

O *final cut* de Hume contra o argumento do desígnio

Hume's *final cut* against the argument of design

Marília Côrtes de Ferraz

Doutora em Filosofia (USP). Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina

E-mail: mariliacortes@hotmail.com

Resumo: Com base na crítica que Hume faz ao argumento do desígnio, especialmente nas partes 10 e 11 dos *Diálogos sobre a Religião Natural*, meu objetivo neste artigo é, a partir de uma análise da relação entre a existência do *mal* no mundo e a suposta existência de uma *divindade* possuidora dos atributos tradicionais do teísmo, defender a tese segundo a qual o tratamento que Hume dá ao problema do mal corresponde, digamos assim, à cartada final – o último e decisivo recurso que Philo (personagem que articula essa crítica) aciona para mostrar que o argumento do desígnio não fornece bases suficientemente sólidas e consistentes para dar suporte à crença na existência de um Deus maximamente poderoso, justo e benevolente; e que, portanto, a existência do mal no mundo tem uma força argumentativa tal que a improbabilidade da existência de Deus é maior do que com base nos argumentos apresentados nas partes 2 a 8 dos *Diálogos*. Isso significa que eu tomo aqui o problema do mal como o maior problema para o teísta experimental – cuja argumentação pretende provar a existência de Deus a partir da observação dos fenômenos do mundo.

Palavras-chave: Deus, religião natural, argumento do desígnio, mal.

Abstract: Based on Hume's criticism to the design's argument in *Dialogues Concerning Natural Religion*, my aim in this article is to make an analysis of the relation between the existence of evil in the world and the supposed existence of a deity possessing the traditional attributes of theism. From this analysis, I intend to defend the thesis according to which the treatment Hume gives to the problem of evil is the final cut – the last and decisive resource that Philo (the character who articulates this criticism) drives to show that the design hypothesis does not provide a solid and consistent basis to support to the belief in the existence of a God sovereignty powerful, just and benevolent and that, therefore, the evil's existence in the world offers a more cogent argumentation against the design argument. So, I also defend that the

improbability of God's existence, especially from parts 10-11, is greater than on basis on arguments presented in parts 2-8 of the *Dialogues*. It means that I take the evil's problem here as the biggest problem for the experimental theist - whose argumentation seeks to prove the existence of God from the observation of the phenomena of the world.

Keywords: God, natural religion, design argument, evil.

Com base na crítica que Hume faz ao argumento do desígnio, especialmente nas partes 10 e 11 dos *Diálogos sobre a Religião Natural*,¹ meu objetivo neste artigo é, a partir de uma análise da relação entre a existência do *mal* no mundo e a suposta existência de uma *divindade* possuidora dos atributos tradicionais do teísmo, defender a tese segundo a qual o tratamento que Hume dá ao problema do mal corresponde, digamos assim, à cartada final — o último e decisivo recurso que Philo (o personagem que articula essa crítica) aciona para mostrar que o argumento do desígnio não fornece bases suficientemente sólidas e consistentes para dar suporte à crença na existência de um Deus maximamente poderoso, justo e benevolente; e que, portanto, a existência do mal no mundo tem uma força argumentativa tal que a improbabilidade da existência de Deus é maior do que com base nos argumentos apresentados nas partes 2 a 8 dos *Diálogos*. Isso significa que eu tomo aqui o problema do mal como o maior problema para o teísta experimental — cuja argumentação pretende provar a existência de Deus a partir da observação dos fenômenos do mundo.²

Diferentemente das partes 2 a 8, nas quais Cleanthes (o personagem que defende o argumento do desígnio) buscava provar que a causa da origem do universo é uma causa racional que visa à sua ordem e harmonia por meio de um ajuste entre suas partes e uma “curiosa” adaptação dos meios aos fins, nas partes 10 e 11 este personagem busca provar que há uma ordem e finalidade moral no mundo, impressas por uma causa (um ser ou Deus) que possui qualidades e intenções morais. Se a discussão nas partes anteriores mostrava que mesmo as aparências de ordem do mundo não permitiam inferências legítimas sobre sua causa, o problema, agora, com as “aparências de desordem”, é muito maior.³ Ora, falar em aparências de desordem é certamente pouco,

¹ As referências das obras de Hume serão citadas nas seguintes abreviaturas: (D) *Dialogues Concerning Natural Religion*; (NHR) *The Natural History of Religion*; (T) *A Treatise of Human Nature*; (EHU) *An Enquiry concerning Human Understanding*, seguidos dos números dos livros, partes ou seções, mais os parágrafos e as páginas.

² Ressalto aqui que o mal é o maior problema para o teísta experimental porque para um teísta ortodoxo, tal como o personagem Demea, o problema do mal é, em certo sentido, acomodado pelo seu fideísmo místico. Voltarei a tocar neste ponto.

³ Cumpre observar que o termo “desordem” está sendo usado aqui como sinônimo de “mal”.

pois haveria a possibilidade de alguém, de uma perspectiva imparcial e desinteressada, olhar o mundo e dizer que o mal (entendido como desordem), a despeito das várias tentativas de torná-lo “aparente”, é mesmo apenas aparente? Philo empreende um ataque a esta tese, trazendo para o debate a experiência do mal ou sofrimento expressa por aquilo que ficou conhecido na história da filosofia, teologia ou filosofia da religião como *o problema do mal*.

De início, podemos caracterizar dois principais tipos de argumentos para tratar do problema do mal: o *lógico* e o *evidencial*. O *lógico* afirma que o teísmo é incoerente devido a uma *inconsistência lógica* que resulta da adoção de pretensões específicas sobre a natureza de Deus e a existência do mal. Já o *evidencial*, refere-se a *instâncias reais*, tipos e graus de sofrimentos que visam mostrar como a extensão e o alcance do mal funcionam como evidências contrárias à existência de um Deus tal como concebido pelo teísmo tradicional.

