predisposição que não participa da vida dos negócios e da ação, esvanece-se quando o filósofo deixa a sombra e sai à luz do dia; e não é fácil que os princípios dessa filosofia retenham alguma influência sobre nossa conduta ou comportamento”. (HUME, 2004 [1748], p. 21) Assim, “o que se objetiva, porém, à obscuridade da filosofia profunda e abstrata” é que ela é “fonte de erro e incerteza”. Ora, Hume acredita que uma verdadeira metafísica ou discussão abstrata deve ter “ares de ciência e sabedoria” (*ibidem*, p. 28) quando, na verdade, não se extrapola a capacidade real humana de investigação, ou seja, no momento em que a natureza humana estiver baseada na ciência de rigor. Nesse sentido, o lugar da filosofia abstrusa e abstrata, bem como da metafísica - antecipando a tentativa kantiana de fundamentação científica de toda metafísica como garantia do conhecimento -, é o próprio lugar da filosofia de rigor com base em uma investigação científica, uma vez que para o filósofo escocês, nada que não tenha indícios na empiria pode ser considerado conhecimento.

⁴¹ Cf. HUME, 1985 [1739-1740], pp. 41-42 e 507; 1973 [1748], pp.129-133. “E ainda mais felizes seremos se, raciocinando de tão fácil maneira, conseguirmos solapar os fundamentos de uma filosofia abstrusa, que até agora só parece ter servido de abrigo para a superstição e de manto para o erro e absurdo!” (1973 [1748], p.133)

⁴² Cf. HUME, 1985 [1739-1740], pp. 237-238; 1973 [1748], p. 195.

Existe, é verdade, um ceticismo mais *atenuado* ou filosofia *acadêmica*, que pode ser tão durável quanto útil e resultar em parte desse pirronismo ou ceticismo excessivo, quando as suas dúvidas indiscriminadas são, até certo ponto, corrigidas pelo senso comum e pela reflexão (...) A hesitação e suspensão de juízo confundem-lhes o entendimento, põem entraves às suas paixões e suspendem-lhes a ação (...) Outra espécie de ceticismo *atenuado* que pode ser vantajoso à humanidade e resultar naturalmente das dúvidas e escrúpulos é a limitação de nossas pesquisas aos assuntos que mais se adaptarem à estreita capacidade do entendimento humano. (HUME, 1985 [1739-1740], pp. 196-197)

Há duas preocupações básicas na construção do ceticismo de David Hume: uma é a limitação que deve haver nas investigações humanas⁴³ e a outra é que nossa razão deve basear-se na “vida comum”⁴⁴. Quanto à primeira preocupação, Hume deixa isso claro na Secção I, da Parte VI, do Livro I do *Treatise*, no qual, examinando o ceticismo acerca da razão, mostra que nossos juízos não são tão exatos assim, devido à influência de fatos que diminuem essa convicção, fazendo de nossos atos judicativos atos probabilísticos que nunca caem em total ceticismo devido à atuação da imaginação⁴⁵ e que nossos sentidos não escapam de críticas céticas, por exemplo, a existência externa dos corpos de modo contínuo e independente de nós, apontando que nossa resposta a isso não se dá de modo demonstrativo, mas que, apoiando-se na experiência, temos no máximo uma atuação da imaginação para evitar raciocínios contraditórios e insuportáveis⁴⁶. Desse modo, o nosso conhecimento não pode conter outra construção senão a naturalista, para que não haja qualquer tipo de raciocínio que extrapole a experiência humana, como, por exemplo, supor haver, contra o qual Hume objeta, um “Ente Supremo que prove a veracidade de nossos sentidos” (1973 [1748], p.193) e para que essa construção seja científica, como o autor faz notar nesta passagem:

No entanto, objeta-se que essa obscuridade da filosofia profunda e abstrata não só é penosa e fatigante, mas também uma fonte inevitável de incerteza e erro. Nisto reside, com efeito, a mais plausível e justa objeção contra uma parte considerável da metafísica: a de que ela não é propriamente uma ciência, mas, ou decorre dos infrutíferos esforços da vaidade humana que pretende penetrar à força em assuntos

⁴³ Cf. HUME, 2005 [1779], pp. 8-10.

⁴⁴ Gaskin afirma que, para Hume, a prática cotidiana é um remédio contra o ceticismo radical, sendo que as crenças naturais são as crenças da vida prática. Cf. GASKIN, 1988, pp. 126-129.

⁴⁵ Hume afirma que não caímos em ceticismo total quanto aos juízos, pois nossos juízos baseiam-se em fatos naturais, logo, há a influência positiva dos mesmos devido à imaginação. Cf. HUME, 1985 [1739-1740], pp. 229-230. Para uma discussão acerca desse ceticismo acerca da razão, vide também Robert Fogelin ‘Hume’s scepticism’ in: *The Cambridge Companion to Hume*. cap. 4, pp. 100-105, 1998.

⁴⁶ Cf. HUME, 1985 [1739-1740], pp. 238-267 e a discussão de Fogelin, 1998, pp. 105-108.

completamente inacessíveis ao nosso entendimento, ou dos ardis das superstições populares (...) (HUME, 1973 [1748], p. 131)

Assim, os raciocínios que não venham a ter seu fundamento como ciência de rigor na experimentação, ou são superstições ou são inapropriados, como, por exemplo, as tentativas já mencionadas de fundamentar na razão a inferência de que o futuro se assemelha ao passado, ou a existência contínua e independente de nós, ou ainda a existência de um Ente que tudo sustenta, entre outros raciocínios. Neste sentido, Bennett não teria razão de apenas afirmar que Hume não é cético acerca da causalidade, pois na Seção VI de *Enquiry*, Hume apresenta uma crítica “cética”, como ele mesmo afirma no título da seção - “Dúvidas Céticas sobre as Operações do Entendimento” -, a alguns tipos de operações mentais, entre elas a causalidade.

Como vimos, essa dúvida cética deve ser reconstruída com a ajuda dos raciocínios científicos propostos por Hume, quais sejam, as operações mentais que associam a “matéria” do pensamento fornecida pela experiência e não mais uma lógica a priori que prove a existência de tais raciocínios de inferência e dedução.

Essa primeira preocupação - de apontar os limites do entendimento humano - tem forte ligação com a tentativa de eliminar juízos abstrusos e supersticiosos, pois os limites do entendimento apontam para a explicação clara dos fatos e juízos acerca do mundo, tendo em vista os fundamentos empíricos de uma nova ciência da natureza humana, neste sentido, deve ter seu fundamento como qualquer outra questão de fato, pois assim o são. Ora, sendo esses tipos de raciocínios questões de fato, é possível pensar sua negação como não existente, enfatizando aqui o critério de verificação empírica, como foi tratada na primeira parte deste capítulo. O problema está no fato de que esses tipos de raciocínios, ao tentarem extrapolar os limites do entendimento humano, acabam por buscar sua fundamentação em critérios apodícticos - por exemplo, supor que racionalmente se consiga conceber a ideia de existência como um conceito longe da experiência - e não na empiria. Isso gera confusão e acarreta em contradição, uma vez que sua força é pequena, devido ao afastamento em relação aos sentidos, pois lembremos que uma ideia se torna mais vivaz quanto mais próxima da impressão que se lhe assemelha, e não tem influência na vida cotidiana⁴⁷. No fim do Livro I do *Treatise*, Hume afirma que entre

⁴⁷ Esses raciocínios obscuros/abstrusos são considerados como ingênuos por Hume, pois ele mesmo afirma que os filósofos muitas vezes não se diferenciam do vulgo em relação a algumas crenças. Supor crer que haja um Ente que tudo sustenta é uma crença do vulgo que os filósofos tentam justificar de modo obscuro, sendo, portanto, uma superstição.

a superstição e a filosofia, é melhor ficarmos com a última, pois ela é mais segura, mesmo que aquela seja mais agradável. Além disso, uma vez que o que é mais seguro é mais natural, logo, mais próximo do que vivemos de fato⁴⁸, a filosofia influencia a vida comum de modo mais intenso.

Essa última - a vida comum -, por sinal, é a segunda preocupação de Hume quanto à construção do ceticismo. Se de um lado devemos apontar os limites do entendimento, por outro não devemos cair em uma suspensão tal de juízo que nos inviabilize de qualquer ação no mundo. Essa preocupação se relaciona de modo estrito com outro ponto que Hume quer apresentar: fundamentar a ação humana na vida comum e não nas construções imaginárias, como em épocas remotas construídas a partir de suposições não empíricas⁴⁹, ou seja, devemos ter uma atitude cética não em termos pirrônicos - radicais -, mas que tenha uma posição fundamentada. Se, por um lado, há o limite para as investigações racionais, por outro há o limite para a suspensão do juízo, principalmente em nossas atitudes.

Um *juízo* correto observa o método contrário e, evitando toda investigação sublime e distante, limita-se à vida comum e aos objetos que caem sob a prática e a experiência diária (...) Para nos conduzir a tão salutar determinação, nada pode ser mais útil do que nos convenceremos uma vez por todas da força da dúvida pirrônica e da impossibilidade de nos livrarmos dela a não ser pelo imenso poder do instinto natural. Os que têm propensão para a Filosofia continuarão em suas pesquisas porque refletem que, além do prazer imediato que tal ocupação proporciona, as decisões filosóficas nada mais são do que os pensamentos da vida comum metodizados e corrigidos. Mas nunca serão tentados a ultrapassar as raias da vida comum(...) (HUME, 1973, [1748], p. 197)

A passagem faz notar que os próprios instintos naturais humanos moderam o ceticismo nascido das investigações epistemológicas, ou seja, não basta apontar os limites, deve-se construir o fundamento, sendo este a vida comum. Fundamento tanto da investigação do entendimento quanto da própria atitude humana. Exemplo disso está na análise que Hume faz da influência que a razão e certas doutrinas têm em nosso modo de agir. Primeiramente, a razão não influencia nossas atitudes, pois, para que sejamos influenciados a fazer algo, afirma Hume, deve haver uma forte paixão que nos incline para tanto. Ora, a razão não é regida por paixões, sendo estas impressões mais vivazes à medida que têm mais contato com a vida comum, sendo afetadas por transição devido à semelhança, aumentando a força com que tal impressão

⁴⁸ Cf. HUME, 1985 [1739-1740], pp. 320-321.

⁴⁹ Para uma discussão mais detalhada desse tema, cf. Livro III, Parte II, Secção VII do *Treatise*.

nos influencia. Assim, como as ideias da mente são mais fracas em vivacidade, elas não podem gerar uma paixão suficientemente forte para nos mover a agir. Desse modo, só podemos ser movidos por outras paixões (impressões), o que acarreta na afirmação de Hume de que a razão não pode influenciar nossas ações, mas somente esse contato com a experiência da vida comum⁵⁰.

Além de aumentar a força do impulso que nos leva à ação, a vida comum faz com que sejamos fortemente influenciados pelo costume. Assim, uma coisa se nos mostra mais influente em nossas ações a partir do momento que temos o costume, fazendo com que essa coisa seja considerada mais provável, logo, mais digna de crédito. Como crer em algo é um sentimento, quanto mais próximo da rotina ou do hábito da vida cotidiana, mais influência em termos de crença exercerá um fato. Assim, por exemplo, a doutrina da vida futura se mostra com muita estranheza para nosso entendimento, pois nunca tivemos experiência de tal acontecimento. Isso acontece de tal modo para Hume que as religiões, por exemplo, só conseguem fazer que as pessoas guiem suas vidas, tendo em vista um bem futuro ou um mal futuro, por usarem de terror ou de outras formas de afetar o sentimento do fiéis⁵¹.

Fica claro que a tentativa de Hume é apresentar, através do ceticismo, os limites do entendimento e propor a superação de um ceticismo radical que geraria uma letargia, ou seja, nos dizeres de Fogelin, “(...) Hume sugere um ceticismo moderado ou mitigado como a via média entre a aceitação ingênua e o Pirronismo” (1998, p.113). Influenciado pelos instintos naturais, o ser humano rompe com a suspensão estéril do juízo, tendo em vista o que é possível conhecer para que não haja, no outro oposto, a penetração em esferas obscuras e além dos fundamentos do conhecimento. Nesse sentido, como o próprio Hume afirma, seu ceticismo é acadêmico, que marca o âmbito em que ocorre a investigação e a ação humanas, tendo em vista seus fundamentos e limites.

⁵⁰ Para uma discussão mais detalhada desse tema, cf. Livro II, Parte III, Secção III do *Treatise*.

⁵¹ Cf. HUME, 1985 [1739-1740], pp. 162-164. O costume faz com que a transição entre uma impressão mais vivaz e uma ideia ou impressão menos vivaz seja mais fácil.

1.3 - A religião no contexto da filosofia humeana

Tendo sido fundamentada a epistemologia, pode-se agora expandir a investigação sobre todos os outros aspectos da natureza humana, pois, como Hume faz notar na introdução do *Treatise*, fundamentar a ciência da natureza humana é um ponto fundamental para se desenvolver uma investigação de rigor em várias áreas, dentre as quais se destaca a religião.

Não apenas no *Treatise*, mas também no *Enquiry*, Hume demonstra o desejo de esclarecer questões obscuras, naquilo que pode ser esclarecido, e apontar os limites daquilo que de fato não pode ser investigado⁵². Ora, a religião é um dos principais alvos de ataque de Hume, pois grande parte das doutrinas que envolvem raciocínios abstrusos, para Hume, tanto na metafísica, como na própria moral, decorrem de uma influência religiosa⁵³, o que é pernicioso para a investigação humana e para a ação humana.

Nesse sentido, a crítica à religião apresenta os mesmos aspectos da crítica aos fundamentos não empíricos do conhecimento, bem como os mesmos critérios de verificação, ou seja, há aspectos que apontam a limitação da religião - em sentido explicativo, acerca dos fundamentos de suas crenças e sua influência sobre a ação humana -, assim como há aspectos que apontam para como se deveria falar sobre a religião - se há uma religião revelada ou se é um processo natural, se as crenças podem ou não apresentar fundamentos de rigor científico.

1.3.1 - Religião e Superstição

Que Hume pretende romper com qualquer tipo de superstição, isto é claro em toda sua obra, sabendo que associa a esta palavra um significado cujo sinônimo pode ser expresso por raciocínio obscuro ou abstruso, no sentido que será tratado abaixo. Sendo assim, sua intenção é apresentar um conhecimento com rigor de ciência, cujos fundamentos sejam sólidos.

Como já fora dito, aquele tipo de raciocínio não é aceitável, epistemologicamente, por tentar lidar com questões que estão além de nossas capacidades. Nem mesmo uma genealogia da religião apresenta qualquer forma de justificação para sua tentativa investigativa obscura e

⁵² Cf. Secção I do *Enquiry* e introdução e conclusão do Livro I do *Treatise*, em que Hume sugere o abandono da superstição em prol da clareza explicativa da ciência da natureza humana.

⁵³ Cf. Livro II, Parte III, Secções I e II do *Treatise*.

abstrusa, fazendo com que Hume associe qualquer uma dessas tentativas de justificação da religião a um tipo de superstição. Nesse sentido, o filósofo escocês apresenta críticas às tentativas da religião de justificar alguma de suas crenças como sendo racionais e demonstráveis ou ainda autoevidentes.

Um dos principais problemas abordados por Hume é a análise das provas da existência de Deus de que ele tinha conhecimento⁵⁴ no século XVIII, ou seja, fazendo parte de uma época em que o debate entre os filósofos religiosos e os filósofos ateus⁵⁵, para usar uma nomenclatura de Paul Russell, permeava a academia de então. Hume estava a par de toda tentativa racional das provas da existência de Deus - como de Descartes, Clarke e Locke -, bem como conhecia o debate entre os filósofos que na época recebiam o nome de ateus⁵⁶ por negarem, de algum modo, a existência de um Deus, particularmente Spinoza e Hobbes.

Ora, de fato, é notório que, em sua obra, essa temática é recorrente. Mesmo no *Treatise*, que é referido como uma obra na qual o tema da religião não é abordado⁵⁷, Hume várias vezes faz referência a tentativa de supor haver um ente supremo que exista e sustente o mundo⁵⁸. De igual modo, isso é notório no *Enquiry*⁵⁹ e, obviamente, nos *Dialogues* e na *The Natural History of Religion*, entre outras obras. Cabe, então, a pergunta: por que se preocupar com uma noção que para ele é tão problemática? Este é o ponto, conceber um Ente que esteja além dos sentidos, mas que poderia ser percebido através da experiência e, partindo da analogia, conceber que de fato Ele existe ou ainda, conceber um Ente cuja existência pode ser demonstrada racionalmente, parece muito ilusório e supersticioso, tendo em vista o fundamento da sua filosofia. Se a existência de Deus pode ser demonstrada pela razão, a ideia de Deus deve compartilhar as mesmas características das outras ideias próprias das questões de razão. Contudo, se

⁵⁴ É importante notar que Hume tem acesso a um debate acerca das provas da existência de Deus que se apresentavam em seu tempo. Russell, no *The Riddle of Hume's Treatise*, apresenta um histórico interessante sobre o debate acerca dos tipos de provas da existência de Deus no meio intelectual que Hume fazia parte, onde se destacam as provas a priori de Clarke e seus seguidores - em especial as Boyle's Lectures -, bem como a tentativa de Locke de uma prova cosmológica. Cf. RUSSELL, 2008, pp. 28-34.

⁵⁵ Essa nomenclatura - religiosos ou teístas e ateus - será melhor esclarecida e discutida mais à frente.

⁵⁶ Russell faz notar que havia algumas denominações para esse tipo de filósofo que negava a existência de Deus como os teístas a propunham, a saber: *minute philosophers, freethinkers*, panteístas, etc. (cf. 2008, pp. 18 e 45).

⁵⁷ Esta questão será discutida mais à frente. Contudo, para um debate acerca da interpretação do *Treatise* como obra também voltada para o tema da religião, ver o trabalho de Paul Russell *The Riddle of Hume's Treatise*, 2008 que se contrapõe à interpretação de Gaskin no *Hume's Philosophy of Religion*, especialmente na primeira página onde Gaskin afirma: "O Tratado (...) não está diretamente interessado em religião ...".

⁵⁸ Cf. *Treatise*, Livro I, Parte III, Secção XIV e Livro I, Parte III, Secção VII.

⁵⁹ Cf. Secções II e VII do *Enquiry*.

a existência de Deus requer uma prova através da experiência, esta é uma questão de fato e deve ter as características próprias a tais questões. Analisemos, pois, a argumentação humeana referente ao primeiro tipo de prova da existência de Deus, a saber: a prova a priori ou cosmológica.

Toda questão que diz respeito à razão deve ser uma questão demonstrativa ou intuitivamente afirmada e cuja demonstração não tenha relação com sua existência no mundo⁶⁰, além do que, esta mesma demonstração deve ser irrefutável⁶¹, ou seja, para que uma ideia seja uma questão de razão não é possível pensar sua negação sem cair em contradição, uma vez que não recorreremos à natureza (sentidos), mas investigamos constructos humanos. Por exemplo, não é possível conceber um círculo quadrado, não porque não haja tal objeto no mundo perceptível a nós, mas porque sua definição não o permite. Ora, deste modo, a ideia de Deus como alguém ou algo existente deve ser impossível de ser negada sem incorrer em contradição para que se aceite uma prova a priori da existência de Deus. Hume tem em mente, segundo Paul Russell, as provas da existência de Deus de Locke, Clarke, Baxter e Cudworth⁶² e coloca essa posição de modo mais claro nas falas de Demea⁶³, que é tido, pela maioria dos comentadores, como o físico newtoniano do argumento a priori⁶⁴. Contudo, a base da crítica a esse tipo de argumento começa a ser construída no *Treatise*.

⁶⁰ Cf. *Enquiry*, Secção VI

⁶¹ Cf. HUME, 1985 [1739-1740], pp. 136-138.

⁶² Cf. RUSSELL, 2008, pp. 114-119.

⁶³ “O quê?! Nenhuma demonstração da existência de um Deus?! Nenhum argumento abstracto?! Nenhuma prova a priori?”(HUME, 2005 [1779], pp. 25).

⁶⁴ Cf. SESSIONS, 2002, pp. 26-27; GASKIN, 1988, pp. 159-166.

Para que seja impossível negar a existência de Deus⁶⁵, é necessário que sua existência seja necessária, pois só assim, sua negação incorre em contradição. Hume, ao falar sobre a existência⁶⁶, afirma que esta só pode ser pensada uma vez que se tenha a experiência do objeto, ou seja, não há uma qualidade distinguível que possa ser aplicada a outro objeto, pois uma vez percebido, este objeto deve ser percebido como existente. Hume dá um primeiro passo para recusar qualquer tipo de prova a priori, pois para provar a existência de Deus, deve-se recorrer, então, à experiência para saber se ela corrobora tal afirmação: Deus existe, pois, sendo Deus percebido, Ele o será como existente. Não apenas isto, ao falar sobre o conhecimento e a probabilidade (Livro I, Parte III, Secção XI do *Treatise*), o filósofo escocês afirma que as provas “são (argumentos) derivados da relação de causa e efeito” (1985[1739-1740], p. 175), ou seja, esse tipo de raciocínio que se apresenta como prova não pode ter sua base em relações de ideias, mas somente em questões de fato, fazendo com que qualquer argumento a pri-

⁶⁵ Hume não tem em mente a prova ontológica de Anselmo, ou seja, o problema analisado por Hume não diz respeito à perfeição divina que implica necessariamente a existência como qualidade inerente a Deus, mas Demea, como portavoz dessa argumentação demonstrativa na seção IX dos *Dialogues*, quer consolidar um argumento a priori do tipo toda causa tem um efeito, logo, o mundo com efeito deve remontar uma causa “necessariamente”. Assim, Demea supõe haver um Ser necessário, senão, “qualquer suposição que possa ser elaborada é igualmente possível, nem há maior absurdo em nada ter existido a partir da eternidade do que há naquela sucessão de causas que constitui o universo” (HUME, 2005 [1779], p. 88). Esse argumento, por exemplo, é usado na terceira via dos argumentos a posteriori de Tomás, quando este afirma que “Encontramos, entre as coisas, as que podem ser ou não ser uma vez que algumas se encontram que nascem e perecem, e, por conseguinte, podem ser ou não ser(...) Portanto, nem todas as coisas podem ser, mas é preciso que alguma coisa seja necessária entre as coisas (...) Portanto, é necessário pôr a existência em outro que seja por si necessário, não tendo alhures outra causa necessária” [Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilis esse et non esse: cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilis esse et non esse (...) Non ergo omnia entia sunt possibilis: sed oportet aliquid esse necessarium in rebus (...) Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde (...)] (TOMAS, 2001 [?], Parte I, Quest. II, Art. III, p. 167). Nesse sentido, Hume parece não distinguir bem a diferença entre os argumentos a priori do tipo ontológico e do tipo cosmológico, bem como a diferença do uso do argumento a partir das causas e a partir da necessidade, misturando-os. Por isso, tomaremos aqui o argumento a priori de Demea como um argumento a partir da necessidade da existência de uma causa.

⁶⁶ *Treatise*, Parte II, Secção VI.

ori perca sua eficácia para Hume, assim, a ideia de existência não é algo necessário, sendo possível, não havendo qualquer contradição em sua negação⁶⁷.

Outra crítica que Hume apresenta no *Treatise* está ligada ao fato de que não somos obrigados a supor que toda causa tem um efeito.

É uma máxima geral na filosofia que *o que quer que comece a existir, deve ter uma causa de existência*. (...) mas, se examinarmos esta máxima através da ideia de conhecimento explicado acima, não descobriremos nela nenhuma característica de qualquer tipo de certeza intuitiva, mas, pelo contrário, acharemos que é de uma natureza completamente estranha a estas espécies de convicções. (HUME, 1985 [1739-1740], p. 126)

Desse modo, não é necessário que suponhamos haver uma causa para todas as coisas, como afirmam aqueles como Clarke e Locke que querem defender a ideia de que tudo o que existe tem uma causa e o efeito é adequado a esta causa. Assim, não há contradição em se negar que o mundo não tenha uma causa para sua existência, pois não há nenhum problema neste tipo de raciocínio⁶⁸.

⁶⁷ “Claramente, a crítica de Hume tanto à máxima da causalidade quanto ao princípio da adequação causal crava uma estaca diretamente através do coração do argumento a priori, que teve destaque tão grande neste momento. Hume completa esta tarefa adicionando mais observações sobre a natureza da nossa ideia de existência (necessária). Os defensores do argumento a priori acreditam ter estabelecido não só que Deus de fato existe, mas também que ele existe necessariamente. Dizer que Deus existe necessariamente, por esse motivo, é dizer que é impossível que ele não existe ou que negar a existência de Deus nos envolve em alguma forma de "contradição" ou "absurdo". Em oposição a isso, Hume não argumenta só que não temos ideia de existência necessária, mas que não temos nenhuma ‘ideia abstrata de existência, distinguíveis e separáveis da ideia de objetos particulares’” [Plainly, Hume's critique of both the causal maxim and the principle of causal adequacy drives a stake directly through the heart of the argument a priori, which enjoyed such enormous prominence at this time. Hume completes this task by adding further observations concerning the nature of our idea of (necessary) existence. Proponents of the argument a priori take themselves to have established not only that God in fact exists but also that he necessarily exists. To say that God necessarily exists, on this account, is to say that it is impossible that he does not exist or that denying God's existence involves us in some form of “contradiction” or “absurdity”. In opposition to this, Hume argues not only that we have no idea of necessary existence, we have no “abstract idea of existence, distinguishable and separable from the idea of particular objects] (RUSSELL, 2008, p. 124)

⁶⁸ A adequação do efeito à causa é apresentada por Hume, nos *Dialogues*, como um argumento teleológico. O que queremos mostrar é que essa crítica é também uma limitação à existência de um argumento a priori. Também fica mais claro que a afirmação de Paul Russell de que o *Treatise* não seja uma obra tão alheia à religião toma mais fundamento, uma vez que grande parte da discussão da mesma obra traz grandes consequências à religião. Paul Russell argumenta que Hume não fez isto por acaso, pois os próprios contemporâneos do filósofo atribuíam à sua obra um caráter antirreligioso. Cf. RUSSELL, 2008, pp. 18-19.

Hume retoma toda essa argumentação na parte IX dos *Dialogues*. Demea⁶⁹, após uma longa discussão acerca do argumento do desígnio, propõe que, de fato, só há uma maneira de provar que Deus existe: através do argumento a priori⁷⁰. Demea o formula nos termos de que tudo tem uma causa, sendo necessário que nada surja do nada, logo, o mundo tem uma causa para garantir sua existência, sendo essa causa uma divindade (2005 [1779], pp. 87-88). O próprio Cleantes lhe contrapõe, afirmando que essa questão não é questão de razão, mas de fato, pois a negação desse argumento não implica em contradição (2005 [1779], p. 89). Desse modo, supor uma existência necessária, continua Cleantes, é um absurdo, pois nossas faculdades dos sentidos não concebem a ideia de algo necessário (2005 [1779], p. 90). Fílon acrescenta que a própria ideia de necessidade é contrária à religião (2005 [1779], p. 92). Nesse sentido, para Hume⁷¹, a prova sem a experiência não tem qualquer fundamento epistemológico e científico, dizendo respeito, nos dizeres de Fílon, às “pessoas de capacidade metafísica que se habituaram a si mesmas ao raciocínio abstracto” (2005 [1779], p. 92).

E quanto à prova *a posteriori*? Há de fato alguma diferença em aceitá-la em detrimento à prova a priori ou Hume despreza os dois tipos de prova? Fílon afirma no último capítulo dos *Dialogues* que, em alguma medida, é possível, ou melhor, é mais coerente uma tentativa de prova que se baseie na experiência, mas isso não quer dizer que seja totalmente possível provar que Deus existe. A tese de Fílon é apenas enfatizar o uso de argumentos por analogia - mesmo com ressalvas a essas analogias - ao invés de provas demonstrativas. Tendo em vista que Fílon é tido pela quase unanimidade dos comentadores como o porta-voz principal de Hume - apesar de termos visto que Cleantes também defende algumas teses de Hume em alguns momentos -, pode-se afirmar que essa seria a posição de Hume.

Quando falamos de argumento *a posteriori*, podemos ter em vista algumas formulações históricas bem definidas, tais como: Tomás de Aquino e suas cinco vias ou Agostinho e sua “prova pela harmonia do mundo” ou do consenso universal, entre outros. Contudo, Hume tem

⁶⁹ Para fins de investigação, será apresentado o debate dos *Dialogues* em nome de seus respectivos “atores”, mas tendo em vista que Fílon - praticamente sempre - e Cleanto - algumas vezes que serão indicadas - falam por Hume. Já Demea e o mesmo Cleantes - este nas vezes que for indicado - caracterizam a posição contra a qual Hume tenta debater, uma vez que se fará uma reconstrução do argumento.

⁷⁰ Cf. Hume, 2005 [1779], p. 87.

⁷¹ Vale notar que acerca do que representa cada personagem nos *Dialogues*, há um certo consenso de que Fílon fala por Hume, mas não como único porta-voz, pois Cleanto também traz afirmações que são próprias de Hume, como neste caso da crítica ao argumento a priori. Cf. Gaskin, 1988, p. 159-166; Sessions, 2002, pp. 25-29 e O'Connor, 2001, pp. 214-216.

em mente um tipo específico de construção acerca da qual ele desenvolve sua investigação, mas composta por algumas versões⁷², sendo esse tipo específico chamado argumento do desígnio⁷³. Sua formulação se encontra na parte II dos *Dialogues*⁷⁴.

Cleantes afirma que, utilizando das regras de inferência, podemos, ao analisar o mundo, perceber que assim como há um design na construção de um artefato humano - uma máquina, por exemplo -, ou seja, supõe-se uma inteligência que faça com que aquele objeto possa surgir; do mesmo modo supõe-se que há uma inteligência, proporcional ao efeito, que seja autora do mundo, uma vez que o mundo deve ter uma causa. Aqui há o uso da doutrina, já comentada, de que tudo deve ter uma causa, pois nada no mundo pode ser *causa sui*, além de que nada pode ter surgido do nada sem qualquer inteligência, sendo que a matéria não pode ter em si seu princípio organizador⁷⁵. Desse modo, o princípio organizador deve estar fora da matéria, assim como supomos que o princípio organizador de uma casa ou de outro artefato qualquer não esteja na casa ou no artefato, mas na mente de quem o faz, de seu autor.

Fílon objeta que a inferência da parte para o todo sem qualquer costume ou hábito perde força, pois, como vimos na causalidade, é o raciocínio que liga as partes não conjugadas, tendo em vista o hábito passado, ou seja, sem hábito não seria mais provável dizer que o sol vai nascer amanhã do que dizer o sol não vai nascer amanhã. O mesmo se aplica à prova *a posteriori*, pois quando inferimos a partir de artefatos humanos, de fato, temos a experiência que nos ajuda na inferência e analogia, mas Deus é postulado como um ser único que fez um ato único de criar as coisas⁷⁶, logo, não temos o costume para fortalecer essa inferência, assim, afirmar que Deus é o autor do mundo ou que há uma inteligência análoga à humana, não é

⁷² Gaskin apresenta uma discussão em seu livro *Hume's Philosophy of Religion*, dizendo que Hume faz uso do argumento a posteriori em algumas versões diferentes: harmonia do mundo, ajustes dos meios ao fim e propósito acerca do mundo. Cf. 1988, pp. 9-13.

⁷³ Para fins de análise tomaremos, doravante, o argumento do desígnio e argumento ou prova a posteriori como sinônimos, a não ser que haja alguma referência a outro argumento que será designado pelo nome usual, p. ex.: Cinco vias de Tomás etc.

⁷⁴ “Olhem para o mundo, contemplem todas e cada uma de suas partes: descobrirão que este não é mais do que uma grande máquina subdividida num número infinito de máquinas inferiores (...) Todas essas diversas máquinas (...) estão ajustadas entre si com um rigor que desperta a admiração de todos os homens que alguma vez as contemplaram. A curiosa adaptação dos meios aos fins em toda a natureza assemelha-se, exactamente, ainda que ultrapasse em muito, as produções do engenho humano, do desígnio, pensamento, sabedoria e inteligência humanas. Deste modo, como os efeitos se assemelham entre si, somos levados a inferir, por todas as regras de analogias, que também as causas se assemelham, e que o autor da natureza é de algum modo similar à mente humana do homem, ainda que possua faculdades muito mais vastas (...)” (2005 [1779], pp. 24-25).

⁷⁵ HUME, 2005 [1779], p. 29.

⁷⁶ Filon toma isso como hipótese: suponhamos que Deus fez o mundo; Ele o fez uma única vez.

mais certo que negar isso. Além do mais, não fica claro que tipo de analogia há entre o mundo e o homem para se inferir tal inteligência, pois por que privilegiar a inteligência a outras coisas? ⁷⁷ Cleantes tenta responder afirmando que a ciência também faz uso de fatos distantes e analogias não propensos a serem fundados em costumes e que arbitrariamente confiamos mais neste tipo de afirmação científica do que na religiosa⁷⁸, a que Filon objeta que as proposições e analogias científicas têm sentido, baseadas na experiência, e as religiosas são discrepantes⁷⁹.

Hume aponta claramente para sua preocupação com os limites da investigação humana, uma vez que, em se tratando de questões de fato, não pode haver concepções demonstrativas nem ideias que não tenham impressões que se lhe assemelhem. Apesar de indicar a possibilidade do uso da inferência neste tipo de questão, Hume limita sua utilização, restringindo as justificativas epistemológicas e metafísicas da religião acerca das provas da existência de Deus, ou seja, não há justificação epistêmica tanto racional - a priori - quanto empírica - *a posteriori* - para se afirmar, com certeza, que há um Deus que intervenha no mundo, pois, como vimos, da experiência tudo se segue. Do mesmo modo, não temos como saber quais são seus atributos, pois não temos certeza de qual a proporção exata da analogia entre os atributos do mundo, captados pelos sentidos, e os do seu criador, inferidos pela analogia.

Nesse sentido, a conclusão de Hume é que estas provas *a posteriori* ferem as regras do conhecimento humano, pois epistemologicamente e metafisicamente não há fundamentos seguros para garantir tal tipo de conhecimento. Mais uma vez, Hume insiste não que não haja um Deus - interpretação que Gaskin e Sessions compartilham -, mas que as tentativas de provar sua existência estão além de qualquer racionalidade ou fundamento científico, por isso, Hume afirma preferir ficar com o ceticismo, pois este se apresenta mais coerente, uma vez que a filosofia deve se afastar das superstições da religião⁸⁰, pois não há nada de racional na religião, como pretendem os religiosos⁸¹.

⁷⁷ Cf. HUME, 2005, [1779], pp. 25-34.

⁷⁸ Cf. HUME, 2005 [1779], pp. 35.

⁷⁹ Cf. HUME, 2005 [1779], pp. 36-37.

⁸⁰ Cf. HUME, 2004 [1748], pp. 27-32; HUME, 2005 [1757], pp. 151-152; HUME, 1985 [1739-1740], pp. 319-320.

⁸¹ Hume chega a afirmar que a religião é uma filosofia, logo, não pode ir além da experiência e da razão e dar saltos inferenciais. Cf. HUME, 1973 [1748], pp. 184-185 e 190-191.

1.3.2 - Religião e Milagres

Outro problema crucial para Hume é apresentado na seção X das *Enquiry* e trata da questão dos milagres, cuja importância, para o filósofo, está no fato das religiões se basearem em milagres para sustentar suas doutrinas⁸², ou seja, as doutrinas religiosas não têm uma justificação plausível, pois como acreditar em algo cujo fundamento é improvável? Contudo, apresentemos primeiramente a discussão proposta por Hume⁸³

Um milagre é uma violação das leis da natureza; e, como essas leis foram estabelecidas por uma experiência firme e inalterável, a prova contra um milagre, pela própria natureza do fato, é tão completa quando o pode ser qualquer argumento extraído da experiência. (...) Nenhuma coisa que tenha ocorrido alguma vez no curso ordinário da natureza é jamais considerada um milagre. (...). Deve, portanto, haver uma experiência uniforme contra todo fato milagroso, de outra forma ele não mereceria tal designação. E, como uma experiência uniforme equivale a uma prova, temos aqui uma *prova* direta e cabal, baseada na própria natureza do fato, contra a existência de qualquer milagre; e uma prova não pode ser destruída, nem o milagre tornar-se digno de crédito, senão por uma evidência contrária e que lhe seja superior. (HUME, 2004 [1748], p. 160)

Devemos, então, caracterizar o milagre para Hume como: *a)* “uma violação das leis da natureza” *b)* que nunca tenha ocorrido no curso da história. Nesse sentido, um milagre é extraordinário, no sentido etimológico do termo⁸⁴. Ora, tal evento tem sua execução, geralmente, associada a uma volição ou ação divina⁸⁵, sendo uma interferência momentânea na ordem do mundo. É importante a escassez de sua ocorrência, pois caso eventos milagrosos ocorres-

⁸² Várias críticas podem ser apresentadas a este tipo de interpretação do milagre à luz da religião, uma vez que Hume confunde milagre e revelação. Mas este não é o propósito do presente trabalho.

⁸³ Earman acredita que Hume tenha começado, como ele mesmo diz em uma carta a Campbell, a pensar na crítica aos milagres ainda na França (1735-1737), quando estava escrevendo o *Treatise*. Acabou por retirá-la deste livro, pois tinha medo dos efeitos que poderia causar - tese que Russell afirma não ser a mais importante, mas que talvez ele preferira discutir tal tema em outro lugar - e publicou-o no *Enquiry*, tendo em vista o possível alcance desta última obra, comparando com a primeira obra de Hume. (cf. EARMAN, 2000, pp. 6-8 e cf. RUSSELL, 2008, pp. 61-81).

⁸⁴ *Extra + ordo* = aquilo que está além do ordinário. Cabe aqui a definição de Tomas de Aquino, citado por Earman - S. Th. I Q.110 Art. 4: “o que é feito fora de toda a ordem da natureza criada” (*quod fit praeter ordinem totius naturae creatae*) - de que um milagre é algo que “repousa fora da ordem natural.