Hume, nos *Diálogos*, trata desses tópicos e, embora sua abordagem sobre o mal não nos permita dizer que ele tem o *status* de um tema central, sua função nesta obra de modo algum pode ser considerada acessória. Pelo contrário: o mal é um recurso fundamental (e tentarei mostrar que ele é também o mais decisivo), acionado por Philo para contestar o argumento do desígnio. A hipótese de que o mundo teria sido planejado por Deus é, a meu ver, significativamente enfraquecida com o reconhecimento dos males naturais e morais. Segundo Philo, se um homem não estiver de antemão convencido da “existência de uma inteligência suprema, benevolente e poderosa, mas é deixado a adquirir tal crença a partir da aparência das coisas [...], ele jamais encontrará qualquer razão que dê apoio a uma tal conclusão” (D, 11, § 2, p. 106). Cabe ressaltar que o advérbio de tempo “jamais” deve aqui ser levado muito a sério.

O princípio que está servindo de apoio à crítica de Hume nesse caso é o princípio que reza que a causa deve estar em proporção apenas ao efeito (D, 5, § 5, p. 68). Vale citar uma importante passagem da seção 11 da EHU, na qual o amigo epicurista de Hume, ao se referir à realidade do mal e da desordem que existe no mundo em abundância, dirige-se contra a ideia de atribuir à causa mais e maiores atributos do que aqueles que possam ser encontrados no mundo presente:

Parece, portanto, que esses atributos [de poder e benevolência] são admitidos de antemão, e em sua máxima amplitude. E admito que, a partir dessa suposição, talvez se possa aceitar tais

conjeturas como soluções plausíveis para o fenômeno do mal. Mas pergunto: por que tomar esses atributos como admitidos, ou por que atribuir à causa outras qualidades além daquelas que efetivamente aparecem no efeito? Por que torturar vosso cérebro para justificar o curso da natureza a partir de suposições que, por tudo o que sabeis, podem ser inteiramente imaginárias, e das quais não se encontra vestígio no curso da natureza? (EHU, 11, § 17, p. 192)

Como se pode perceber, Hume chama a atenção para a admissão *a priori* dos atributos divinos: um equívoco, ou melhor, uma ilegitimidade recorrente nos raciocínios que supostamente os fundamentam. E é essa perspectiva *a priori* que Hume quer banir do domínio dos fatos.

No último parágrafo da parte 10, Philo, em outras palavras, toca no mesmo ponto. Após apresentar um verdadeiro catálogo de desgraças que assolam as criaturas sensíveis, ele mostra que, a não ser que se admita antecedentemente (ou *a priori*) a onibenevolência divina, jamais poderemos atribuir tal qualidade ao ser supremo a partir da experiência e observação dos fenômenos do mundo, uma vez que estes apresentam uma mistura de bem e mal que, de acordo com todas as regras do raciocínio correto e do emprego da analogia, tem de existir também na causa originária ou autor último de todas as coisas que existem no mundo, inclusive o mal. Ele declara que:

não há qualquer aspecto da vida humana ou da condição da humanidade a partir do qual, *sem cometer a máxima violência*, pudéssemos inferir os atributos morais ou chegar a conhecer aquela infinita benevolência, associada a um infinito poder e infinita sabedoria, que apenas os olhos da fé nos permitem descobrir. (D, 10, § 36, p. 104, itálicos meus)

Inferir os atributos morais da divindade seria, na visão de Philo, uma violência extrema em relação à legitimidade dos raciocínios que supostamente nos levariam a eles. Nesse sentido, a restrição colocada sobre a inferência feita da ordem do mundo para o caráter do ordenador é um caso especial da ilegitimidade geral de inferir mais poder e bondade na causa do que aqueles que se manifestam no efeito (cf. Gaskin, 1988, 55).

Mas antes de seguir propriamente a argumentação dos *Diálogos* acerca dos atributos morais da divindade, vale lembrar que, quando Philo e Cleanthes discutiam os atributos naturais da Divindade, Philo esforçou-se para mostrar que, embora Cleanthes professasse seguir o método experimental, ele, digamos assim, “perdia o pé” da experiência com sutilezas filosóficas.⁴ Quer dizer, Cleanthes partia da experiência, mas acabava introduzindo sutilezas filosóficas na discussão que, por seu turno, era levada para muito além da experiência e da vida cotidianas. Philo, por meio dos mesmos procedimentos de Cleanthes (ou seja, argumentando a partir da experiência), apresentou uma variedade de hipóteses que poderiam ser imaginadas e defendeu que estas concorriam com a hipótese do desígnio, conduzindo-nos a postular uma causa primeira completamente diferente da pretendida por Cleanthes (embora Philo jamais tenha aceitado a possibilidade de que pudéssemos chegar a alcançar ou conhecer qualquer causa primeira). Philo mostrou que para explicar certas partes ou fenômenos do mundo não era preciso supor um desígnio inteligente designado por um *designer* inteligente, malgrado ele tenha reconhecido que necessitou mobilizar todas as suas sutilezas céticas e metafísicas para se furtar dos apuros em que Cleanthes o colocou. O próprio Philo declarou que “em muitos aspectos do Universo e de suas partes, especialmente dessas últimas, a beleza e a adequação das causas finais impressionam-nos com uma força irresistível, a tal ponto que *todas* as objeções aparecem-nos como meros ardis e sofismas” (D, 10, § 36, pp. 103-104).