⁸⁵ “Depois de oferecer uma 'prova' contra os milagres neste sentido, Hume dá uma segunda definição que ele indica ser mais precisa do que a primeira: ‘Um milagre pode ser definido com precisão, uma transgressão de uma lei da natureza pela volição particular da Divindade, ou pela interposição de algum Agente invisível’” [After offering a ‘proof’ against miracles in this sense, Hume gives a second definition which he indicates is more accurate than the first: ‘A miracle may be accurately defined, a transgression of a law of nature by a particular volition of the Deity, or by the interposition of some invisible agente’]. (EARMAN, 2000, p. 8.)

sem regularmente, tal tipo de evento se tornaria parte da ordem do mundo, o que descaracterizaria a própria definição de milagre.

Hume tem em mente um debate ocorrido nos séculos XVII e XVIII acerca do tema da existência de milagres e a racionalidade em sua crença. Earman⁸⁶ mostra como as obras de Espinoza, Locke, Newton, Whiston, Wilkins e Boyle influenciam no estudo de Hume. Espinoza, segundo Earman, acredita que o milagre é uma contradição em termos, pois as leis naturais têm ocorrência de acordo com o mandato de Deus, logo, a suspensão na ocorrência de uma lei natural seria o mesmo que agir contra a vontade divina - uma contradição em termos, dada a necessidade da ocorrência e do funcionamento das leis. Locke, por sua vez, afirma que um milagre é algo que escapa à explicação do espectador e que este o toma como algo divino, contrário ao curso natural estabelecido. Newton e Whiston seguem tal empresa, ou seja, uma empresa epistêmica e não ôntica. Tanto Boyle quanto Wilkins afirmam que milagre é uma violação das leis naturais, mas que o cientista natural seria quem deveria indicar o que seria isso. Earman reforça o fato de que, para Newton e Locke, os milagres ganham força, apesar de sua não-onticidade, pelo contexto e coincidência de fatos. Assim, Hume quer se afastar desse subjetivismo de Locke e Newton - para Hume, não somos nós que determinamos o que é o milagre - contudo, ele não dá nenhum estatuto ontológico aos milagres, mas igualmente epistêmico. Contudo, isso não quer dizer que um milagre para Hume seja uma contradição em termos, na visão de Earman⁸⁷, como pretendia Espinoza.

Outro ponto fundamental para Hume é definir a diferença entre crer/confiar em um testemunho e crer/confiar em uma experiência. Um testemunho é uma narrativa de alguém acerca de algo passado⁸⁸ que se baseia na conexão necessária e na confiança no narrador. Quando o testemunho é variável, ele é provável; quando é constante, ele é prova. Nesse sentido, uma crítica à ideia de conexão necessária faz com que o testemunho perca muito de sua força, no que de fato Hume acredita, pois ele mostra no *Enquiry* que não haveria conexão necessária na fundamentação do testemunho⁸⁹.

⁸⁶ Cf. EARMAN, 2000, pp. 9-12. Para uma discussão um pouco mais aprofundada sobre o debate do século XVIII acerca dos milagres, vide GASKIN, 1988, pp. 105-112.

⁸⁷ “Um milagre, para Hume, como a ressurreição, não é, certamente, uma contradição em termos (...)” [A Hume miracle, such as a resurrection, is certainly not a contradiction in terms (...)] (EARMAN, 2000, pp. 12-14).

⁸⁸ Cf. HUME, 2004 [1748], p. 156.

⁸⁹ Discussão que é decorência daquilo que fora exposto no *Treatise* Livro I, Parte III, Seção XIV.

Dado que é uma máxima geral que não há conexão discernível entre quaisquer objetos, e que todas as inferências que fazemos de um a outro desses objetos fundam-se meramente na experiência que temos de sua conjunção constante e regular, é evidente que não devemos abrir uma exceção a essa máxima para favorecer o testemunho humano, cuja conexão com qualquer acontecimento parece, em si mesma, tão pouco necessária quanto qualquer outra. (HUME, 2004 [1748], p. 156)

Assim, como o filósofo escocês faz notar na sequência do texto, a veracidade ou grau de certeza de um testemunho acaba por depender “ (...) de muitas causas diferentes: da oposição de relatos contrários, do caráter ou número das testemunhas, do modo pelo qual prestam seu depoimento, ou da mistura de todas essas circunstâncias”. (HUME, 2004 [1748] p.157) Hume parece privilegiar apenas dois aspectos fundamentais: 1) a fonte das informações recebidas - humana [relato] ou empírica [fato] - e 2) a confiabilidade da(s) testemunha(s), ou seja, o relato acerca da ocorrência de um evento qualquer pode ser obtido, igualmente, pelo testemunho humano ou pelo testemunho da experiência que temos do mundo, sendo que esses relatos podem se contrapor, apresentando, igualmente, graus diferentes de força e vivacidade⁹⁰. Assim, a ideia de prova e probabilidade está vinculada às questões de fato, pois é possível supor, dado um testemunho de um evento, que se possa conceber uma situação contrária a tal evento sem incorrer em uma contradição em termos, o que não ocorreria caso o testemunho fosse um questão de razão. Isso acarreta na análise, como apresentado por Hume, dos graus de força que testemunhos diferentes podem apresentar, pois a possibilidade de haver relatos de fatos diferentes e, por vezes, contraditórios, permite a comparação entre os graus de certeza de tais relatos⁹¹.

Já uma experiência baseia-se nos sentidos que, mesmo podendo nos enganar⁹², fornece um “certo critério” para sabermos o que é mais provável, tendo em vista a análise de fatos contraditórios⁹³, logo, é muito mais fácil uma experiência ser prova do que um testemunho. O privilégio da experiência se baseia no naturalismo humeano. É muito mais fácil crermos em algo com que estamos acostumados do que crer em algo novo, pois o costume faz com que haja facilidade na transição de uma ideia para uma impressão, sendo esta mais viva, logo, a crença, que é um sentimento, se torna mais forte. Quando um fato é novo, não há essa opera-

⁹⁰ Cf. HUME, 2004 [1748], pp. 158-160.

⁹¹ Cf. HUME, 2004 [1748], p. 155.

⁹² Cf. HUME, 2004 [1748], p. 154.

⁹³ Cf. HUME, 1973 [1748], p. 174

ção de transição, o que faz com que a crença nesse fato perca sua força, logo, “autoridade”. Assim, como afirma Hume, o fundamento dado pela experiência é mais constante e quase que inalterável, uma vez que se baseia nos fatos passados.

A máxima pela qual comumente nos conduzimos em nossos raciocínios é que os objetos dos quais não temos experiência assemelham-se àqueles dos quais a temos, que o que descobrimos ser mais usual é sempre mais provável, e que onde há oposição de argumentos devemos dar a preferência aos que estão apoiados no maior número de observações passadas. (HUME, 2004 [1748], p. 163)

Como um milagre é algo sempre novo, pelo ponto *b)* da definição, crer em um milagre apresenta um aspecto atenuador da crença: falta de costume com o fato, o que não aviva nossa crença⁹⁴, uma vez que, como visto, somos mais inclinados a acreditar no que nossos sentidos⁹⁵ nos apresentam, por ser mais vivaz.

O ponto *a)* da definição apresenta outro aspecto negativo, para Hume. Se um milagre é uma violação das leis da natureza, então sua ocorrência é contrária a todo o “testemunho” - no sentido lato do termo - da história, pois a uniformidade da natureza forma uma prova direta e cabal, como afirma o filósofo escocês na supracitada passagem do *Enquiry*, contra todo fato milagroso.

Hume apresenta como que um cálculo simples: dados dois fatos com forças diferentes, a nossa crença final será o resultado da soma dessas forças. Se forem contrárias, então, o que resulta será uma subtração⁹⁶, prevalecendo a crença que tiver a maior força. Desse modo, crer em um milagre se baseia em algo provável, enquanto crer na uniformidade da natureza é crer em uma prova constante. Nessa soma, o fato milagroso sempre terá menos peso, o que faz com que a crença neste seja mais improvável do que a crença naquela. Assim, “a consequência clara disso tudo (...) é que : ‘Nenhum testemunho basta para estabelecer um milagre, a não ser que seja de tal índole, que sua falsidade seria mais milagrosa do que o próprio fato que procura estabelecer (...)’” (1973 [1748], p. 177), porque deste modo, ao “pesar” dois fatos milagrosos - o fato a afirmar e a sua negação, que deve ser também milagrosa, por definição - o que for menos provável será descartado, ou seja, se a negação de um fato milagroso for mais

⁹⁴ Lembremos que o mesmo raciocínio vale para a moral e a influência das crenças religiosas em nós. Como estas são distantes e não experienciáveis, sua influência é muito pequena, tendo em vista avivar nossas crenças e impulsionar ações em nós.

⁹⁵ Cf. HUME, 2004 [1748], pp. 162-163.

⁹⁶ Cf. HUME, 2004 [1748], p. 178.

milagrosa, então esta negação será menos provável, fazendo com que o fato milagroso prevaleça como crença. Mas Hume parece não acreditar que seja possível haver um fato milagroso cuja negação seja mais improvável, ou seja, resta saber se a possibilidade levantada por Hume quanto ao fato do testemunho confirmar a ocorrência de um milagre é real ou apenas hipotética e se, por definição, é possível haver um milagre.

Nesse sentido, Hume tem duas preocupações básicas⁹⁷: (1) epistemologicamente, saber se é possível confiar em um testemunho que pretenda atestar a ocorrência de um milagre e (2) metafisicamente, saber se a natureza comporta uma suspensão de suas leis naturais, em função de uma volição divina.

A estrutura básica da crítica humeana é reconstruída na querela entre Fogelin e Flew acerca da interpretação tradicional de como se organiza essa crítica. Fogelin, citando Dorothy Coleman⁹⁸, afirma que essas duas preocupações de Hume podem ser apresentadas pelas seguintes proposições: a) saber se Hume tem um argumento a priori, tentando provar que milagres não são possíveis e b) se ele tem um argumento a priori para mostrar que o testemunho não tem força para endossar a existência de milagres. Assim, a proposição a) se relaciona com a preocupação (2) e a b) com (1).

Os termos da querela se dão do seguinte modo: é possível que a investigação humeana acerca da existência de milagres - aspecto mais metafísico - abra a possibilidade de uma tal existência ou, aprioristicamente, Hume recusa tal possibilidade? A pergunta se dá, igualmente, para o caso de saber se é possível que um testemunho torne crível a existência de um milagre. Ora, a tradição afirma que Hume não tem um argumento a priori contra a existência de milagres, mas que tem um argumento a priori contra o endosso do testemunho para uma possível comprovação acerca da existência de eventos miraculosos.

Flew⁹⁹, como representante dos que aderem à interpretação tradicional, acredita que as passagens de Hume que definem o próprio milagre¹⁰⁰ não afirmam que haja um problema na definição própria de milagre, ou seja, o problema não está no conceito, mas no conflito de in-

⁹⁷ Cf. FOGELIN, 1990, pp. 85-86. Fogelin apresenta três preocupações básicas na estrutura da crítica de Hume, mas que podem ser reduzidas a duas, como será justificado.

⁹⁸ Cf. FOGELIN, 1990, pp. 82-83.

⁹⁹ Cf. FOGELIN, 1990, pp. 81-82; FLEW, 1997, p.176.

¹⁰⁰ Cf. HUME, 2004 [1748], p. 160.

dícios - *evidence* - diferentes, deslocando a ênfase do argumento humeano para um viés mais epistêmico.

Já Fogelin não acredita que a estrutura do argumento humeano enfatize somente o caráter epistêmico, mas igualmente ontológico, ou seja, que, por definição, Hume indica que não é possível a existência de milagres. O autor afirma que Hume é claro, em duas passagens do *Enquiry*, pelo menos, ao afirmar que é impossível haver milagres devido à existência de uma prova a qual não se pode destruir (*nor can such a proof be destroyed*); a não ser que houvesse uma prova a favor dos milagres que fosse superior à prova da uniformidade da experiência. Com isso, Fogelin quer mostrar que há uma prova a priori contra a existência de milagres nos seguintes termos: argumento I - a) há uma prova “cabal” contra a existência de milagres, a não ser que haja uma prova superior a favor que destrua essa prova “cabal”; b) a prova a favor dos milagres é como qualquer outro argumento que possa ser imaginado advindo da experiência, logo, c) há uma prova contra os milagres, pois a segunda parte de a) não foi satisfeita. Argumento II - a) há uma prova “cabal” contra a existência de milagres, a não ser que haja uma prova superior a favor que destrua essa prova “cabal”; b) a prova a favor dos milagres é como qualquer outro argumento que possa ser imaginado advindo da experiência, logo, c) há uma prova contra a crença na existência de milagres¹⁰¹.

Fogelin afirma que a interpretação tradicional tenta se basear em uma passagem subsequente àquela em que Hume apresenta a definição padrão de milagre. Mas, mesmo nesta passagem que apela para a possibilidade de haver um testemunho em prol dos milagres, mesmo no caso desse testemunho ter uma negação mais miraculosa, Hume quer mostrar que um tal testemunho não pode existir. Ele apenas restringe o argumento II - que fala de credibilidade em geral - para falar do testemunho em particular, mas a conclusão é a mesma, até por que a fonte do testemunho é a mesma fonte da constatação das leis naturais. E mesmo que houvesse um tal testemunho, ele seria muito fraco, como Hume faz notar no *Enquiry*¹⁰².

¹⁰¹ Cf. FOGELIN, 1990, pp. 82-83.

¹⁰² Cf. HUME, 2004 [1748], p. 161.

Ellin¹⁰³ também acredita que Hume tenha feito um argumento a priori de cunho epistemológico e ontológico. Ele acredita que o problema de Flew é que não há textos que comprovem a afirmação de que haja a possibilidade, mesmo que baixa, de haver milagres. Ora, na verdade, há uma diferença entre milagre e maravilhoso¹⁰⁴, sendo que o maravilhoso é possível e não o milagre - nevar em Edimburgo em julho não é milagre, mas maravilhoso; agora uma pessoa ressuscitar dos mortos depois de alguns dias morto e viver por mais alguns anos, isso é miraculoso e impossível, para Hume. Mesmo a tentativa de Flew de afirmar que o que Hume quer dizer é que a possibilidade da ocorrência de um milagre pode se dar quando as leis naturais não se dão, é afirmar quase que uma ação natural de um agente, igualmente, natural. Isso é estranho, pois quem defende a ocorrência de um milagre, defende que as leis funcionam bem e estão postas, mas há a intervenção de um agente supernatural. Flew tenta uma terceira posição que afirma que um milagre pode ser “estabelecido”, mesmo que não definitivamente. Contudo, isso vai de encontro à ideia de que o testemunho não pode servir de base para a crença na existência de um milagre, ideia essa defendida por Hume - assim, o milagre pode ser persuasivo ou plausível, fazendo da preocupação de Hume apenas um critério de conferência das superstições religiosas. Isso abre uma terceira interpretação¹⁰⁵: Hume tem que provar que os milagres não podem ocorrer, pois assim ele “destrói” a base religiosa erigida sobre os milagres. Mas isso não é simplesmente dizer que sua ocorrência não é definitiva, mas que o evento não se dá de forma alguma, já que há a violação das leis naturais que estão muito bem estabelecidas.

Assim, o que Ellin “sugere”, interpretando Flew, é que a leitura do problema da crença se mantém, pois Hume não usa um argumento a priori para mostrar que não há milagres - um milagre é, por exemplo, logicamente possível -, mas não é racional crer em sua ocorrência, ou

¹⁰³ Ellin, na verdade, acha que Fogelin não aceita um tal tipo de argumento, contudo, não parece ser a conclusão de Fogelin, como ele mesmo faz notar : “Nós já sabemos que não pode haver nenhuma prova de um milagre, pois não é possível para esta prova superar a prova da lei da natureza a qual supostamente viola, mas mesmo supondo-se, apenas por uma questão de argumentação, que a prova de um milagre fez superar a prova insuperável da lei correspondente, a evidência para apoiar a existência do milagre, Hume nos diz agora, dificilmente poderia ter muita força, uma vez que a evidência em contrário que suporta a lei da natureza é deduzida a partir dela”. [We already know that there can be no proof of a miracle, for it is not possible for this proof to surpass the proof of the law of nature that it supposedly violates, but even if we suppose, just for the sake of argument, that the proof of a miracle did surpass the unsurpassable proof of the corresponding law, the evidence to support the existence of the miracle, Hume now tells us, could hardly have much strength once the contrary evidence that supports the law of nature is deducted from it] (1990, p. 85).

¹⁰⁴ ELLIN, 1993, pp. 205-206.

¹⁰⁵ ELLIN, 1993, pp. 207-208.

seja, a priori, não há como um testemunho fortalecer a crença na ocorrência de eventos miraculosos.

Ora, quanto ao estatuto ontológico dos milagres, poder-se-ia objetar que seria muito difícil, como afirmam Ellin e Fogelin, Hume acreditar na suspensão das leis naturais, uma vez que nossa experiência está consolidada nos eventos passados. Consolidar não é sinônimo, para Hume, de necessidade, mas os indícios - *evidences* - passados favorecem sobremaneira as transições necessárias entre ideias e impressões e entre ideias e ideias. Assim, a força que o acúmulo dos fatos passados exercem sobre nós é imensamente maior que a força dos relatos ou mesmo do fato em si miraculoso. Além do mais, como podemos supor haver a ação de um ente divino sem saber exatamente como esse ente age?

Um Ente divino deveria agir de modo irrepetível¹⁰⁶, uma vez que seu ato criador é único, como fora visto na parte 1.3.1 desse trabalho. Ora, a inferência é sempre favorecida pelo número de experiências passadas, logo, não podemos ousar inferir o modo de ação de um Ente cuja experiência que podemos ter de Sua suposta ação seja única. Assim, não podemos imaginar haver uma razão na Sua ação de suspender as leis naturais, pois não sabemos se Seus atributos permitem tal empresa, já que pelo princípio da parcimônia humeana¹⁰⁷, não haveria adequação entre as causas - nesse caso, o Ente supremo e seus atributos - e os efeitos - o que Ele pode fazer -, já que as causas extrapolariam sobremaneira os efeitos, logo, como afirma Hume:

Embora o Ser ao qual o milagre é atribuído seja, nesse caso, Todo-poderoso, o fato não se torna por isso minimamente mais provável, dado que nos é impossível conhecer os atributos ou ações de um tal Ser, a não ser pela experiência que temos de suas operações no curso usual da natureza. Isso nos remete mais uma vez à experiência passada e nos obriga a comparar os casos de violação da verdade nos testemunhos humanos com os da violação das leis da natureza pelos milagres, a fim de julgar qual deles é mais verossímil e provável. Como as violações da verdade são mais comuns nos testemunhos relativos a milagres religiosos do que nos que se relacionam a fatos de quaisquer outros tipos, isso deve enfraquecer em muito a autoridade do primeiro tipo de testemunho, e fazer-nos adotar a resolução geral de nunca dar a ele a menor atenção, por mais razoável que seja a aparência de que se reveste. (HUME, 2004 [1748], p. 180)

¹⁰⁶ HUME, 2005 [1779], pp. 34-35.

¹⁰⁷ “Que a natureza não faz nada em vão, é uma máxima estabelecida para todas as escolas (...) Uma grande base do sistema de Copérnico é a máxima que a natureza atua pelos métodos mais simples, e escolhe os meios mais adequados para qualquer fim (...)” [That nature does nothing in vain, is a maxim established in all the Schools (...) One great foundation of the Copernican system is the maxim, that nature act by the simplest methods, and chooses the most proper means to any end (...)] (HUME, 1990 [1779], pp. 125-126. João Paulo Monteiro acredita que esse princípio é uma influência newtoniana, pois o físico inglês também adotaria o princípio da parcimônia. Cf. MONTEIRO, 2009, p. 140.

A passagem é exemplar: mesmo que possa haver qualquer suposição quanto à possível veracidade de um fato milagroso, não há experiência que o comprove, logo, tal testemunho deve ser descartado e a inferência referente à ação de um Ente divino não se mostra justificada por completo.

Gaskin também é um dos adeptos da ideia de que Hume não inviabiliza a existência de milagres, como ele faz notar na seguinte passagem:

Isto é, há uma forte e racional presunção contra o evento, mas não uma demonstração de sua ‘absoluta impossibilidade’ em algum sentido em que essa expressão pode ser tomada para implicar ‘não pode ocorrer’(...) A ‘absoluta impossibilidade’ de Hume é assim meramente uma apelação robusta à noção familiar e útil da impossibilidade física onde aquela é interpretada de tal maneira que isto não implica que o evento impossível pode não ocorrer - todavia, podemos estar confiantes que de fato isto não ocorrerá. (GASKIN, 1988, p. 124)

Para Gaskin, assim como para Flew, Hume não demonstra que o milagre seja impossível, mas apenas quer mostrar que ele não serve de fundamento para estabelecer qualquer crença religiosa. Isso seria uma grande incompatibilidade com a distinção entre questões de razão e de fato, uma vez que Hume elimina a necessidade como critério objetivo de análise científica, tornando-o um elemento psicológico/epistemológico. O que Gaskin quer mostrar é que há coerência na crítica humeana aos milagres - tanto à existência de milagres quanto à crença na sua ocorrência.

Efetivamente, Gaskin e Flew têm razão quando enfatizam a preocupação de Hume em desconstruir toda e qualquer crença, cuja fundamentação seja supersticiosa, ou seja, Gaskin tenta mostrar que Hume quer romper com esse tipo de superstição, que ele chama de “vulgar”, utilizando as palavras do próprio Hume. Assim, o filósofo escocês não afirma simplesmente que todo tipo de religião é obscura e supersticiosa, mas que um homem sábio procura fundamentos¹⁰⁸. O problema é que grande parte da religião em sua genealogia, no fundamento de suas crenças e na base de suas explicações, tem optado por fundamentos além da razão, o que gera grande confusão e crenças esdrúxulas.

Contudo, isso não quer dizer que Hume, de fato, tenha sido coerente em sua crítica. Mas, por ora, atenhamo-nos a outros elementos da investigação humeana. Além do que já fora exposto, vale ressaltar os quatro problemas que Hume apresenta na parte II da Seção X do

¹⁰⁸ Cf. GASKIN, 1988, p. 116.

Enquiry relativos à credibilidade dos testemunhos dos milagres, dos quais falaremos seguindo a exposição de Gaskin¹⁰⁹: 1) os fundamentos empíricos não são satisfeitos; 2) o homem gosta do extraordinário, podendo gerar uma paixão maior, fazendo com que se dê mais crédito ao milagre que às leis da natureza - o que não tem fundamento científico para Hume; 3) os milagres só acontecem entre os bárbaros e não entre os sábios, fazendo com que sejam menos confiáveis e 4) há várias contradições entre milagres de várias religiões, o que desacredita ainda mais poder ter havido um fato milagroso.

Primeiramente, o autor escocês quer mostrar que além do problema da própria ocorrência de milagres devido a regularidade das leis naturais, há critérios básicos para que se possa dar crédito a um testemunho, a saber: número mínimo de “homens de bom senso”, “educação e saber inquestionáveis”, “integridade indubitável”, “crédito e reputação aos olhos da humanidade”, grande publicidade dos fatos relatados. Assim, como afirma Hume, “todas essas circunstâncias são requeridas para nos dar confiança plena no testemunho dos homens” (HUME, 2004 [1748], p. 162), o que demonstra uma clara preocupação do filósofo com bases que demonstrem ausência de interesses pessoais e escusos - como autopromoção, por exemplo - na narrativa de um milagre, pois, assim, a única preocupação da testemunha está em relatar o fato de modo como ele ocorrera. Gaskin afirma que esses critérios são “garantias contra delírios, enganos e falsidade acerca de eventos” ocorridos de modo, indubitavelmente, público.

Já quanto ao gosto pelo extraordinário, não que o homem ache mais rigoroso uma narrativa acerca de eventos incomuns ou fantásticos. Na verdade, Hume acredita que a natureza humana tem uma máxima empírica forte para fundamentar nossas crenças e que, todavia, o que há é uma emoção agradável¹¹⁰ que nos inclina à adesão à crença acerca do evento narrado¹¹¹.

A máxima pela qual comumente nos conduzimos em nossos raciocínios é que os objetos dos quais não temos experiência assemelham-se àqueles dos quais a temos, que o que descobrimos ser mais usual é sempre mais provável, e que onde há oposição de argumentos devemos dar preferência aos que estão apoiados no maior número de observações passadas. Mas, embora ao proceder segundo essa regra rejeitamos de pronto qualquer fato que seja inusitado e incrível num grau ordinário,

¹⁰⁹ Cf. GASKIN, 1988, pp. 116-119.

¹¹⁰ Sobre a força que as paixões e emoções têm na transição entre ideis e impressões, vide HUME, 1985 [1739-1740], Livro II, Parte I, Seção IV e Parte III, Seções III e VII.

¹¹¹ “... existe na natureza humana um interesse irracional e amor pelo maravilhoso” [... there is in human nature an irrational interest in and love of the marvellous] (GASKIN, 1988, p.116).

ocorre que, quando se vai mais longe, a mente nem sempre observa a mesma regra e, diante da afirmação de uma coisa completamente absurda e miraculosa, mostra-se, antes, mais pronta a admitir esse fato em razão da própria circunstância que deveria destruir toda sua autoridade. Por ser uma emoção agradável, a paixão da surpresa e do assombro, proveniente dos milagres, dá-nos uma perceptível tendência a acreditar nos acontecimentos. (HUME, 2004 [1748], p. 163)

Hume, como é claro na supracitada passagem, enfatiza um critério psicológico de justificação de crenças, pois como Gaskin afirma sobre Hume, o homem que é sábio procura certezas e boas razões para justificar aquilo que ele acredita - a crença é favorecida pelo acúmulo de indícios empíricos¹¹² -, contudo o crente se baseia, como o filósofo escocês afirma: “no prazer de dar uma notícia tão interessante” (HUME, 2004 [1748], p. 165), ou seja, a ênfase do vulgo está no prazer e na aceitação pública, o que ignora os critérios científicos de fundamentação epistemológica¹¹³ e apela para o psicológico do crente.

No entanto, embora eu admita que a ordem e estrutura do universo, devidamente examinada, proporciona um argumento desse gênero, nunca poderei pensar que esta consideração poderia influenciar os seres humanos quando estes formaram as suas primeiras e rudes noções religiosas. As causas desses objectos, como nos são bastante familiares, nunca prendem a nossa atenção de curiosidade e, por muito extraordinários ou surpreendentes que esses objectos sejam em si mesmos, são aflorados pela multidão rude e ignorante sem grande exame ou investigação. (HUME, 2005 [1757], pp. 154-155)

Plantinga, em seu livro *Warranted Christian Belief*, afirma que o crucial na leitura de Hume acerca da crença religiosa não nasce de uma pura intenção de buscar a verdade, mas fundamenta-se muito no desejo.

O que é crucial aqui é que a afirmação que a crença religiosa não nasce de ‘um puro desejo de verdade’, mas de outras fontes: desejo pela felicidade, medo da morte, e semelhantes. De fato, Hume ironicamente sugere que a crença cristã é tão contrária à experiência e aos ‘princípios do entendimento’ (...) que uma pessoa racional pode aceitar isto apenas em virtude de um milagre (...) Então, o ponto fundamental da

¹¹² “E sabe-se tão bem disso que ninguém de bom senso dá atenção a esses relatos até vê-los confirmados por alguma evidência mais forte” (HUME, 2004 [1748], p. 165).

¹¹³ No entanto, dado que é certo que todas estas aparências se vão revelar enganadoras, a filosofia depressa se descobrirá desigualmente unida ao seu novo associado [teísmo] e, em vez de regular cada princípio, à medida que avançam juntos ver-se-á sempre pervertida de modo a servir os propósitos da superstição. Afinal, além de inevitáveis incoerências que têm de ser reconciliadas e ajustadas, podemos afirmar com segurança que toda a teologia popular, especialmente a escolástica, tem uma espécie de apetite pelo absurdo e a contradição. Se essa teologia não fosse além da razão e do senso comum, as suas teorias pareceriam demasiado simples e familiares. (HUME, 2005 [1757], p. 202-203)

afirmação de Hume, como de Freud, é que a crença religiosa não emerge do segmento da nossa economia geral cognitiva que é, como podemos apresentar, direcionada para a produção da verdadeira crença; ela vem, ao contrário, do desejo de segurança ou do medo da morte ou de qualquer outra coisa. (PLANTINGA, 2000, p. 143)

Como o próprio Hume faz notar no livro II, Parte I, seção I do *Treatise*, o desejo auxilia na transição, pois torna as impressões e ideias mais vivazes o que permite uma melhor relação, devida à ideia de contiguidade temporal e espacial

Assim, segundo Hume, a falta de vontade de haver uma investigação mais rigorosa, fez com que a humanidade não se apegasse às explicações racionais, mas às superstições ligadas às vicissitudes. Outro problema está no fato de as causas e as fontes do mundo estarem escondidas, o que faz com que haja confusão na concepção de suas ideias, desestimulando uma investigação propriamente filosófica¹¹⁴. Com isso, surgem inúmeras explicações baseadas em crenças extravagantes e infundadas, o que se caracteriza por uma superstição e não um conhecimento de fato.

Já o terceiro problema levantado por Hume é que, claramente, as pessoas que relatam tais tipos de eventos são provenientes de “nações ignorantes e bárbaras”, logo, comprometem o relato, uma vez que seus testemunhos não têm compromisso epistêmico com a fundamentação de sua crença, querendo apenas consolidar a possível autoridade de sua religião a partir de fatos extraordinários. Desse modo, “a inclinação humana para o fantástico tem, então, plena oportunidade de se manifestar” (HUME, 2004 [1748], p. 167), já que o vulgo não apresenta critérios rigorosos de investigação e justificação de crenças.

Por fim, o último problema apresentado por Hume é o que Gaskin chama de Argumento dos Milagres Contrários (*Contrary Miracles Argument*). Hume assim descreve tal “argumento”:

Posso acrescentar, como uma quarta razão para o enfraquecimento da autoridade dos prodígios, que não há relato de nenhum deles, mesmo dos que não foram expressamente refutados, que não sofra a oposição de um número infinito de testemunhas, de modo que não apenas o milagre destrói o crédito do relato, mas o próprio relato destrói-se a si mesmo. Para tornar isso mais compreensível, consideremos que, em questões de religião tudo o que é distinto está em oposição, e que é impossível que as religiões da antiga Roma, da Turquia, do Sião e da China estejam todas elas estabelecidas sobre alguma fundação sólida. Todo milagre, portanto, que se suponha produzido em qualquer dessas religiões (...) terá o mesmo poder, embora de maneira mais indireta, para derrubar todos os demais sistemas. (HUME, 2004 [1748], p. 168)

¹¹⁴ Cf. HUME, 2005 [1757], p. 161-167.

Ora, Gaskin¹¹⁵ acredita que um modo de formalizar esse argumento é dizer que um conjunto de milagres $m1$ fundamenta a verdade de uma religião $R1$; já um conjunto de milagres $m2$ fundamenta a verdade de uma religião $R2$ e assim por diante até um número de milagres n ($m1$ para Rn). Sendo $R1$ e $R2$ contrárias, então, ambas podem ser falsas, mas não verdadeiras, logo, $m1$ e $m2$ podem ambos não ocorrer. Assim, o que evidencia a ocorrência de $m1$, nega a ocorrência de $m2$. Ora, como as religiões abundam em relatos milagrosos, logo, as próprias narrativas se contrapõem entre si, gerando uma autodestruição da racionalidade da crença¹¹⁶ ou mesmo uma vagueza em saber qual relato apresenta melhores justificativas. Ora, como a religião não se baseia em critérios rigorosamente científicos, então, é a ciência que deveria apresentar a justificação dos relatos. A questão é que, como vimos, não há força (*force*) e fundamento (*evidence*) que consolidem as narrativas fantásticas, uma vez que não há experiências que corroborem com o testemunho de um tal evento. Desse modo, não há como confiar no relato de nenhuma religião, sendo muito mais plausível o fato de que todas sejam falsas.

Num texto de 1984, Gaskin tenta reconstruir a tentativa de Hume como que endereçada especialmente ao cristianismo¹¹⁷, uma vez que, como o autor escocês afirma na seção IX do *The Natural History of Religion* - sobre a tolerância e a perseguição -, o monoteísmo é muito menos flexível em relação à interação entre diversas doutrinas, uma vez que os monoteísmos

¹¹⁵ Cf. GASKIN, 1988, pp. 117-118.

¹¹⁶ Aplicando lógica de primeira ordem, temos que um evento p e seu contrário q podem ser ambos falsos. Sendo que se p for verdadeiro, então, q é falso. Assim, ou um evento é razão de exclusão de outro ou ambos simplesmente não ocorrem. Se aplicado aos relatos de milagres, então, temos que alguns relatos ou são falsos ou todos são falsos. O problema é que Hume acredita que as religiões, pelos fatos já explicitados, não têm critérios de justificação, logo, não têm como saber qual relato seria verdadeiro. E como o fato da regularidade das leis naturais operarem como prova, então, o critério único que teríamos seria o da ciência, em detrimento das justificativas religiosas.

¹¹⁷ “Culto aos deuses romanos nem sequer exclui a realidade de Jeová como o único deus de uma determinada área de uma nação, mas a adoração de Jeová, pelo menos por início da era cristã, tinha chegado a excluir a realidade de todos os deuses romanos e outros deuses. Digo até o início da era cristã, porque, embora “no princípio Deus criou os céus e a terra”, o mandamento em Êxodo 20, 4 não era “Não existem outros deuses que me salvam”, mas “Não debes ter outros deuses antes de mim(ou ao seu lado) ’ (...) Deus único e universal, noção aceita no cristianismo primitivo e feita absolutamente explícita no Credo de Nicéia “eu creio em um Deus Pai Todo Poderoso, Criador do céu e da terra (...)” [Worship of Roman gods did not even preclude the reality of Jehovah as the single god of a particular area of nation; but worship of Jehovah, at least by beginning of the Christian era, had come to exclude the reality of all Roman and other gods. I say by the beginning of the Christian era, because although ‘in the beginning God created the heavens and the earth’, the commandment in Exodus 20, 4 was not “There are no other gods save me” but “You shall have no other gods before (or beside) me’(...) God alone and universal the notion accepted into early Christianity and made absolutely explicit in the Nicene Creed “I believe in one God the Father Almighty, Maker of heaven and earth (...)” (GASKIN, 1984, pp. 4-5).

em geral, especialmente o cristianismo, reivindicam ser a verdadeira religião¹¹⁸, não abrindo espaço de compartilhamento de doutrinas “concorrentes”. Assim, no que diz respeito à formalização de Gaskin, as afirmações doutrinárias referentes à doutrina católica, por exemplo, e que têm milagres que, teoricamente, comprovem-na, não estabelece concordância com as narrativas islâmicas de fatos extraordinários, mesmo que compartilhem pontos em comum, como o fato de serem monoteístas. Nesse sentido, os relatos miraculosos já seriam por si mesmos responsáveis pelo descrédito de suas próprias doutrinas e as das religiões “concorrentes”.

Gaskin¹¹⁹ afirma, então, que Hume não conclui que é impossível haver um milagre, mas que é muito pouco provável, sendo que, para haver um milagre, a humanidade como um todo deveria constatar o mesmo fato da mesma maneira em sua ocorrência no mundo.

Todavia, a interpretação de Gaskin parece ser contraditória. Ora, como fora visto acima, Hume não parece indicar que haja um espaço possível para os milagres em seu estatuto ontológico, pois a regularidade estabelecida, mesmo que não logicamente, parece estar metafisicamente e epistemologicamente consolidada, como nos relatam nossos sentidos. Assim, qualquer interposição ou ação divina que suspenda essa tal regularidade deveria ser consolidada por eventos consequentes ou antecedentes que lhe forneçam força quanto à evidência, contudo, isso é impossível pelo ponto *b*) da definição de milagre, a saber: o milagre deve ser extraordinário, logo, único. Ellin e Fogelin têm razão ao afirmarem que a crítica humeana se demonstra a priori, pois por definição não há uma possibilidade real de ocorrência de milagres.

Não só do ponto de vista ontológico, mas um testemunho de milagre não pode endossar a ocorrência do evento o qual relata, pois como vimos, Hume acredita que tanto a fonte como as bases dos relatos estão fundamentados em critérios de superstição e não científicos. Como o filósofo escocês faz notar na introdução do *Treatise*, toda a natureza humana deve estar baseada numa ciência de rigor, inclusivamente a religião. Assim, a narração religiosa para poder reivindicar qualquer racionalidade deveria ter suas bases consolidadas pela filosofia e não na superstição ou quimera. A questão é que a base da racionalidade humeana se estabelece completamente por meio dos sentidos e grande parte dos relatos religiosos apelam para eventos pouco comuns do ponto de vista da evidência empírica, assim, não sendo passíveis de nenhum crédito. Nesse sentido, o milagre seria um dos pontos, para Hume, que comprovariam tal empresa inconsistente e supersticiosa das religiões em geral, como fora apresentado.

¹¹⁸ Cf. GASKIN, 1984, pp. 5-7; HUME, 2005 [1757], pp. 193-195.

¹¹⁹ Cf. GASKIN, 1988, pp. 120-125.

Mas cabem aqui algumas ressalvas: 1) o testemunho é tomado por Hume e por vários filósofos - Thomas Sherlock, Alvin Plantinga, entre outros - como uma das principais fontes de conhecimento; 2) o testemunho, por definição, colabora sobremaneira com o senso comum, sendo que este tem lugar privilegiado na filosofia humeana e 3) se para Hume há um problema quanto à conexão proveniente entre necessidade e inferência, logo, como superestimar a regularidade das leis naturais aprioristicamente?

Ora, o que parece estar indicado aqui, é que Hume, na sua crítica aos milagres, acaba por ser incoerente com pelo menos dois pontos fundamentais de sua filosofia: 1) a valorização do senso comum e 2) o naturalismo como critério científico para eliminar a ideia de conexão necessária; assuntos que serão tratados nos próximos capítulos.