Convém apontar aqui uma diferença básica na argumentação empreendida nos *Diálogos* entre as partes 2 a 8 e 10 e 11. Nessas últimas, Philo não necessita mais se servir da fertilidade imaginativa e da inventividade para criar hipóteses, tampouco de ardis ou sofismas para refutar os argumentos de Cleanthes, porque o mal está entranhado de tal modo no mundo (e este é um dado factual de importância capital), que apenas a sua existência é suficiente para obstruir a inferência em direção a um Deus sumamente benevolente e poderoso. A observação de alguns sistemas ordenados levantados nas partes anteriores permitia preservar, ainda que de maneira delgada, a analogia entre o universo e uma máquina, bem como a analogia entre a mente divina e a

⁴ Philo acusa Cleanthes de ter defendido sutilezas filosóficas em D, 10, § 36, p. 104. Creio que Philo se refere aqui aos deslizes *apriorísticos* e metafísicos que Cleanthes comete no decorrer de sua argumentação. Philo várias vezes chama a atenção de Cleanthes para o fato de que se pudéssemos estabelecer os atributos da Divindade com base em razões *a priori* todas as dificuldades poderiam ser facilmente solucionadas. Vale conferir D, 2, § 14, p. 48; D, 4, § 7, p. 62; D, 5, § 6, p. 69; D, 7, § 13, p. 81; D, 8, § 4, p. 85; D, 11, § 12, p. 113. Em todas essas passagens, Philo se refere criticamente à perspectiva *a priori* de argumentação.

mente humana, dado que encontramos no mundo produtos ordenados (tais como máquinas, relógios, casas e livros), que manifestam relações de meios a fins e coerência de partes, que de fato são planejados e produzidos por seres inteligentes. Mas Philo objetou que nem todos os sistemas ordenados revelam ou indicam que são produzidos por mentes ou seres inteligentes. Alguns desses sistemas, tais como os animais e plantas, sugerem que a ordem pode ter sido alcançada por um princípio auto-organizador inerente à própria matéria. Portanto, uma das linhas de ataque a essa analogia visou mostrar a ilegitimidade de transferirmos para o todo do universo uma conclusão acerca de certas partes dele. Agora, em relação aos atributos morais da divindade, o caso é mais sério e decisivo. Conforme veremos, Philo irá argumentar que não há nenhuma aparência de probabilidade de que o mal seja necessário ou inevitável. Como, então, poder-se-ia explicar a existência da desordem ou justificar a existência do mal? Há muito mal no mundo, e males excruciantes, ou seja, males em uma proporção e acrimônia suficientes para desqualificar completamente a analogia entre o ser humano e o ser divino.⁵

Após apresentar na parte 10 um longo catálogo de misérias e desgraças que abundam no mundo, Philo denomina a nefasta e inegável experiência do mal “pesado remo” e desafia Cleanthes a “empunhar este pesado remo e esforçar-se para defender suas sutilezas filosóficas contra os ditames da simples razão e experiência” (D, 10, § 36, p. 104). Note-se que Philo contrapõe aqui as “sutilezas filosóficas” de Cleanthes aos “ditames da simples razão e experiência”. Ora, o que isso significa? A meu ver, uma chamada de atenção para o que a experiência (ou nosso conhecimento causal do mundo) tem de fato a revelar, a despeito de quaisquer ardis, sofismas ou sutilezas filosóficas a que se poderia indevidamente recorrer.

1. O dilema de Epicuro

Pois bem, o contexto no qual Hume trata do problema do mal nos *Diálogos* é fornecido pelas “velhas questões de Epicuro”. A afirmação desse dilema é apresentada primeiramente na clássica formulação do próprio Epicuro, na voz do personagem Philo:

⁵ É claro que alguém poderia argumentar que o mundo apresenta muito mais ordem, harmonia, felicidade e bem-aventurança do que desordens, sofrimentos, males e infortúnios, como o faz Cleanthes — o que, de fato, até pode ser aceito, já que em condições normais ou, digamos, tranquilas, o que salta aos olhos é a ordem e a harmonia da natureza, e não a desordem. Digo em condições normais porque para uma pessoa mergulhada em sofrimentos horrendos certamente não é a ordem, a harmonia, a felicidade e a bem-aventurança que lhes saltam aos olhos, mas sim a dor, a agonia e o desespero.

As velhas questões de Epicuro permanecem ainda sem resposta. A Divindade quer evitar o mal, mas não é capaz disso? Então, ela é impotente. Ela é capaz, mas não quer evitá-lo? Então, ela é malévola. Ela é capaz de evitá-lo e quer evitá-lo? De onde então provém o mal? (D, 10, § 25, p. 100)⁶

De imediato, podemos perguntar: Philo está aqui a levantar o problema do mal de uma perspectiva lógica? Ao que tudo indica, sim. Há uma evidente *inconsistência lógica* quanto à existência do mal e à atribuição concomitante de onipotência e onibenevolência à divindade. Em sua forma mais simples, tal como Mackie (1955) apresenta, o problema é: Deus é onipotente, Deus é absolutamente bom e, ainda assim, o mal existe. A contradição entre essas três proposições parece óbvia, uma vez que se duas delas forem verdadeiras, a terceira tem de ser falsa. Podemos virá-las, revirá-las ou embaralhá-las à vontade, mas uma coisa é certa: uma delas tem de desaparecer, pois as três não podem coexistir. No entanto, todas as três são partes essenciais da maioria das posições teístas,⁷ embora, ainda de acordo com Mackie, a contradição não surja imediatamente. Para mostrá-la, precisamos de premissas adicionais, como, por exemplo, que o bem é oposto ao mal, de tal modo que uma coisa boa, tanto quanto possível, sempre elimina o mal; e que não há limites para o que um ser onipotente pode fazer. Disso se segue que um ser completamente bom e onipotente tem de eliminar todo o mal. Portanto, as proposições de que um ser onibenevolente e onipotente existe, junto com a de que o mal existe, são incompatíveis. Porém, se estivermos preparados para dizer que Deus não é completamente bom ou poderoso, ou que o mal não existe, ou que o bem não se opõe aos tipos de males existentes, ou que há limites para o que um ser onipotente pode fazer, então o problema do mal não se coloca. Há, pois, grande número de tentativas de soluções para o problema do mal, e algumas destas têm sido adotadas por vários pensadores. Alguns estão preparados para negar a onipotência divina, outros para manter o termo onipotência, porém, restringindo severamente seu significado ao