A avaliação desses possíveis problemas na abordagem humeana dos milagres será tratada nos próximos capítulos desta dissertação.

Capítulo 2 - Milagres e o Testemunho

Uma das principais preocupações de Hume em sua filosofia é fazer uso de critérios não obscuros e abstrusos de investigação, para se evitar ir além da capacidade humana. Ora, nesse sentido, o autor escocês acredita que uma boa filosofia é a investigação feita a partir do senso comum, mas com método e critérios para eliminar aquilo que o vulgo acredita e que não há como provar.

A ideia de Hume é que a filosofia deve eliminar as divagações abstratas, uma vez que todo o conhecimento sobre o mundo só pode ser obtido a partir de relações de fato, ou seja, a experiência é o único critério capaz de dar certeza ao conhecimento e poder garantir confiabilidade acerca do mesmo, como ele faz notar nesta passagem exemplar:

É certo que, para o grosso da humanidade, a filosofia simples e acessível terá sempre preferência sobre a filosofia exata e abstrusa, e será louvada por muitos não apenas como mais agradável, mas também como mais útil que a outra. Ela participa mais da vida cotidiana, molda o coração e os afetos, e, manipulando os princípios que atuam sobre os homens, reforma sua conduta e os traz para mais perto do modelo de perfeição que ela descreve. A filosofia abstrusa, ao contrário, estando baseada numa predisposição que não participa da vida dos negócios e da ação, esvanece-se quando o filósofo deixa a sombra e sai à luz do dia; e não é fácil que os princípios dessa filosofia retenham alguma influência sobre nossa conduta e comportamento (...) É fácil para um filósofo profundo cometer um engano em seus sutis raciocínios, e um engano é necessariamente o gerador de outro. (...) No caso, porém, de um filósofo cuja pretensão é apenas representar o senso comum da humanidade em cores mais belas e mais atraentes, se ele incorre acidentalmente em erro, não prossegue na mesma direção, mas, apelando mais uma vez ao senso comum e aos sentimentos naturais do espírito, retorna ao caminho correto e se previne contra quaisquer ilusões perigosas. (HUME, 2004 [1748], pp. 21-22)

Ora, desse modo, como fica claro no texto, Hume privilegia como fonte de informação mais confiável tudo quanto for simples¹²⁰ e próximo ao senso comum, sendo que o afastamento da experiência - que fornece informações sobre a vida cotidiana e natural - pode acarretar em erros sérios de raciocínio.

Uma das principais fontes de conhecimento para Hume é o testemunho. O autor escocês, no começo da seção X do *Enquiry*, faz notar que:

Aplicando agora esses princípios [da diferença entre probabilidade e prova] a um caso particular, observemos que nenhuma espécie de raciocínio é mais comum, mais útil e mesmo mais necessária à vida humana que a que deriva de relato das pessoas e

¹²⁰ Simples, aqui, está sendo usado no sentido de conformidade com a vida cotidiana. Cf. HUME, 2004[1748], p. 25, §1°.

dos depoimentos de espectadores e testemunhas oculares. Alguém poderia negar, talvez, que essa espécie de raciocínio esteja fundada na relação de causa e efeito, mas não vou entrar em disputas sobre uma palavra. (HUME, 2004[1748], p. 156)

Assim, é notório, que, para Hume, o testemunho, de fato, se configura como uma das principais fontes de informações e base de nossos raciocínios sobre questões empíricas.

Contudo, apesar de se expressar tão claramente a favor do testemunho no começo da seção X, o autor escocês parece não manter e sustentar sua posição na discussão que se segue, sendo que, na verdade, o que ele acaba fazendo é retirar do testemunho quase que toda sua importância, como fonte de informação de conhecimento, especialmente, quando ele pretende eliminar a possibilidade de que algo corrobore com o relato acerca da existência de milagres.

2.1 - O testemunho na filosofia de Hume

Hume apresenta, ainda na seção X, uma definição muito simples sobre o que seria um testemunho: o relato de alguém sobre um acontecimento, um evento, a outra pessoa¹²¹, sendo que tal relato se refere a fatos passados, por exemplo: João se encontra com Maria numa quarta-feira à tarde, sendo que ao chegar à noite ele relata a outro amigo, Pedro, comum a ele e a Maria, que viu Maria mais cedo. Esse tipo de informação é repassada a Pedro por um testemunho, a narrativa de João acerca do que ele vivenciou, nesse caso, ter visto Maria.

Além do fato de o testemunho ser o relato de alguém acerca de algo passado, há o elemento, segundo Hume, da confiabilidade no narrador. Tanto mais consideraremos verídica uma informação quanto mais confiável se mostrar a fonte da informação que estamos recebendo, como o filósofo escocês faz notar:

Não fosse a memória dotada de um certo grau de obstinação, não se inclinassem comumente os homens à verdade e a um princípio de probidade, não fossem eles sensíveis à vergonha de serem apanhados mentindo, se estas qualidades, eu digo, não fossem reveladas pela *experiência* como inerentes à natureza humana, então não teríamos por que depositar a menor confiança no testemunho humano. Um homem que delira, ou é famoso pela sua falsidade e baixaza, não tem perante nós a menor autoridade. (HUME, 2004[1748], p. 156)

¹²¹ Cf. HUME, 2004 [1748], p. 156.

O que fica claro aqui é que a força do testemunho está vinculada ao seu grau de proximidade com a experiência que pode fundamentá-lo. Como a narrativa exige que uma pessoa *p* relate um evento *e*, isso só se torna possível quando *p* tem a experiência de *e* para poder repassar essa informação ao ouvinte, assim, não poderia haver qualquer tipo de testemunho acerca de conhecimentos puramente racionais, em outras palavras, o testemunho não lida com questões de razão, pois a sua base se encontra na informação obtida pela empiria¹²².

Hume deixa essa ideia clara quando ele escreve¹²³ que não podemos fazer conexão discernível entre objetos, sendo necessário que toda inferência tenha seu fundamento na experiência, que nos fornece uma regularidade na passagem de um objeto a outro. O que Hume tenta enfatizar é que, como será discutido mais detidamente no capítulo terceiro deste trabalho, a conexão que há entre objetos não é uma qualidade perceptível, logo, não há uma impressão dessa conexão, sendo que a ideia que temos de que há uma ligação entre eventos distintos é uma criação mental, proporcionada pelo hábito/costume¹²⁴.

Hume continua dizendo que não poderia, nesse sentido, haver qualquer tipo de privilégio em favor do testemunho, no sentido de eximi-lo de estar fundado no princípio supracitado, como ele faz notar

A evidência derivada de testemunhas e de relatos humanos funda-se na experiência passada, e varia, portanto, com a experiência, sendo considerada ou uma *prova*, ou uma *probabilidade*, conforme a conjunção entre algum tipo particular de relato e um tipo qualquer de objeto tenha-se mostrado constante ou variável. (HUME, 2004 [1748], pp.156-157)

A passagem é exemplar. O autor escocês não permite que um relato possa ter seu fundamento construído de modo apodítico, mas os testemunhos são fundamentados pela relação de causa e efeito, sendo que estas constituem questões de fato. A própria memória, por exem-

¹²² Vale ressaltar que questões de razão são também conhecimentos, todavia, um tipo especial de conhecimento que não diz nada acerca do mundo. Apesar de se imaginar possível que alguém possa testemunhar o que aprendera numa aula de geometria, por exemplo, o conhecimento em geometria requer raciocínios meramente apriorísticos, logo, o testemunho acerca da aula não se dá sobre o conhecimento adquirido, mas sobre a experiência obtida sobre o conhecimento adquirido. Por isso, a ênfase de Hume na tese de que os testemunhos tratam de questões de fato e não de razão. Cf. HUME, 2004[1748], pp. 155-158.

¹²³ Cf. HUME, 2004 [1748], p. 156.

¹²⁴ Como Hume discute no *Enquiry*: “Não há, entre as ideias que ocorrem na metafísica, outras mais incertas e obscuras que as de poder, força, energia ou conexão necessária, das quais nos é forçoso tratar a cada instante em todas as nossas investigações”. (HUME, 2004[1748], p. 97). A obscuridade se dá pelo fato de não haver uma impressão que forneça a ideia de necessidade. Conferir também HUME, 1985 [1739-1740], Livro I, Parte III, Seção XIV, pp. 205-206.

plo, só pode associar ideias que antes, como Hume insiste, tenham sido fundadas em impressões. Assim, o relato histórico faz memória de fatos dos quais pessoas tiveram experiência, por exemplo: os relatos históricos de civilizações antigas só carecem de sentido quando não há qualquer evidência empírica que corrobore com a narrativa do historiador, o que acontece com histórias de ficção, cujo fundamento está na invenção de circunstâncias irreais, sem qualquer pretensão de veracidade.

Nesse sentido, cabe uma pergunta crucial: qual a importância e o papel que o testemunho tem na filosofia de Hume? Seria fonte de conhecimento? Ou um critério de justificação do conhecimento? O autor escocês parece indicar que o testemunho tem papel crucial na aquisição do conhecimento, como ele faz notar: “(...) observemos que nenhuma espécie de raciocínio é mais comum, mais útil e mesmo mais necessárias à vida humana que a que deriva do relato das pessoas e dos depoimentos de espectadores e testemunhas oculares” (HUME, 2004 [1748], p. 156).

Ora, Hume quer construir uma filosofia do senso comum de modo crítico, sendo que o testemunho tornar-se importante a medida em que se aproxima de um tipo de atitude humana comum, cotidiana, não apenas num sentido corriqueiro, mas também num sentido epistêmico, uma vez que seu fundamento está na experiência. Dentre os comentadores, Gaskin mesmo faz notar¹²⁵ que a vida comum se baseia na experiência, enfatizando a discussão de Hume nas seções I e XII do *Enquiry* acerca da vida comum e do uso da experiência e da filosofia abstrusa; e Coady afirma que Hume foi um dos primeiros filósofos a se dedicar ao estudo da importância do testemunho¹²⁶; além de Faulkner enfatizar que grande parte, na verdade a maioria, do nosso conhecimento se baseia no testemunho, sendo algo muito corriqueiro (1998, pp. 302-303). Desse modo, devemos, primeiramente, reconstruir a preocupação que Hume tem em

¹²⁵ “ele (Hume) contraponha a conclusão da vida comum e experiência com aqueles da filosofia abstrusa (...). Estamos autorizados de estarmos confiantes sobre as conclusões da vida comum, porque elas se relacionam com a experiência” [(...) he (Hume) contrasts the conclusion of common life and experience with those of abstruse philosophy (...). We are entitled to be confident about the conclusions of common life because these relate to experience] (GASKIN, 1984, p. 83-84).

¹²⁶ “Não admira que David Hume, que é um dos poucos filósofos a discutir o assunto a sério, diz do testemunho, ‘não há nenhuma espécie de raciocínio mais comum, mais útil e mesmo necessário para a vida humana, do que aquele que é derivado do testemunho’” [No wonder that David Hume, who is one the few philosophers to discuss the topic seriously, says of testimony, ‘there is no species of reasoning more common, more useful, and even necessary to human life, than that which is derived from the testimony (...)] (COADY, 2002, p. 7). Coady mostra como os gregos e medievais, bem como a tradição racionalista não viam no testemunho uma fonte segura ou minimamente relevante para obter ou justificar um testemunho. Exceto Tomás, que acreditava que o testemunho servia para algumas questões de fé. Cf. COADY, 2002, pp. 6-12.

construir uma filosofia da vida comum, para entender como o testemunho se encaixa em tal empresa.

Essa preocupação se relaciona de modo estrito com a tentativa de fundamentar a ação humana na vida comum e não nas construções imaginárias, como em épocas remotas construídas a partir de suposições não empíricas¹²⁷, ou seja, devemos ter uma atitude cética não em termos pirrônicos - radicais -, mas que tenha uma posição fundamentada, sendo tal atitude coerente com sua proposta - seção XII, parte 3, do *Enquiry* - de construir uma filosofia cética num sentido acadêmico, mitigado. Se, por um lado, há o limite para as investigações racionais, por outro, há limite para a suspensão do juízo, principalmente em nossas atitudes.

Um correto *juízo* segue o método contrário, e, evitando todas as indagações remotas e elevadas, restringe-se à vida comum e aos objetos que se apresentam à prática e à experiência cotidianas (...) Nada pode ser mais útil para conduzir-nos a essa salutar determinação do que deixar-nos convencer plenamente, de uma vez por todas, da força da dúvida pirrônica, e da impossibilidade de que qualquer coisa, exceto o forte poder do instinto natural, possa livrar-nos dela. Aqueles que têm propensão para a filosofia prosseguirão em suas pesquisas, porque ponderam que, em adição ao prazer imediato que acompanha essa ocupação, as decisões filosóficas nada mais são que as reflexões da vida ordinária, sistematizadas e corrigidas. Mas jamais se sentirão tentados a ir além da vida ordinária (...) (HUME, 2004, [1748], p. 218-219)

A passagem faz notar que os próprios instintos naturais humanos moderam o ceticismo nascido das investigações epistemológicas, ou seja, não é apenas uma questão de apontar os limites dessas investigações, mas apresentar o critério que permite com que elas possam ser seguras, evitando-se as divagações quiméricas. Trata-se de critérios tanto da investigação do entendimento quanto da própria atitude humana. Exemplo disso está na análise que Hume faz da influência que a razão e certas doutrinas têm em nosso modo de agir. Primeiramente, a razão não influencia nossas atitudes, pois, para que sejamos influenciados a fazer algo, afirma Hume, deve haver uma forte paixão que nos incline para tanto. Ora, a razão não é regida por paixões, sendo essas impressões mais vivazes à medida que têm mais contato com a vida comum, sendo afetadas por transição devido à semelhança, aumentam a força com que tal impressão nos influencia. Assim, como as ideias da mente são mais fracas em vivacidade, elas não podem gerar uma paixão suficientemente forte para nos mover a agir. Assim, só podemos ser movidos por outras paixões (impressões), o que acarreta na afirmação de Hume de que a

¹²⁷ Para uma discussão mais detalhada desse tema, cf. Livro III, Parte II, Seção VII do *Treatise*.

razão não pode influenciar nossas ações, mas somente esse contato com a experiência da vida comum¹²⁸.

Além de aumentar a força do impulso que nos leva à ação, a vida comum faz com que sejamos fortemente influenciados pelo costume. Assim, uma coisa se nos mostra mais influente em nossas ações a partir do momento que temos o costume, fazendo com que essa coisa seja considerada mais provável, logo, mais digna de crédito. Como crer em algo é um sentimento, quanto mais próximo da rotina ou do hábito da vida cotidiana, mais influência, em termos de crença, exercerá esse fato sobre nossas vidas. Assim, em um exemplo religioso, a doutrina da vida futura se apresenta com muita estranheza para nosso entendimento, pois nunca tivemos experiência de tal acontecimento. Isso acontece de tal modo para Hume, que as religiões, por exemplo, só conseguem fazer que as pessoas guiem suas vidas tendo em vista um bem futuro ou um mal futuro, por usarem de terror ou de outras formas de afetar o sentimento do fiéis¹²⁹.

Nesse sentido, algo que esteja baseado naquilo que a experiência cotidiana apresenta, é tanto mais digno de crédito, uma vez que a vivacidade de uma crença baseia-se, como visto, na vivacidade das experiências. Ora, nada há mais vívido e próximo a nós que a vida comum. Isso é tão verdade que Hume - Livro II, Parte III, Seção IV do *Treatise* -, discutindo sobre o amor nas relações que estabelecemos, afirma que essa paixão é tanto maior quanto maior for a proximidade que temos da pessoa amada, por exemplo: o que nos faz amar uma pessoa que não conhecemos, mesmo que não tenhamos tido qualquer contato com ela? Ora, o fato dela ser uma pessoa humana, como nós o somos, faz com que haja um vínculo, mesmo que fraco, que permite uma proximidade entre mim e ela, sendo possível que haja um sentimento avivado em mim. Tanto maior seria meu amor pelo meu pai ou mãe, pelo fato deles, além de serem seres humanos, terem um contato cotidiano comigo, logo, a transição que há entre impressões e impressão e ideia, por exemplo, torna-se mais vivaz e fácil, pois a proximidade favorece tal transição. Assim, a vida cotidiana favorece qualquer tipo de relação ou operação cujas bases estão na experiência.

Como o testemunho tem suas bases, como já fora apresentado acima, na relação de causa e efeito, logo, tem maior força quando associado à experiência, assim, o testemunho se en-

¹²⁸ Para uma discussão mais detalhada desse tema, cf. Livro II, Parte III, Seção III do *Treatise*.

¹²⁹ Cf. HUME, 1985 [1739-1740], pp. 162-164. O costume faz com que a transição entre uma impressão mais vivaz e uma ideia ou impressão menos vivaz seja mais fácil.

caixa como um elemento de vida comum e cotidiana, pela sua própria estrutura. Além do mais, o conteúdo do testemunho em geral não extrapola aquilo que a experiência fornece de informações, obtendo vivacidade pelo fato de estar cada vez mais próximo à vida comum, favorecendo a crença. Quanto ao conteúdo, então, é fato notório que as informações repassadas num testemunho não extrapolam o que fora antes obtido pela experiência. Agora, isso quer dizer que o testemunho é fonte de conhecimento? Como cremos em um testemunho? Quais critérios podem apontar se um testemunho é verdadeiro ou fornece uma informação fidedigna? Analisemos primeiro a credibilidade dos testemunhos, segundo Hume.

Crer num testemunho envolve os mesmos critérios de crença em geral: quanto mais próximo à experiência, tanto maior será a crença.

A razão pela qual damos algum crédito a testemunhas e historiadores não deriva de qualquer *conexão* que percebamos *a priori* entre o testemunho e a realidade, mas de estarmos acostumados a encontrar uma concordância entre essas coisas. Quando, porém, o fato relatado é de um tipo que raramente se apresentou à nossa observação, surge aí uma controvérsia entre duas experiências opostas, na qual uma destrói a outra no que diz respeito à força, e a superior só pode atuar na mente pela força que restou. Exatamente o mesmo princípio de apelo à experiência, que nos dá um grau determinado de confiança no relato das testemunhas, é também o que nos fornece, neste caso, um outro grau de confiança contra o fato que elas pretendem estabelecer, e dessa contradição surge necessariamente um contrapeso e uma destruição mútua de crença e autoridade. (HUME, 2004 [1748], p. 158)

O que Hume quer enfatizar nada mais é que sua proposta naturalista: ora, como a crença se baseia na proximidade com a experiência, uma vez que facilita a transição da força da impressão para o sentimento de crença, quando os relatos dos fatos se mostram habituais, ou seja, caso sua ocorrência seja maior que sua não ocorrência no mundo, logo, torna-se mais fácil acreditar em um tal testemunho, pois o hábito aumenta a proximidade com a impressão referente ao fato percebido, uma vez que aviva a ideia que temos desse fato, desse modo, a relação entre a ideia e a impressão, da qual é cópia, é mais vivaz.

Então, a crença num testemunho depende muito da regularidade com que um fato acontece, pois essa regularidade favorece a obtenção de impressões. Um fato que se repete todo dia, ou pelo menos tem se repetido todo dia, faz com que tenhamos mais impressões em nós acerca desse fato. Como isso ocorre quase sempre ou sempre, torna-se um hábito esperar ou

mesmo ter essa impressão, gerando uma pré-disposição (costume¹³⁰) para crermos na ocorrência ou na repetição desse evento.

Assim, do ponto de vista do conteúdo, este será tanto mais digno de crédito, como afirma Hume na supracitada passagem, quanto mais respaldo tiver nos acontecimentos regulares do mundo, sendo que a pouca frequência na ocorrência de alguns eventos acarreta na pouca credibilidade de relatos em relação a esses eventos, já que sua vivacidade não encontra corroboração na organização do mundo.

Aqui, pode-se retomar a discussão acerca da diferença entre prova e probabilidade, na primeira parte da seção X do *Enquiry*. Sabendo que algo é uma prova quando está assentado na invariabilidade ou constância das experiências que o sustentam, e que é uma probabilidade quando a experiência atesta fatos contrários com frequência, geralmente, distintas; assim, um testemunho será uma prova quando o conteúdo a ser transmitido for constante em sua ocorrência no mundo; e será uma probabilidade quando o que estiver sendo atestado por ele for algo pouco frequente ou quando houver relatos de eventos contrários, mesmo que por fontes diferentes: testemunho de uma pessoa - o qual estamos analisando aqui - ou pelas informações obtidas pela experiência.

Gaskin¹³¹, ao escrever acerca da confiabilidade da testemunha para Hume, apresenta uma versão desse tal argumento, nos seguintes moldes: 1) uma evidência mais fraca nunca pode destruir uma mais forte; 2) um homem sábio acomoda (*proportions*) suas crenças às evidências; 3) algumas coisas acontecem invariavelmente em nossas experiências e essas experiências invariáveis são chamadas leis da natureza e constituem certezas, em se tratando de questões de fato; 4) outras coisas acontecem menos frequentemente em nossas experiências e constituem probabilidade, que estão dispostas em graus de força, de acordo com a frequência, igualmente, em se tratando de questões de fato; 5) a veracidade de um testemunho humano é, a partir da experiência, normalmente uma probabilidade forte, quando a quantidade de experiências o fortalece e 6) algumas vezes, todavia, o testemunho é uma probabilidade fraca, quando há relatos contrários a ele, quando as testemunhas se contradizem, quando o caráter do narrador pode ser posto em xeque e quando o relato tiver algum tipo de inconveniente quanto à

¹³⁰ Uma discussão mais aprofundada acerca do hábito e costume na construção da regularidade na ocorrência de eventos no mundo será feita no capítulo terceiro deste trabalho. Por ora, cabe-nos a ideia de que um fato que sempre ocorre, e do qual temos experiência corriqueiramente, favorece uma pré-disposição na crença nesses eventos.

¹³¹ GASKIN, 1988, p. 113.

finalidade e modo de transmissão (interesse na afirmação, excessiva violência ou temeridade no testemunho).

Assim, parece que Hume não se preocupa, do ponto de vista da análise da confiança em um testemunho, com a experiência que a pessoa tem diretamente, já que isso não é um testemunho, mas uma impressão obtida. Por exemplo, se uma pessoa vê um morto ressuscitar depois de cinco dias de falecido, não está em xeque, acredita Gaskin¹³², o que ele obtém pela empiria; agora, se uma pessoa afirma ter ouvido o relato de que outra pessoa ressuscitou, não há razões para se acreditar nessa narrativa.

De fato, como é notório pela própria definição de testemunho, não é de se esperar que Hume analisasse as informações que obtemos diretamente da experiência. Isso já fora feito no estudo que o autor escocês empreendeu acerca do nosso modo de conhecer. O que Hume quer analisar é se um testemunho pode se configurar como fonte de conhecimento e caso seja afirmativa a resposta, quais critérios permitiriam que um testemunho fosse verdadeiro, ou seja, quais critérios garantiriam que a informação que obtemos por meio de um relato é um conhecimento seguro.

Ora, conhecimento, para Hume, só pode ser obtido por meio de impressões ou por meio de informações obtidas por estas, como no caso de algumas associações de ideias. Nesse sentido, todo conhecimento passa pela experiência, a não ser que não estejamos falando de um conhecimento sobre o mundo. Todavia, quando estamos falando de questões de razão, que não são exatamente esses conhecimentos sobre o mundo, não estamos falando de testemunho, como já fora dito, pois os testemunhos são questões de fato. Assim, um testemunho, para poder ser fonte de conhecimento, deve ter sua base na própria experiência, se não diretamente, pelo menos de modo derivativo.

Ora, não é possível dizer, para Hume, por exemplo, que a memória é fonte de conhecimento. Quando se recorda um fato passado, o que estamos fazendo é uma transição entre uma ideia e uma impressão, a fim de avivar a primeira e não obtendo uma informação nova, como no seguinte caso: suponha-se que uma pessoa *P* tenha, quando criança, visto um espetáculo de circo *e* em sua cidade natal. Depois, quando já adulto, ele, ao passar por uma rua da cidade em que habita, vê um cartaz sobre uma apresentação circense qualquer *eI* - que não seja a mesma que ele viu. Ora, ao ver aquele cartaz, sua memória pega a força da presente impressão - a

¹³² GASKIN, 1988, p. 115.

possível ocorrência de *eI* - e transmite a força dessa impressão para a ideia que ele tinha da apresentação *e*. Isso não quer dizer que ele saiba o que vai acontecer só pelo fato dele ter visto, quando criança, *e*, uma vez que será preciso assistir ao espetáculo *eI* para que ele saiba do que se trata, inclusive se há semelhanças entre esse espetáculo e o que ele assistira quando criança; mas quer dizer que ele tem uma expectativa de que *eI* e *e* se assemelham, por se tratarem de eventos de estrutura parecida, a saber: espetáculo de circo.

O exemplo é simples e mostra que a memória, no caso, apesar de se basear completamente nas impressões que lhe fornecem as ideias com as quais ela trabalha, não nos pode fornecer um conhecimento. Saber o que é um espetáculo de circo não é algo obtido pela memória, mas apenas pelas impressões que se obtêm no passado, sendo que se espera que o novo espetáculo, minimamente, assemelhe-se com o antigo. Assim, a memória, nesse caso, apenas confirma as informações obtidas pelas experiências passadas, sendo que quanto maior a proximidade entre os diferentes eventos, pelo menos quanto à contiguidade temporal, tanto mais forte será a ideia na memória, mas nunca tornada impressão. Nesse sentido, a ideia da memória está mais ligada à impressão, como afirma Kemp Smith¹³³, o que não permite grande liberdade associativa, sendo sua principal função a ordenação do posicionamento das ideias, como Hume faz notar na seguinte passagem:

A faculdade pela qual repetimos nossas impressões da primeira maneira [impressão presente na mente em forma de ideia] se chama MEMÓRIA, e a outra, IMAGINAÇÃO. É evidente, mesmo à primeira vista, que as ideias da memória são muito mais vivas e fortes que as da imaginação (...) Ao lembrarmos de um acontecimento passado, sua ideia invade nossa mente com força (...) Um historiador pode, talvez, buscando facilitar sua narrativa, relatar um evento antes de outro que lhe é efetivamente anterior; mas, se for rigoroso, ele fará notar essa desordem, recolocando assim a ideia na posição devida. O mesmo ocorre com nossas recordações dos lugares e pessoas que alguma vez conhecemos. A principal função da memória não é preservar as ideias simples, mas sua ordem e posição. (HUME, 1985 [1739-1740], pp. 56-57)

¹³³ “E a conclusão que Hume retira é que a distinção entre memória e imaginação, portanto, deve ser feita exclusivamente em termos de diferenças que são sensíveis, ou seja, como matéria de experiência imediata. Uma tal diferença é, indicou, a diferença na força e vivacidade das ideias envolvidas” [And the conclusion which Hume proceeds to draw is that the distinction between memories and imagination must therefore be made exclusively in terms of differences which are sensible, i.e. as being matters of immediate experience. One such difference is, has stated, the difference in the force and liveliness of the ideas involved”] (SMITH, 2005, p. 230).

A passagem é exemplar. Hume mostra que mesmo que uma operação, como nesse caso a memória, tenha sua base na empiria, isso não quer dizer que uma tal operação venha a ser fonte de conhecimento. A relação de ideias e impressões, que a memória estabelece, está submetida aos critérios básicos empíricos, mas nada há de novo na mente. O mesmo raciocínio vale para o testemunho.

O testemunho se baseia na experiência que uma pessoa tem, sendo que ela tenta transmitir tal experiência. Ora, o testemunho seria fonte de conhecimento se se pudesse dizer que obtemos conhecimento diretamente da transmissão. Por exemplo, uma pessoa *P* afirma que em todos os dias anteriores a este - o dia presente - o sol nasceu pela manhã, transmitindo essa sua experiência a outra pessoa *PI*. Poder-se-ia dizer que *PI* aprendeu de *P* que o sol nasce pela manhã? Não é o que Hume afirma, pois as leis e ocorrências rotineiras da vida comum e da ordem estabelecida na natureza são consolidadas pela experiência e não pelo testemunho de modo a priori¹³⁴. O máximo que se poderia dizer é que o testemunho corrobora ou não com a regularidade estabelecida pelas experiências que obtemos pelos sentidos, como afirma Hume: “Exatamente o mesmo princípio de apelo à experiência, que nos dá um grau determinado de confiança no relato das testemunhas (...)” (2004 [1748], p. 158).

Assim, *PI* não sabe que o sol nasce todo dia, pois seria preciso que ele mesmo pudesse verificar isso empiricamente. A diferença dos tempos verbais “nasce” e “nasceu” pode gerar um problema na presente investigação, pois saber que é uma lei que o sol *nasce* todo dia não é o mesmo que saber que o sol *nasceu* todo dia¹³⁵. Aqui há uma inferência da segunda informação para a primeira. Todavia, o que está sendo enfatizado é que saber se o sol nasceu ontem só pode ser certo se a própria pessoa tiver a experiência, pois eu não tenho como garantir que a informação de *P* é verdadeira, a não ser que a experiência corrobore com tal afirmação, como Hume faz notar no final de parte I, da seção X do *Enquiry*, dando o exemplo do indiano e Catão.

“Eu não acreditaria em tal história ainda que ela me fosse contada pelo próprio Catão” era um dito proverbial em Roma, mesmo durante a vida daquele patriota-filósofo. Admitia-se, assim, que o caráter inacreditável de um fato poderia invalidar mesmo uma tão grande autoridade. Raciocinava corretamente o príncipe indiano que se recusou a acreditar nos primeiros relatos acerca dos efeitos da congelação; e seria naturalmente necessário um testemunho muito poderoso para

¹³⁴ Cf. HUME, 2004 [1748], p. 159, nota de rodapé.

¹³⁵ Sobre esse tipo de inferência, a presente investigação tratará de seus meandros no próximo capítulo.

fazê-lo admitir fatos que decorrem de uma condição da natureza com a qual ele não estava familiarizado e que apresentavam tão pouca analogia com os acontecimentos dos quais tinha tido experiência constante e uniforme. (HUME, 2004 [1748], p. 158)

Hume não acredita que seja possível que um testemunho possa servir como uma fonte clara de conhecimento, pois é preciso antes que nossa experiência possa, na verdade, dar-nos as informações de como as coisas são no mundo. Assim como a memória trabalha com os dados que obtemos por meio das impressões, mas não lhe acrescentam nada de novo, a não ser certa ordem de acontecimento, o testemunho não fornece informações além daquelas que obtemos pelos sentidos, ou seja, o que se sabe sobre o mundo é o que podemos verificar empiricamente.

Talvez poder-se-ia objetar que o príncipe indiano, para poder acreditar que os rios pudessem congelar, tivesse que ter “um testemunho muito poderoso”. Todavia, a questão aqui é que o fato relatado não é um fenômeno isolado, a não ser para o próprio príncipe que, por condições geográficas específicas, não pode experimentar o fenômeno do congelamento. Na verdade, o conteúdo relatado não é algo inacreditável, ele não rompe com leis que regem a natureza e também não é algo que seja irrepetível. Tanto é que se poderia levar o príncipe para um lugar em que esse fato pudesse acontecer.

Hume mesmo faz notar numa longa nota de rodapé, sobre o exemplo da dúvida do príncipe acerca do congelamento da água, que certos fatos possam ser submetidos à experiência, sem que isso possa quebrar com a ordem natural das coisas ou sem que a base do conhecimento possa se estabelecer aprioristicamente.

É evidente que nenhum indiano poderia ter experiência da água não se congelando em climas frios. Isso é pôr a natureza em uma situação que ele desconhece completamente, e não lhe é possível concluir *a priori* o que resultará disso. É fazer um experimento novo, de consequências sempre incertas. Pode-se às vezes, por analogia, conjecturar o que se seguirá; o que nunca passa, porém, de simples conjectura. E é preciso confessar que, no caso no exemplo presente do congelamento, o resultado ocorre em desacordo com as regras da analogia, e é de tal natureza que um indiano racional não poderia esperá-lo (...) Um tal resultado (congelamento da água), portanto, pode ser denominado *extraordinário*, e requer um testemunho muito vigoroso para torná-lo digno de crédito aos habitantes de clima quente. Mas, ainda assim, ele não é *milagroso*, nem contrário à experiência uniforme do curso da natureza, nos casos em que todas as circunstâncias são idênticas. (HUME, 2004 [1748], p. 159 - grifos do autor)

Ora, o autor escocês faz uma ressalva no texto da nota que indica que o testemunho está, efetivamente, subordinado à experiência. O relato poderoso ou testemunho vigoroso só

pode ser eficaz, caso as circunstâncias empíricas não sejam muito diferentes das estabelecidas pela uniformidade da natureza, ou seja, a expressão “extraordinário” significa algo apenas não comum a determinadas circunstâncias estabelecidas, não traz a sua acepção etimológica de fora da ordem estabelecida. Seria uma semântica mais mitigada do termo, o que não permite inferir, por exemplo, que o testemunho tenha autonomia quanto ao estabelecimento de informações novas ou na fundamentação de qualquer conhecimento.

Como fora dito, mesmo o testemunho poderoso não traria conhecimento efetivo para o príncipe, pois sem que haja o relato dos sentidos sobre uma tal ocorrência, talvez houvesse no máximo uma possibilidade de acreditar em tal evento, como Hume faz notar pelo verbo “conjeturar”, pelo simples fato de que: **1)** a pessoa que relata o fato deve tê-lo visto ocorrer para que ele se torne uma fonte mais confiável, logo, a própria fonte do relato é a experiência, já que ninguém poderia retirar do nada uma informação qualquer e **2)** a pessoa é mais confiável, quando seu relato tem base na experiência, pois o contato com uma impressão é mais vivaz e faz com que a vivacidade da crença seja maior, já que a crença depende da influência da experiência e a transição de vivacidade é favorecida, assim, a confiabilidade de um relato, como Hume enfatiza, depende da proximidade desse relato com a uniformidade e constância da natureza relatada pelos sentidos. Desse modo, a informação na qual o príncipe depõe sua confiança - há rios que congelam, por exemplo - será confiável, pois quem lhe informa garantirá que já vira tal fato. Logo, a base em si não está no testemunho, mas na experiência que se lhe antecede.

Assim, apesar de Hume defender no *Enquiry*¹³⁶ que o testemunho é o que há de mais comum na vida cotidiana, isso não quer dizer que ele admita que o mesmo seja fonte segura de conhecimento, já que a informação que este transmite ou veicula depende da experiência da testemunha. Seria uma construção do tipo, como expõe Goldberg¹³⁷: um ouvinte A sabe¹³⁸ que p , pois ouviu de uma testemunha T, em uma ocasião O, que p seja o caso, ou seja, T também sabe que p para que ele possa transmitir esse conteúdo. Nesse sentido, Hume pode ser

¹³⁶ HUME, 2004 [1748], p.156.

¹³⁷ GOLDBERG, 2006, pp. 127-128.

¹³⁸ Sigo aqui a nomenclatura de Goldberg ‘*know that p*’, mas, como já fora mostrado, isso não quer dizer, para Hume, que o testemunho seja fonte de conhecimento. A ideia de Goldberg (2006, pp. 127-128) e de Coady (1992, pp. 79-81) é que o testemunho pode configurar como um tipo especial de fonte de conhecimento, nas palavras de Goldberg, o conhecimento testemunhal - *testimonial knowledge*.

considerado um reducionista, do ponto de vista da epistemologia do testemunho¹³⁹, como afirma Coady: “Essencialmente, a teoria dele [Hume] constitui uma redução do testemunho como uma forma de evidência ou suporte para o status de uma espécie (alguém poderia quase dizer, uma mutação) de uma inferência indutiva” (1992, p.79) ou, nos dizeres de Faulkner, “David Hume desenvolve uma epistemologia reducionista do testemunho: crenças testemunhais são justificadas sobre as bases de crenças formadas de outras fontes” (1998, p. 302)¹⁴⁰.

As citações são claras, o testemunho para Hume serve como auxílio em alguns tipos de inferências, mas não pode ser considerado uma base segura de conhecimento, pois, como Coady¹⁴¹ afirma, Hume reduz as inferências a espécies de observações e consequências assentadas em observações, sendo que o testemunho segue o mesmo raciocínio. Goldberg, seguindo a divisão de Fricker, afirma que uma proposta reducionista se dá como resposta ao problema da justificação de crenças, ou seja, se um ouvinte tem o direito epistêmico de acreditar em uma afirmação particular de uma testemunha:

A solução pode também tomar uma de duas rotas. Isto pode ser mostrado que o passo requerido - de ‘S afirmou que P’ para ‘P’ - pode ser feito como uma inferência envolvendo apenas princípios dedutivos e indutivos familiares, aplicados a premissas estabelecidas empiricamente. Alternativamente, pode ser argumentado que o passo é legitimado como o exercício de um direito epistêmico especial presumido de confiar, não dependente de evidências. (GOLDBERG, 2006, p.129)¹⁴²

Segundo o autor, quem segue a primeira “rota” é denominado reducionista, sendo que estes devem ter razões para acreditar que o testemunho de uma pessoa é crível, já que essas razões não podem ser dadas por condições epistêmicas especiais ou únicas, mas por meio de evidências observacionais, como já fora mostrado com Coady. Desse modo, não é possível justificar que o testemunho para Hume seja uma fonte de conhecimento, mas que sua função está vinculada à corroboração da justificação de crenças, ou seja, dado um determinado even-

¹³⁹ Há uma tradição que divide os epistemólogos do testemunho em reducionistas e antireducionistas. Cf. GOLDBERG, 2006, pp. 129-131; COADY, 1992, parte II.

¹⁴⁰ “David Hume advances a reductionist epistemology of testimony: testimonial beliefs are justified on the basis of beliefs formed from other sources”.

¹⁴¹ COADY, 1992, p. 79.

¹⁴² “The solution can take either of two routes. It may be shown that the required step - from ‘S asserted that P’ to ‘P’ - can be made as a piece of inference involving only familiar deductive and inductive principles, applied to empirically established premisses. Alternatively, it may be argued that the step is legitimised as the exercise of a special presumptive epistemic right to trust, not dependent on evidence.”

to *e* que tenha ocorrido repetidamente no curso natural do ordenamento do mundo, um testemunho *t1* confirma ou não a uniformidade desse ordenamento, todavia, sua credibilidade em geral está vinculada à própria experiência, pois a possibilidade de infirmação - do evento relatado - só faz sentido, quando outro relato *t2*, confirmado pelos sentidos, prover elementos que tornem a infirmação confiável, por meio de um testemunho. Sendo assim, em última instância, o critério fundamental de veracidade de um evento qualquer está na empiria e não no testemunho em si, o que não confere ao testemunho status de fonte de conhecimento na filosofia de Hume.

2.2 - A relação entre o papel do testemunho e a crença em milagres

Que Hume não confere privilégio epistêmico ao testemunho é fato notório no final da primeira parte da seção X do *Enquiry*. O autor escocês, depois de discutir sobre os fatos que pudessem aumentar ou diminuir a probabilidade de acreditar em determinados eventos, retorna ao caso dos relatos dos milagres como um exemplo notório de como a confiança no testemunho depende da experiência e não somente do relato ou de quem relata.

Mas, a fim de aumentar a probabilidade contra o depoimento de testemunhas, suponhamos que o fato que elas afirmam, em vez de ser apenas surpreendente, seja realmente miraculoso, e suponha-se além disso que o testemunho, considerado isoladamente e em si mesmo, equivale a uma prova cabal, nesse caso haverá prova contra prova, das quais a mais forte deve prevalecer, mas sempre com um decréscimo de sua força em proporção à de sua antagonista. Um milagre é uma violação das leis da natureza, e como essas leis foram estabelecidas por uma experiência firme e inalterável, a prova contra um milagre, pela própria característica do fato, é tão cabal quanto qualquer argumento imaginável derivado da experiência (...) Uma consequência simples disso tudo (e trata-se aqui de uma máxima geral digna de nossa atenção) é “que nenhum testemunho é suficiente para estabelecer um milagre, a menos que seja de um tipo tal que sua falsidade fosse ainda mais milagrosa que o fato que se propõe a estabelece (...)” (HUME, 2004 [1748], pp. 159-161)

O texto faz notar que a análise de Hume acerca do papel do testemunho deve levar em conta o conteúdo a ser transmitido. Não somente o conteúdo, mas também a credibilidade da testemunha. Todavia, atentemo-nos ao primeiro problema - do conteúdo -, por ora.

A passagem supracitada enfatiza o fato de que o conteúdo a ser testemunhado não pode, pelo fato do testemunho mesmo estar baseado na empiria, relatar eventos que se distanciam muito da plausibilidade das informações que nossos sentidos podem nos fornecer.

Uma investigação acerca da crença nos milagres favorece o esclarecimento sobre o papel epistemológico do testemunho na filosofia de Hume, pois, por definição, o conteúdo relatado extrapola a regularidade da natureza, ou melhor, o que se relata é a própria suspensão das leis naturais. Caso o testemunho tenha um papel epistêmico importante em si mesmo na construção do conhecimento, então, poder-se-ia afirmar que as pessoas aprenderiam com o testemunho de milagres fatos nunca dantes vistos. Contudo, não é essa a posição de Hume, como ele faz notar na seguinte passagem do Livro I, parte IV, seção I do *Treatise*:

Em todas as ciências demonstrativas, as regras são certas e infalíveis; mas quando as aplicamos, nossas faculdades, falíveis e incertas, têm grande tendência a delas se afastar e a cair em erro. Por isso, em todo raciocínio, devemos conferir e controlar nosso primeiro juízo ou crença mediante um novo juízo (...) Nossa razão deve ser considerada uma espécie de causa, cujo efeito natural é a verdade; mas esse efeito poder ser, frequentemente, impedido pela irrupção de outras causas, e pela inconstância de nossos poderes mentais. Desse modo, todo conhecimento degenera em probabilidade; e essa probabilidade é maior ou menor, segundo nossa experiência da veracidade ou falsidade de nosso entendimento e segundo a simplicidade e complexidade da questão (...) conhecimento e probabilidade têm naturezas tão contrárias e discordantes que não poderiam se transformar insensivelmente um no outro, e isso porque não se dividem, devendo antes estar inteiramente presentes ou inteiramente ausentes. (HUME, 1985 [1739-1740], p.231)

Hume não deixa dúvidas de que nosso conhecimento deveria ser seguro e infalível, todavia, como afirma Kemp Smith (2005, pp. 358-359), essa seção do *Treatise* trata de questões de fato e de como há vários obstáculos que impedem que nossos raciocínios, acerca daquilo que recebemos dos sentidos, possam chegar à infalibilidade e certeza plenas.

Assim, o conhecimento degenera em probabilidade, sendo que deve haver um critério para estabelecer o quanto essa degeneração impede que possamos alcançar o conhecimento, ou seja, o quanto uma probabilidade se aproxima ou se afasta das evidências (*evidences*) que os sentidos nos fornecem. Para termos o conhecimento de algo, como fora explicado no ponto 2.1 desse capítulo, é necessário que haja a experiência que nos forneça o material do conhecimento. Exceto, como Hume afirma na seção IV do *Enquiry*, no caso das questões de razão, que não se baseiam na experiência. É impossível imaginar qualquer conhecimento, especialmente sobre o mundo, que não tenha sua origem da experiência, uma vez que toda ideia é có-

pia de uma impressão e que toda impressão se dá como contato direto com o mundo - exceto as impressões reflexivas, que são secundárias e incluem paixões e emoções semelhantes¹⁴³.

Ora, como já fora mostrado, os testemunhos se enquadram, segundo o próprio Hume, como questões de fato, logo, não nos fornecem nada de modo original, mas baseiam-se na experiência. Assim, analisando as duas passagens supracitadas, era de se esperar que o possível conhecimento que um testemunho pudesse fornecer, deveria ser analisado em questão de probabilidade, como Hume faz notar na sua afirmação de que há “prova contra prova” na investigação acerca da relação entre a informação repassada pela testemunha e as informações adquiridas pela experiência.

Os critérios também ficam claros: a proximidade ou não em relação às evidências (*evidences*) da ordem natural das coisas - do mundo -, sendo que o simples, o que se aproxima do menos extravagante e o menos complexo, favorece a investigação. Isso corrobora o que o próprio autor escocês faz notar na seção I do *Enquiry*, onde afirma que a filosofia não se deve ocupar com coisas além de nossa capacidade raciocinativa, como no caso das investigações metafísicas, e deveria se aproximar do comum, cotidiano.

Filósofos da segunda espécie [da filosofia abstrata] vêm no homem antes um ser dotado de razão do que um ser ativo (...) Tomam a natureza humana como um objeto de especulação e submetem-na a um exame metódico a fim de discernir princípios que regulam nosso entendimento. (...) Suas especulações parecem abstratas e até ininteligíveis aos leitores comuns (...) É certo que, para o grosso da humanidade, a filosofia simples e acessível terá sempre preferência sobre a filosofia exata e abstrusa, e será louvada por muitos não apenas como mais agradável, mas também como mais útil que a outra. Ela participa mais da vida comum (...). (HUME, 2004 [1748], pp. 20-21)

Por isso mesmo, a conclusão da primeira citação não poderia ser outra: “que nenhum testemunho é suficiente para estabelecer um milagre, a menos que seja de um tipo tal que sua falsidade fosse ainda mais milagrosa que o fato que se propõe a estabelecer” (HUME, 2004 [1748], p. 161). Caberia analisar, então, duas coisas: 1) o quanto o testemunho de um milagre pode se estabelecer diante desses critérios, sabendo o papel do testemunho em geral na filosofia de Hume e 2) se a crença favorece o que está sendo testemunhado ou a regularidade das

¹⁴³ Cf. SMITH, 2005, pp.105-106; cf. HUME, 1985 [1739-1740], Livro I, Parte I, Seção II ou Livro II, Parte I, Seção I.

leis naturais, ou seja, se há racionalidade na crença no testemunho ou na crença nas leis naturais ou ainda em ambas.

No que concerne ao primeiro ponto, deve-se investigar, sabendo o que é testemunho, como este se apresenta quando o seu conteúdo é um fato miraculoso, pois Hume parece indicar, como já foi exposto, que o problema estaria em testemunhos de coisas abstrusas ou além da ordem deste mundo. Todavia, a investigação feita no ponto 2.1 deste trabalho mostrou que o testemunho, em geral, apesar da afirmação de Hume de que não há nada mais ordinário do que o testemunho das coisas, não é fonte de conhecimento, mas, no máximo, um critério de corroboração das informações dos sentidos. A prerrogativa epistemológica é empírica e não se pode estabelecer os fundamentos de nosso raciocínio, senão, na experiência, como vemos na citação de Hume, no *Treatise*: “Minha intenção em indicar tão cuidadosamente o argumento desse seguimento fantástico é apenas fazer o leitor sensível à verdade de minha hipótese, que todos os nossos raciocínios concernentes a causas e efeitos são derivados, nada mais, que do costume (...)” (1985 [1739-1740], p. 234)¹⁴⁴. Ora, o costume (*custom*) se estabelece pela regularidade com que nossos sentidos nos informam acerca de algo, como Hume faz notar no seu célebre exemplo: se vejo todo dia que o sol nasce pela manhã, acostumo-me com tal evento e espero que isso vá ocorrer. A discussão não versa, neste momento, sobre se há ou não motivos lógicos e epistemológicos para tal costume, mas apenas quer indicar como o costume está atrelado aos sentidos.

Como o próprio autor afirma na parte I, da seção X, do *Enquiry*, o milagre, por definição, é uma suspensão da ordem natural das coisas. Há uma ordem estabelecida pela experiência dos sentidos e que o costume acaba consolidando em nós, então, ter-se-ia uma experiência da suspensão dessa ordem estabelecida quando há um evento que fuja dessa ordem ou que a

¹⁴⁴ My intention then in displaying so carefully the argument of that fantastic sect, is only to make the reader sensible of the truth of my hypothesis, that all our reasonings concerning causes and effects are deriv'd from nothing but custom (...).

quebre. Não se pode confundir, como já fora explicado na parte 1.3 desse trabalho, evento milagroso e maravilhoso, pois este segundo tipo de evento é possível, mas raro¹⁴⁵.

A ideia básica que se segue é a seguinte: um caso de evento maravilhoso seria, citando um exemplo de Hume, o caso de nevar em Edimburgo no verão. De fato, é um caso que há pouca ou nenhum indício que o confirme, tendo em vista o costume adquirido pelas experiências passadas. Todavia, não existe uma regra inviolável que sustente, na visão de Hume, que não possa nevar, um dia, em Edimburgo no verão, já que a base é psicológica - costume, hábito - e não lógica. Assim, mesmo que com uma baixa probabilidade, é possível que esse evento se torne o caso, quando acontecer de se ter a experiência de um tal fato, mesmo que isso seja pouco frequente, pois o maravilhoso não vai contra à uniformidade da natureza em geral, contrariamente ao milagre. Outro exemplo, seria o do congelamento do rio em relação ao príncipe indiano, explorado na parte 2.1 desse trabalho.

Ora, o que Hume parece notar é que um evento maravilhoso é um evento raro devido a circunstâncias específicas que extrapolam a capacidade de obter experiência de um determinado indivíduo ou mesmo de um grupo de indivíduos. Ora, não só o príncipe, mas todos os indianos que não puderam ver um rio congelar, só não puderam obter tal experiência, devido a uma limitação na sua capacidade de obter informações por meio da experiência, uma vez que só podemos fazê-lo mediante contiguidade espacial e temporal. Assim, eles não acreditam ou não sabem que possa haver o congelamento de um rio, simplesmente por morarem em um país quente, como faz notar Gaskin. Desse modo, o problema não está na informação a ser repassada, no caso, por exemplo, de um viajante que informe ao príncipe que os rios congelam no inverno, mas na limitação humana de obter experiência devido à imprescindibilidade espacial e temporal. Como fica subentendido, basta o príncipe ir ao local em que há um rio conge-

¹⁴⁵ “A resposta parece repousar na distinção que Hume se sentiu compelido a traçar entre o maravilhoso e o milagre. (...) Hume tenta lidar com essa crítica através de uma distinção entre milagres, eventos que são contrárias à experiência, e eventos maravilhosos, eventos que não são conforme a experiência. (...) O objetivo de Hume parece ser a distinção entre os eventos incomuns que podem ser vistos como tendo uma explicação natural, embora desconhecida, de eventos incomuns que exigem uma explicação sobrenatural. A primeira classe de eventos que ele chama de maravilhoso e sustenta que a prova testemunhal é capaz de justificar a crença na sua existência; a segunda classe de eventos que ele chama de milagres e nega que a prova testemunhal é capaz de justificar a crença na sua existência” [The answer seems to lie in the distinction Hume felt compelled to draw between a marvel and a miracle. (...) Hume attempts to deal with this criticism by drawing a distinction between miracles, events which are contrary to experience, and marvels, events which are not conformable to experience. (...) Hume’s aim seems to be to distinguish between unusual events which can be viewed as having a natural, though unknown, explanation, from unusual events that require a supernatural explanation. The first class of events he calls marvels and holds that testimonial evidence is capable of justifying belief in their existence; the second class of events he calls miracles and denies that testimonial evidence is capable of justifying belief in their existence] (LARMER, 2009, p. 332).

lado e ter tal experiência, que essa limitação se atenua e ele obtém o conhecimento acerca de um tal evento.

Dessa maneira, o testemunho da ocorrência de um fato maravilhoso recebe o reforço da experiência, pois há possibilidade de que a informação obtida pelo testemunho de alguém possa ser corroborada pela experiência

É evidente que nenhum indiano poderia ter experiência da água não se congelando em climas frios. Isso é pôr a natureza em uma situação que ele desconhece completamente (...) Um tal resultado, portanto, pode ser denominado *extraordinário*, e requer um testemunho vigoroso para torná-lo digno de crédito aos habitantes de um clima quente. Mas, ainda assim, ele não é *milagroso*, nem contrário à experiência uniforme do curso da natureza (...). (HUME, 2004 [1748], p.159)

Todavia, o mesmo não se dá com o evento milagroso, como Hume faz notar na supracitada passagem. As características são bem diferentes quando se analisa a possibilidade de um evento milagroso. A experiência pode, como faz notar a nota apresentada, tornar um testemunho digno de crédito, embora não o torne fonte original de conhecimento, uma vez que reforça a informação repassada; sendo que o testemunho faz aumentar a crença na regularidade da ordem natural, uma vez que apresenta mais eventos que confirmem tal ordem. Isso vai ao encontro daquilo que Coady (1992) e Goldberg (2006), e a tradição em geral, afirmam sobre a filosofia do testemunho de Hume: de que o testemunho serve como modo de confirmação ou infirmação de uma informação obtida (postura chamada reducionista), ou seja, o testemunho é um critério para se verificar o quanto uma informação se aproxima ou se afasta daquilo que os sentidos nos informam.

Assim, no conjunto, parece que nenhum testemunho em favor de um milagre de qualquer tipo jamais chegou sequer a torná-lo possível, quanto menos a constituir uma prova de sua ocorrência, e que, mesmo supondo-se que chegasse a fazê-lo, seria contradito por outra prova, derivada da própria natureza do fato que ele se esforça por estabelecer. A autoridade do testemunho humano provém apenas da experiência, mas é essa mesma experiência que nos assegura sobre as leis da natureza. Quando, portanto, esses dois tipos de experiência se opõem, nada nos resta a fazer senão subtrair um do outro, e abraçar uma opinião, seja de um lado, seja do outro, com a confiança que o resíduo pode produzir. Mas, de acordo com o princípio aqui explicado, essa subtração, no que diz respeito a todas as religiões populares, equivale a uma completa aniquilação, e podemos estabelecer, portanto, como uma máxima, que nenhum testemunho humano pode ter força suficiente para provar um milagre e torná-lo uma genuína fundação para qualquer sistema religioso dessa espécie. (HUME, 2004 [1748], p. 178)

Apesar da discussão acima gravitar em torno dos múltiplos testemunhos dos milagres contrários, a primeira parte do texto é exemplar: nenhum testemunho pode obter sua autoridade, senão, na experiência, ou seja, como afirma Coady, ao comentar a filosofia do testemunho humeana: “O conhecedor autônomo pode aceitar tanto a prioridade epistêmica das observações individuais quanto a confiabilidade do testemunho, apenas se puder ser mostrado que a confiança no testemunho dá suporte racional às nossas crenças (...)” (1992, p. 23)¹⁴⁶.

Assim, o relato maravilhoso torna-se possível, exatamente, por não apresentar um distanciamento agudo em relação à ordem da natureza. Desse modo, como já fora explicado, como o conteúdo a ser transmitido não é extravagante, em relação às leis gerais da natureza, sendo apenas algo que não pudera ainda ser experienciado, então, o maravilhoso torna-se apenas pouco provável, como afirma Hume, mas nunca contrário ao curso natural das coisas.

Já o milagre, por definição, é contrário às leis naturais. A definição de Hume (2004 [1748], p.160, Seção X) de que um milagre viola uma lei natural quer dizer que as informações que obtemos pelos sentidos e se constituem, pelo costume (*custom*), como algo estabelecido, são contraditas por uma informação que, teoricamente, sendo única e irrepetível, opõe-se ao que fora estabelecido anteriormente pelo costume. Como fora dito no primeiro capítulo desta dissertação, Earman mostra que Hume não segue a ideia de Spinoza de que um milagre seria uma contradição lógica. O autor escocês afirma que um milagre seria algo que viola uma lei da natureza, sendo esta uma lei presumível (para Earman), ou seja, L é um indicação de lei e segue uma “experiência uniforme” - as pessoas sempre tiveram a experiência em favor de L, sendo que um milagre é algo que contradiz tal lei presumível.

De fato, Earman (2000, pp. 12-14) tem razão em não tratar o milagre como uma contradição lógica na filosofia de Hume, pois seria uma ingenuidade de Hume definir o relato milagroso como uma questão de fato e depois analisá-lo como uma questão de razão. Hume não comete tal equívoco. Todavia, a construção do seu argumento acaba estabelecendo uma estrutura a priori de crítica ao testemunho e à própria existência do milagre, sendo que, como se está tentando mostrar neste capítulo, a crítica ao testemunho, no caso do milagre, contradiz sua própria filosofia do testemunho: pois mesmo que o testemunho seja algo cotidiano na vida humana, sua importância é completamente derivada da experiência, ou seja, não há qualquer

¹⁴⁶ “The autonomous knower can accept both the epistemic priority of individual observations and the reliability of testimony, only if it can be shown that reliance upon testimony gives rational support to our beliefs (...)”.

prerrogativa epistêmica autônoma, como o autor escocês indica no início da parte I da seção X do *Enquiry*.

Earman (2000, pp. 33-34) afirma que os apologetas humeanos tentam recorrer à distinção entre maravilhoso e miraculoso para dizer que o testemunho, no máximo, pode confirmar eventos maravilhosos. Aqui Earman analisa o exemplo do príncipe indiano - que viu gelo e parece não acreditar nos testemunhos dos que viram. A questão é que o testemunho pode convencê-lo de tal fato, mesmo não sendo algo que a uniformidade de sua experiência lhe fornecera, pois é algo que aconteceu em outros lugares e com outras pessoas, sendo no máximo um evento extraordinário (*extraordinary*). Isso não funciona com milagres, pois ninguém, em outros tempos e lugares, viu um milagre. O extraordinário não vai contra a uniformidade da natureza em geral, contrariamente ao milagre. O problema é que Hume enfatiza a contraposição entre testemunho e experiência, privilegiando o acesso privilegiado da experiência como fonte de conhecimento, sendo que a própria ciência deve usar ambos (EARMAN, 2000, p. 35).

A análise da violação das leis naturais fica clara à luz de um exemplo de Hume.

Mas suponha-se que todos os historiadores que estudam a Inglaterra concordem que, em 1° de janeiro de 1600, a rainha Elizabeth morreu; que ela foi vista tanto antes como depois de sua morte por seu médico e por toda corte, como é habitual no caso de pessoas de sua posição (...); e que, após ter estado sepultada por um mês, ela reapareceu. (2004 [1748], p.179)

Ora, a diferença fundamental entre o milagroso - ressurreição - e o maravilhoso - o congelamento de um rio, para um indiano - está que este informa sobre um evento que ocorre regularmente, mas que pela limitação da capacidade humana de obter experiência, não foi experienciado; já aquele apresenta um evento novo no mundo, algo nunca antes visto e que não se repetirá tão logo, ou caso se repita, não há qualquer tipo de indício que permita saber como isso ocorrerá. Como Earman faz notar, e o próprio Hume, que as pessoas sempre tiveram testemunho contrário a tal evento, logo, o funcionamento do mundo não pode favorecer a narrativa dos historiadores de que um mês depois de morta e sepultada, a rainha Elizabeth tenha voltado à vida.

(...) podemos observar na natureza humana um princípio que, se examinado com rigor, mostrar-se-á capaz de enfraquecer imensamente a confiança que poderíamos depositar em qualquer tipo de prodígio com base no testemunho humano. A máxima

pela qual comumente nos conduzimos em nossos raciocínios é que os objetos dos quais não temos experiência assemelham-se àqueles dos quais a temos, que o que descobrimos ser mais usual é sempre mais provável, e que onde há oposição de argumentos devemos dar preferência aos que estão apoiados no maior número de observações passadas. (HUME, 2004 [1748], p. 163)

Ora, caso fosse relatada a ocorrência de um evento milagroso, o ouvinte não teria qualquer fundamento para crer que a narrativa pudesse ser verdadeira ou mesmo crível. Não há evidências (*evidences*) empíricas suficientes para corroborar com tal fato, já que todo testemunho tem sua autoridade na experiência (HUME, 2004 [1748], p. 178).

Nesse caso, a crença no milagre não pode ser minimamente racional, pois ter-se-ia um afastamento muito grande do conteúdo narrado em relação à regularidade natural estabelecida pelo costume. Como estamos tratando de questões de fato, a experiência torna-se o critério que evita o abstruso, o ilusório; sendo que o relato de um milagre não confirma a ocorrência do fato narrado.

Deveria haver um tal relato contrário ao milagre, cuja informação estaria ainda mais afastada da regularidade das leis naturais. Se imaginássemos um milagre que negasse outro, poderia acontecer, como Hume faz notar (2004 [1748], pp.168-169), de ambos serem falsos, uma vez que os milagres diferentes não seriam contraditórios, mas contrários¹⁴⁷. Ora, como ambos são relatos que se opõem à regularidade das leis naturais, logo, há uma probabilidade muito maior de, realmente, serem falsos.

A questão é que o conteúdo a ser relatado é um conteúdo que por definição se opõe ao costume, ao hábito estabelecido. Sendo que uma lei da natureza, para Hume, como explica Gaskin, “é, aproximadamente, o modo pelo qual descrevemos o que sempre acontece em nossas experiências junto com uma expectativa de que nossa experiência será a mesma no futuro como tem sido no passado” (1988, pp.121-122), uma vez que, como diz Aguiar: “Dificilmente, Hume poderia admitir alguma espécie de relação entre causa e efeito que de alguma forma acabasse por dispensar o papel da *conjunção constante*” (2008, p. 32). Este seria o princípio da uniformidade das leis naturais, em que o hábito gera essa expectativa de que há regularidade. Logo, o funcionamento do mundo é, em grande medida, uniforme, como o próprio Armstrong (1999, pp. 34-35) afirma, compreendendo Hume como defensor da ideia de leis naturais como regulares.

¹⁴⁷ Faço alusão à distinção do Quadro de Oposição de Verdades aristotélico.

Assim, a oposição de “prova contra prova” seria uma contraposição entre o conteúdo milagroso, que por definição é raro e quase único na história natural, e os eventos que nossos sentidos captam sempre e que compõem uma regularidade dada pelo costume.

Ora, é esperável a conclusão de Hume de que, sendo assim, seria impossível haver uma prova em favor do milagre, mesmo quando há um testemunho ou vários favoráveis. A tentativa de interpretar a crítica humeana de modo a priori faz sentido e mesmo que a questão seja de fato (logo, algo cuja contradição pudesse ser pensada), a estrutura do argumento de Hume é a priori, como afirma Fogelin (1990, pp. 85-86) e Ellin (1993, p. 205). Os passos se dão do seguinte modo, como já fora exposto na parte 1.3 deste trabalho: 1) um milagre é uma violação das leis naturais; 2) as leis naturais são regulares, não necessárias, logo, com uniformidade; 3) uma prova só se dá quando há evidências que a corroborem, senão é uma probabilidade; 4) as leis naturais são estabelecidas pelo costume, que, por sua parte, baseiam-se na consolidação e autoridade dadas pelos sentidos; 5) um milagre, por definição, deve ser raro, já que é uma violação da regularidade natural e 6) uma crença é tanto mais forte e fundamentada quanto mais evidências (*evidences*) empíricas houver.

Ora, o raciocínio torna-se simples, desse modo: dados 1) e 5), não pode ocorrer que um milagre seja uma prova, pela definição 4), uma vez que não há costume que estabeleça um milagre. Dados 2) e 4), toda lei natural é uma prova, já que sua forma básica de constituição é, exatamente, a regularidade das experiências passadas. Dados 2), 4) e 6), a crença acerca da regularidade das leis naturais é bem consolidada, pois há muita evidência acerca da ocorrência do evento que se crê. Há um avivamento muito intenso, uma vez que a proximidade e a simplicidade dos dados obtidos pelos sentidos se dão de modo vivaz, já que são impressões, favorecendo a transição de ideias para impressões - algo em que se crê é fortalecido pela transição. Assim, dados 1), 5) e 6), não há como haver uma crença fundamentada sobre o testemunho de um milagre, pois não há qualquer evidência que favoreça a transição entre ideia e impressão e fortaleça tal crença. Ela se baseia apenas em um evento pontual sem qualquer vivacidade empírica, o que impede que, aprioristicamente, um milagre possa ser prova e dele se obtenha uma crença forte e racional.

Poder-se-ia objetar que a intenção de Hume é eliminar crenças que se baseiam em fatos e eventos que não são consolidados no mundo ou em informações acerca de ocorrências cujos sentidos não fornecem qualquer corroboração. Assim, na verdade, o milagre seria possível, mas improvável, sendo que, na verdade, bastaria haver fatos que o comprovassem; o que seria

de se esperar de uma análise sobre questões de fato, uma vez que nesses casos a contradição é sempre pensável, como Hume afirma no início da seção IV do *Enquiry*.

Todavia, com a estrutura a priori do argumento, como fora apresentado, Hume elimina ainda mais o valor do testemunho, o que contradiz sua filosofia do senso comum, uma vez que não há nada mais comum que o raciocínio baseado no testemunho, como o autor escocês afirma no início da seção X do *Enquiry*. Pois, nesse caso, se uma crença se baseia na informação repassada por outrem, mesmo que essa crença seja menos provável, isso não é o mesmo que desacreditá-la em absoluto pelo fato dela estar baseada nesse testemunho. No entanto, é isto que Hume faz: o testemunho não tem prerrogativa epistêmica e serve, no máximo, para confirmar o que o costume estabeleceu, servindo-se de inferências indutivas, por ser tratar de raciocínios de causa e efeito, mas sua autoridade repousa mesmo no contato direto da experiência¹⁴⁸.

A questão é que, se o testemunho fosse efetivamente uma fonte de conhecimento, Hume não poderia retirar a autoridade dos milagres aprioristicamente, pois o autor deveria aceitar que o testemunho pudesse informar acerca de eventos novos. Inclusive Gaskin (1988, pp. 122-123) afirma que esse demérito do testemunho, baseado no costume estabelecido pela experiência, dificultaria descobertas novas na própria ciência, caso fosse seguido à risca o critério humeano. Ora, imaginando que o milagre seja um fato novo e mesmo único, isso não quer dizer que ele nunca possa acontecer e que pessoas que o tenham visto não estejam justificados em crer, a não ser que haja uma impossibilidade a priori para tanto. Mesmo Hume objetando que não há raciocínios apodícticos em questões de fato, sua análise não permite, como fora apresentado, que haja uma possibilidade para que o testemunho justifique a crença em milagres, pois o testemunho só é aceito quando concorda com as leis da natureza, o que exclui, por definição, crer em milagres.

Ademais, para que nossos conhecimentos pudessem ser justificados, deveríamos poder experimentar todas as informações recebidas, de outra forma deveríamos ter no testemunho uma fonte de conhecimento. Ora, Hume não defende isso. No caso já analisado do príncipe indiano, este só pode ter certeza e estar justificado em crer que as águas de um rio congelam por haver a possibilidade de experimentar tal fenômeno, ou seja, mesmo que a pessoa mais confiável pudesse fornecer essa informação, o príncipe não estaria justificado em sua crença

¹⁴⁸ É o contato direto defendido por Newton e que Hume adota. Cf. SMITH, 2005, pp. 70-72.

com base apenas no testemunho, mas somente quando seus sentidos pudessem estabelecer o costume que consolida tal crença. Assim, deveríamos ter um aparelho cognitivo extremamente poderoso e de capacidade quase que infinita, o que é impossível.

Imagine-se o seguinte exemplo: um estrangeiro chega em uma cidade, completamente desconhecida, e deseja pegar um ônibus para o hotel. Obviamente que ele não sabe qual ônibus pegar e pede informação a uma pessoa qualquer que esteja passando no lugar em que ele espera pelo ônibus. Obtida a informação, ele pega o ônibus e vai para o hotel. Um caso muito simples de como o testemunho pode fornecer uma informação básica.

Em uma análise humeana, poder-se-ia questionar: o estrangeiro pegou o ônibus correto justificado fundamentalmente pelo testemunho da pessoa local? A resposta é não. Pois, imagine-se que na conversa acerca de qual ônibus pegar, o estrangeiro faça exatamente esta pergunta: “Qual ônibus eu devo pegar para o hotel tal?”. A pessoa responde: “Pegue tal ônibus que ele roda a cidade inteira e para à porta do dito hotel”. Até então, poder-se-ia dizer que o estrangeiro confiou no testemunho do nativo e que está justificado racionalmente em pegar o ônibus informado. Todavia, de acordo com o critério de Hume, ele só está justificado quando ele vir o ônibus parado à porta do hotel, pois a pessoa poderia se enganar ou estar mentindo. Assim, somente a experiência do ônibus estar parado em frente ao hotel poderia justificar, em última instância, a escolha de pegá-lo de modo racional. Nesse caso simples, o testemunho não foi fonte de conhecimento, mas apenas concordou com o que fora visto: o caso do ônibus estar à frente do hotel, de acordo com o que aquela pessoa dissera.

Esse exemplo simples quer apenas mostrar que se o critério empírico for seguido à risca, não há qualquer tipo de informação, mesmo a mais elementar, que possa se basear no testemunho. Isso parece um contrassenso no que tange às relações de vida comum, pois deveríamos poder experimentar todas as informações obtidas em algum grau, o que não é possível, como fora dito.

Hume mesmo sabe disso, pois quando ele afirma que “nenhuma espécie de raciocínio é mais comum, mais útil e mesmo mais necessária à vida humana” (2004 [1748], p. 156), ele quer indicar que não há vida cotidiana sem testemunhos. Entretanto, sua filosofia acaba dirimindo essa importância, jogando toda a autoridade para a empiria, principalmente em sua crítica aos milagres. Todavia, como ele mesmo faz notar no exemplo supracitado, há restrições de nossas capacidades sensitivas, especialmente, quanto à contiguidade espacial e temporal, o que impede que todo conhecimento sobre o mundo possa se fundar somente nas informações

dos sentidos, em sua tentativa de criação de uma ciência de rigor - de cunho empírico -, como ele faz notar na introdução do *Treatise*, a qual tudo se submete no que tange à investigação.

Desse modo, mesmo que a ênfase humeana seja no cotidiano, e que o testemunho esteja relacionado à vida comum, Hume não consegue estabelecer um critério coerente de análise do testemunho, tendo em vista sua tentativa de filosofia do senso comum, depreciando o papel do testemunho na aquisição de conhecimento de modo a priori.

2.3 - O caráter da testemunha e o testemunho

Outro problema com o qual Hume se depara é a análise acerca da confiabilidade da testemunha, ou seja, quais são os critérios que permitem analisar o caráter de uma testemunha. O que Hume quer discutir é se há algum motivo para crermos não tanto mais no conteúdo, o que já fora discutido, mas na pessoa que transmite esse conteúdo.

Na introdução da parte II da seção X do *Enquiry*, Hume apresenta, como já fora exposto na parte 1.3.2 deste trabalho, quatro razões para não se acreditar em definitivo na existência de milagres ou crer neles de alguma forma.

Na argumentação precedente, supusemos que o testemunho sobre o qual se funda um milagre poderia equivaler a uma prova cabal, e que a falsidade desse testemunho seria um verdadeiro prodígio. Mas é fácil mostrar que fomos liberais em demasia em nossa concessão, e que nunca houve algum acontecimento milagroso demonstrado com base em uma evidência plena. (2004 [1748], p. 162)

Seguindo essa interdição quanto à crença na existência em qualquer milagre, Hume afirma que esta “evidência plena” fundamenta-se nos critérios empíricos - observação, costumes etc - e no ordenamento natural que se segue a tais critérios, especialmente no que tange à primeira razão apresentada por Hume, e que será melhor discutida no terceiro capítulo deste trabalho. Todavia, há duas razões que chamam a atenção na parte II da seção X, a saber: as razões segunda e terceira, por se dedicarem nem tanto ao conteúdo, mas ao caráter da pessoa que transmite o testemunho.

A segunda razão trata de uma análise da inclinação da natureza humana em prol do inusitado, não uma inclinação natural, mas uma curiosidade humana em prol do extraordinário¹⁴⁹.

Segundo, podemos observar na natureza humana um princípio que, se examinado com rigor, mostrar-se-á capaz de enfraquecer imensamente a confiança que poderíamos depositar em qualquer tipo de prodígio com base no testemunho humano. A máxima pela qual comumente nos conduzimos em nossos raciocínios é que os objetos dos quais não temos experiência assemelham-se àqueles dos quais temos, que o que descobrimos ser mais usual é sempre mais provável, e que onde há oposição de argumentos devemos dar preferência aos que estão apoiados no maior número de observações passadas. Mas, embora ao proceder segundo essa regra rejeitemos de pronto qualquer fato que seja inusitado e incrível num grau ordinário, ocorre que, quando se vai mais longe, a mente nem sempre observa a mesma regra, e, diante da afirmação de alguma coisa completamente absurda e miraculosa, mostra-se, antes, mais pronta a admitir esse fato em razão da própria circunstância que deveria destruir toda sua autoridade. Por ser uma emoção agradável, a paixão da surpresa e do assombro, provenientes dos milagres dá-nos uma perceptível tendência a acreditar nos acontecimentos dos quais deriva. (2004 [1748], pp. 162-163)

A citação acima é exemplar: não há uma inclinação natural em crer em fatos extraordinários, mas há o desvio de uma regra natural de funcionamento dos raciocínios. Pois, como já fora discutido na parte 1.2 deste trabalho, temos mais facilidade em transitar de ideias para impressões e vice-versa quando há semelhança entre ambas do que com qualquer outro tipo de critério raciocinativo. Quando há semelhança entre acontecimentos atuais e passados, a capacidade de avivar a ideia destes torna-se maior devido à semelhança com aqueles que um dia ocorreram. O mesmo ocorre com as paixões.

Quando temos paixões por algo, há um trânsito de força/vivacidade muito maior quanto mais semelhante for essa paixão a outra que já tivemos ou com algo que seja mais vivaz, uma impressão cotidiana, por exemplo. Uma situação cotidiana que Hume trata é referente às paixões do orgulho (*pride*) e da humildade (*humility*).

Ora, as paixões se referem ao “eu” como objeto não apenas por propriedades naturais, mas também originárias [primeiro impulso]¹⁵⁰, sendo que as propriedades naturais são a constância e firmeza das operações. Sem as qualidades originais, não há as secundárias, uma vez

¹⁴⁹ “Em segundo lugar, Hume oferece uma explicação psicológica da aceitação de relatos de milagres, dizendo-nos que a paixão “de surpresa e admiração (EHU, 10.16), decorrentes de relatos de milagres, pode dominar nosso bom senso” [Second, Hume offers a psychological account of the acceptance of reports of miracles, telling us that the “passion of surprize and wonder (EHU, 10.16) arising from accounts of miracles can overpower our good sense] (FOGELIN, 2003, p. 21).

¹⁵⁰ HUME, 1985 [1739-1740], Livro II, Parte I, Seção III, p. 332.

que aquelas são inseparáveis da alma e não se reduzem a outra paixão. Hume afirma que as causas dessas paixões são as mesmas para todo mundo, uma vez que a natureza humana é a mesma, contudo pode haver variações provocadas por uma diferença de comportamento. Tendo em vista os objetos/propriedades naturais e originais, as causas das paixões são as propriedades naturais, uma vez que os objetos que as causam não são originais, mas geralmente artefatos humanos. Isso porque há na natureza poucos princípios e muitos efeitos¹⁵¹ – os efeitos seriam os objetos naturais que são bem mais numerosos. Assim, o orgulho e a humildade têm um mesmo princípio natural e também não é por um diferente princípio que cada causa se adapta à paixão, como Hume afirma no final da seção IV, da parte I, do livro II do *Treatise*. Hume termina a seção IV, lembrando as relações entre ideias e impressões: 1º) é propriedade do espírito humano, 2º) propriedade de associação de impressões semelhantes e 3º) essas associações se ajudam mutuamente.