⁶ Segundo Pitson “a questão aqui referida reflete a versão do epicurismo fornecido por Lactantius no *The Wrath of God*. Relevantes excertos são fornecidos em *The Problem of Evil*. Ed. M. Larrimore (Oxford: Blackwell Publishers, 2001, pp. 46-52). A fonte para a questão colocada por Epicuro nos *Diálogos* parece ser fornecida pela referência de Bayle às passagens de Lactantius na nota *E* de seu verbete sobre os Paulicianos” (Pitson, 2008, p. 7, n 12).

⁷ Digo da maioria porque um teísta, tal como Demea, que sustenta que não é possível oferecer nenhuma prova racional da natureza de Deus, pode manter tudo o que é essencial de sua posição, alegando que tal natureza é misteriosa e incompreensível. E essa é precisamente uma das teses de Demea.

assinalar um número de coisas que um ser onipotente não pode fazer. Outros dizem que o mal é uma ilusão, porque aquilo a que chamamos mal não é realmente um mal, mas meramente a privação de um bem. Encontramos também quem sustente que a desordem é harmonia não compreendida, e que o mal parcial é um bem universal. E há ainda quem defenda que Deus tem razões moralmente suficientes para permitir o mal, ou que ele é necessário para a liberdade da vontade.⁸

Um dos maiores representantes contemporâneos da teodiceia da liberdade da vontade é Alvin Plantinga (2009). Há uma interessante crítica que Mackie faz à famosa defesa do livre-arbítrio como solução para o problema do mal empreendida por Plantinga. Diz Mackie:

Talvez a mais importante solução proposta para o problema do mal é que o mal não é atribuído a Deus, mas às ações dos seres humanos que supostamente foram dotados por ele com a liberdade da vontade. [...] Para explicar por que um Deus completamente bom deu aos homens a liberdade da vontade, embora isso faça com que eles cometam alguns males importantes, deve-se argumentar que é melhor para o todo que os homens devam agir livremente e algumas vezes errar, do que se eles fossem autômatos inocentes, agindo de um modo completamente determinado. [...] Para tanto, deve-se assumir que um mal, tal como a crueldade, por exemplo, são acompanhantes logicamente necessários da liberdade. (Mackie, 1955, p. 208)

Se Deus criou os homens de um modo tal que em suas escolhas livres eles preferem o que é bom e em algumas vezes o que é mal, por que ele não poderia tê-los criado de tal modo que eles sempre escolhessem o bem? Se não há nenhuma impossibilidade lógica em um homem escolher livremente o bem em uma ou várias ocasiões, não pode haver impossibilidade lógica em escolher livremente fazer o bem em todas as ocasiões. Nesse sentido, Deus não estava constrangido a escolher entre criar inocentes autômatos e criar seres que, ao agirem

⁸ Ainda que a teodiceia sobre a liberdade da vontade não seja enunciada nos *Diálogos*, certamente Hume a rejeitaria como uma resposta ao problema do mal, uma vez que ele já havia repudiado, tanto no *Tratado* (Livro 2.3.1) como na *Primeira Investigação* (seção 8), a própria noção de vontade como alguma coisa que é livre no sentido de não ser causada.

livremente, às vezes agiriam mal. Estava aberta a Deus uma possibilidade melhor, qual seja, a de criar seres que agiriam livremente, mas sempre de modo correto. (Mackie, 1955, p. 209)

Quer dizer, claramente a falha divina em valer-se da possibilidade acima apontada é inconsistente com a sua existência, ao mesmo tempo onipotente e completamente boa.

Em relação às outras teodiceias, para aqueles que dizem que o mal é uma ilusão, Mackie assinala que se pode argumentar que esta ilusão é um mal. Para os que dizem que o mal é meramente a privação de um bem, pode-se argumentar que a privação de um bem é um mal. Enfim, há de se reconhecer que essas soluções sempre apresentam alguma insuficiência e que, portanto, há somente uma hesitante rejeição de uma das proposições que juntas constituem o problema (cf. Mackie, 1955, pp. 200-201).⁹

Alguns intérpretes de Hume argumentam que Philo tenta refutar a existência de Deus. Outros defendem que não. A meu ver, Philo tem em vista minar os fundamentos da religião natural, mostrando que a tentativa de oferecer argumentos racionais em favor não só da existência de Deus, mas também de sua natureza, inevitavelmente fracassa. No entanto, Philo não faz isso por meio de uma refutação da existência de Deus. O que ele faz é tentar mostrar que os argumentos que buscam dar suporte aos atributos morais da divindade são, no mínimo, inconsistentes e incompatíveis com a realidade observada no mundo. Na visão de Philo, se levarmos em conta a existência do mal, ela é suficientemente forte para obstruir a inferência que estabelece a existência de um Deus ao mesmo tempo maximamente poderoso e benevolente.