Assim, na seção V, da parte I, do livro II do *Treatise*, Hume analisa a influência dessas relações no orgulho e na humildade. Primeiro: as causas do orgulho produzem um prazer distinto e também um desagrado distinto, pois as qualidades que as provocam são independentes¹⁵². O sujeito com o qual as qualidades se ligam ou é em parte eu mesmo ou algo próximo a mim – amigos, minha casa etc. Assim, Hume apresenta duas propriedades das causas: 1) o objeto do orgulho e/ou da humildade é determinado por um instinto natural e original e essas paixões não extrapolam o “eu” e 2) elas geram uma emoção particular na alma que é seu ser e essência (HUME, 1985 [1739-1740], p. 338). Relacionando todos esses aspectos, tem-se: a causa que excita a paixão relaciona-se com o objeto que a natureza atribui à paixão; a sensação produzida relaciona-se com a sensação da paixão e nesta dupla relação de ideias e impressões é que tem origem a paixão. Para que houvesse essa transição nessa dupla relação, a natureza “deu” ao espírito humano uma disposição de produzir uma impressão – o orgulho -, sendo esta impressão atribuída ao “eu”. A natureza ora produz a paixão imediatamente, por exemplo, fome, ora mediada por um objeto, no caso, paladar. Já o orgulho precisa de um objeto, porque, primeiramente, aquele precisa de causas para surgir, segundo: porque senão seria perpétuo se viesse da natureza imediatamente e terceiro: o mesmo vale para a humildade. Essa igualdade diz respeito às causas, mas o efeito é contrário – agradável *versus* desagradável, como no caso de uma casa bela que se torna feia. Hume conclui dizendo que a natureza

¹⁵¹ HUME, 1985 [1739-1740], Livro II, Parte I, Seção IV, p. 334.

¹⁵² HUME, 1985 [1739-1740], Livro II, Parte I, Seção V, p. 337.

colocou certo tipo de atração entre ideias e impressões que facilitam o mútuo aparecimento – quando uma aparece, a outra também¹⁵³. Assim, ocorrendo num mesmo objeto, facilitam a transição de afeições e de imaginação. Quando uma impressão, produzida por uma ideia, se liga a outra ideia, provinda da primeira, ambas as impressões são inseparáveis. Desse modo, formam-se as causas do orgulho e da paixão.

Como Hume faz notar nessa discussão, nossa inclinação natural, como no caso das paixões do orgulho e da humildade, se dá quando há uma causa natural original, não por meio de artefatos humanos, mas do contato que podemos ter diretamente com o mundo, sendo que essas são as causas das paixões. Os outros juízos que temos são derivados dessas paixões. No caso do orgulho, há uma associação com o prazer que é uma causa natural e que é produzida diretamente, sendo que o gosto, por exemplo, é referente a algo que é derivado dessa primeira relação, ou seja, provém de um objeto e não diretamente.

Associando essa discussão com a da inclinação não natural pelo extraordinário, Hume quer mostrar que fatos extraordinários não são naturais e não podem ser em nós causas de paixões. Todavia, o problema está no fato de que a surpresa e o assombro geram em nós uma sensação agradável e nós, erroneamente, associamos essa sensação a uma causa natural. Assim, a inclinação ao miraculoso é um problema da testemunha que não regula suas paixões de acordo com as regras do raciocínio em geral.

Com que sofreguidão são recebidas as narrativas miraculosas dos viajantes (...) E quando a esse amor pelo maravilhoso junta-se o espírito da religiosidade, é aí que todo o bom senso desaparece de vez; e o testemunho humano, em tais circunstâncias, perde suas últimas pretensões à autoridade. Um devoto pode ser um visionário e imaginar que vê coisas que não existem na realidade; ele pode saber que seu relato é falso e ainda assim aferrar-se a ele com as melhores intenções do mundo (...) E mesmo quando essa ilusão não está presente, a vaidade, estimulada por tão forte tentação, atua sobre ele com mais força do que sobre o restante da humanidade (...) É possível que seus ouvintes não tenham, como usualmente não têm, suficiente discernimento para examinar as provas que ele apresenta; e ao pouco discernimento que possuem renunciam por princípio, nesses assuntos sublimes e misteriosos; ou, se estiverem eventualmente dispostos a empregá-lo, a paixão e a imaginação exaltada perturbam a regularidade de suas operações. (HUME, 2004 [1748], pp. 163-164)

Hume não deixa dúvidas que o problema da confiabilidade de uma testemunha está no fato dessa testemunha deixar que suas paixões possam perverter as regras do raciocínio, pois

¹⁵³ HUME, 1985 [1739-1740], Livro II, Parte I, Seção V, p. 341.

o desejo e o prazer de divulgar suas crenças¹⁵⁴ geram um impulso forte que aviva a pseudo-crença que se tem sobre o assunto relatado, pois, no caso do milagre, como não há o evento de fato, logo, não há força fornecida pela experiência para avivar a crença e justificá-la, mas continua-se crendo num evento falso - mantêm-se uma crença falsa -, pois a paixão aviva um sentimento que se confunde com a existência mesma do tal evento; há a falsa impressão de verdade produzida, de modo não natural, pela força das paixões e do prazer¹⁵⁵ gerada a partir dessas, uma vez que estas geram a falsa impressão de semelhança do evento com nós próprios ou com algo que nos é próximo no mundo, sendo a semelhança o principal critério de avivamento.

Assim, Hume associa a crença na testemunha ao fato dela estar com seu bom senso e capacidade de julgar sem qualquer influência e fundamento senão na experiência, pois esta pode fornecer critérios naturais e eficazes para justificar as crenças, mesmo que sejam critérios psicológicos, como fora defendido nos pontos 1.1 e 1.2 deste trabalho.

Outro elemento, e o terceiro a ser analisado pelo autor escocês, no que tange à investigação acerca da confiabilidade em uma testemunha, é o problema de que fatos milagrosos são relatados entre os ignorantes e bárbaros e não entre os “povos civilizados”.

(...) uma forte predisposição contra todos os relatos sobrenaturais e milagrosos resulta do fato de que eles abundam principalmente em nações ignorantes e bárbaras; ou, nos casos em que um povo civilizado chegou a admitir alguns deles, verificar-se-á que esse povo os recebeu de ancestrais ignorantes e bárbaros que os transmitiram com aquela inviolável sanção e autoridade que sempre acompanha as concepções herdadas. (...) Prodígios, presságios, oráculos e sentenças obscurecem completamente os poucos acontecimentos naturais que a eles se misturam. Mas, como os primeiros vão ficando cada vez mais raros a cada página, à medida que nos aproximamos das eras esclarecidas, logo descobrimos que nada há de misterioso ou sobrenatural no caso, mas que tudo procede da propensão usual da humanidade para o fantástico, e que, embora essa inclinação possa ocasionalmente ser freada pelo bom senso e instrução, nunca se poderá extirpá-la completamente da natureza humana. (HUME, 2004 [1748], pp. 165-166).

¹⁵⁴ HUME, 2004 [1748], p. 165.

¹⁵⁵ Alguns crentes costumam procurar a religião quando estão sofrendo de algum mal em benefício próprio. Algo relacionado ao bem-estar, logo, ao prazer, como faz notar o diálogo entre Filon e Cleantes, na parte XII do *Dialogues*: “(Filon) Admite-se que os homens recorrem à devoção mais prontamente quando ficam abatidos com o sofrimento ou oprimidos com a doença. Não é isto uma prova de que o espírito religioso não é assim tão próximo da alegria como o é da mágoa? Mas os homens, quando afligidos, procuram consolação na religião, respondeu Cleanto. (...) É verdade, tanto o medo com esperança participam da religião porque ambas estas paixões agitam, em tempos diferentes, a emnte humana e cada uma delas forma uma espécie de divindade adequada para si mesma” (2005 [1779], p. 142-143).

Ora, o filósofo escocês não deixa dúvidas quanto ao fato de que, entre os ignorantes, a crença em milagres prospera devido ao fato deles não terem instrução. A questão é que, para Hume, as pessoas bárbaras não têm bom senso ou discernimento suficiente para eliminar as inclinações pelo gosto que o extraordinário gera nelas. Assim, os milagres prosperam entre esses povos exatamente pelo fato deles não conseguirem obter um critério que lhes permita separar as narrativas extraordinárias do que se dá no mundo.

O raciocínio de Hume é simples: como eles não se pautam pela experiência e pelas regras gerais do raciocínio humano, os bárbaros acabam sendo levados por aquilo que os move mais fortemente. Como fora visto na “segunda razão” que o autor escocês analisa - a questão da inclinação pelo fantástico -, o prazer do fantástico gera uma impressão que erroneamente é associada a “acontecimentos naturais”, sendo que a vivacidade gerada dessa confusão fortalece a crença falsa em milagres. Por exemplo, um narrador A avisa que teve seu alimento multiplicado misteriosamente, quando já estava por terminar. Ele afirma ter conferido a dispensa quase vazia e, depois de pedido a uma divindade, ter visto a dispensa voltar a estar repleta. As pessoas ficam estupefatas com essa narração e se interessam em saber se de fato isso é verdade. Essa leve disposição criada, que surge do interesse em saber a veracidade de um fato extraordinário, é a propensão, do qual Hume se refere, que faz com que qualquer evento, que se apresente como fantástico, aumente a vivacidade da narrativa. Assim, se outra pessoa, que ouviu o que A narrara, e, por acaso, teve a impressão, mesmo que não segura, de que também suas provisões continuam crescendo, mesmo quando não há motivos para tal, essa pessoa fará a associação com o que escutara e terá a impressão, falsa, na visão de Hume, de que há no mundo o evento: as coisas podem se multiplicar inexplicavelmente, pois a regularidade da ordem natural mostrou que nada se multiplica por si só, logo, algo quebrou essa regularidade.

Desse modo, ao invés da regularidade exercer a influência de inibir tais tipos de crença - em fatos além da ordem do mundo - ela acaba fortalecendo, por um raciocínio errôneo, a crença em eventos milagrosos. Isso se dá porque a regularidade deveria servir como um fator que apresenta fortes indícios acumulados ao longo das experiências passadas, mas como uma falsa impressão se contrapõe a esses indícios, rompendo essa regularidade, e houve uma narrativa que parece fortalecer esse rompimento, logo, o bárbaro acredita estar diante de um fato extraordinário. Obviamente, isso se dá pelo simples fato de o bárbaro não raciocinar baseado nas regras gerais do raciocínio, mas em fundamentos não comprovados empiricamente.

Como afirma Gaskin,

A terceira consideração que leva Hume a dizer que nunca houve um milagre estabelecido sob evidências completas é o modo no qual as narrativas miraculosas são desvalorizadas por abundarem entre as pessoas primitivas e bárbaras e “nas primeiras histórias de todas as nações”. Os milagres são tão comuns nestas histórias (e tão facilmente rejeitados pelo sábio) que no ensaio “ Sobre a autenticidade dos Poemas de Ossian” Hume é capaz de fazer das *faltas* dos milagres nas narrações uma objeção à sua autenticidade (...) (1988, p. 117)¹⁵⁶

A questão é que Hume, nesta sua análise dos bárbaros, comete uma falácia *ad hominem*. Ora, esse tipo de falácia é descrita como sendo um desmerecimento da pessoa contra a qual se debate, no que tange seu caráter¹⁵⁷.

Em um debate, o principal está em apresentar argumentos melhores do que os do adversários. Há ideias que se contrapõem ou em parte ou num todo, sendo que a argumentação se fundamenta para dar razões que justifiquem um ponto de vista e não justifique o outro, apresentando-lhe as falhas, estejam elas presentes em parte ou no todo do argumento. O problema se dá quando o argumento é falacioso, sendo que uma falácia pode ser definida como “erros de argumentação, ou, num sentido mais estrito, argumentos que dão, enganosamente, a impressão de serem válidos ou mesmo corretos, mas que não são” (MORTARI, [20-?] , p.1). Já João Sàágua¹⁵⁸ afirma que a falácia é “ um defeito no raciocínio”¹⁵⁹, sendo que, em geral, “esse defeito passa despercebido, criando assim a ilusão de se estar na presença de um raciocínio correto”(2006, p. 327).

Nota-se que não há consenso se a definição de falácia é aplicável a erros de raciocínio ou de argumentação, todavia essa não é a discussão do presente trabalho. Contudo, neste trabalho, a falácia será tratada como erro de argumentação, seguindo a definição de Mortari, pois, a própria Lógica trata da estrutura dos argumentos e de sua validade, como afirma HAACK: “Poder-se-ia considerar que a ideia tradicional de que a lógica se ocupa da validade

¹⁵⁶ “The third consideration which leads Hume to say there never was a miracle established on full evidence is the way in which miraculous narratives are devalued by abounding among primitive and barbarous peoples and in ‘the first histories of all nations’. So common are miracles in such histories (and so easily dismissed by the wise) that in the essay ‘Of the Authenticity of Ossian’s Poems’ Hume is able to make the lack of miracles in the narrations an objection to their authenticity (...)”

¹⁵⁷ Cf. GROARKE, pp. 15-18, 2011.

¹⁵⁸ Cf. Verbetes ‘falácia’ na *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*, p. 326, 2006.

¹⁵⁹ Groarke também afirma que a falácia é um erro de raciocínio: “como um padrão de raciocínio pobre que parece ser (e neste sentido imita) um padrão de bom raciocínio” [as a pattern of poor reasoning which appears to be (and in this sense mimics) a pattern of good reasoning] (2011, p.13).

dos argumentos enquanto tais, isto é, sem dizer respeito a seu assunto (...) oferece um princípio com base no qual se pode delimitar o âmbito da lógica” (2002, p.30). Scabia chega a afirmar que a lógica tradicional trata da “teoria da dedução” (1976, p. 40). Assim, se a falácia é um erro lógico, logo, é um erro de argumentação, uma vez que a Lógica estuda a validade de argumentos. O único ponto comum nas definições de falácia supracitadas é que a falácia apresenta uma estrutura tal que parece ser um argumento válido ou um bom raciocínio, ou seja, sua estrutura gera a falsa impressão de que a argumentação está bem construída, sendo que na verdade não está.

Para que um argumento seja válido, deve ser impossível haver premissas verdadeiras e conclusão falsa, ou seja, se todas as premissas são verdadeiras a conclusão é, forçosamente, verdadeira, para ser um argumento válido, de outro modo, temos um argumento inválido. Assim, uma falácia seria a tentativa de apresentar um argumento inválido como válido, por meio de erros de raciocínios ou na argumentação, mesmo que as premissas sejam verdadeiras. Em sentido estrito, uma falácia retira conclusões que não se seguem das premissas, o que não justifica a dedução na argumentação.

Há vários tipos de falácias e nos interessam duas, que parecem permear a estrutura da argumentação de Hume, a saber: falácia *ad hominem* e falácia da relevância¹⁶⁰.

A falácia do tipo *ad hominem* - junto ao homem ou contra o homem, dependendo da tradução - se caracteriza por ser uma tentativa de atingir o caráter ou integridade do adversário¹⁶¹, o que não compete à discussão. Assim nos traz a definição de ‘falácia *ad hominem*’ do verbete ‘falácia’ da *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*: “(argumento contra o pessoal): quando se pretende argumentar contra um raciocínio proposto por alguém arguindo a pessoa” (BRANQUINHO, 2006, p. 329). Por exemplo, em um debate sobre se o presidente X ou o Y foi o melhor presidente de um determinado país P, duas pessoas A e B afirmam o seguinte: A acredita que X foi o melhor presidente para P e B acredita que Y foi o melhor presidente para P. No debate entre ambos, A apresenta os dados e razões para crer em X como melhor presidente e Y faz o mesmo. Assim, se eu provo que A está certo, posso provar que Y está to-

¹⁶⁰ Há quem apresente grupos de falácias com subtipos, por exemplo: falácias de relevância, sendo a *ad hominem* um tipo específico. Todavia, não entraremos neste tipo de discussão no presente trabalho. Cf. MORTARI, [20-?], pp. 2-4; BRANQUINHO, 2006, pp. 328-329; GROARKE, 2011, pp. 13-14.

¹⁶¹ “esta é uma falácia que ocorre quando o argumentador é culpado ‘de atacar seu adversário em vez dos indícios e argumentos de seu oponente’” [(...) it is a fallacy that occurs when an arguer is guilty ‘of attacking his opponent rather than his opponent’s evidence and arguments’] (GROARKE, 2011, p. 16).

talmente errado ou em partes errado¹⁶². Suponha que A consegue dar melhores razões que Y, que justifiquem sua crença *p*, de que X é o melhor presidente para P. B pode tentar desmerecer o argumento de A, afirmando que ele é infiel a sua esposa, logo, não tem caráter para poder afirmar tais coisas ou que ele é alcoólatra e que, por isso, ninguém deveria confiar nele.

Ora, a afirmação de B de que A é infiel ou alcoólatra, na verdade, é irrelevante para a discussão e se insere em outro contexto completamente diferente: o caráter de A. É uma falácia, pois B defende seu argumento, baseando-se num ataque à pessoa com quem debate, nesse caso, A.

O problema principal das falácias *ad hominem* é que nem sempre o caráter de uma pessoa pode interferir na validade de uma argumentação, a não ser em alguns casos em que a discussão verse sobre o caráter, mas não é nossa intenção analisar tais situações. Ora, um alcoólatra pode ser um bom analista de governo, uma vez que não há relação entre alcoolismo e incapacidade de análise ou uma pessoa infiel pode entender muito bem de políticas governamentais, já que não há qualquer justificativa para crer que um adúltero seja um péssimo estudioso de governos.

Hume quer mostrar que nenhum testemunho pode atestar a existência de milagres, pois uma das principais fontes desses testemunhos é incapaz de informar algo de modo verdadeiro e fidedigno. O problema é que, para o autor escocês, as pessoas simples tem uma falha no caráter que impede, em absoluto, qualquer tipo de confiabilidade na transmissão de informações; seja um sentimento de autopromoção, seja uma inclinação maior para o fantástico.

A questão é que Hume está tentando mostrar que não pode haver qualquer tipo de testemunho que justifique a existência de milagres, todavia, para isso, ele afirma que a maior parte, quase em sua totalidade¹⁶³, das narrativas fantasiosas acerca de tais tipos de eventos ocorre no meio de povos sem instrução, logo, como dar crédito a tais narrativas?

A estrutura do argumento seria algo como “Pessoas relatam que há milagres”, “Elas são bárbaras e ignorantes”, logo, “Não podemos dar crédito a elas em suas narrativas”. Tomando a conclusão como mais uma premissa, podemos chegar a outra conclusão: “Logo, não há relatos que confirmem a existência de milagres”. Hume desmerece a fonte da informação por uma possível falha no seu caráter, e mais, comete a falácia da relevância, pois os aspectos

¹⁶² Seria uma lógica simples de primeira ordem, usando o quadro de oposição aristotélico.

¹⁶³ Cf. HUME, 2004 [1748], pp. 165-167.

apresentados por Hume, tais como o fato de os milagres serem narrações ocorridas em povos simples ou serem histórias da origem dos povos, são irrelevantes para a argumentação.

Há dois problemas básicos na estrutura do argumento de Hume: 1) por que uma pessoa, mesmo sendo ignorante, não pode ser uma fonte de informação? e 2) os relatos de milagres não são exclusividade de povos ignorantes. Começemos pelo segundo.

O próprio autor escocês apresenta casos de relatos de milagres apresentados por pessoas que parecem não ser ignorantes. Hume fica perplexo pelo fato de Alexandre, um “falso profeta”, ter sido “capaz de atrair a atenção do sábio imperador Marco Aurélio, a ponto de fazê-lo confiar o sucesso de uma expedição militar a suas enganosas profecias (2004 [1748], p. 167). Bem, um sábio não poderia deixar-se levar por tamanha ignorância a ponto de ser enganado por uma pessoa sem instrução, até mesmo porque se “Alexandre tivesse (...) fixado sua residência em Atenas, os filósofos (...)”, com toda força da razão, teriam aberto os olhos da humanidade, já que um sábio deve ser formado de bom senso.

Outro exemplo do próprio autor é o do Abade Paris (HUME, 2004 [1748], pp. 171-172). Ora, vários milagre atribuídos à intervenção do abade “foram prontamente comprovados no próprio lugar de ocorrência, diante de juízes de integridade inquestionável, atestados por testemunhas de crédito e distinção” (*Ibidem*, p. 172), como no caso do cardeal Noailles, de reputação íntegra e grande preparo, que atestou a ocorrência dos milagres.

Talvez o que Hume quisesse dizer é que a propagação dos milagres é mais fácil entre os ignorantes, se é que se pode usar esse termo sem qualificação, dependendo do interesse do povo. E, apesar dele afirmar isso, a conclusão que ele tira daí não se segue, pois dizer que uma informação se espalha melhor em determinado lugar não é o mesmo que dizer que a informação é falsa. E mais, se o privilégio fosse assim de povos tão ignorantes, não se poderiam abrir brechas para interesses escusos por parte de sábios em busca de propagar ou repassar ou confirmar testemunhos acerca de eventos fantásticos, isso seria um contrassenso, já que um sábio tem suas crenças baseadas nas regras dos raciocínios e fundamentadas na experiência. A informação não é relevante para a conclusão que ele tenta tirar, mas mesmo assim, ele tenta basear sua argumentação nesse tipo de informação/premissa, a saber: os milagres ocorrem entre os “ignorantes” apenas.

Logo, os relatos não são exclusividade dos povos “ignorantes”, isso é notório. Além disso, a decorrência que o filósofo escocês retira de sua afirmação, de que, por isso, não se pode dar crédito aos testemunhos de milagres, não se segue, como fora mostrado.

Talvez, poder-se-ia objetar que o problema, então, está na própria fonte da informação: a pessoa “ignorante”. Por ela ter tal caráter, tudo quanto ela disser pode ser duvidado. Assim, discutamos o primeiro problema supracitado na estrutura da argumentação de Hume.

Não é porque uma pessoa é “ignorante” que não podemos confiar em seu testemunho. A estrutura do argumento não apresenta uma justificação, pois se A é “ignorante” e quer me informar que é o caso de p , isso não quer dizer que não devo acreditar em A. O argumento se dá do seguinte modo: 1) A diz que p é o caso; 2) A é ignorante, logo, 3) p não é o caso. Isso é claramente uma falácia *ad hominem*, pois, imaginemos o seguinte exemplo: outra pessoa, B, aproxima-se de A e lhe pergunta que horas são; A responde 14h. B não vai se preocupar com o caráter de A para saber que horas são, pelo menos num primeiro momento.

Mas e se A for mentiroso? Bem, mesmo assim, pois um mentiroso pode dizer a verdade se ele quiser¹⁶⁴. Assim, B, geralmente, vai partir do princípio de que outras pessoas sempre falam a verdade, a não ser que o contraditório se mostre verdadeiro. No caso de A ser “ignorante”, isso não retira a confiabilidade de A em absoluto, mas em casos específicos que extrapolem a capacidade intelectual de A. Por exemplo: se B fosse um famoso físico e perguntasse a A, não que horas são, mas se seria possível que partículas se movessem acima da velocidade da luz e A respondesse, sendo um ignorante - aqui, poderia ser uma pessoa simples, sem estudos, por exemplo -, que já ouviu algo do tipo, ora, B estaria justificado em não confiar na resposta de A, mesmo que A estivesse certo sem saber e sem explicar o porquê.

Assim, o problema parece gravitar em torno da seguinte questão: o fato de uma pessoa ser “ignorante” acarreta incredulidade em seu testemunho, dependendo do conteúdo a ser tratado. Desse modo, ser bárbaro, nos dizeres de Hume, só seria um problema quanto à transmissão de conteúdos se o informante não soubesse acerca do que está falando. A questão é que, no que tange os milagres, o que está sendo discutido é o fato de uma pessoa ter visto um evento no mundo e estar repassando o que fora experienciado. Ora, assim, a análise deveria ser: uma pessoa ignorante é capaz de transmitir o que ela experienciou? Há alguma relação entre o caráter, instrução e capacidade de transmitir os conteúdos da experiência?

Tendo em vista essas questões, a crítica humeana incorre em alguns problemas: 1) se não aplicarmos o princípio da caridade - de que devemos acreditar em uma pessoa já que a

¹⁶⁴ Obviamente, o interesse aqui não é analisar o paradoxo gerado no caso de alguém que sempre fala mentiras, mas apenas mostrar que uma pessoa que minta com certa frequência, por definição, não o faz sempre, logo, pode falar a verdade e ser fonte confiável de informação, mesmo que com certa ressalva, a depender da circunstância.

maioria das crenças do sujeito interpretado devem ser entendidas como verdadeiras ou ao menos como estando de acordo com as suas próprias crenças - à narrativa alheia, rejeitando-a a priori, tal crítica pode ser autorreferente; 2) não se pode desprezar a priori, de modo justificado, a crença baseada nos testemunhos, mas analisar a probabilidade dessa crença estar bem ou mau fundamentada e 3) dever-se-ia mostrar que há um grupo de pessoas que não têm capacidade de exprimir aquilo que elas percebem pelos sentidos. Analisemos uma a uma.

O primeiro problema tem uma estrutura muito simples: desconfiar a priori de uma pessoa, alegando que ela tem alguma falha de caráter, inviabiliza qualquer tipo de discussão. Ora, precisamos do testemunho para sabermos muitas coisas. Não só precisamos do testemunho, mas somos fonte de testemunho para outros. A relevância do caráter de uma pessoa para a maioria das informações que damos não é grande ou chega a ser desprezível. Assim, se basearmos numa argumentação falaciosa, como uma *ad hominem* ou apelando para a irrelevância, para desacreditar o testemunho de outrem, tal crítica perde força e fundamentação.

A ideia é que devemos, minimamente, acreditar que a crença da pessoa que precisamos interpretar é verdadeira ou está de acordo com a nossa visão de mundo¹⁶⁵ a menos que tenhamos razões para duvidar. Todavia, essas razões não podem ser dadas aprioristicamente. Hume mesmo sabe que, como o testemunho trata de questões de fato, a estrutura do argumento contra o testemunho de “ignorantes” deveria basear-se na probabilidade de acreditarmos naquilo que está sendo transmitido, ou seja, o quão provável é uma crença baseada em testemunho, tendo em vista o caráter ou o grau de instrução da testemunha.

Ora, uma pessoa “ignorante” ou que afirma ter visto um milagre não tem necessariamente problema de raciocínio. Ela tem as mesmas faculdades mentais que todos e muitas dessas pessoas as têm em bom funcionamento. Por isso, um argumento a priori contra o testemunho dos “ignorantes” pode ser um argumento contra si mesmo como fonte de testemunho, uma vez que as pessoas também deveriam partir do pressuposto de que estamos falando a verdade ou de que nossas crenças são, minimamente, verdadeiras.

¹⁶⁵ O princípio da caridade de Davidson “ele nos aconselha a interpretar os falantes como defendendo crenças verdadeiras (verdadeiras por nossas luzes, pelo menos) sempre que é plausível fazê-lo (...) Se assumirmos que as crenças do falante, pelo menos nos casos mais simples e básico, estão em grande parte de acordo com a nossa própria, e assim, por nossa conta, são em grande parte verdade, então podemos usar nossas próprias crenças sobre o mundo como um guia para as crenças do falante” [it counsels us to interpret speakers as holding true beliefs (true by our lights at least) wherever it is plausible to do (...) If we assume that the speaker's beliefs, at least in the simplest and most basic cases, are largely in agreement with our own, and so, by our account, are largely true, then we can use our own beliefs about the world as a guide to the speaker's beliefs] (MALPAS, 2009, pp.12-13).

A justificação de Hume é de que o interesse pelo fantástico¹⁶⁶ é uma inclinação do caráter dos ignorantes, como já fora visto acima; como que uma tendência pelo fato de terem uma religião ou pouca instrução. Seria como que uma inclinação a justificar suas crenças, mesmo que não haja razões para isso, tentando apenas se basear em critérios psicológicos: a satisfação de ter sua crença acreditada por outros ou sua narrativa ser divulgada, como afirma o próprio filósofo escocês.

Os sábios ouvem com muito ceticismo todos os relatos que são favoráveis aos sentimentos do narrador, quer eles exaltem seu país, sua família ou a si próprio, ou de algum modo confluam com suas inclinações e tendências naturais. E haveria maior tentação que a de aparecer como um missionário, um profeta, um embaixador do céu? Quem não se disporia a enfrentar numerosos perigos e dificuldades para atingir uma condição tão elevada? Ou se, com o auxílio da vaidade e de uma imaginação inflamada, um homem primeiramente converteu-se a si mesmo e assumiu sinceramente a ilusão, quem hesitaria nessa situação em lançar mão de piedosas fraudes em apoio a uma causa tão santa e meritória? (...) *O avidum genus auricularum*, o populacho de olhos esbugalhados, recebe sofregamente, sem nenhuma verificação, tudo o que produz o assombro e agrada a superstição. (2004 [1748], p. 176)

Todavia, se partimos do pressuposto de que uma testemunha, ao ver algo, está apenas querendo se autopromover ou justificar suas crenças de qualquer modo, a crítica poderia recair sobre o próprio Hume, pois é possível que se afirme que a própria crítica padeça desse mal: as crenças do autor escocês são uma tentativa de autopromoção.

Esse problema é dirimido se a análise for probabilística, ou seja, não se houver uma base dedutiva a partir de possíveis problemas de caráter do narrador, mas como tais elementos - caráter, grau de instrução e crenças prévias - podem aumentar ou diminuir a possibilidade de acreditarmos em um tipo assim de narrativa, a análise do grau de confiabilidade do testemunho torna-se mais apropriada. Nesse sentido, não se pode rejeitar uma testemunha de modo apriorístico, sob pena de se rejeitar praticamente todos os testemunhos possíveis.

A questão é que não há relação necessária entre a probabilidade de se acreditar em um testemunho e o caráter dessa pessoa ou seu grau de instrução, pois, pela definição de testemunho, poder ter a experiência de algo e transmitir o que fora experienciado não é algo que se possa acreditar ou desacreditar a não ser que a alteração do estado da testemunha interfira na capacidade de se obter a experiência, gerando, por exemplo, uma ilusão. Assim, um bêbado não pode dar certeza de ter visto alguém e dar testemunho disso, pois sua condição física, nes-

¹⁶⁶ Cf. HUME, 2004 [1748], pp.165-167.

se caso, interfere diretamente na transmissão da experiência. Todavia, se eu vejo uma pessoa andar sobre as águas de um rio, não é o fato de ser cristão ou ateu que me faz ter uma melhor experiência ou o fato de seu ser um professor universitário que fará diferença no uso dos sentidos, logo, não há relevância na crítica ao grau de instrução, para o caso analisado.

Nesse sentido, a crítica humeana faria sentido se houvesse uma comprovação de que aqueles que acreditam em milagres têm um problema ao transmitir o que fora experienciado ou que sua capacidade natural de ter contato com o mundo está sob suspeita. O que muda é o modo como uma pessoa interpreta o que vê, sendo que um teísta justifica certas coisas apelando para a existência de uma força sobrenatural que rege o mundo de um modo determinado, por exemplo.

Ora, mas isso não é o mesmo que dizer: os teístas não são confiáveis quanto ao testemunho por acreditarem na existência de um Ser sobrenatural. O que deve ser analisado é o quanto um testemunho corrobora a teoria prévia, por exemplo: sabendo que uma pessoa A acredita que haja um Deus, ora, o quanto o testemunho que A pode dar sobre eventos no mundo confirma ou justifica sua crença? Ou o quanto os testemunhos de outras pessoas podem corroborar a crença de A? A ideia de Hume de desmerecer o testemunho das pessoas que crêem em milagres de modo apriorístico não é justificada, pois não é falta de caráter das pessoas ter uma crença religiosa, tornando-as, necessariamente, interesseiras ou autopromotoras de suas crenças para benefício próprio, como é afirmado pelo autor escocês na passagem supracitada.

Um caso que demonstra essa inclinação humana à “canalhice e a insanidade dos homens” (HUME, 2004 [1748], p.179) seria uma possível narrativa da ressurreição da rainha Elizabeth, mesmo no caso desse testemunho ser dado por inúmeras pessoas. A questão para Hume é que essa atitude de falta de caráter e insanidade “são fenômenos tão comuns” (*Idem*) de serem narrados entre aqueles que crêem nesse tipo de evento que é de se esperar que isso seja recorrente, ou seja, uma disposição dessas pessoas de relatar, na visão humeana, eventos inverossímeis, tornando seu testemunho inconfiável.

Vale notar que a crítica ao uso do testemunho para justificar crenças acerca da explicação de possíveis eventos tem sua base, como fora mostrado, na ideia de que a força do testemunho não pode ser maior que a força da regularidade das leis da natureza. E mais, não só o testemunho não tem tal força epistêmica, como, do ponto de vista ontológico, não há qualquer possibilidade de se esperar que haja um evento que suspenda as leis gerais naturais em prol da

ocorrência de um fato miraculoso. Contudo, o próprio Hume critica a possibilidade de que as leis que regem o mundo possam ser necessárias e, obviamente, imutáveis, em sua famosa crítica à ideia de conexão necessária.

Assim, sendo um milagre uma suspensão na ordem do mundo e o fato das leis naturais não conterem qualquer conexão factual que seja necessária, poderia Hume justificar a priori a inexistência de milagres e sua impossibilidade de ocorrência futura sem se contradizer? Analisemos esse problema no capítulo que se segue.

Capítulo 3 - Os Milagres e a Supervalorização da Regularidade das Leis da Natureza

Como fora mostrado no capítulo primeiro deste trabalho, na parte 1, nada que extrapole a experiência humana pode fundamentar as crenças e a vida cotidiana. Hume faz notar na introdução do *Treatise* que toda ciência humana deve estar baseada em critérios científicos, a saber, empíricos. Assim, a explicação acerca do funcionamento do mundo não poderia escapar a essa empresa, a saber: que toda ciência do homem, para ser sólida, deve se pautar na observação e experiência¹⁶⁷, sendo que os limites da investigação humanas repousam sobre a empiria.

Nesse sentido, Hume tenta mostrar que todos os raciocínios que podemos empreender sobre o mundo não podem criar novidades que vão além do que nossos sentidos nos fornecem. Qualquer tipo de faculdade da mente tem na experiência o critério que não lhe permite tomar decisões precipitadas ou incorrer em ilusões sobre coisas que não são o caso.

Em primeiro lugar, quando analisamos nossos pensamentos ou ideias, por mais complexos ou grandiosos que sejam, sempre verificamos que eles se decompõem em ideias simples copiadas de alguma sensação ou sentimento precedente. Mesmo aquela ideia que, à primeira vista, parecem as mais afastadas dessa origem revelam-se, após um exame mais detido, dela derivadas (...) Em segundo lugar, quando um homem não pode, por algum defeito orgânico, experimentar sensações de uma certa espécie, sempre verificamos que ele é igualmente incapaz de formar as ideias correspondentes. (HUME, 2004 [1748], p. 36)

Desse modo, Hume acredita que o conjunto de experiências que obtemos ao longo da vida, permite que possamos compreender o modo como o mundo está ordenado, sendo que as relações causais, ou seja, saber quais seriam as causas da ocorrência de fatos no mundo, são uns dos principais problemas de Hume, como ele faz notar: “Essa proposição de *que causas e efeitos são descobertos não pela razão, mas pela experiência* será facilmente aceita em relação a objetos de que temos a lembrança de nos terem sido outrora completamente desconhecidos, dado que estamos com certeza conscientes de nossa total inabilidade, na ocasião, de

¹⁶⁷ “E como a ciência do homem é o único fundamento sólido para as outras ciências, de modo que o fundamento sólido que podemos dar a esta ciência em si deve ser colocada na experiência e observação” [And as the science of man is the only solid foundation for the other sciences, so the solid foundation we can give to this science itself must be laid on experience and observation] (HUME, 1985 [1739-1740], p. 43).

prever o que deles resultaria” (2004 [1748], p. 56). Assim, saber as causas que regem o mundo é saber quais leis estabelecem sua ordem e funcionamento, sendo que a experiência consolidada tal investigação.

O problema se dá quando um evento parece romper com essa ordem e tem suas bases em critérios não empíricos, como o caso do milagre. As causas que se evocam para sua existência são extraordinárias, ademais, sua própria existência pressupõe a suspensão do funcionamento normal e corriqueiro do mundo. Ora, seria possível justificar a existência de um tal tipo de evento? Hume é categórico ao dizer que não. Todavia, como se pretende mostrar, a justificativa humeana acarreta contradições internas em sua investigação empírica acerca do mundo, especialmente a uma de suas principais críticas à filosofia anterior a ele, inclusive a Locke, a saber, a ideia de que não há conexão necessária entre eventos no mundo.

3.1 Causalidade e necessidade

Essa questão relativa ao fato de nós concebermos no mundo causas de eventos que geram outros eventos é central na discussão sobre o conhecimento científico proposta por Hume, pois essa é uma das três maneiras que a mente relaciona as ideias e as impressões, além de ser um dos métodos mais usados na investigação científica. Além dessa relação ser base de muitos dos raciocínios filosóficos e ser a única que pode ultrapassar o âmbito da experiência em seus juízos, como o próprio Hume afirma: "Mas esta conclusão além das impressões de nossos sentidos pode ser fundada apenas na conexão de *causa e efeito*" (1985 [1739-1740], p.122)¹⁶⁸.

Hume apresenta, no livro I, parte III, seção II do *Treatise*, o fato acerca de como sabemos que um objeto é o mesmo, quando o vemos em tempo e espaço diferentes, discutindo esse tipo de raciocínio de causa e efeito aplicado a esse caso específico. Isso não pode advir dos sentidos de modo direto, pois só percebemos o que é contíguo no tempo e no espaço; agora, uma vez mudando ambos, deve haver um raciocínio que nos dê certeza de que estamos nos referindo ao mesmo objeto e não a outro. Mas, como, então, caracteriza-se essa relação de causalidade?

¹⁶⁸ "But this conclusion beyond the impressions of our senses can be founded only on the connexion of cause and effect".