Como já mencionado, Philo levanta o problema do mal de uma perspectiva lógica, mas, sobretudo, como uma forma específica de argumento *evidencial* do mal. Ora, a *possibilidade* de que a divindade seja onibenevolente não é cabalmente rejeitada por Philo. O que se rejeita é a pretensão de derivar a onipotência e a onibenevolência divinas do argumento do desígnio. De fato, nos *Diálogos* encontramos a afirmação de Philo de que se pode conceder “que o sofrimento ou a miséria dos seres humanos é *compatível* com o infinito poder e benevolência da divindade” (D, 10, § 35, p. 103). Contudo, pergunta Philo a Cleanthes: “o quanto você avançou ao fazer todas essas

⁹ Afora isso, Mackie também analisa algumas tentativas de soluções adotadas por alguns pensadores, como por exemplo, a de que o bem não pode existir sem o mal; ou que o mal é uma contraparte para o bem; ou que o mal é necessário como um meio para o bem; ou que é melhor para o universo conter algum mal do que não conter nenhum (cf. Mackie, 1955, pp. 203-212).

concessões? A mera possibilidade dessa compatibilidade não é suficiente. Você deve *provar* a vigência desses atributos puros, genuínos e incontroláveis, partindo dos fenômenos presentes, misturados e confusos, e apenas a partir deles” (D, 10, § 35, p. 103). Argumentação semelhante pode ser encontrada na seção 11 da *Primeira Investigação*, na voz do amigo epicurista de Hume. Cito:

Que a divindade possa estar dotada de atributos que nunca vimos exercidos, que ela possa ser governada por princípios de ação cuja satisfação não podemos verificar, tudo isso será espontaneamente admitido. Mas, ainda assim, isso não passa de mera *possibilidade* e hipótese. Jamais teremos razões para *inferir* quaisquer atributos ou princípios de ação da divindade, exceto na medida em que saibamos terem sido exercidos e satisfeitos. (EHU, 11, § 21, p. 193)

Ora, se não podemos cabalmente concluir que a divindade seja destituída do atributo da benevolência, tampouco podemos concluir que a divindade inexista, pois embora a existência do mal no mundo seja suficiente para obstruir a inferência do desígnio,¹⁰ ela não é suficiente para demonstrar conclusivamente que Deus não existe.

Convém mencionar aqui o artigo de Pike (1995) sobre o mal em Hume. Pike, recorrendo a argumentos lógicos, defende que o questionamento de Philo ao argumento do desígnio implica a conclusão da inexistência de Deus. Ele tenta argumentar contra a tese humeana da (1) existência de Deus e (2) da existência do mal, não sendo possível negar (2), segue-se que (1) deve ser negado (cf. Pike, 1995, p. 300). Ainda para Pike “não é claro que as asserções ‘Deus existe’ e ‘Há ocorrências de sofrimento’ são logicamente incompatíveis” (1995, p. 301). Segundo ele, “não se segue da pretensão de que um ser é moralmente perfeito que ele deveria evitar o sofrimento no mundo” (Pike, 1995, p. 302). Deus poderia ter razões moralmente suficientes para permitir o sofrimento, embora nós nunca saibamos quais são elas. Mas penso que Philo não reivindica o que Pike supõe ser por ele reivindicado. Philo não está a defender em

¹⁰ Cabe ressaltar “de um desígnio benevolente” tal como Cleanthes reivindica já na parte 8 dos *Diálogos*. Pois alguém poderia argumentar que uma ilegitimidade na analogia do argumento do desígnio quando este está restrito às inferências sobre os atributos naturais da divindade, em virtude da violação de suas regras, já seria suficiente para invalidar o argumento. Mas convém lembrar que Philo vai desconstruindo pouco a pouco o argumento, e a separação na argumentação relativa às diferenças entre os atributos naturais e morais é altamente significativa, visto que Philo argumenta que os atributos naturais da divindade e dos seres humanos são mais semelhantes do que os atributos morais. E isso, conforme veremos, tem implicações bastante relevantes para a tese que estou aqui a defender.

momento algum uma posição ateísta. O que ele defende é que não temos razões para afirmar a existência de um Deus benevolente (com tanta imperfeição, maldade e miséria que presenciamos no mundo) com base no argumento do desígnio. A existência de males, e males evidentes, funciona como ponto de partida para a argumentação de Philo da perspectiva do argumento *evidencial* do mal e, embora ele trate deste argumento como um que conduz principalmente à questão da natureza de Deus, este argumento, conforme bem assinala Pitson (2008), “tem também implicações significativas que envolvem a aceitação da existência de Deus” (p. 1). Hume, estrategicamente, não argumenta diretamente contra a existência de Deus. Ele nunca diz que Deus não existe, ao contrário, ele assume a existência de Deus como uma “verdade certa e *self-evident*”, ainda que se possa argumentar que essa é apenas uma estratégia retórica. Philo argumenta contra os argumentos a favor da existência de Deus e, se assim é, ao argumentar contra os argumentos a favor da existência de Deus, indiretamente, ele acaba argumentado contra a crença nessa existência.