Hume, primeiramente, afirma que a causalidade não é qualidade dos objetos: “Logo à primeira vista, percebo que não devo buscar essa impressão em nenhuma das *qualidades* particulares dos objetos, pois, qualquer que seja a qualidade que escolho, encontro sempre um objeto que não a possui e que não obstante se inclui sob a denominação de causa e efeito” (2009 [1739-1740], p. 103)¹⁶⁹,

Ela, na verdade, apresenta-se como contendo três fatores básicos: contiguidade, anterioridade temporal da causa em relação ao efeito (sucessão) e conexão necessária, como o autor escocês faz notar:

Tendo assim descoberto ou suposto que as duas relações, de contiguidade e sucessão, são essenciais às causas e efeitos (...) Deveremos, pois, ficar satisfeitos com essas duas relações, de contiguidade e sucessão como fornecendo uma ideia completa da causação? De forma alguma. Um objeto pode ser contíguo e anterior a outro, sem ser considerado sua causa. Há uma CONEXÃO NECESSÁRIA a ser levada em consideração; e essa relação é muito mais importante que as outras duas anteriormente mencionadas. (2009 [1739-1740], p. 105)

A contiguidade diz respeito ao fato de que nada pode agir em tempo ou espaço distantes, pois uma causa e seu efeito devem ser contíguos no tempo e no espaço. Como afirma Smith:

Claramente, por ‘contiguidade no tempo’ ele [Hume] não quer dizer, meramente, que a sucessão de experiências na mente a qual, quando repetida, tem como seu produto o costume ou o hábito; ele está vendo contiguidade no tempo precisamente como ele está vendo contiguidade no espaço, como uma relação mantida entre eventos ou entre corpos, isto é, como mantida com alguma situação sensível apreendida. É neste senso realístico que ele afirma ser a contiguidade essencial para a relação causal. (2005, p. 248)¹⁷⁰

Ora, o ser humano não tem a capacidade natural de estabelecer relações entre objetos quando estes não estão ante nossos sentidos, pois, como o próprio Hume afirma: “ Em nenhuma delas [raciocínios de identidade e relações de espaço e tempo], a mente é capaz de ir

¹⁶⁹ “At first sight I perceive, that I must not search for it in any of the particular qualities of the objects; since, which-ever of these qualities I pitch on, I find some objects, that is not possest of it, and yet falls under the denomination of cause and effect” (1985 [1739-1740], p. 123).

¹⁷⁰ “Clearly, by ‘contiguity in time’ he does not intend merely that succession of experiences in the mind which, when repeated, has as its product custom or habit; he is viewing contiguity in time precisely as he is viewing contiguity in space, as a relation holding between events or between bodies, i.e as holding whithin some sensibly apprehended situation. It is I this realistic sense that he declares contiguity to be essential to the causal relation”.

além daquilo que está imediatamente presente aos sentidos (...)” (2009 [1739-1740], p. 102). O filósofo escocês quer enfatizar que, como devemos, de acordo com sua teoria da cópia, ter uma impressão para que haja ideias, não podemos estabelecer qualquer relação entre objetos que estão além de nossos sentidos, pois, desse modo, não há como obter impressões, logo, ideias, e por fim, não podemos estabelecer qualquer tipo de raciocínio. Assim, quando Hume afirma que objetos estão contíguos no tempo, ele quer dizer que também estão contíguos no espaço, num sentido factual.

Hume, como mostra Smith¹⁷¹, “ (...) no *Enquiry concerning Human Understanding* fez as alterações necessárias, com o resultado de que a objetiva contiguidade no espaço é totalmente eliminada, e o fator sequência no tempo (...) recebe sozinho menção” (2005, p. 249), tendo em vista eliminar uma distinção entre tempo e espaço, nesse caso, superficial e difícil de ser feita, pois, do ponto de vista do que é o caso, objetos que se mostrem no espaço, igualmente, estão presentes temporalmente naquele momento. Assim, uma causa não precisaria do dado do espaço, pois, os eventos que seguem uma linha temporal - há um evento e depois segue-se outro - devem estar no mesmo espaço, para que os sentidos possam relacioná-los, como faz notar a seguinte passagem:

A ideia de causação, portanto, deve ser derivada de alguma relação entre objetos; e é essa relação que devemos agora tentar encontrar. Em primeiro lugar, vejo que todos os objetos considerados causas ou efeitos são contíguos; e que nenhum objeto pode atuar em um momento ou lugar afastados, por menos que seja, do momento e lugar de sua própria existência. (HUME, 2009 [1739-1740], p. 103)

Apesar da contiguidade ser essencial, deve-se notar que “todo efeito é um acontecimento distinto de sua causa.” (HUME, 2005 [1748], p. 59), ou seja, a existência temporal não quer dizer coincidência entre objetos simultaneamente no espaço e tempo, pois, como Locke¹⁷² faz notar muito bem, estaríamos a falar do mesmo objeto e não de objetos diferentes. Desse

¹⁷¹ “(...) in the *Enquiry concerning Human Understanding* he has made the necessary alterations, with the result that objective contiguity in space is entirely eliminated, and the factor of sequence in time (...) alone receives mention”.

¹⁷² “Para nós que nunca encontramos, nem concebemos possível, que duas coisas do mesmo tipo devam existir no mesmo lugar ao mesmo tempo, nós concluímos corretamente, que o que existe em qualquer lugar a qualquer momento, exclui todos do mesmo tipo, e ele está lá sozinho” [For we never finding, nor conceiving it possible, that two things of the same kind should exist in the same place at th same time, we rightly conclude, that whatever exists any where at any time, excludes all of the same kind, and is there it self alone] (1975 [1690], p. 328). Obviamente que a discussão aqui não versa sobre esses princípios, todavia, é notório que esse princípio da física não escapa ao conhecimento de Hume.

modo, Hume quer mostrar que há uma diferenciação temporal no acontecimento dos eventos, como ele enfatiza na ideia de sucessão.

A sucessão afirma que a causa sempre deve ser anterior no tempo ao efeito, sendo que não pode haver indistinção entre uma e outra, como o trecho acima faz notar.

A segunda relação que assinalarei como essencial às causas e efeitos (...) trata-se da PRIORIDADE temporal da causa em relação ao efeito. Há os que afirmam que não é absolutamente necessário que uma causa preceda seu efeito, e que qualquer objeto ou ação, já no primeiro instante de sua existência, pode exercer sua qualidade produtiva, gerando outro objeto ou ação que lhe seja perfeitamente contemporâneo. Contudo, além do fato de que a experiência parece contradizer essa opinião na maioria dos casos, podemos estabelecer a relação de prioridade por meio de uma espécie de inferência ou raciocínio. Tanto a filosofia da natureza como a filosofia moral têm como uma máxima estabelecida que um objeto que exista durante algum período de tempo em sua plena perfeição sem produzir um outro não é a única causa deste (...) Ora, se alguma causa pode ser perfeitamente contemporânea a seu efeito, é certo que, de acordo com essa máxima, todas devem sê-lo. (...) A consequência disso seria nada menos que a destruição da sucessão de causas que observamos no mundo e mesmo a total aniquilação do tempo. (2009 [1739-1740], p. 104)

Além da discernibilidade entre os eventos, a própria definição de causa, de Hume - quando há objetos contíguos e um precede ao outro, sendo que todos objetos semelhantes ao primeiro são colocados em prioridade em relação ao outro ou ainda, quando a ideia do segundo objeto segue-se sempre à ideia do primeiro -, mostra que a sucessão é uma relação importante na determinação dos raciocínios causais, sendo impossível haver coexistência, como o próprio autor faz notar, quando afirma que “o objeto que nós chamamos causa *antecede* o outro que nós chamamos efeito” (2009 [1739-1740], p. 188)¹⁷³, ou ainda: “Podemos definir uma

¹⁷³ Hume, na seção XV, da parte III do livro do *Treatise*, apresenta algumas condições acerca do julgamento de causas e efeitos, sendo assim expresso: “Desde que, portanto, é possível para todos os objetos se tornar causas e efeitos uns dos outros, isto pode ser adequado para corrigir algumas regras gerais, pelo qual podemos saber quando elas realmente são assim. (1) A causa e o efeito devem ser contíguos no espaço e no tempo. (2) A causa deve estar antes do efeito. (3) Deve haver união constante entre a causa e efeito. É principalmente esta qualidade, que constitui a relação” [Since therefore `tis possible for all objects to become causes and effects to each other, it may be proper to fix some general rules, by which we may know when they really are so. (1) The cause and effect must be contiguous in space and time. (2) The cause must be prior to the effect. (3) There must be constant union betwixt the cause and effect. `Tis chiefly this quality, that constitutes the relation] (1985 [1739-1740], p. 223).

CAUSA como ‘Um objeto anterior e contíguo a outro, e unido a ele de tal forma que a ideia de um determina a mente a formar a ideia do outro’” (*Ibidem*, p. 203)¹⁷⁴.

Ademais, o fato de que temos ideias separadas, uma de causa e outra de efeito, só pode vir se tivermos impressões distintas de ambas: a impressão de um evento separado de outro, sendo que o segundo sempre segue ao primeiro. São impressões distintas, logo, ideias distintas, sendo uma chamada causa e o outro, efeito. Com isso, não é possível desprezar a sucessão dos raciocínios causais, nem tampouco a contiguidade.

Todavia, isso não quer dizer que os raciocínios causais estejam completos somente com a existência de eventos que sejam contíguos e sucessórios. Pode haver um evento que se segue a outro, mas de modo completamente aleatório. Por isso mesmo, Hume enfatiza a importância da conexão necessária. Não que ele a defenda, como será mostrado, mas em geral afirma-se ter uma relação necessária entre eventos que permite chegar ao raciocínio de causa e efeito.

A questão, como coloca Smith, é que se a causalidade fosse apenas uma sucessão de eventos, não seria causalidade, mas mera sucessão, não haveria distinção entre ambas. Assim, deve-se notar que a conexão entre os eventos faz da sucessão algo mais, uma relação causal.

Como ele cuidadosamente insiste, causação é mais que sequência, e mais também que uma sequência invariável. Distinguimos entre mera sequência e sequência causal; e o que diferencia as duas é que a ideia de necessidade (determinação ou capacidade de agir) entra na última como um elemento muito especial. (SMITH, 2005, pp. 91-92)¹⁷⁵

Como Hume faz notar no *Enquiry*, “Um acontecimento segue o outro, mas jamais nos é dado observar qualquer liame entre eles. Eles parecem conjugados, mas nunca conectados” (2005 [1739-1740], p. 112), sendo que a conexão entre os eventos deve ocorrer para que o raciocínio se estabeleça como causal.

¹⁷⁴ Stroud chama a atenção para o fato de que a prioridade da causa em relação ao efeito é essencial, mas não que devamos ter uma impressão de prioridade nesse sentido, “Outra relação que se diz ser ‘essencial’ para a causalidade é a anterioridade no tempo da causa em relação ao efeito. Hume não chega a sugerir que nós sempre temos uma impressão desta anterioridade, embora ele alegue estar em busca do que é ‘essencial’ à causalidade, tentando descobrir as impressões das quais a ideia derivou” [Another relation said to be ‘essential’ to causality is the priority in time of the cause to the effect. Hume does not even suggest that we always get an impression of this priority, although he claims to be searching for what is ‘essential’ to causality by trying to discover the impressions from which the ideia derived] (1977, p. 44).

¹⁷⁵ “As he is careful to insist, causation is more than sequence, and more also than invariable sequence. We distinguish between mere sequence and causal sequence; and what differentiates the two is that the ideia of necessitation (determination and agency) enters into the latter as a quite essential element”.

A conexão necessária faz com que a mente conceba que haja uma conexão, não pura e simplesmente, mas necessária, entre causa e efeito, ou seja, a existência do efeito só pode vir a se tornar um fato se houver a causa, como analisa Noxon: “Hume é consciente de que quando dizemos que um tipo de conhecimento é causa de outro, supõe normalmente que ambos estão conectados necessariamente, que o segundo não terá lugar a menos que apareça o primeiro e que, se o primeiro tem lugar, deve aparecer o segundo” (1987, p.135).

Hume, na verdade, está apresentando como a natureza humana acaba por conceber o raciocínio causal, discriminando suas principais características, como o trecho do *Treatise* faz notar. O filósofo escocês analisará passo a passo cada uma dessas relações que compõem a causalidade para saber quais são seus fundamentos e isso será comentado ao longo deste capítulo.

Depois, como ele mesmo afirma no *Enquiry*, compreender a ideia de causalidade, é compreender o modo como apreendemos as questões de fato e os raciocínios que as fundamentam:

Por que a audição de uma voz articulada e de um discurso com sentido na escuridão nos assegura da presença de alguma pessoa? Porque esses são os efeitos da constituição e do feitiço [e] do ser humano, e estão intimamente ligados a ele. Se dissecarmos todos os outros raciocínios dessa natureza, descobriremos que eles se fundam na relação de causa e efeito (...) Assim, se quisermos nos convencer quanto à natureza dessa evidência que nos assegura quanto a questões de fato, devemos investigar como chegamos ao conhecimento de causas e efeitos. (2004 [1748], p. 55)

Assim, o autor quer mostrar que o raciocínio que se baseia na causalidade não é um tipo de raciocínio casual do ser humano, mas faz parte da natureza humana proceder assim, basear-se numa relação entre eventos e objetos no mundo, cujas características mais básicas já foram apresentadas. Não é possível compreender o mundo sem compreender esse tipo de raciocínio. Ademais, os próprios fundamentos desse tipo de raciocínio não podem ser estabelecidos de modo apriorístico, sendo ele também um devedor das informações obtidas pela experiência.

Arrisco-me a afirmar, a título de uma proposta geral que não admite exceções, que o conhecimento dessa relação não é, em nenhum caso, alcançado por meio de raciocínios *a priori*, mas provém inteiramente da experiência, ao descobrirmos que certos objetos particulares acham-se constantemente conjugados uns aos outros (...) Nenhum objeto jamais revela, pelas qualidades que aparecem aos sentidos, nem as

causas que o produziram, nem os efeitos que dele provirão; e tampouco nossa razão é capaz de extrair, sem auxílio da experiência, qualquer conclusão referente à existência efetiva de coisas ou questões de fato”. (2004 [1748], p. 55)

Contudo, uma questão essencial para Hume é saber por que nós concebemos a causalidade como necessária. “Por que tudo que existe deve ter uma causa de sua existência?” pergunta-se ele no livro I, parte III, seção III do *Treatise*.

Jonathan Bennett propõe que Hume, “presumidamente, pensa sobre a causação universal deterministicamente. Sobre este princípio determinístico de causação universal ele (Hume) pergunta: por que nós ‘declaramos isto necessário?’” (2003, p. 250)¹⁷⁶, e que sua preocupação seria mostrar que esse raciocínio não pode ser provado a priori, mas que é derivado da experiência, como afirma Aguiar:

O exame que Hume faz da ideia de necessidade sofre de certa idiosincrasia, já notada por Mackie e Strawson, que merece atenção. A ideia de necessidade, que Hume está investigando, possui a propriedade de ser a ideia daquela coisa que, uma vez conhecida, licenciaria uma inferência apriorística da causa para o efeito. (2008, p. 41)

A passagem é exemplar e mostra, como a seção VII do *Enquiry*, bem como o livro I, parte III, seções III e XIV do *Treatise*, que o autor escocês está assumindo que há uma ideia de conexão necessária para saber se é possível justificá-la ou se é possível pensar a causalidade de outra maneira. A conexão entre eventos não pode ser meramente sequência, pois isso não seria causalidade, como fora visto, logo, deve haver uma relação entre os eventos. Ora, por que supomos ser essa relação a necessidade? É possível justificá-la de modo empírico?

Hume parte da análise da proposição que afirma: todo efeito tem uma causa¹⁷⁷; e diz que como essas ideias são distintas – a ideia de causa é distinta da ideia de efeito –, e tudo o que é distinto é separável, logo, não é necessário conceber causa e efeito conectados necessariamente.

¹⁷⁶ “presumably thought of universal causation deterministicly. About this deterministic principle of universal causation he (Hume) asks: why do we ‘pronounce it necessary’”.

¹⁷⁷ “Primeiro, por que razão nós afirmamos que é necessário, que cada coisa cuja existência tem um começo, deve também ter uma causa?” [First, For what reason we pronounce it necessary, that every thing whose existence has a beginning, shou’d also have a cause?] (HUME, 1985 [1739-1740], pp. 125-126, livro I, parte III, seção II).

Se isso vale para as ideias, vale também para as impressões, pois cada ideia é ideia de uma impressão, logo, são impressões distintas que não apresentam, empiricamente, nenhuma conexão, pois “se afirmamos que realmente temos uma ideia de necessidade, então devemos encontrar alguma impressão que a origine, porque não temos nenhuma ideia que não seja derivada de uma impressão” (HUME, 2009 [1739-1740], p. 188). Mas, como o próprio Hume faz notar, é a mente que cria essa ideia de necessidade e não uma impressão percebida por meio dos sentidos.

Após termos observado a semelhança em um número suficiente de casos, sentimos de imediato uma determinação da mente a passar de um objeto àquele que usualmente o acompanha, e a concebê-lo mais intensamente em função dessa relação (...) Os diversos casos de conjunções semelhantes nos conduzem à noção de poder e necessidade. Esses casos são, em si mesmos, totalmente distintos uns dos outros, e não têm nenhuma união, a não ser na mente que os observa e que reúne suas ideias. A necessidade, portanto, é o efeito dessa observação, e é apenas uma impressão interna da mente, uma determinação a levar nossos pensamentos de um objeto a outro. (2009 [1739-1740], pp. 198-199)

Hume afirma que o problema é que a ideia de necessidade não pode ser considerada uma impressão, pois não é possível ter uma impressão sobre algo como a necessidade. A conexão que se faz entre eventos de modo necessário não é perceptível do ponto de vista empírico, sendo isso uma criação psicológica, ou seja, da mente.

Quando olhamos para os objetos ao nosso redor e consideramos a operação das causas, não somos jamais capazes de identificar, em um caso singular, nenhum poder ou conexão necessária, nenhuma qualidade que ligue o efeito à causa e torne o primeiro uma consequência infalível da segunda. De fato, tudo o que descobrimos é que o efeito realmente se segue à causa. O impulso da primeira bola de bilhar é acompanhado do movimento da segunda, e isso é tudo o que é dado a nossos sentidos externos. Quanto a algum sentimento ou impressão interna, essa sucessão de objetos não faz a mente experimentar nada desse tipo. Não há, conseqüentemente, em nenhum caso particular, isolado, de causa e efeito, nada que possa sugerir a ideia de poder ou de conexão necessária. (HUME, 2004 [1748], pp. 98-99)

O autor escocês chama muito a atenção para o fato de que não há qualquer poder ou capacidade intrínseca aos objetos que permitam a explicação de tais tipos de eventos, pois não é possível perceber um tal poder, por exemplo, o poder da bola fazer com que outra se desloque. Há apenas a percepção das bolas e do movimento das duas, mas não há como dizer que

uma delas tem um poder que faça gerar movimento, pois não experienciamos algo o qual se possa chamar poder ou qualidade que permita o exercício desse movimento.

Nesse sentido, Hume critica também as teorias da causalidade de Hobbes, de Clarke e de Locke¹⁷⁸, afirmando que não é possível, demonstrativamente, afirmar a causalidade, mas que ela provém da observação dos fatos. Assim, o raciocínio de causalidade deve, em algum momento, referir-se à impressão de um objeto, mesmo que seja ideia ou impressão da memória.

Hume, primeiramente, examina como a tradição lidou com esse problema: Locke coloca que deve haver algo nas coisas que possibilite a mudança, o que seria a ideia de poder ou eficácia¹⁷⁹. Contudo, Hume afirma que a razão não pode conceber a ideia de poder, por não gerar uma ideia original e não concluir causas e qualidades como sendo necessárias a partir de princípios de existência dos objetos observados e que, então, é preciso achar uma impressão da qual provém.

Não há, na realidade, nenhuma porção de matéria que revele, por suas qualidades sensíveis, qualquer poder ou energia, ou que nos dê razões para imaginar que poderia produzir alguma coisa ou ser seguida por qualquer outro objeto que pudéssemos denominar efeito (...) Sabemos, de fato, que o calor é um acompanhante regular da chama, mas não temos meios sequer de conjecturar ou imaginar qual é a conexão entre eles. É impossível, portanto, que a ideia de poder possa ser derivada da contemplação dos corpos em casos isolados de sua operação, porque nenhum corpo jamais exhibe algum poder que possa ser a origem dessa ideia. (HUME, 2004 [1748], pp. 99-100)

Os que usam das categorias dos antigos – categorias de substância, forma, acidentes, virtudes - para explicar a ideia de eficácia, incorrem em obscurantismos e incertezas, pois, igualmente, os eventos no mundo não nos fornecem impressões que permitam retirar desses eventos as ideias supracitadas, logo, como não há ideia sem impressão, assim, tais ideias não têm fundamento, mas são criações infundadas da mente.

¹⁷⁸ Hobbes afirma que tudo deve ter uma causa para garantir a existência do efeito no tempo, mas Hume contrapõe, dizendo que essa noção de causalidade não é responsável pela ideia de tempo. A tentativa de Clarke de colocar algo que não tem uma causa tem a si mesmo como causa geraria o problema de que algo existiria antes de existir, por ser causa sui. Hume questiona que negar uma causa a um objeto não o faz causa de si mesmo. De igual modo, afirmar, como Locke, que se algo não tem causa, logo, o 'nada' é a sua causa, não faz sentido. (HUME, 1985 [1739-1740], p.127-129).

¹⁷⁹ Cf. LOCKE, 1975 [1690], p. 233.

Alguns afirmam que os corpos agem por sua forma substancial; outros, que agem por seus acidentes ou qualidades; muitos, por sua matéria e forma (...) Ademais, todas essas opiniões se misturam e se transformam de mil maneiras diferentes, o que nos dá um forte motivo para suspeitar que nenhuma delas possui qualquer solidez ou evidência, e que a suposição de que haveria eficácia em alguma das qualidades conhecidas da matéria é inteiramente infundada. Essa suspeita fica mais forte quando consideramos que esses princípios (formas substanciais, acidentes e faculdade) não constituem, na realidade, nenhuma das propriedades conhecidas dos corpos, sendo antes completamente ininteligíveis e inexplicáveis. (HUME, 2009 [1739-1740], p. 191)

Hume ataca também a tentativa cartesiana, que diz que a matéria é basicamente extensão e essa não tem poder móvel em nenhum sentido, o que nos faz recorrer a Deus, dizendo que de fato não há ideia de poder móvel, mas que também não pode haver um Deus que sustente a matéria, pois não é passível de verificação empírica¹⁸⁰. Também qualquer tentativa de colocar essa ideia de poder em algum lugar desconhecido não tem fundamento pelo motivo anterior: precisa ser comprovada empiricamente. Hume ainda tenta mostrar que se essa ideia fosse abstrata deveria ser aplicada a algo particular, pela definição de ideia abstrata¹⁸¹, o que não é possível, logo, estamos usando palavras sem sentido, já que sua extensão não é alargada pelo hábito¹⁸² garantido empiricamente.

Agora, apesar de nossos raciocínios estarem fundados na empiria, uma vez que não há ideia sem uma impressão que se lhe assemelhe, a causalidade, para Hume, é o único tipo de raciocínio que pode estender-se além da experiência.

Pois, se há alguma relação entre objetos que nos seja importante conhecer perfeitamente, trata-se com certeza da relação de causa e efeito. É nela que se fundam todos os nossos raciocínios referentes a questões de fato ou existência. É só por seu intermédio que podemos alcançar alguma garantia relativa a objetos que estão fora do testemunho presente de nossa memória e nossos sentidos. (2004 [1748], p. 115)

¹⁸⁰ Esse tema de uma inferência mundo-Deus será tratado no próximo subitem, uma vez que trata do problema clássico da indução e inferência causal em Hume.

¹⁸¹ Quanto às ideias abstratas, por exemplo, Hume afirma, com Berkeley, que essa é uma ideia particular associada a um termo que aumenta sua extensão. Estas devem ser ideias particulares provindas de uma impressão, pois deve haver qualidade e quantidade para que haja a impressão e, dessas ideias provindas da impressão, que se pode formar as ideias abstratas. Isso se dá pelo fato de podermos juntar seus graus possíveis de qualidade e quantidade de maneira imperfeita e alargar sua extensão, pois cria-se o hábito de podermos perceber que essas qualidades e quantidades são extensivas a outras palavras sem que haja contradição. Assim, algumas ideias são particulares por natureza, mas gerais por representação, devido ao hábito de associá-las a termos gerais e não por podermos apresentar as causas últimas da mente humana, já que não passíveis de verificação empírica. Cf. HUME, 1985 [1739-1740], livro I, parte I, seção VII.

¹⁸² O papel do hábito nos raciocínios de causalidade será tratado mais pormenorizadamente à frente.

Hume afirma que o fato se dá pela semelhança e pelo hábito. Quando vemos um objeto A e desse objeto se segue um outro objeto B, e sempre o vemos deste modo, criamos o hábito - costume de associação – de, ao vermos A ou algo semelhante a esse objeto, esperarmos o objeto B como efeito. Isso se dá pela transição fácil de uma impressão para uma ideia, quando esta impressão for semelhante a outra do passado que, habitualmente, é seguida por uma ideia, como fora discutido no ponto 1.1 deste trabalho.

[...] quantas vezes não devemos repetir para nós mesmos que a mera visão de dois objetos ou ações quaisquer, mesmo relacionados, jamais pode nos dar a ideia de um poder ou de uma conexão entre eles; que essa ideia nasce da repetição de sua união; que a repetição não revela nem causa nada nos objetos, influenciando apenas a mente, mediante transição habitual por ela produzida; que essa transição habitual é, portanto, a mesma coisa que o poder e a necessidade [...] (HUME, 2009 [1739-1740], p. 200)

Desse modo, ao percebermos que há uma impressão semelhante à anterior, esperamos que a ideia que sempre se seguiu a esta impressão apareça de novo. O que nos faz ter certeza de que isso ocorrerá de novo é o fato de uma impressão, ao atingir nossos sentidos, conceder vivacidade e força à ideia da memória, desse modo, achamos que aquele fato está se repetindo e que, assim como ocorrera no passado, gerará uma ideia que lhe corresponda. Esta vivacidade que a impressão concede às ideias da mente nos afeta como crença de que o fato presente – futuro em relação ao anterior – irá repetir o que ocorrera anteriormente. As próprias definições de causa e efeito, trazem em si esse tipo de raciocínio, pois, para que haja o segundo, deve haver algo que incite em nós uma impressão acerca da ocorrência desse fato, a saber: o efeito. Assim, quando surge um evento que sempre antecedeu a outro, a impressão criada por esse evento faz com que haja uma transição de força, tendo em vista a memória e a semelhança entre os fatos passados e presentes, fazendo com que criemos a ideia de que após a ocorrência desse primeiro evento, logo, se seguirá aquele que sempre o acompanhou.

E, contudo, tão imperfeitas são as ideias que fazemos dela que é impossível fornecer qualquer definição exata de causa, salvo as que provêm de algo que lhe é extrínseco e alheio. Objetos semelhantes estão sempre conjugados a objetos semelhantes; disso temos experiência. Podemos, portanto, em conformidade com essa experiência, definir uma causa como um objeto, seguido de outro, tal que todos os objetos

semelhantes ao primeiro são seguidos por objetos semelhantes ao segundo. Ou, em outras palavras, tal que, se o primeiro objeto não existisse, o segundo jamais teria existido. O aparecimento de uma causa sempre conduz a mente, por uma transição habitual, à ideia de efeito; disso também temos experiência. Em conformidade com essa experiência, podemos, portanto, formular uma outra definição de causa e chamá-la um objeto seguido de outro, e cujo aparecimento sempre conduz o pensamento àquele outro. (HUME, 2004 [1748], p. 115)

Stroud assim descreve essa relação:

A relação entre elas é algo assim. Quaisquer eventos ou objetos observados para preencher as condições da primeira “definição” são tais que eles preencherão também as condições da segunda “definição”. Isto quer dizer que uma conjunção constante observada entre As e Bs estabelece uma “união na imaginação” tal que o pensamento acerca de A naturalmente conduz a mente ao pensamento de B. Esse é apenas um fundamental, todavia contingente, princípio da mente humana. (1977, p. 90)¹⁸³

Esse princípio é contingente, como afirma Stroud, uma vez que não há uma necessidade de que ele ocorra. É apenas habitual à mente conceber que de um objeto seguir-se-á outro, do qual aquele seja causa e este efeito.

Além do mais, não há nenhum tipo de eficácia na causa que gere o efeito. Ou seja, se essa conexão necessária fosse uma capacidade eficaz de gerar o efeito, deveria ser uma qualidade intrínseca e perceptível, por ser qualidade, no objeto. Essa afirmação feita por Locke¹⁸⁴ não tem sentido na metodologia científica de Hume, pois o que ocorre de fato é que não percebemos essa dita qualidade na causa, o que podemos constatar é que vemos um evento/objeto A anterior no tempo a um evento/objeto B e mais nada podem dar-nos nossos sentidos, como faz notar Georges Dicker¹⁸⁵:

¹⁸³ “The relation between them is something like this. Any events or objects observed to fulfil the conditions of the first “definition” are such that they will fulfil the conditions of the second “definition” also. That is to say that an observed constant conjunction between As and Bs establishes a “union in the imagination” such that the thought of an A naturally leads the mind to the thought of a B. That is just a fundamental, but contingent, principle of the human mind”.

¹⁸⁴ Ver parte III, secções VI e XIV, e a discussão de Hume acerca da inferência do poder como qualidade no *Treatise*.

¹⁸⁵ Os exemplos dados por Dicker são todos do *An Enquiry Concerning Human Understanding*, contudo, como é notório, podem ser usados para analisar a investigação sobre este problema proposta por Hume no *Treatise*.

Ele nos pede para considerarmos a colisão de duas bolas de bilhar, e para refletir sobre a questão: o que nós realmente observamos em tal caso? Bem, observamos a bola branca rolando em direção à bola objeto; vemos a bola branca entrar em contato com a bola objeto e vemos a bola objeto rolar para longe do lugar onde foi golpeada. Sem dúvida, nós também ouvimos um barulho, quando as bolas entram em contato. Mas, nós vemos a bola branca exercendo algum poder ou exercendo alguma força sobre a bola objeto? Nós vemos a conexão ou laço entre os eventos envolvidos - entre a colisão das bolas e o movimento que se segue da bola objeto? Nós sabemos mesmo o que tal conexão ou laço parece? Para todas essas questões, a resposta de Hume é um sonoro NÃO. (1998, p.100-101)¹⁸⁶

Desse modo, esse salto que une esses dois eventos, nada mais é que uma indução a partir de um costume, sendo este um fator psicológico. Salto esse que será analisado no próximo tópico desse capítulo, juntamente com o fator psicológico do hábito ou costume; além de como isso interfere no modo como compreendemos o funcionamento da natureza por suas leis.

3.2 Indução e as leis da natureza

Inicialmente, cabe levar em conta uma diferença entre causalidade e inferência. Causalidade é uma operação mental que concebe causas e efeitos unidos, por vezes, além da experiência e de modo necessário. Para que cheguemos à causalidade é necessário que haja uma inferência – que seria aquele salto mencionado anteriormente -, influenciada pela conjunção constante de inúmeros fatos repetidos regularmente. A esse processo de inferir a partir de inúmeros fatos passados conjuntos e regularmente repetidos se dá o nome de indução.

Nós pensamos que há algum tipo de conexão entre o que nós observamos e o que nós acreditamos ser o caso sobre o que não é correntemente observado, e nós continuamos essa conexão e inferimos de um ao outro. Então, nós adquirimos crenças sobre o inobservado por algum tipo de inferência. Nós fazemos uma transição a partir da observação de algo para a crença em algo que não é observado.

¹⁸⁶ “He asks us to consider two colliding billiard balls, and to reflect on the question: what do we actually observe in such a case? Well, we observe the cue ball rolling toward the object ball; we see the cue ball come into contact with the object ball, and we see the object ball roll away from the place where it was struck. No doubt, we also hear a noise when the balls come into contact. But do we see the cue ball exercising a power, or exerting a force, on the object ball? Do we see a connection or tie between the events involved – between the collision of the balls and the ensuing motion of the object ball? Do we even know what such a connection or tie would look like? To all these questions, Hume’s answer is a resounding NO”.

Hume acredita que todas essas transições são inferências causais, ou “razões...fundadas sobre a relação de Causa e Efeito” (STROUD, 1977, p. 43)¹⁸⁷

O que Stroud quer enfatizar, seguindo a teoria humeana, é que a inferência não é uma ideia que se obtém por uma impressão, mas uma operação mental que funda os raciocínios causais por meio de um salto entre objetos inobservados e observados. Ora, a suposta ideia de necessidade é uma inferência obtida pela conjunção constante entre eventos passados que sempre se apresentaram contíguos no espaço e no tempo, sendo que, pela repetição, infere-se que sempre que o primeiro evento, do ponto de vista temporal, ocorrer, espera-se que o segundo vá seguir-lhe.

Todavia, não há qualquer conexão, como fora visto, entre os eventos, sendo que a inferência é o que permite que cheguemos à conclusão de que a ocorrência de um evento depende da ocorrência do outro, sendo um a causa e o outro o efeito.

Tanto Stroud quanto Smith¹⁸⁸ defendem que a inferência não é somente fundada no costume e no hábito, mas que esse tipo de raciocínio gera uma crença em nós acerca do que habitualmente vemos. Assim, inferência não é regularidade de fatos passados, mas uma operação da mente que gera um sentimento acerca desses fatos, permitindo a passagem de uma impressão ou ideia de um fato ou objeto para a de outro - cremos na conexão entre eles -, contudo, não é possível imaginar a inferência sem a conjunção constante passada.

Quando nós abordamos o problema da conexão causal a partir do ponto de vista de nossas inferências em relação a isso, a nova relação descoberta de conjunção constante é certamente relevante e importante. Evidentemente, argumentando a partir de uma causa presente para um efeito ausente o qual é seu acompanhante de costume, nós estamos, de fato, argumentando sobre a base da experiência passada, e, especialmente, das constâncias das quais essa exhibe. (...) Há, ele [Hume] argumenta, nada mais do que a inferência causal. Quando a mente passa de uma ideia ou

¹⁸⁷ “We think there is some kind of connection between what we observe and what we believe to be the case about what is not currently observed, and we follow up that connection and infer from one to the other. So we get beliefs about the unobserved by some kind of inference. We make a transition from observing something to a belief in something that is not observed. Hume believes that all such transitions are causal inferences, or ‘reasonings...founded on the relation of Cause and Effect’”.

¹⁸⁸ Cf. SMITH, 2005, 371-372.

impressão de um objeto para as de outro, isso é a imaginação que está operando, não o entendimento. (SMITH, 2005, p. 374-375)¹⁸⁹

Desse modo, a conjunção constante – repetição de uma relação que várias vezes se dá – é fundamental para se chegar à ideia de causalidade, como Hume faz notar:

Lembramo-nos de ter tido exemplos frequentes da existência de objetos de uma certa espécie; e também nos lembramos que os indivíduos de uma outra espécie de objetos sempre acompanharam os primeiros, existindo em uma ordem regular de contiguidade e sucessão em relação a eles (...) Em todos os casos com base nos quais constatamos a conjunção entre causas e efeitos particulares, tanto a causa como o efeito foram percebidos pelos sentidos, e são recordados. (2009 [1739-1740], p. 116)¹⁹⁰

Quando vemos que uma relação entre dois objetos ou eventos ocorre do mesmo modo regularmente, isso cria em nós um hábito de que toda vez que o objeto ou evento anterior aparecer, o segundo ocorrerá.

Em todos os casos isolados de operação de corpos ou mentes, não há nada que produza qualquer impressão, e, conseqüentemente, nada que possa sugerir qualquer ideia de poder ou de conexão necessária. Mas, quando muitos casos uniformes se apresentam, e o mesmo objeto é seguido sempre pelo mesmo resultado, a noção de causa e de conexão começa a surgir à nossa consideração. (...) Pois, como essa ideia surge de uma multiplicidade de casos semelhantes e não de nenhum caso isolado, ela deve provir daquela particularidade pela qual uma multiplicidade de casos se distingue de cada um dos casos individuais. (HUME, 2004 [1748], p. 117)

Hume, desse modo, exclui da indução todo e qualquer raciocínio apodítico, ou seja, generalizar a partir de matérias de fato não garante a necessidade do argumento, pois, neste caso da generalização, para saber se uma relação entre dois objetos sempre se dá de uma determi-

¹⁸⁹ “When we approach the problem of causal connection from the point of view of our inferences to it, the newly discovered relation of constant conjunction is certainly relevant and important. Admittedly, in arguing from a present cause to an absent effect which is its usual attendant, we are in fact arguing on the basis of past experience, and is special of the constancies which this exhibits. (...) There is, he argues, no such thing as causal inference. When the mind passes from an idea or impression of one object to that of another, it is imagination which is operating, not the understanding.”

¹⁹⁰ “We remember to have had frequent instances of the existence of one species of objects; and also remember, that the individuals of another species of objects have always attended them, and have existed in a regular order of contiguity and succession with regard to them. (...) In all those instances, from which we learn the conjunction of particular causes and effects, both the causes and effects have been perceiv'd by the senses, and are remembered.” (*Treatise*, Livro I, Parte III, Seção VI, 1985 [1739-1740], p.135).

nada maneira é necessário que tenhamos a experiência de todos os eventos passados, presentes e futuros. O que é impossível. Ou, deveríamos supor, pela razão, que essa relação é uma lei constante da natureza. O problema é que é possível conceber que amanhã a natureza pode mudar sua regularidade, pois não existe nenhuma garantia lógica ou metafísica de que o futuro repetirá o passado. Hume afirma isto a partir de uma teoria da probabilidade, pois caso não haja privilégio de um fato em relação a outro, a probabilidade de ambos ocorrerem é a mesma. Ora, não há nada no mundo que privilegie, por exemplo, que uma bola de bilhar em movimento, ao bater em outra em repouso, fará com que esta se mova, pois há igual probabilidade que ambas parem ou que a primeira bata na segunda e volte¹⁹¹.

Desse modo, a verificação científica de Hume, apresenta uma crítica cabal, não só epistemológica, mas lógica e metafísica de que a indução não gera raciocínios apodícticos.

A razão jamais pode nos mostrar a conexão entre dois objetos, mesmo com a ajuda da experiência e da observação de sua conjunção constante em todos os casos passados. Portanto, quando a mente passa da ideia ou impressão de um objeto à ideia de outro objeto, ou seja, à crença neste, ela não está sendo determinada pela razão, mas por certos princípios que associam as ideias desses objetos, produzindo sua união na imaginação. (HUME, 2009 [1739-1740], p.121)¹⁹²

O que de fato há nesses raciocínios é a crença de que o que sempre ocorreu irá ocorrer de novo. A crença é a vivificação de uma ideia, ou seja, uma ideia que é menos vivaz torna-se mais viva pela crença que temos nela, e isso influencia nosso raciocínio. Hume, na parte III, do livro I do *Treatise*, secção VII, cita o seguinte exemplo: caso duas pessoas peguem dois livros para ler, a confiança em cada uma das histórias dependerá da crença que cada um tem na veracidade destas histórias, ou seja, o que ler uma ficção não crerá que aquelas coisas ocorreram e relevará grande parte dos fatos sabendo que são ficcionais; já quem ler um livro que relata fatos verídicos, estará disposto a aceitar tudo quanto se disser no livro, de tal modo que, uma pessoa que for escrever um romance ficcional, muitas vezes usará de fatos reais para ser

¹⁹¹ A discussão acerca da probabilidade é apresentada por Hume na parte III, do livro I do *Treatise*, secções II, XI, XII e XIII.

¹⁹² Reason can never shew us the connexion of one object with another, tho' aided by experience, and the observation of their constant conjunction in all past instances. When the mind, therefore, passes from the idea or impression of one object to the idea or belief of another it is not determin'd by reason, but by certain principles, which associate together the ideas of these objects, and unite them in the imagination. (*Treatise*, Livro I, Parte III, Secção VI, 1985 [1739-1740], p.140)

mais convincente, como Hume faz notar na secção X, da parte III do livro I do *Treatise*. Assim, caso tenhamos visto que uma relação sempre se deu no passado, cremos – e nos predisponemos a isso – que sempre ocorrerá e esperamos que isso se repita sempre.

A conjunção constante é requisitada como aquilo pelo qual sozinho o costume ou hábito pode ser adquirido. Esse mesmo costume ou hábito, por sua vez, tem um efeito duplo: ele obriga a mente a passar de uma causa presente para a ideia daquilo que tem sido seu acompanhante usual; e no processo de fazer tal coisa isso também gera um sentimento de transição necessitada. É esse sentimento, assim condicionado de modo complexo, que constitui nossa impressão, e, conseqüentemente, nossa ideia de causação (...) (SMITH, 2005, p. 373)¹⁹³

Nos termos que Hume apresenta seu raciocínio, há a existência de um fator psicológico que é a crença. Ora, na verdade é um ato da vontade em crer, em depositar uma confiança em uma relação ou em um evento no mundo, como nota Dicker: “Hume não tem nenhuma intenção, depois de tudo, de discutir que um raciocínio indutivo pode ser racionalmente justificado. Ao invés, ele quer dar uma explicação psicológica para tal raciocínio.(1998, p.89)¹⁹⁴; e como apresenta o próprio Hume: “Assim, todo raciocínio provável não é senão uma espécie de sensação. Não é somente na poesia e na música que devemos seguir nossos gostos e sentimentos, mas também na filosofia ”(2009 [1739-1740], p. 133)¹⁹⁵.

Hume deixa claro que o próprio raciocínio pode vir a atuar sem ser guiado apenas por operações apodíticas, mas que há a atuação em nossas faculdades mentais de fatores psicológicos e sentimentais. Hume chega a afirmar que: “(...) o entendimento ou imaginação é capaz de fazer inferências partindo da experiência passada, sem refletir acerca dela, e mais ainda,

¹⁹³ “Constancy of conjunction is required as that through whicj alone a custom or habit can be acquired. This custom or habit itself, in turn, has a twofold effect; it determines the mind to pass from a presente cause to teh idea of that whiich has been its usual attendant; and in the process of doing so it also generates a feeling of necessitated transition. It is this feeling, thus complexly conditioned, which constitutes our impression, and therefore our idea, of causation (...)”.

¹⁹⁴ “Hume has no intention of arguing that inductive reasoning can be rationally justified after all. Rather, he wants to give a psychological explanation of such reasoning”.

¹⁹⁵ “Assim, todo o raciocínio provável nada mais é que uma espécie de sensação. Não é apenas na poesia e na música que devemos seguir o nosso gosto e sentimento, mas também na filosofia” [Thus all probable reasoning is nothing but a species of sensation. ‘Tis not solely in poetry and music, we must follow our taste and sentiment, but likewise in philosophy] (*Treatise*, Livro I, Parte III, Seção VIII, 1985 [1739-1740], p. 153).

sem formar um princípio a seu respeito ou raciocinar com base nesse princípio” (2009 [1739-1740], p. 134)¹⁹⁶.

James Noxon¹⁹⁷, ao analisar a investigação de Hume afirma

Ao largo da maior parte do Livro I do *Treatise*, o Hume filósofo analítico não é realmente muito compatível com o Hume psicólogo <experimental>. É bem verdade que coloboram algumas vezes, o analista detectando o erro (por exemplo, a crítica à conexão necessária dos acontecimentos relacionados em termos causais) e o explicando, o psicólogo (neste caso, mediante a disposição natural das pessoas de projetar os aspectos e qualidades suas experiências íntimas sobre o mundo exterior). Mas cada um deles tem seu próprio trabalho a realizar e se dedica a ele independentemente do outro, descansando o analista no princípio da cópia e o psicólogo, no princípio da associação. (1987, p. 132)

Noxon, claramente, coloca que a investigação de Hume acerca da associação que se faz na mente, seja de ideias, seja de fatos passados repetidos com fatos futuros, é uma projeção, em termos psicológicos, de esquemas mentais, como, por exemplo, a crença que projeta essa disposição interior para aumentar a confiabilidade de um raciocínio, como já fora explicitado. Assim, a expressão “Hume psicólogo”, nada mais quer dizer que o autor escocês se dedica às questões internas mentais e também de sentimentos que influenciam raciocínios, ditos, necessários. Contudo, Hume não para no fator crença como determinante no raciocínio por indução.

Outro fator psicológico que Hume analisa é o hábito ou costume, que nada mais são que a tendência da natureza humana a realizar uma mesma coisa devida à repetição constante de uma prática que é internalizada. Deste modo, crendo que os eventos passados se mostraram regulares sempre que observados, a mente cria o hábito de esperar que isso se perpetue: como ocorrera assim, pela constância na repetição dos fatos, espera-se que se mantenha o modo de ocorrência dos eventos, no presente. Como já fora dito, não há razões necessárias para a justificação de tal hábito, uma vez que a probabilidade de um evento e de seu contrário são a mesma no mundo. Assim, pela semelhança que os eventos demonstram, o raciocínio, como afirma Hume, tende a não mais apresentar razões para esperar constância da natureza na ocorrência de fatos, mas apenas se acostuma a isso, sem mesmo refletir.

¹⁹⁶ “the understanding or imagination can draw inferences from past experience, without reflecting on it; much more without forming any principle concerning it, or reasoning upon that principle” (Ibidem).

¹⁹⁷ Ateremos-nos, nesta passagem, a analisar o uso do termo “psicólogo” por Noxon e não a análise rigorosa das semelhanças entre a metodologia de Newton e Hume.

Portanto, nossa ideia de necessidade e causação provém inteiramente da uniformidade que se observa nas operações da natureza, nas quais objetos semelhantes estão constantemente conjugados, e a mente é levada pelo hábito a inferir um deles a partir do aparecimento do outro. Nessas duas circunstâncias, esgota-se toda a necessidade que atribuímos à matéria. Fora da conjunção constante de objetos semelhantes, e da conseqüente inferência de um ao outro, não temos a menor ideia de qualquer necessidade ou conexão. (HUME, 2004 [1748], p. 122)

Ora, a epistemologia deveria ser o estudo do modo como o conhecimento é adquirido e como isso pode ser justificado do ponto de vista racional, contudo, Hume afirma que nossos raciocínios agem, na verdade, em grande medida por costumes, que não são garantias de verdade necessária para aqueles, pois, sua crítica se baseia em uma teoria psicológica. Em outros termos: Hume explica nossos raciocínios inferenciais e causais, baseando-se em elementos psicológicos da natureza humana.

Entretanto, isso não equivale a dizer que Hume seja um cético acerca da causalidade, como afirma Bennett: “Hume, algumas vezes, é descrito como cético acerca da causalidade, mas isto é errado” (2003, p. 276)¹⁹⁸, ou que apresente apenas críticas a esse problema. Na verdade, o que ele afirma é que a indução não é um raciocínio necessário, mas útil para nossa vida e para certas operações mentais. Ora, como saber que estamos falando, como já fora dito, de um mesmo objeto que nos apareça em um tempo posterior e num espaço diferente? Como saber que há uma realidade constante?

Hume responde, na secção XIV, da parte III do *Treatise*, que o hábito gera em nós uma ideia nova no espírito de que há conexão entre os objetos observados, contudo essa conexão não é algo do objeto, mas algo posto pela mente¹⁹⁹, ou seja, um ato mental baseado numa atitude psicológica. Desse modo, quando vemos um objeto num tempo e depois outro objeto semelhante a este, sabemos se tratar de um mesmo objeto não por necessidade, mas por hábito e crença, que geram uma maior vivacidade na ideia da impressão daquele primeiro objeto no tempo, fazendo com que a mente acredite se tratar do mesmo objeto por transição fácil entre impressões semelhantes. Igualmente, sabemos que a realidade se mantém existente, mesmo

¹⁹⁸ “Hume is sometimes described as a sceptic about causation, but that is wrong”.

¹⁹⁹ Hume afirma que mesmo não havendo mentes no mundo, isso não implicaria numa existência real da conexão necessária, pois deveria haver um modo de a observarmos sensivelmente para que, daí, pudéssemos inferir sua existência exterior. Cf. HUME, 1985, livro I, parte III, secção XIV.

longe de nossos sentidos, porque o costume faz com que acreditemos que haja entre os objetos observados uma conexão, assim, as percepções que temos na memória, avivadas pela crença e pelo costume, fazem com que infiramos que o mundo longe de nossos sentidos ainda esteja existente, pois como sempre o foi, não há razão para mudar e para não continuar existindo.

Hume conclui a terceira parte do primeiro livro com uma afirmação fundamental, que elucida seu método investigativo:

É verdade que tal instinto surge da observação e experiência passada; mas quem poderá dar a razão última que explique por que deve a experiência e a observação passada, e não a natureza por si mesma, o que produz tal efeito? A natureza certamente é capaz de produzir tudo aquilo que pode surgir do hábito. Ou antes: o hábito não é senão um dos princípios da natureza, e extrai toda a sua força dessa origem. (2009 [1739-1740], p. 212)²⁰⁰

Não há dúvidas de que, na verdade, o ser humano em suas operações do entendimento não pode extrapolar o âmbito natural. Todas as suas relações são naturais e as que vão além disso, incorrem em erros ou em afirmações sem força de necessidade, como é o caso da causalidade e da indução. O naturalismo de Hume impossibilita qualquer racionalismo apodítico referente a questões de fato, pois o que há e é afirmado, como já fora mostrado, deve ser verificado pela observação e empiria.

A crítica ao raciocínio da indução quer apenas mostrar que a necessidade pretendida pelos filósofos é fruto de uma questão psicológica, e não de provas concretas, uma vez que as provas devem ser fornecidas pelos sentidos. Ora, o que extrapola os sentidos não pode ser provado e, caso não seja questão de razão, refere-se ao hábito ou costume do raciocínio empregado a partir de uma crença em conjunções constantes de eventos passados.

Outro elemento que auxilia nos raciocínios indutivos e inferenciais é a análise humeana acerca da possível regularidade e uniformidade das ocorrências de eventos no mundo, especialmente das leis da natureza.

De fato, como já fora mostrado, Hume não acredita que possa haver qualquer tipo de conexão entre os eventos do mundo que possa ser percebida empiricamente, todavia, podemos

²⁰⁰ This instinctive, 'tis true, arises from past observation and experience; but can anyone give the ultimate reason, why past experience and observation produces such an effect, any more than why nature alone should produce it? Nature may certainly produce whatever can arise from habit: Nay, habit is nothing but one of the principles of nature, and derives all its force from that origin (*Treatise*, Livro I, Parte III, Seção XVI, 1985 [1739-1740], pp. 228-229).

inferir essa conexão devido ao hábito e costume gerado pela constância na ocorrência de eventos no mundo. Por exemplo, o autor escocês, na seção VIII do *Enquiry*, dá uma explicação/exemplo de por que um velho lavrador é mais habilidoso que um novo lavrador no ofício do cultivo da terra. A resposta é simples, pois o velho lavrador teve mais experiências acerca da uniformidade do funcionamento do clima e do *modus operandi* de cultivar a terra. Ou seja, o velho lavrador pode perceber que o comportamento da natureza em relação à produção de vegetais segue uma uniformidade, uma constância: quando se plantou e houve sol, chuva e terra bem preparada, houve boa colheita; quando faltava algum desses elementos, por exemplo, a colheita era prejudicada. Desse modo, o velho lavrador pôde aprender, pela repetição desses fatos, que havia uma relação entre sol, chuva e terra e bom plantio, gerando um tipo de conhecimento acerca da arte de cultivo da terra.

Ora, se a natureza não apresentasse esse tipo de regularidade, nenhum lavrador poderia adquirir qualquer conhecimento acerca de como deve ser realizado o plantio, pois se uma vez que há sol, chuva e boa terra a colheita é boa, mas se depois, com a coexistência do mesmos elementos, a colheita é ruim, não é possível estabelecer qualquer tipo de relação entre os supraditos elementos e a boa ou má colheita.

Mas, se não houvesse uniformidade nas ações humanas, e se todo experimento realizado nesse campo fornecesse resultados irregulares e anômalos, seria impossível coletar quaisquer observações gerais referentes à humanidade, e nenhuma experiência, por mais adequadamente digerida pela reflexão poderia servir a qualquer propósito. (HUME, 2004 [1748], p. 125)

Assim, Hume afirma que essa regularidade, apesar de não justificada de modo necessário, rege nossos juízos acerca do mundo, uma vez que é a base para os raciocínios de causalidade, que são a base do juízos acerca de questões de fato.

Todavia, como já fora enfatizado, não é possível dizer que a constância dos eventos que ocorrem no mundo possam ter uma explicação apodítica ou puramente racional, pois só é possível obter tal informação, de que há constância, por meio da experiência, ou seja, não existe uma capacidade ou poder, como fora apresentado, nos objetos e no mundo, passíveis de serem conhecidos de modo a priori. Desse modo, a uniformidade na ocorrência dos fatos no mundo não é uma qualidade do mundo ou algo desse tipo, mas um salto inferencial realizado com base no costume que adquirimos ao perceber que as coisas, no passado, sempre ocorre-

ram dessa determinada maneira. Como afirma Smith: “O que, agora, faz o problema causal para Hume tão difícil de resolver é que, de início, ele recusa a aceitar como adequado qualquer visão meramente de regularidade” (2005, p. 369)²⁰¹. Desse modo, a causalidade, pela ausência de conexão necessária, não tem uma fundamentação racional para a existência da regularidade²⁰², mas é a projeção mental dessa regularidade que nos faz supor que ela exista como qualidade, o que não se justifica, como fora mostrado. Essa regularidade não é nenhuma hipótese demonstrável, mas observável na ocorrência constante dos fatos passados e, pelo costume ou hábito, inferimos certa uniformidade nas operações da natureza.

Ora, dado que é da experiência que extraímos todas as inferências ao futuro, e dado que concluímos que os objetos que sempre nos apareceram conjugados estarão conjugados sempre, pode parecer supérfluo provar que essa uniformidade experimentada nas ações humanas é uma fonte a partir da qual fazemos inferências sobre ações. (...) Em todas essas conclusões, do mesmo modo que em seus raciocínios sobre objetos externos, eles extraem seus padrões da experiência passada, e crêem firmemente que os homens, assim como todos os elementos, devem continuar, em suas operações, a portar-se como sempre se observou. (HUME, 2004 [1748], pp. 129-130)

Smith chama a atenção para a teoria da probabilidade que Hume desenvolve no livro I, parte III, seções II e XII do *Treatise* na análise acerca da regularidade dos acontecimentos passados. A probabilidade trata de casos que ocorrem sem algum tipo de regularidade forte, ou seja, a ideia de Hume é que há fatos que ocorrem, mas nem sempre ocorrem, podendo-se supor haver algum tipo de contrariedade dada à experiência e aos sentidos. Observamos a ocorrência de um fato p determinado, mas podemos ter a impressão de outro fato q que se contraponha a p , por exemplo: um determinado grupo de pessoas P1, com uma doença D, toma um remédio A e fica curado, mas outro grupo de pessoas P2, com a mesma doença D, toma o mesmo remédio A e não fica curado. Ora, as duas ocorrências são o caso e são contrárias. Assim, a análise de probabilidades verifica a força de ocorrência de um evento quando há outro que se lhe contraponha. O resultado se dá por uma subtração das forças de ambos. No

²⁰¹ “What, now, makes the causal problem for Hume so difficult of solution is that from the start he refuses to accept as adequate any mere regularity view”.

²⁰² Como afirma Smith: “Mas, precisamente no ponto em que a questão da justificação da inferência surge, as constâncias nos falham. Eles nos levam até ela, mas não têm passaporte sobre a fronteira que separa o passado e o presente do futuro” [But precisely at the point which the question of justification of the inference arises the constancies fail us. They lead us up to it, but have no passport over the frontier that separates the past and present from the future] (2005, p.374).

caso analisado, se o número de pessoas de P1 é bem maior que o número de pessoas de P2, então, a probabilidade de ocorrência de P1 é maior - mais forte - que de P2, uma vez que a impressão mostra que houve mais experiência de pessoas que se curaram com o uso do medicamento A.

Desse modo, temos probabilidades e provas²⁰³, sendo que a primeira se dá quando os eventos se apresentam juntamente com eventos que se contraponham e a segunda é algo cabal que quase não permite supor o contrário, como no caso do sol nascer amanhã²⁰⁴. Nesse último caso, devido ao número muito grande de ocorrências do nascimento do sol no passado, a probabilidade é muito alta, quase uma certeza, sendo uma prova de que o sol nascerá amanhã, como o próprio Hume afirma:

Como o hábito que produz a associação nasce da conjunção frequente de objetos, ele deve atingir sua perfeição gradativamente, adquirindo mais força a cada caso observado. O primeiro caso tem pouca ou nenhuma força; o segundo acrescenta algum força ao primeiro; o terceiro torna-se ainda mais sensível; e é assim, a passos lentos, que nosso juízo chega a uma perfeita certeza. Antes de atingir tal grau de perfeição, porém, passa por diversos graus inferiores; e em todos eles deve ser considerada apenas uma suposição ou probabilidade. (2009 [1739-1740], pp. 163-164)

Com isso, Hume quer mostrar a força que há na relação que nossa mente faz entre os fatos, pois a ocorrência constante de eventos passados aumenta a crença na ideia de que eles se repetirão, fazendo com que os raciocínios de causa e efeito sejam mais próximos de uma prova do que de um raciocínio de probabilidade, devido ao grande volume de ocorrência de eventos em favor da relação que se espera acontecer no futuro. Smith, ao analisar esse ponto,

²⁰³ A discussão acerca desse tema é tratada por Hume na seção XI, da parte III do livro I do *Treatise*, onde ele analisa como a ocorrência de eventos no mundo - suas chances de ocorrência - se relacionam com a causalidade, do ponto de vista de como o costume atua na formação da relação entre fatos que podem ocorrer, mas que tem chance de não fazê-lo; bem como da interferência do acaso nas relações causais. Quando as chances são iguais, tendo em vista a possibilidade de ocorrência de eventos, dizemos que esses eventos são prováveis, pois não há um fortalecimento de transição, inclusive o acaso faz com que a mente não consiga gerar relações causais quaisquer entre os eventos, uma vez que retira toda a força da transição. Já a prova não pode conter qualquer tipo de dúvida. “Por conhecimento, quero dizer a segurança decorrente da comparação de ideias. Por provas, aqueles argumentos, que são derivados da relação de causa e efeito, e que são inteiramente livres de dúvida e incerteza. Por probabilidade, que a prova, que ainda é atendido com a incerteza” [By knowledge, I mean the assurance arising from the comparison of ideas. By proofs, those arguments, which are deriv'd from the relation of cause and effect, and which are entirely free from doubt and uncertainty. By probability, that evidence, which is still attended with uncertainty] (HUME, 1985 [1739-1740], p. 175).

²⁰⁴ “Locke divide todos os argumentos em demonstrativos e prováveis. Segundo essa concepção, deveríamos dizer que é apenas provável que todos os homens devam morrer, ou que o sol se levantará amanhã. Mas, para melhor adequar nossa linguagem ao uso ordinário, deveríamos dividir os argumentos em demonstrações, provas e probabilidades, entendendo por provas aqueles argumentos a partir da experiência que não deixam margem a dúvida ou oposição.” (HUME, 2004 [1748], p. 91).

afirma que Hume quer mostrar como o hábito faz com que criemos essa ideia de regularidade, mesmo que não tenhamos razões a priori para crer que ela possa existir, dando-nos a ideia, como fora dito, de uma uniformidade passada que permite o acúmulo de evidências e experiências em favor da expectativa criada sobre a ocorrência de determinado evento.

Probabilidade, em sua distinção em relação à demonstração, repousa, de fato, no apelo à experiência; mas ela concerne apenas àqueles acontecimentos nos quais exista um conflito de experiência. Se um evento ora acontece de um modo e ora de outro (...) nós podemos proceder com o cálculo, com base no conflito de experiência, da probabilidade do acontecimento deste ou daquele efeito. Mas quando a experiência é uniforme consigo mesma (...) nós não temos nenhuma experiência para pormos contra experiência, e, portanto, nenhum fundamento para qualquer cálculo de probabilidade. Se se pode dizer que a uniformidade passada - por exemplo, o sol ter nascido todo dia no passado - torna provável que a uniformidade irá continuar, a probabilidade repousa sobre a presunção de que o futuro será similar ao passado, não sobre a presunção acerca da probabilidade; e, portanto, não se pode recorrer à probabilidade como suporte para presunção. (SMITH, 2005, p. 375)²⁰⁵

Nesse sentido, como caracterizar eventos que ocorrem com uma frequência muito alta, como alguns fenômenos naturais que são comumente descritos por leis? Eventos que se repetem com grande frequência podem ser caracterizados como provas, cuja negação torna-se quase impossível, como no caso supracitado do nascimento do sol tão frequente. Nota-se, então, que a regularidade com que esses eventos ocorrem na natureza parece indicar que a sua suspensão ou não ocorrência seja praticamente impensável, uma vez que o grande volume de indícios gera em nós a crença forte de que tais fatos, no futuro, repetirão sua ocorrência no passado, ou seja, há indícios de que a regularidade possa definir, em Hume, o que seria uma lei natural.

Na verdade, Hume não define o que é uma lei natural. Devemos remontar seu raciocínio a partir da definição de algumas indicações de seu trabalho.

Há algumas causas que produzem um certo efeito de maneira inteiramente uniforme e constante, sem que jamais se tenha encontrado nenhum exemplo de falha ou irregularidade em sua operação. O fogo sempre queimou e a água sempre afogou qualquer criatura humana; a produção de movimento pelo impulso e pela gravidade

²⁰⁵ “Probability, in its distinction from demonstration, does, indeed, rest on appeal to experience; but it concerns only those happenings in regard to which there is a conflict of experience. If a event happens now in one way and now in another (...) we can proceed to calculate, on the basis of the conflicting experiences, the probability of the coming about of this and that effect. But when experience is uniform with itself (...) we have no experience to set against experience, and no ground therefore for any calculation of probability. If the past uniformity - e.g. the sun’s having risen every day in the past - can be said to make it probable that the uniformity will continue, the probability rests on the presumption that the future will be similar to the past, not the presumption on the probability; and probability cannot, therefore, be appealed to in support of the presumption”.

é uma lei universal que até agora não apresentou exceções. (...) Como o hábito nos leva, em todas as nossas inferências, a transferir o passado para o futuro, todas as vezes em que o passado mostrou-se inteiramente regular e uniforme esperamos o acontecimento com a máxima segurança, e não deixamos lugar para qualquer suposição em contrário. (HUME, 2004 [1748], p. 93)

A indicação que ele fornece é de que uma lei seja uma prova, pois é tão uniforme e regular que não abriria “margem a dúvida e oposição”²⁰⁶. Eventos que, na natureza, sempre ocorreram e que não é de se esperar que ocorra o contrário, pois, de acordo com o processo de vivificação de uma impressão devido ao hábito gerado pela repetida ocorrência de um evento, a crença acerca do contrário não recebe qualquer tipo de fortalecimento, sendo uma única a crença, nesse caso: de que as ocorrências futuras irão repetir as passadas, não abrindo margem para qualquer tipo de contraposição ou crença diversa.

Nesse sentido, alguns autores, como D. Armstrong, afirmam que a definição mais usual de leis naturais, para Hume, seria a de que uma lei da natureza é algo uniforme, que acontece de modo invariável, tendo em vista a relação causal.

“Todavia, nossa questão ‘O que é uma lei da natureza?’ é de importância filosófica ainda mais ampla. Para ver por que, nós podemos apelar para Hume. (...) Hume falou pouco sobre leis. Entretanto, pode ser dito que ele defendeu uma teoria de causa e efeito em forma de lei. Colocando à parte o componente mental que ele descobriu em nossa concepção de causa, ele concebeu a relação entre causa e efeito como uma relação de lei. (A lei, por sua vez, ele concebeu como uma mera regularidade) Nós podemos, portanto, invocar sua autoridade para dizer que inferências acerca de questões particulares de um fato inobservado podem não ser confiáveis se não houvesse leis da natureza. (ARMSTRONG, 1999, p. 4)”²⁰⁷

A passagem é exemplar, pois a ideia repousa na associação da invariabilidade da uniformidade de ocorrências “irrestritas ou cósmicas”²⁰⁸ (*unrestricted or cosmic*) à definição humeana de que as leis cumprem esse comportamento, aliás, Armstrong chega a chamar essas leis de uniformidades humeanas (*Humean uniformities*), fazendo uma associação direta entre

²⁰⁶ Cf. HUME, 2004 [1748], p. 91.

²⁰⁷ “However, our question ‘What is a law of nature?’ is of still wider philosophical importance. To see why, we may appeal to Hume. (...) Hume spoke little of laws. Nevertheless, it can be said that he held a law theory of cause and effect. Setting aside the mental component which he found in our concept of cause, he conceived of the relation between cause and effect as a law-like relation. (The law in turn he conceived of as a mere regularity.) We can therefore invoke his authority to say that inferences to particular matters of unobserved fact would not be reliable inferences if there were no laws of nature”.

²⁰⁸ Cf. ARMSTRONG, 1999, pp. 12-13.

uniformidade e leis naturais. Contudo, tal leitura parece carecer de coerência com a própria proposta de Hume.

Ora, o autor escocês quer eliminar elementos nos objetos e eventos que não sejam empíricos, assim, a uniformidade/regularidade não é algo das leis ou dos eventos a partir do qual extraímos tal ideia de lei, mas o modo como interpretamos e unimos os eventos que percebemos no mundo, sendo uma ação da imaginação. Nesse caso, pode-se considerar que mesmo as leis naturais, para o autor escocês, não têm em si mesmas um caráter intrinsecamente regular, mas, pela inferência causal, conectam-se eventos e seus efeitos de modo a supor que haja uma conexão entre eles. Essa conexão não existe de fato nos objetos²⁰⁹, mas, pela repetição que gera o hábito, cremos que ela exista, sendo, portanto, uma crença da mente²¹⁰.

Desse modo, Gaskin, ao apresentar uma definição aproximada de leis da natureza em Hume, afirma que: “Para Hume, uma lei da natureza é, muito aproximadamente, o modo pelo qual nós descrevemos o que sempre acontece em nossa experiência junto com a expectativa de que nossa experiência será a mesma no futuro como foi no passado” (1988, pp. 121-122)²¹¹. A sua definição é aproximada, pois Hume não deixa claro em que consiste uma lei natural.

Há, com certeza, uma probabilidade decorrente de um número superior de causas favoráveis a uma das partes, e, à medida que cresce essa superioridade, ultrapassando o número de casos contrários, a probabilidade aumenta proporcionalmente, gerando um grau ainda mais elevado de crença ou assentimento em relação à parte e que observamos essa superioridade. (...) Essa confluência de diversas ponderações em um único acontecimento particular engendra de imediato, por um inexplicável dispositivo da natureza, o sentimento de crença e dá a esse acontecimento uma vantagem sobre seu antagonista, que está respaldado por um número menor de ponderações e retorna com menor frequência à mente. Se admitirmos que a crença nada mais é que uma concepção de um objeto dotada de mais força e firmeza do que a que acompanha as meras ficções da imaginação, essa operação pode, talvez, ser em certa medida explicada. A confluência dessas diversas ponderações ou rápidas percepções grava com mais força a ideia na imaginação, dá-lhe força e vigor superiores, torna mais perceptível sua influência sobre as paixões e os afetos, e, em uma palavra, engendra aquela confiança ou certeza que constitui a própria natureza da crença e opinião. (HUME, 2004 [1748], pp. 92-93)

²⁰⁹ “O mundo de Hume consiste de um número enorme de questões locais de fatos particulares. O mundo é composto de unidades distintas, como um vasto mosaico” [The Hume-world consist of a enormous numbers of local matters of particular fact. The world is composed of discrete units, like a vast mosaic” (MUMFORD, 2004, p.23).

²¹⁰ Cf. HUME, 2004 [1748], p. 94.

²¹¹ “For Hume, a law of nature is, very roughly, the way in which we describe what always happens in our experience together with an expectation that our experience will be the same in the future as it has been in the past”.

Ou seja, a ideia de Gaskin é que Hume acredita que uma lei natural é uma conjunção de eventos que nós vemos como regular e cuja ocorrência acarreta em um volume muito grande de evidências empíricas, ou seja, seria uma prova do ponto de vista de sua ocorrência, pois a repetição do evento se deu sempre, sendo quase uma certeza. O exemplo clássico seria o da gravitação universal de Newton. Que os objetos caem quando soltos no ar, é um fato recorrente que a experiência não pode negar, uma vez que nunca houve casos contrários, sendo uma prova e cuja crença é certa, devido ao acúmulo de experiências passadas.

David Johnson, seguindo a mesma leitura de Gaskin, afirma que

Hume nunca nos diz o que uma lei da natureza é. Mas se nós adotamos uma visão de leis da natureza que é, presumivelmente, muito próprio da filosofia geral de Hume, que a lei da natureza é (ou expressa) no mínimo uma regularidade sem exceções (ou, no mínimo, é, ou corresponde a, uma verdadeira generalização universal), então, desde que uma “violação” ou “transgressão” de tal lei pode ser, presumivelmente, no mínimo uma exceção a ela, e desde que nós sabemos a priori que não há exceções às regularidades excepcionais, nós sabemos a priori que não há milagres, se nós sabemos a priori que um milagre é uma violação das leis da natureza. (1999, p. 6)²¹²

Não será discutido, por ora, a última parte do texto, acerca da definição de milagre, tendo em vista o conceito de leis naturais. Vamos nos ater à ideia de que, para Hume, na visão de Johnson, uma lei natural é uma regularidade na qual não há ocorrência de exceções, não no sentido de ser algo objetivo, mas um produto do hábito, uma vez que não há necessidade nem conexão entre eventos no mundo, ou seja, mantém-se a ideia de projeção mental²¹³ baseada em indícios indutivos (*inductive evidence*). Johnson conclui, dizendo que L é uma lei natural por ser algo “maximamente bem estabelecido (*exceedingly well established*), relativo a um corpo de indícios indutivos (*inductive evidence*)” (1999, p. 10). Assim, a definição de lei natural não precisa recorrer a qualquer regularidade no mundo, uma vez que é essa a ideia contra qual Hume combate, mas mantém a definição de que a conexão entre os eventos é algo de

²¹² “Hume never tells us what a law of nature is. But if we adopt a view of laws of nature which is presumably very congenial to Hume’s general philosophy, that a law of nature is (or express) at least an exceptionless regularity (or, at least, is, or corresponds to, a true universal generalization), then, since a ‘violation’ or ‘transgression’ of such a law would presumably be at least an exception to it, and since we know a priori that there are no miracles, if we know a priori that a miracle is a violation of the laws of nature”.

²¹³ “A afirmação humeana, conseqüentemente, é que não há necessidade na natureza. O mundo contém apenas uma coisa pequena e depois outra sem laço ou conexão entre um e outro. Podemos supor que haja necessidade na natureza, mas estamos enganados. Qualquer necessidade está apenas em nossas cabeças” [Humeans pronounce, therefore, that there is no necessity in nature. The world contains just one little thing and then another with no tie or connection between one and the other. We may suppose there to be necessity in nature but we are mistaken. Any such necessity is in our heads only] (MUMFORD, 2004, p. 25).

nossa imaginação, não perceptível pela experiência, como Mumford afirma: “Nós não temos um conhecimento empírico direto de conexões necessárias e as inferências delas a partir de qualquer outra coisa que é diretamente experienciada são inválidas” (2004, p. 27). Seria, de fato, algo baseado no hábito e no costume que adquirimos pela percepção da repetição de eventos desde o passado até hoje, gerando inclusive a crença de que eles se repetirão no futuro. Mumford chega a defender que a metafísica de Hume é uma metafísica sem lei (*lawlessness*) no sentido de que não há uma relação, de fato, empiricamente verificável²¹⁴, entre os eventos, chamada lei.

Há, na visão de Mumford²¹⁵, a ideia de leis como regularidades, mas sem entendê-las como fruto de uma conexão necessária, quando Hume associa a ideia de uniformidade e as leis naturais. É algo baseado, seguindo as leituras de Gaskin e Johnson, numa conjunção constante que é fruto de nosso hábito. Mumford²¹⁶, tentando formalizar o que Hume afirma sobre leis naturais, afirma que, tomando CC por conjunção constante, NCN por conexão necessária na natureza e L por uma lei natural, temos: 1) $\neg (CC \rightarrow NCN)$; 2) $\neg NCN$ e 3) $\neg NCN \rightarrow \neg L$, ou seja, não há, de acordo com 1), a ideia de que as conjunções constantes impliquem em conexões necessárias. Depois, de acordo com 2), não há qualquer tipo de conexão necessária e, por fim, 3) não é possível inferir qualquer tipo de lei natural a partir de regularidades, uma vez que estas não existem. A regularidade não pode ser entendida como conexão necessária, como fora apresentado, logo, uma lei, na visão de Hume, não é algo nomológico, nem algo que exista empiricamente verificável, mas uma projeção mental, igualmente baseada no hábito a partir do qual projetamos uma regularidade e uniformidade.

Assim, a interpretação de *lawless*, de Hume, feita por Mumford, está em acordo com a tentativa de Gaskin e Johnson de retirarem qualquer dado empírico às conexões que nos fazem inferir tais leis.

²¹⁴ “O problema com a noção de uma lei real na natureza, nessa visão, é que é inteiramente metafísica, ao invés de empírica. As leis naturais são suposição. Elas não podem ser observadas” [The problem with the notion of a real law in nature on this view, is that it is entirely metaphysical, rather than empirical. Natural laws are supposition. They cannot be observed] (MUMFORD, 2004, p. 22).

²¹⁵ Cf. MUMFORD, 2004, pp. 26-27.

²¹⁶ Cf. MUMFORD, 2004, pp. 27-29; 50-51.

Earman afirma que uma lei da natureza, para Hume, seria uma apresentação de lei (*law statement*) que tem certa regularidade e que seja verdadeira²¹⁷. Seria algo como que uma apresentação presumida de lei (*presumptive law statement*). Ora, uma lei da natureza traria uma ideia de necessidade natural, “algo como é necessário que L, sendo L uma lei natural, logo, L”. Essa necessidade viria da experiência uniforme, como já fora frisado, que “falaria em favor de L” (*speaks in favor of L*), ou seja, não é uma leitura nomológica, mas que enfatiza a ideia humeana, que permeia a concepção de lei natural, de que a necessidade não é uma qualidade dos eventos e objetos, mas uma construção do costume baseada na empiria²¹⁸. Com isso, pode-se evitar a falsa impressão de que as bases das leis da natureza se fundamentam aprioristicamente pela uniformidade dos acontecimentos passados.

Quando Hume afirma, na seção X do *Enquiry*, que as leis foram estabelecidas por uma experiência “firme e inalterável”, ele não quer dizer que a experiência capte a existência de tais leis, mas que o volume de ocorrência de eventos passados favorece, sobremaneira, a crença na regularidade de tais eventos, sendo inalterável devido à baixíssima força que uma crença contrária pode assumir, sendo possível caracterizar, pela definição de Hume, as leis naturais como provas e não probabilidades, já que “uma experiência uniforme equivale a uma prova” (2004 [1748], p. 160).

Nesse sentido, seria possível que um evento que fugisse dessa regularidade fosse crível ou cuja crença fosse fundamentada? A resposta de Hume parece indicar que não, especialmente no caso dos milagres, uma vez que, por definição, a ocorrência destes é extremamente rara. Todavia, antes de qualquer conclusão, analisemos a questão ontológica acerca da ocorrência dos milagres.

3.3 Milagres e a eventual regularidade das leis naturais

²¹⁷ “Por uma apresentação de lei, vamos entender uma declaração afirmando a obtenção de alguma regularidade legiforme (...) E deixe-nos dizer que L expressa uma lei da natureza, se L é uma apresentação de lei e é verdade” [By a law statement let us understand a statement asserting the obtaining of some lawlike regularity (...) And let us say that L expresses a law of nature if L is a law statement and is true” (EARMAN, 2000, p. 12).

²¹⁸ “‘experiência uniforme’ (para usar uma sentença de Hume) fala em favor de L em que muitos casos de L foram examinados e todos eles consideradas positivas” [‘uniform experience’ (to use Hume’s phrase) speaks in favor of L in that many instances of L have been examined and all of them found to be positive] (EARMAN, 2000, p. 12).