Pike (1995) sugere que de acordo com “uma religião que concebe a existência de um Deus onipotente e onibenevolente como dada, a existência do mal no mundo deve de algum modo ser consistente com a existência desse Deus” (p. 96). Ora, poderíamos então perguntar: de que modo? Gaskin (1988), ao comentar a tentativa de solução que Pike oferece – a de que Deus poderia ter razões moralmente suficientes para permitir o mal – diz que seria ao menos possível que instâncias de sofrimentos fossem componentes essenciais e necessários deste mundo, considerado o melhor de todos os mundos possíveis, e que essa possibilidade significa que o nosso mundo, de fato, poderia ser o melhor e, ademais, criado por um ser ao mesmo tempo infinitamente sábio, poderoso e benevolente. Mas Gaskin chama essa solução de “possibilidade puramente formal” e não pensa que Hume tivesse encontrado qualquer falha neste raciocínio, uma vez que o próprio Philo chama a atenção para a consistência do problema em geral (cf.p. 63). De fato, podemos encontrar uma passagem na qual Philo diz:

por mais consistente que o mundo possa ser, admitindo-se certas suposições e conjeturas, com a ideia de uma tal Divindade, ele jamais poderá nos fornecer uma inferência relativa à sua existência. A consistência não é absolutamente negada, somente a inferência. Conjeturas, especialmente quando a infinitude é excluída dos atributos

divinos, podem, talvez, ser suficientes para provar uma consistência, mas jamais poderão ser um fundamento para qualquer inferência. (D, 11, § 4, p. 107)

2. A Teodiceia de Demea

É digno de nota que o problema do mal é um problema fundamental para a religião natural. Porém, não parece ser tão fundamental assim para um teísta como Demea, por exemplo, que assume uma posição místico-fideísta em relação à natureza de Deus. Logo no início da parte 10, Demea marca sua posição segundo a qual a crença religiosa surge da consciência que temos de nossas misérias:

é minha opinião, confesso, que cada homem, de um certo modo, sente em seu próprio peito a verdade da religião; e, a partir da consciência de sua própria imbecilidade e miséria, de preferência a qualquer raciocínio, é levado a buscar a proteção daquele Ser do qual ele e toda a natureza dependem. (D, 10, § 1, p. 95)

Quer dizer, Demea acredita que a incompatibilidade da existência de um Deus sumamente benevolente com a existência do mal pode ser compatibilizada assumindo-se que

Os fenômenos malignos presentes, por conseguinte, são retificados em outras regiões e em algum período futuro da existência. E os olhos dos homens, sendo então abertos para perspectivas mais amplas das coisas, percebem a conexão integral das leis gerais e seguem, com veneração, a benevolência e retidão da divindade, através de todos os labirintos e meandros de sua providência. (D, 10, § 29, p. 101)¹¹

Como se pode depreender, Demea percebe o mal, mas este não o perturba tanto, na medida em que “os fenômenos malignos do universo” são acomodados pela sua visão fideísta.

¹¹ Vale conferir a comparação que Pike (1995, pp. 306-307) faz dessa passagem com uma passagem de Tomás de Aquino, na “Summa Contra Gentiles”, capítulo LXXI.

Capitan (1995) observa que a teodiceia de Demea recorre a uma visão ampla e eterna da existência, e é geralmente suficiente para representar muitas teodiceias. Ela dirige-se a uma ou outra de duas suposições: uma que caracteriza nossa visão como tão limitada que apenas pensamos que sofreremos, pois, se contemplássemos esses sofrimentos de uma perspectiva mais ampla, veríamos que, na verdade, não sofreremos. A outra é que nossa visão é tão limitada que, apesar de sofrermos de fato, não percebemos que sofreremos em vista de um bem maior (ou relativo a nós mesmos ou pelo bem do todo). O que consideramos um mal a partir de nossa limitada perspectiva seria, na realidade, um bem para o universo (cf. Capitan, 1995, p. 295). No entanto, Hume já havia criticado essa visão na seção 8 da EHU, ao tratar os temas da liberdade, necessidade e responsabilidade moral. Ali ele diz:

Há muitos filósofos que após um rigoroso exame de todos os fenômenos da natureza concluem que o todo, considerado como um sistema único, está em cada período de sua existência, ordenado com perfeita benevolência, e que a máxima felicidade possível resultará, ao final, para todas as criaturas, sem a menor mistura de mal ou miséria no sentido positivo ou absoluto. (EHU, 8, § 34, p. 163)

Por conseguinte, todo mal físico seria parte essencial desse sistema benevolente, impedindo eventuais intervenções corretivas da própria Divindade. Com efeito, a possibilidade de tais intervenções por um agente infinitamente sábio implicaria a introdução de um mal maior ou a exclusão de um bem maior (cf. EHU, 8, § 34, p. 163). Na verdade, se a própria divindade viesse a intervir em seu próprio sistema, ela estaria atestando a sua própria imperfeição, visto que, originariamente, dispôs perfeitamente todas as coisas. Hume afirma que dessa ampla perspectiva, filósofos, entre os quais os estoicos, extraíram em meio a todas as aflições tópicos consolatórios. Eles tentaram mostrar a seus discípulos que os seus sofrimentos eram, ao fim e ao cabo, bens para o universo. Diz Hume:

embora este tópico seja belo e sublime, logo se revela fraco e ineficaz na prática. Certamente iríamos antes irritar do que apaziguar um homem que sofre as dores torturantes da gota ao louvarmos a retidão daquelas leis gerais que produziram os humores malignos em seu

corpo e os conduziram, através de canais apropriados, aos tendões e nervos onde agora provocam aqueles agudos tormentos. (EHU, 8, § 34, p. 163)

A réplica de Hume é a de que quando o argumento é confrontado com um sofrimento real, não podemos aceitá-lo como uma explicação para o sofrimento. Para ele, é provável que a adoção de tal panorama possa, por um momento, aprazer a imaginação de uma mente especulativa que não se encontre em situação de desconforto e insegurança, mas não pode habitar constantemente a índole de um homem, independentemente deste encontrar-se perturbado por dores ou sofrimentos. E, evidentemente, será ainda menos constante a adoção de tais perspectivas amplas quando o homem estiver acometido por intensos infortúnios (cf. EHU, 8, § 34, p. 163).

Ora, da perspectiva de que todo mal físico é parte essencial de um sistema benevolente, pode-se dizer que, de um lado, o mal não existe, de outro, a existência do mal é necessária.¹² Pois, de acordo com uma teodiceia do tipo que concebe o mal como necessário e, ademais, como um meio para o bem, o mal é parte de um sistema que não pode ser aperfeiçoado sem eliminar esse bem ou provocar um mal maior (ou ainda impedir um bem maior).¹³ Tudo seria bom, em princípio, mesmo uma catástrofe natural que, vista de uma perspectiva mais ampla, poderia concorrer para o bem do conjunto. Para Hume, as mesmas considerações se aplicam igualmente ao mal moral, e não há qualquer plausibilidade prática em dizer que “todas as coisas estão corretas em relação ao *Todo*, e que as qualidades que perturbam a sociedade são, em geral, tão benéficas e adequadas às intenções primárias da natureza, quanto àquelas que promovem mais diretamente sua felicidade e bem-estar” (EHU, 8, § 35, p.164). Pode-se objetar que o mero fato de que sofrimentos resultem, ao fim e ao cabo, em um bem maior, não serve

¹² Capitan (1995) bem observa que a distinção entre essas duas afirmações é raramente feita (cf. p. 295, n 298).

¹³ Dorothy Coleman (2007) em sua *Introduction* à edição dos *Dialogues*, afirma que Demea rejeita essa abordagem porque ela contradiz o “testemunho unânime da humanidade, fundado no sentido e consciência”, que afirma a realidade do mal. Coleman acrescenta que Demea propõe uma solução, qual seja, a de que o mal é real, mas ainda assim compatível com a perfeita bondade de Deus, porque qualquer mal que existe nessa vida poderá ser retificado em algum tempo futuro, quer dizer, se não nessa vida, numa vida pós-morte (cf. pp. 11-40). De fato, Demea reconhece o mal positivamente. Mas, por outro lado, Demea acredita que Deus tem razões suficientes para permitir o mal que, nesse caso, visa a um bem futuro (ele será retificado no futuro) ou o bem do todo (de uma perspectiva mais ampla, os homens serão capazes de reconhecer, com veneração, a benevolência e retidão da divindade, através de todos os labirintos e meandros de sua providência (D, 10, § 29, p. 101). Ou seja, o mal existe em vista de um bem maior, e isso, ao que parece, negativa o mal ou, ao menos, acomoda ou camufla o problema.

como uma razão suficiente para um ser onipotente, onibenevolente e onisciente permitir o sofrimento na proporção com a qual estamos familiarizados. Ademais, negativar o mal ou torná-lo irreal implica aceitar, ainda que não explicitamente, que a existência do sofrimento humano, por exemplo, não é um mal. Uma consequência óbvia dessa pretensão é que não importa o que façamos, nós não podemos fazer nenhum mal, haja vista todos concorrerem para o bem do todo. Quer dizer, o mal faria parte dessa ordem – o que traria efeitos devastadores para a moralidade, pois alguém bem poderia perguntar: como responsabilizar alguém por agir mal, se o mal, na verdade, é um bem para o universo?

Enquanto Demea apela para a doutrina da vida pós-morte como um tempo no qual os males desta vida serão corrigidos pela providência divina, Cleanthes a rejeita como uma hipótese que não é suportada pelos “fenômenos manifestos” (D, 10, § 30, p. 101). Cleanthes pergunta:

Como poderia uma causa ser conhecida se não a partir de seus efeitos conhecidos? Como poderia alguma hipótese ser provada se não pelos fenômenos manifestos? Estabelecer uma hipótese sobre a outra é construir inteiramente no ar, e o máximo que podemos atingir por meio dessas conjeturas e ficções é a determinação da mera possibilidade de nossa opinião, mas jamais nos será possível, com base nisso, estabelecer a sua realidade. (D, 10, § 30, pp. 101-102)

Para Cleanthes as expectativas do que poderá existir no futuro não fornecem nenhuma evidência a partir da experiência presente. De acordo com Pitson (2008), nesse contexto, o apelo de Cleanthes ao princípio de que uma causa pode ser conhecida somente por seus efeitos é obviamente reminescente do estilo de argumento empregado na seção 11 da EHU, cuja referência à esta vida é descrita como um tipo de “pórtico que conduz a um edifício maior e imensamente diferente” (EHU, 11, § 21, p. 193) – alguma coisa que é reconhecida como uma *possibilidade*, embora tal possibilidade seja apenas uma mera conjetura diante da ausência de evidências para a posse dos atributos pertinentes à divindade. Assim, essa linha de resposta ao dilema de Epicuro permanece como uma hipótese arbitrária, a qual requer de Demea mostrar que a benevolência e a retidão Divinas – como exibida em sua previsão de um período futuro da existência – só

poderão ser exercidas se nos for permitido sofrer nesta vida, o que de acordo com esse argumento, é impossível: não há como demonstrar ou tornar consistente tal hipótese (cf. p. 5, n. 17).

3. A Teodiceia de Cleanthes

Mas se o mal no mundo presente não é nenhum problema especial para um teísmo do tipo sustentado por Demea, a existência de “fenômenos malignos” é um incômodo para um partidário do argumento do desígnio, aos moldes da defesa de Cleanthes, uma vez que, para ele, a ordem no universo fornece evidências suficientes de que o mundo foi criado por um ser que, além de inteligente, é também onipotente, onisciente e perfeitamente bom. Ademais, pode-se depreender que Cleanthes intenta mostrar que este Ser, em suas intenções e propósitos morais, criou o melhor dos mundos possíveis, cuja razão última visa ao bem e à harmonia do todo. Mas como Cleanthes concilia a existência dos males e misérias da vida com a suprema bondade e onipotência divinas?