Por definição, um milagre, como já fora exposto no capítulo 1, é um evento cuja ocorrência se dá de modo raro, quase irrepetível, e, além de sua raridade, o milagre viola as leis da própria natureza, como Hume o afirma na seção X, parte I do *Enquiry*.

A partir dos exemplos aos quais o autor recorre, podemos retomar o que seria uma violação de uma lei natural para não confundir, como fora enfatizado previamente, milagre e evento maravilhoso. Por exemplo:

Mas suponha-se que todos os historiadores que estudam a Inglaterra concordem que, em 1° de janeiro de 1600, a rainha Elizabeth morreu; que ela foi vista tanto antes como depois de sua morte por seu médico e por toda a corte, como é habitual no caso de pessoas de sua posição; que seu sucessor foi reconhecido e proclamado pelo Parlamento; e que, após ter estado sepultada por um mês, ela reapareceu, voltou a assumir o trono e governou a Inglaterra por três anos. Devo confessar que ficaria surpreso com a coincidência de tantas e tão estranhas circunstâncias, mas não estaria minimamente inclinado a acreditar em um acontecimento tão miraculoso. (HUME, 2004 [1748], p. 179)

O exemplo relata um fato que rompe com a curso natural e habitual dos eventos passados: uma vez que, quando uma pessoa morre, ela não volta à vida. Assim, o fato de alguém morrer, ficar um tempo morto e depois ressuscitar, viola o curso natural dos eventos com os quais estamos habituados, sendo que um milagre não é algo simplesmente grandioso, mas algo excepcional, dentro de uma ausência de exceções no funcionamento ordenado da natureza²¹⁹, uma quebra com suas leis ordinárias.

Nesse sentido, o milagre é algo cuja ocorrência é não só não usual, mas praticamente única, por definição. Ora, qualquer repetição de um evento como esses - o caso de tornar-se comum pessoas mortas voltarem à vida depois de um tempo mortas - faria de um tal fato algo habitual o que retiraria seu caráter excepcional, logo, miraculoso.

De acordo com Hume, a probabilidade repousa no que pode ser chamado de maioria de votos de nossas experiências passadas. Quanto mais frequente é sabido que algo aconteceu, mais provável ele se torna de poder acontecer de novo, e quanto menos frequente, menos provável. Agora, a regularidade do curso da Natureza, afirma Hume, é apoiada por algo melhor que a maioria de votos de experiências passadas: ela é apoiada pela unanimidade desses votos, ou, como Hume diz, pela “firme e inalterável experiência”. Há, de fato, uma “experiência uniforme” contra o Milagre;

²¹⁹ Cf. LARMER, 2009, p. 334.

de outro modo, diz Hume, ele não seria um Milagre. Um milagre é, portanto, o mais improvável de todos os eventos. (LEWIS, 1947, pp. 161-162)²²⁰

Tendo em vista a discussão acerca do “comportamento” das leis naturais na filosofia de Hume, podemos analisar se há ou não a possibilidade de que um milagre possa ocorrer no mundo. Há uma querela, que já fora apresentada no capítulo 1 do presente trabalho, que afirma, com Flew, que Hume não tem um argumento a priori contra a existência de milagres, mas abre a possibilidade de que no futuro um tal evento venha a ocorrer, como também concorda Gaskin²²¹, ou com Fogelin, e Earman, de que há um argumento a priori contra a existência de milagres, logo, não há possibilidade de sua ocorrência, por definição²²².

Os que defendem que Hume teria um argumento a priori, afirmam que a construção humeana se dá do seguinte modo²²³: 1) Um milagre é uma violação de uma lei da natureza; 2) Uma lei da natureza é sem exceções (*exceptionless*) (logo, inviolável); portanto, 3) Nenhum milagre jamais ocorrerá. Ou seja, a ideia seria que Hume, pela própria definição de milagre, não deixasse a possibilidade de sua ocorrência, pois como uma lei da natureza é algo tão bem fundamentado pelos eventos passados que se mostram regulares, fazendo com que a vivacidade aumente a probabilidade de crermos em tal regularidade, a transição em prol dessa crença é muito mais fácil, devido ao grande número de impressões passadas, dando-nos, pelo hábito, a ideia de que a natureza manter-se-á com o ordenamento de sempre, ou seja, de que as coisas que sempre ocorreram de uma determinada maneira manterão seu padrão de ocorrência, de modo que não há expectativa de que haja qualquer tipo de mudança.

Como um milagre é um evento praticamente único, logo, sua força e vivacidade baseadas em impressões não contêm um grande número de ocorrências que fortaleça sua crença, o que faz com que não haja qualquer expectativa referente à sua possível manifestação no mundo. Como o volume de eventos uniformes será sempre maior que o de eventos miraculosos,

²²⁰ “According to Hume, probability rests on what we may be called the majority vote of our past experiences. The more often a thing has been known to happen, the more probable it is that it should happen again; and the less often the less probable. Now the regularity of Nature’s course, says Hume, is supported by something better than the majority vote of past experiences: it is supported by their unanimous vote, or, as Hume says, by ‘firm and unalterable experience’. There is, in fact, ‘uniform experience’ against Miracle; otherwise, says Hume, it would not be a Miracle. A miracle is therefore the most improbable of all events”.

²²¹ Para retomar tal discussão vide FOGELIN, 1990, pp. 81-82 e GASKIN, 1988, pp.119-120.

²²² Cf. FOGELIN, 1990, pp. 82-84.

²²³ Seguimos aqui a construção de Fogelin em *A Defense Hume on Miracles*, 2003, p. 17.

por definição, logo, torna-se impossível a existência dos últimos, uma vez que a força da transição estará sempre ao lado da uniformidade e não da extraordinariedade.

Todavia, há um problema de definição nesse argumento, o que enfraquece sua construção. O problema está no ponto 2) do argumento: uma lei é inviolável por não comportar uma exceção. A definição em 2) traz em si a ideia de que as leis naturais têm um elemento de necessidade, o que não é correto do ponto de vista da filosofia humeana. Na verdade, como fora estudado, a necessidade que se supõe haver nas leis é uma projeção da mente e não uma qualidade dos eventos no mundo, sendo que há uma projeção de necessidade e uniformidade, que seria criada pelo hábito ou pelo costume, mas não uma necessidade e uniformidade reais. Desse modo, a lei natural não seria inviolável, mas apenas tem se mostrado, no passado, regular e inviolável, mas isso não é certeza de que não poderia haver, no futuro, uma suspensão dessa regularidade ou um evento que a violasse. O próprio Fogelin, que o defendera posteriormente²²⁴, percebe o erro nessa reconstrução do argumento de Hume, afirmando 1) que o autor escocês apenas “tira uma conclusão *condicional* no final da parte I [da seção X do *Enquiry*]”²²⁵, ou seja, não é uma conclusão necessária acerca da impossibilidade de haver milagres no mundo; e 2) que a conclusão da parte II, da seção X do *Enquiry*, mostra que pode haver certas circunstâncias em que milagres podem ocorrer, como no caso de um pretensa escurecimento relatada por todo o mundo²²⁶.

Porque esse argumento não cita indício empírico, nós podemos chamá-lo um argumento a priori contra a possibilidade de haver milagres - ou apenas argumento a priori, de modo sucinto. Hume nunca apresenta um tal argumento, mas é tentador pensar, como eu disse uma vez, que isso ou algo como isso encontra-se no pano de fundo, exercendo o primeiro trabalho argumentativo. Eu agora penso que essa leitura do texto é completamente errado. (FOGELIN, 2003, pp. 17-18)²²⁷

Dessa forma, os que defendem a ideia de que Hume não tem um argumento a priori, teriam razão em fazê-lo, ao dizerem que o argumento de Hume se baseia na ideia de que o mi-

²²⁴ Fogelin o defende no texto de 1990, *What Hume actually said about Miracles*, sendo que sua mudança de pensamento se dá no livro de 2003, *A Defense of Hume on Miracles*. Vide também JOHNSON, 1999, p. 7.

²²⁵ “Hume draws only a conditional conclusion at the close of part 1” (Ibidem, p. 18).

²²⁶ HUME, 2004 [1748], pp. 178-179.

²²⁷ “Because this argument cites no empirical evidence, we can call it a priori argument against the possibility of miracles - or just the a priori argument for short. Hume never presents such an argument, but it is tempting to think, as I once did, that it or something like it lies in the background, doing the primary argumentative work. I now think that this reading of the text is wholly mistaken”.

lagre não contém indícios suficientes, do ponto de vista do volume de experiências passadas, para ser crível, sendo que a sua ocorrência estaria sujeita, no máximo, a uma análise de quão provável ela poderia ser no futuro, ou seja, a preocupação do autor escocês está em mostrar que nunca houve um fato que confirmasse os testemunhos e narrativas acerca de tais tipos de eventos e não em inviabilizar a possibilidade de um milagre ser o caso²²⁸, o que refutaria uma leitura a priori do argumento humeano. Todavia, a questão não é tão simples assim.

De fato, é fácil afirmar que a construção apresentada por Fogelin apresenta problemas do ponto de vista da justificação junto à filosofia humeana. Contudo, ainda assim, é possível mostrar que a crítica de Hume à existência de milagres, apelando para o volume de experiências passadas, pode ser remontada a priori e que isso é um contrassenso em relação a sua tentativa de eliminar argumentações apriorísticas acerca de questões de fato, como no caso da existência de milagres.

A reconstrução da argumentação de Hume pode ser feita nesses termos: 1) um milagre é um violação de uma lei natural, por definição, como o autor escocês afirma no *Enquiry*, seção X, final da parte I; 2) uma lei natural é uma regularidade que nunca mostrou exceção e que nos parece ser uniforme, ou seja, “essas leis foram estabelecidas por uma experiência firme e inalterável” (HUME, 2004 [1748], p. 160) devido às suas ocorrência passadas; 3) a ideia de que há uma uniformidade nas leis provém do volume de experiências anteriores, por meio do hábito advindo da repetição de eventos ocorridos de modo constante²²⁹; 4) tal repetição fortalece a crença na ocorrência de um tal evento que sempre foi o caso, transformando a regularidade em prova, devido ao grande volume de ocorrências passadas, já que uma prova depende da “experiência passada (...) conforme a conjunção entre algum tipo particular de relato e um tipo qualquer de objeto tenha-se mostrado constante” (HUME, 2004 [1748], pp. 156-157); 5) uma prova não admite contradição, pela definição de Hume²³⁰, já que, como fora visto, a força da crença de uma prova depende da constância de fatos passados que sempre se mostraram regulares, logo, não pode haver uma força maior do que a fundada em eventos constantes; 6) o milagre é um evento único ou muito raro e cuja ocorrência passada é pouquíssimo provável

²²⁸ Cf. GASKIN, 1988, pp. 124-125.

²²⁹ Cf. HUME, 2004 [1748], Seção VIII, pp. 124-125; 139-140; HUME, 1985 [1739-1740], Livro I, Parte III, Seção VI, pp. 136-138; SMITH, 2005, pp. 91-93 - nestas páginas, Smith quer mostrar que não há uma qualidade denominada uniformidade que é perceptível aos nossos sentidos; JOHNSON, 1999, pp. 6-7.

²³⁰ Cf. HUME, 1985 [1739-1740], p. 175 e HUME, 2004 [1748], p. 91.

e quase nunca relatada²³¹; 7) a força da crença na ocorrência de um evento milagroso será sempre mais fraca em relação à regularidade dos eventos²³² que se mostram uniformes, nunca podendo lhe contrapor, conforme 5) e 6), logo, 8) não é possível que um milagre possa contrapor-se a uma lei natural, pelos pontos 5), 6) e 7); sendo, portanto, 9) impossível a ocorrência de um milagre por definição.

O argumento de Hume não deixa dúvidas, não é possível que a ocorrência de um evento milagroso possa, de qualquer forma, apresentar um vivacidade comparável à vivacidade da constância que percebemos no andamento da natureza. A diferença dessa formulação para a apresentada por Fogelin e C.S. Lewis é que podemos até supor que não haja qualquer necessidade nas leis naturais ou mesmo que uma exceção pudesse ocorrer no futuro, todavia, sempre haverá um montante muito maior de experiência que fará da crença nessa exceção algo injustificável, ou seja, a crença de que pode haver uma quebra com as leis naturais é uma expectativa quimérica e não epistemologicamente aceitável, algo como uma ilusão, como afirma C.S. Lewis: “É sempre mais provável que as testemunhas estivessem mentindo ou enganadas do que o milagre ter ocorrido” (1947, p. 162)²³³.

Johnson, inclusive, ao criticar Lewis e sua leitura acerca de como o problema é tratado por Hume, afirma que não há um argumento a priori, pois podemos entender uma prova cabal contra os milagres de forma atenuada²³⁴. Assim, uma decorrência da crítica humeana está no fato de que a crença em milagres e supor haver sua existência faz do crente alguém irracional, pois sua crença não tem força nem fundamentos suficientes que a justifiquem.

Todavia, essa conclusão decorre de algo incoerente na filosofia de Hume: um argumento a priori acerca de questões de fato. Ora, se Hume mantivesse a ideia de que, em casos referentes a esses tipos de questão, não há qualquer demonstração ou prova a priori, não é possível garantir qualquer falta de justificação que fundamente a crença em milagres, a não ser que pudessem ser analisadas todas as circunstâncias em que houvesse a probabilidade da ocorrência de um tal evento. E mais, o argumento de Hume parece montar-se de modo circular, como afirma C.S. Lewis:

²³¹ “Mas é um milagre que um homem morto retorne à vida, porque isso nunca foi observado em nenhuma época ou lugar”. (HUME, 2004 [1748], p. 160).

²³² “Deve existir, portanto, uma experiência uniforme contra cada acontecimento milagroso, caso contrário ele não mereceria essa denominação”. (Ibidem, p. 160)

²³³ “It is always more probable that the witnesses were lying or mistaken than that a miracle occurred”.

²³⁴ JOHNSON, 1999, pp. 20-22

Ora, é claro que devemos concordar com Hume que se há, absolutamente, uma “experiência uniforme” contra milagres, se, em outras palavras, eles nunca aconteceram, devido ao fato, então, deles nunca terem acontecido. Infelizmente, nós sabemos que a experiência contra eles é uniforme apenas se nós sabemos que todos os relatos sobre eles são falsos. E nós podemos saber que todos os relatos são falsos apenas se nós já soubermos que milagres nunca ocorreram. De fato, nós estamos argumentando em círculo. Há também uma objeção a Hume que nos conduz mais profundamente ao nosso problema. Toda a ideia de Probabilidade (como Hume a entende) depende do princípio de Uniformidade da Natureza. A menos que a Natureza siga sempre da mesma maneira, o fato de que uma coisa tenha acontecido dez milhões de vezes pode não fazer dela nem um pouco mais provável que aconteça de novo. (LEWIS, 1947, p. 162)²³⁵

Segundo Lewis, Hume cairia em uma petição de princípio, pois aquilo que ele quer provar, ele deve supor como premissa, ou seja, não há milagres, pois não há relatos, nem ocorrências que comprovem sua existência, todavia, os relatos não o comprovam, pois nunca houve um relato acerca da existência de milagres que rompesse com essa regularidade que supomos haver no mundo.

Desse modo, além de ser um argumento a priori, o que contradiz sua ideia de que questões de fatos devem ser analisadas pela causalidade, como ele afirma na parte I, da seção IV, do *Enquiry*²³⁶, o modo como o argumento contra a existência de milagres está estruturado em Hume acarreta uma petição de princípio.

Outro ponto na argumentação de Hume que não parece estar de acordo com sua teoria, é exatamente o fato dele não acreditar que haja regularidades objetivamente dadas no mundo. Ora, como a causalidade não traz necessidade, então, não há qualquer tipo de certeza prévia de que as ocorrências do futuro repetirão as do passado. Aliás, essa é uma das maiores contribuições de Hume acerca da questão da causalidade: não há uma fundamentação dedutiva para a causalidade, mas inferencial indutiva, tendo por base, no caso do autor escocês, a experiência.

²³⁵ “Now of course we must agree with Hume that if there is absolutely ‘uniform experience’ against miracles, if in other words they have never happened, why then they never have. Unfortunately we know the experience against them to be uniform only if we know that all the reports of them are false. And we can know all the reports to be false only if we know already that miracles have never occurred. In fact, we are arguing in a circle. There is also an objection to Hume which leads us deeper into our problem. The whole idea of Probability (as Hume understands it) depends on the principle of the Uniformity of Nature. Unless Nature always goes on in the same way, the fact that a thing had happened ten millions times would not make it a whit more probable that it would happen again”.

²³⁶ HUME, 2004 [1748], pp. 53-55.

Assim, uma prova, de acordo com a filosofia humeana, não poderia não ser contradita. Isso seria uma superestimação das regularidades das leis naturais que regem o andamento do mundo, o que se contrapõe à filosofia do filósofo escocês. Imaginar que uma prova contenha indícios suficientes para evitar que um evento pudesse se opor ao que costumeiramente tem acontecido, tornando-se cabal, acaba exigindo uma necessidade na fundamentação desses indícios. Todavia, qualquer evidência é obtida pela experiência que faz avivar a ideia por meio de uma impressão, logo, a fundamentação da força dos indícios é, ela mesma, causal, logo, não dedutiva.

Isso evita que possa haver uma relação entre força da crença obtida pelo volume de eventos passados e a regularidade da ocorrência desses eventos de modo necessário, assim, nenhuma prova pode ser cabal, mas apenas provável, uma vez que não há garantias epistemológicas de que o futuro repetirá o passado. Sendo assim, há a possibilidade que um milagre possa ocorrer e possa ter ocorrido, pois nossas crenças, dependendo de nossas impressões, são fortalecidas à medida que somos afetados pelos sentidos. Ora, não é possível que tenhamos impressões de experiências futuras, nem que possamos ter tido a experiência de todos os eventos passados, logo, não há como dizer que nunca houve um milagre, como faz notar Lewis na passagem acima, porque nunca houve a experiência de um, pois, na verdade, parece nunca ter havido, pois os relatos são poucos.

A filosofia de Hume parece indicar uma abordagem mais probabilística e não apriorística da questão do milagre, como ele mesmo faz notar no final da seção X.

Pois admito que, em outros casos, podem existir milagres ou violações do curso habitual da natureza, de um tipo capaz de admitir prova por meio do testemunho humano, embora seja talvez impossível encontrar algum em todos os registros da história. Suponha-se, assim, que todos os autores, em todas as linguagens, concordem que, começando em 1° de janeiro de 1600, houve uma completa escuridão em toda a Terra por oito dias; suponha-se que a tradição desse extraordinário acontecimento seja ainda forte e vívida entre as pessoas; que todos os viajantes que retornam de países distantes tragam relatos da mesma tradição, sem a menor mudança ou inconsistência; é evidente que os filósofos da atualidade, em vez de pôr em dúvida o fato, deveriam admiti-lo como verdadeiro e procurar as causas das quais pudesse ser derivado. A decadência, corrupção e dissolução da natureza é um acontecimento tornado provável por tantas analogias que qualquer fenômeno que pareça apontar na direção dessa catástrofe cai sob a jurisdição do testemunho humano, se esse testemunho for muito extenso e uniforme. (HUME, 2004 [1748], pp. 178-179)

Johnson²³⁷ afirma que Hume nega toda prova a priori contra os milagres pelo exemplo acima citado: da escuridão de oito dias no mundo. Todavia, apenas a citação dessa passagem não prova muita coisa. Uma coisa é o que Hume diz e outra é o que a coerência de sua teoria pode justificar.

É muito mais coerente, de fato, que Hume ache provável que haja a possibilidade da existência de milagres. Contudo, o modo como ele constrói seu argumento não fundamenta nem justifica a ideia de que é possível haver eventos que violem as leis naturais. Como a força de uma crença e de uma prova se baseiam nas impressões que o fundam, logo, não é possível, por definição, que um milagre possa apresentar um volume de impressões maior que os eventos passados que se nos apresentam de modo regular, sendo, de fato, cabal a prova contra todo milagre, mesmo que a filosofia de Hume pareça indicar o contrário.

A análise que mais se aproxima da perspectiva humeana é a análise probabilística acerca do grau de crença que podemos obter acerca da existência de um milagre, como fizeram Swinburne²³⁸ e Earman²³⁹, bem como Flew²⁴⁰ e Millican²⁴¹, por exemplo. Ou seja, não há como determinar aprioristicamente o grau de crença de um milagre, pois há várias circunstâncias que devem ser levadas em conta na determinação desse grau, o que é perfeitamente coerente com a perspectiva humeana. No entanto, o modo como o filósofo escocês construiu seu argumento não valoriza tal investigação, senão de modo superficial, quando ele apresenta um breve cálculo, como fora mostrado, acerca da diferença da força de probabilidades sobre eventos.

Desse modo, não é possível eliminar a racionalidade da crença em milagres, uma vez que a força de uma crença está vinculada ao volume de impressões, como o defendera Hume. Pois se uma crença está vinculada ao volume de experiências passadas e na regularidade que se supomos haver nos fatos, logo, como o milagre é muito raro, isso impede qualquer tipo de racionalidade. Todavia, a própria fundamentação acerca das regularidades e suposta necessidade das leis naturais é uma projeção mental que sofreria do mesmo mal, sendo, portanto, igualmente não racional, uma vez que não há uma impressão acerca da regularidade, logo, a

²³⁷ Cf. JOHNSON, 1999, p. 19.

²³⁸ Swinburne, no livro *The Concept of Miracle*, de 1970; e no artigo *Miracles*, de 1968.

²³⁹ Já Earman apresenta sua análise no livro *Hume's Abject Failure*, de 2000.

²⁴⁰ Flew faz tal estudo em seu livro *Hume's Philosophy of Belief*, publicado pela primeira vez em 1961.

²⁴¹ Millican em seu artigo *Hume's Theorem concerning Miracles*, de 1993.

força que temos da repetição não tem sua fundamentação última na experiência, mas numa atitude psicológica: temos o hábito de perceber a ocorrência de um evento no mundo, exigindo outros critérios de investigação sobre o grau de racionalidade acerca da justificação de uma crença.

Sendo assim, a própria crítica do autor escocês à possível existência de milagres apresenta incoerências com sua teoria, como fora apresentado, a saber: um análise a priori acerca de questões de fato e uma supervalorização das regularidades naturais que não contêm tal regularidade, senão como uma projeção mental.

Conclusão

Hume quer, como ele mesmo insiste na introdução do *Treatise* e na Secção I do *Enquiry*, apresentar uma filosofia clara e verificável, com rigor científico, uma vez que sua pretensão é eliminar todo e qualquer tipo de raciocínio obscuro e abstruso que se afaste do critério empírico.

Portanto, nessa ciência, devemos reunir nossos experimentos mediante a observação cuidadosa da vida humana, tomando-os tais como aparecem no curso habitual do mundo, no comportamento dos homens em sociedade, em suas ocupações e em seus prazeres. Sempre que experimentos dessa espécie forem criteriosamente reunidos e comparados, podemos esperar estabelecer, com base neles, uma ciência, que não será inferior em certeza, e será muito superior em utilidade, a qualquer outra que esteja ao alcance da compreensão humana. (HUME, 2009 [1739-1740], p. 24)²⁴²

Para que isso possa ser realizado, o filósofo escocês apresenta uma filosofia cujas bases são “reguladas” pelo ceticismo acadêmico e balizada pelo naturalismo, sendo que estas bases ou critérios de análise são aplicados a todos os âmbitos da vida humana em geral. Assim, não seria diferente com a religião.

O pensamento abstruso e as investigações recônditas são por mim proibidos e severamente castigados com a pensativa tristeza que ensejam, com a infundável incerteza em que serás envolvido (...) Dar-nos-emos por felizes se pudermos unir as fronteiras das diferentes espécies de filosofia, reconciliando a investigação aprofundada com a clareza, e a verdade com a inovação. E por mais felizes ainda se, ao raciocinar dessa maneira descomplicada, formos capazes de minar as fundações de um filosofia abstrusa que parece ter servido até agora apenas como abrigo para a superstição e como anteparo para o erro e a absurdidade. (HUME, 2004 [1748], pp. 23, 32)

Hume afirma que : “Mesmo a *Matemática, a Filosofia Natural e a Religião Natural* estão em alguma medida dependentes da ciência do HOMEM (...)” (1985 [1739-1740], p. 42)²⁴³. Ora, como a filosofia de Hume pretende mostrar as verdadeiras bases da nova ciência

²⁴² “We must therefore glean up our experiments in thsi science from a causation observation of human life, and take them as they appear in the common course of the world, by men’s behaviour in company, in affairs, and in their pleasures. Where experiments of this kind are judiciously collected and compared, we may hope to establish on them a science, which will not be inferior in certainty, and will be much superior in utility to any other of human comprehension.” (1985 [1739-1740], p. 46).

²⁴³ “Even Mathematics, Natural Philosophy and Natural Religion, are in some measure dependent on the sciense of MAN...”.

humana, essas mudanças devem afetar sobremaneira a nossa relação com a religião, como ele faz notar: “e estas melhorias são o mais a ser esperado para a religião natural” (1985 [1739-1740], p. 42)²⁴⁴, uma vez que esta pretende explicar o mundo evocando princípios não verificáveis empiricamente.

Ora, nesse sentido, as bases da religião podem ser questionadas quanto à sua racionalidade e justificação, especialmente quando evocam ações que rompem com o curso natural já estabelecido pela nova ciência do homem, já que a experiência fundamenta e consolida a racionalidade de tais eventos, destacando-se o uso que as religiões fazem da existência de milagres - eventos que suspendem a regularidade do curso natural por uma volição divina - para justificar suas crenças. Ou seja, a sua pretensão é evitar a superstição e o erro dos raciocínios absurdos que extrapolam a possibilidade da natureza humana.

Sendo os eventos milagrosos raros, praticamente únicos, provar sua existência, na visão de Hume, torna-se quase impossível, por dois motivos: A) epistemologicamente - não há justificações para acreditar na narrativa que temos sobre tais eventos, 1) pois as narrações são fantasiosas, sendo que os fundamentos empíricos não são satisfeitos²⁴⁵, já que a base do testemunho é empírica²⁴⁶; 2) o homem tem uma inclinação para o extraordinário²⁴⁷, levando-o a dar crédito ao milagre pela paixão e não pela razão ; 3) a narrativa dos milagres ocorre comumente entre os ignorantes²⁴⁸, fazendo dela menos confiável e B) metafisicamente - a suspensão das leis naturais, pela suposta existência de eventos milagrosos, parece não achar justificação, pois o hábito nunca fortalece a crença em tal suspensão, uma vez que o volume de indícios (*evidences*) favorece o montante de experiências de eventos comuns²⁴⁹; e como o milagre, por definição, é um evento raro ou único, logo, a crença em um tal evento nunca será justificada ou racional, pois a inclinação estará sempre a favor da pretensa regularidade da natureza. Assim, o crente não estaria justificado nem epistemologicamente nem metafisicamente na sua crença em milagres, por falta de indícios empíricos.

²⁴⁴ ”... and these improvements are the more to be hoped for in natural religion”.

²⁴⁵ Cf. HUME, 2004 [1748], p. 162.

²⁴⁶ Ibidem, pp. 156-157.

²⁴⁷ Ibidem, pp. 162-164.

²⁴⁸ Ibidem, pp. 165-166.

²⁴⁹ Ibidem, pp. 178-180.

‘Sobre os Milagres’ recebeu mais atenção crítica que qualquer outro escrito de Hume sobre religião. (...) Este é o único escrito em que ele sistematicamente ataca a razoabilidade da crença nas religiões reveladas. Ele o faz por meio da argumentada rejeição da tese de que milagres em geral e a Ressurreição em particular autenticam a revelação Cristã de um modo que poderia satisfazer qualquer homem razoável. (GASKIN, 1988, p. 125)²⁵⁰

O problema dessa crítica de Hume está na construção do argumento humeano. Hume acredita que o estudo - problema do testemunho e da suspensão das leis naturais - acerca de milagres se baseia no raciocínio de causalidade²⁵¹. Como os raciocínios de causalidade são a base das questões de razão²⁵², então, a estrutura do argumento não poderia ser dedutiva, ou seja, Hume não poderia rejeitar a crença em milagres aprioristicamente, uma vez que o raciocínio que envolve questões de razão devem ser indutivos e inferenciais.

Ora, o autor escocês não só constrói seus argumentos contra o testemunho em favor do milagre e contra a possível justificação racional da crença na existência de milagres de modo apriorístico, como fora mostrado, como também parece incorrer em alguns contrassensos em relação à sua própria teoria, a saber: 1) a quase negação do uso do testemunho no relato de milagres faz com que o critério último de crença seja sempre a experiência e não o testemunho em si, mesmo sendo este um elemento cotidiano e imprescindível na vida humana²⁵³ quanto ao conhecimento; 2) uma parte de seu argumento contra o testemunho está estruturado em uma falácia *ad hominem* e de relevância; 3) apesar de não haver regularidades na natureza, Hume trata o volume de impressões advinda das experiências passadas de modo superestimado, uma vez que a força na crença nesse habitual curso da natureza é uma prova cabal contra os milagres, mesmo sendo uma questão de fato, ou seja, sem permissão de alteração.

Como as violações da verdade são mais comuns nos testemunhos relativos a milagres religiosos do que nos que se relacionam a fatos de quaisquer outros tipos, isso deve enfraquecer em muito a autoridade do primeiro tipo de testemunho, e fazer-nos adotar a resolução geral de nunca dar a ele a menor atenção, por mais razoável que seja a aparência de que se reveste. (HUME, 2004 [1748], p. 180)

²⁵⁰ “‘Of Miracles’ has received more critical attention than anything else Hume wrote on religion. (...) It is the only piece in which he systematically attacks the reasonableness of belief in revealed religion. He does so by means of an argued rejection of the thesis that miracles in general and the Resurrection in particular authenticate the Christian revelation in a manner which should satisfy any reasonable man”.

²⁵¹ Cf. HUME, 2004 [1748], 177-178.

²⁵² Ibidem, pp. 54-55.

²⁵³ Hume afirma, no final da seção I do *Enquiry*, que o raciocínio derivado do relato das pessoas é o mais comum, útil e necessário. (2004 [1748], p. 156)

Desse modo, o presente trabalho quis mostrar, reconstruindo a estrutura do argumento que: 1) o argumento humeano é realmente estruturado a priori, tanto na sua perspectiva epistemológica como na sua perspectiva metafísica, gerando alguns problemas internos na crítica do autor escocês à religião, especialmente, à crença nos milagres e 2) a construção do argumento humeano não isenta a crença nos milagres de racionalidade ou, pelo menos, não isenta previamente, sendo que a análise mais eficaz sobre tal assunto, para ser coerente com a perspectiva humeana, deve ser probabilística.

Não fora nossa intenção apresentar tal discussão acerca da probabilidade da existência dos milagres, mas mostrar que a estrutura do argumento humeano carece de certa coerência com sua proposta de construção de um conhecimento seguro e empiricamente justificado. A proposta probabilística deve analisar elementos sobre os quais o próprio Hume lança luzes: o caráter da testemunha, o número de testemunhas, o volume de indícios em favor do evento testemunhado, entre outros. Todavia, não foi o que o filósofo escocês fez, mesmo indicando tal perspectiva.

Por fim, conclui-se que Hume não abre perspectiva para que possa haver qualquer justificação plausível e racional para a crença e existência de milagres, sendo que boa parte da filosofia da religião contemporânea baseia-se no filósofo escocês para justificar suas críticas, especialmente quando recorrem ao uso da racionalidade científico-empírica.

Podemos concluir, portanto, levando tudo em conta, que a religião cristã não apenas esteve acompanhada de milagres em suas origens, mas, mesmo nos dias de hoje, nenhuma pessoa razoável pode dar-lhe crédito sem um milagre. A mera razão é insuficiente de convencer-nos de sua veracidade. E todo aquele que a aceita movido pela *fé* está consciente de um permanente milagre em sua própria pessoa, milagre esse que subverte todos os princípios de seu entendimento e o faz acreditar no que há de mais oposto ao costume e à experiência. (HUME, 2004 [1748], p. 182)

Contudo, os problemas que se encontram em sua investigação filosófica sobre a religião, especialmente acerca dos milagres, enfraquecem a força de sua argumentação e, conseqüentemente, a força dos que se baseiam nela, sendo que não há razões, tendo em vista que a obra de Hume não consegue mostrar que a crença em milagres e a crença religiosa em geral são irracionais. Podem até sê-lo, mas não pelas razões que ele apresentou.

Bibliografia

HUME, David. **The Treatise of Human Nature**. London, UK: Penguin Classics, 1985 [1739-1740].

_____. **Dialogues Concerning Natural Religion**. London, UK: Penguin Classics, 1990 [1779].

_____. **Investigação sobre o Entendimento Humano**. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1973 [1748]. (Coleção Os Pensadores, vol. 22)

_____. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. São Paulo, SP: Editora Unesp, 2004 [1748].

_____. Diálogos sobre a Religião Natural. In: **Obras sobre Religião**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005 [1779].

_____. História Natural da Religião. In: **Obras sobre Religião**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005 [1757].

AGUIAR, Túlio. **Causalidade e Direção do Tempo: Hume e o debate contemporâneo**. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 2008.

AQUINO, T. **Suma Teológica**. 3ª ed. v. 1. São Paulo, SP: Loyola, 2009.

ARMSTRONG, D.M. **What is a Law of Nature?**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999.

BENNETT, Jonathan. **Learning from six Philosophers**. Vol. 2. USA: Oxford University Press, 2003.

BRANQUINHO, J. et al (ed). **Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos**. São Paulo, SP: Editora Martins Fontes, 2006.

COADY, C.A.J. **Testimony: a Philosophical Study**. New York, USA: Oxford University Press, 1992.

DESCARTES, R. **Discurso do Método**. São Paulo, SP: Abril Cultural, 1979 [1637].(Coleção Os Pensadores, vol. 21).

_____. **Meditações sobre Filosofia Primeira**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004 [1641].

DICKER, Geroges. **Hume`s Epistemology and Metaphysics**. London, UK: Routledge, 1998.

EARMAN, J. **Hume`s Abject Failure**. New York, USA: Oxford University Press, 2000.

ELLIN, J. **Again: Hume on Miracles**. Hume Studies. v. XIX. n° 1, abr., 1993. Disponível em: < <http://www.humesociety.org/hs/issues/v19n1/ellin/ellin-v19n1.pdf> >. Acesso em: 30 jan. 2011

FAULKNER, P. **David Hume`s Reductionist Epistemology of Testimony**. In: Pacific Philosophical Quarterly, v. 79, n° 4, dez. 1998, pp. 302-313.

FLEW, A. **Hume`s Philosophy of Belief**. Illinois, EUA: Thoemmes Press, 1997.

FOGELIN, Robert J. Hume`s scepticism. In: NORTON, David F. (Ed.). **The Cambridge Companion to Hume**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998.

_____. **What Hume Actually Said About Miracles.** Hume Studies, v. XVI. n.º 1. abr., 1990. Disponível em: <<http://www.humesociety.org/hs/issues/v16n1/fogelin/fogelin-v16n1.pdf>>. Acesso em: 30 jan. 2011.

_____. **A Defense of Hume on Miracles.** New Jersey, USA: Princeton University Press, 2003.

GASKIN, J.C.A. **Hume's Philosophy of Religion.** 2 ed. London: The Macmillan Press Ltd., 1988.

_____. **Contrary Miracles Concluded.** Hume Studies, 1984. Disponível em: <www.humesociety.org/hs/issues/10th-ann/gaskin/gaskin-10th-ann.pdf>. Acesso em: 30 jan. 2011f

GOLDBERG, S.C. Reductionism and the Distinctiveness of Testimonial Knowledge. In: LACKEY, J.; SOSA, E. **The Epistemology of Testimony.** New York, USA: Oxford University Press, 2006.

GROARKE, Leo. **Informal Logic.** In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2011. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/logic-informal/>>. Acesso em: 11 jan. 2012.

HAACK, S. **Filosofia das Lógicas.** São Paulo, SP: Editora Unesp, 2002.

HONDERICH, Ted (Ed.). **The Oxford guide Philosophy.** New York, USA: Oxford University Press, 2005.

JOHNSON, D. **Hume, Holism and Miracles.** New York, USA: Cornell University Press, 1999.

LARMER, R. **Interpreting Hume on Miracle.** In: Religious Studies: Cambridge University Press, n. 45, 2009, pp. 325-338.

LEWIS, C.S. **Miracles**. London: Harper Collins *Publishers*, 1947.

LOCKE, J. **An Essay concerning Human Understanding**. New York, USA: Oxford University Press, 1975 [1690].

MALPAS, J. **Donald Davidson**. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2009. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/davidson/#Bel/>>. Acesso em: 15 jan. 2012.

MONTEIRO, J.P. **Hume e a Epistemologia**. São Paulo, SP: Editora Unesp, 2009.

MORTARI, C. **Notas de aulas**. Florianópolis, SC: [s.n.], 20-?. Disponível Online em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~cmortari/falacias.pdf>> Acesso em: 13 jan. 2012.

MUMFORD, S. **Laws in Nature**. New York, USA: Routledge - Taylor & Francis Group, 2004.

NOXON, James. **La evolución de la Filosofía de Hume**. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

O'CONNOR, David. **Hume on religion**. London, UK: Routledge, 2001.

PLANTINGA, A. **Warranted Christian Belief**. New York, USA: Oxford University Press, 2000.

RUSSELL, Paul. **The Riddle of Hume's Treatise - Skepticism, Naturalism, and Irreligion**. New York: Oxford University Press, 2008. Disponível em Oxford Scholarship Online <<http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195110333.001.0001>> Acesso em: 10 jun. 2009.

SCABIA, M.L.D.C. **Lógica**. Barcelona: Editorial Labor, 1976

SESSIONS, William L. **Reading Hume's Dialogues: a veneration for true religion**. Bloomington, USA: Indiana University Press, 2002.

SMITH, K. **The Philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines.** New York, USA: Palgrave Macmillian, 2005.

STROUD, Barry. **Hume.** London, UK: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1977.