Pois bem, a saída de Cleanthes, ao que parece, é não tematizar o problema do mal como uma objeção ao argumento do desígnio (embora ele o reconheça e se mostre perturbado com isso). Ao contrário, Cleanthes pretende negá-lo afirmando que está disposto a fazer uso de um “único método para dar suporte à benevolência divina”, qual seja, o de “negar completamente a miséria e a maldade humanas” (D, § 31, p. 102). Ora, essa é uma declaração arriscada e, em certo sentido, pode fazer com que Cleanthes se enforque em sua própria corda. De fato, não é nada difícil aceitar que a benevolência divina possa ser preservada caso possamos negar a miséria e a maldade humanas. Se não houvesse males e misérias não haveria nenhum problema aqui.¹⁴ O problema é: como negar a miséria e maldade humanas se elas são evidentes? Que o mal existe é uma verdade ineludível. Há que se oferecer uma solução. A teodiceia proposta por Demea não responde satisfatoriamente. Que teodiceia então daria conta do problema? Nesse ponto Cleanthes ainda não apresenta nenhuma. Ele apenas argumenta que as descrições de Philo (o longo catálogo de desgraças apresentado na parte 10) são exageradas e contradizem os fatos, porque, na verdade, insiste Cleanthes, a saúde é mais comum do que a doença, o prazer prevalece à dor e a felicidade à miséria (D, 10, § 31, p. 102).

¹⁴ É digno de nota que também não teríamos um problema aqui caso aceitássemos, por exemplo, que Deus não é ao mesmo tempo onipotente e onibenevolente, tal como Mackie (1955) observou (p. 201).

Porém, pode-se argumentar que essa não é uma boa saída, simplesmente porque isso não é negar “completamente” a miséria e a maldade humanas. Isso significa que há mais bens do que males (mas, ainda assim, os males existem). Philo afirma que, ainda que o argumento de Cleanthes fosse aceitável, a mera *compatibilidade* da dor e da miséria com o infinito poder e bondade da divindade deixaria sem solução o insuperável problema de *provar* a existência desses atributos divinos sobre as bases de nossa experiência. (D, 10, § 35, p. 103). Não há, segundo Philo, nenhum aspecto da vida humana que permita que façamos essa inferência. Se, conforme argumenta Philo, não estivermos *prontamente* (ou *a priori*) convencidos da existência de uma suprema benevolência e poderosa inteligência, as aparências das coisas simplesmente se mostram em desacordo com o tipo de mundo que podemos esperar que um tal Deus tenha criado (D, 11, §§ 2-4, pp. 105-107). Afora isso, Philo mostra que podemos facilmente imaginar alternativas que um ser supremo poderia inventar, de modo a fazer deste um mundo mais feliz sem, aparentemente, comprometer os benefícios derivados de um universo que é conduzido por leis gerais. Ao apresentar essas alternativas, Philo teve a ousadia (e também a impiedade, na visão de qualquer “autêntico teísta”) de pensar mundos possivelmente melhores do que este. Mas o ponto aqui é que se não podemos negar o sofrimento humano, não há qualquer base para supor que a divindade exerça benevolência ou justiça por meio de leis gerais.

Para responder à proposta de Cleanthes (de negar a miséria e sofrimento humanos), Philo, insistindo na predominância da dor sobre o prazer, oferece um acurado tratamento da realidade do mal. Ele distingue, por exemplo, entre o *grau* pelo qual somos afetados pela dor quando oposta ao prazer e a aparente *frequência* com a qual a dor ocorre quando comparada ao prazer (D, 10, § 33, pp. 139-140).¹⁵ Mas ele reconhece que não há, de fato, um meio de se alcançar qualquer medida objetiva dessas diferentes sensações. No mínimo, o tópico é incerto e nenhuma prova decisiva pode ser apresentada. De qualquer modo Philo estrategicamente concede o ponto a Cleanthes, a fim de mostrar que isso não lhe serve para nada. Pois ainda que reconhecêssemos que as misérias pudessem ser excedidas pela felicidade humana nesta vida, elas seriam

¹⁵ Vale conferir os comentários de Hume sobre este tópico no *Fragment on Evil* — um retalho de um manuscrito que Hume compôs por volta do período de conclusão do *Tratado*. Nele, Hume expõe o que pensa sobre isso indicando que a questão não é que existem mais males (ou dores e sofrimentos) do que bens no mundo (pois não há como contabilizar isso), mas que quando as dores são excruciantes elas são muito mais intensas do que quaisquer prazeres, por mais intensos e duráveis que estes sejam. Penso que a ideia aqui é a seguinte: dez horas de intenso prazer pode ser (e creio que realmente é) menos significativo do que uma hora de dores excruciantes (cf. Coleman, 2007, p. 109).

suficientes para obstruir a inferência relativa à existência de uma divindade perfeitamente benevolente (D, 10, § 33, pp. 102-103).

Na parte 11 dos *Diálogos*, Cleanthes propõe como forma de contornar essas dificuldades e, assim, tentar salvaguardar a finalidade moral do mundo, que os males naturais e morais possam ser reconciliados com uma divindade benevolente e poderosa, desde que esta seja concebida somente como finitamente perfeita (D, 11, § 1, p. 105). Ora, essa suposição de Cleanthes compromete, ao menos em certa medida, o seu teísmo, pois aqui ele abdica de um atributo divino fundamental da doutrina teísta, qual seja, o da perfeição infinita. Cito Cleanthes:

Um mal menor pode então ser escolhido a fim de evitar-se outro maior. Certas inconveniências podem ser aceitas para que se alcance um fim desejável. Em uma palavra, a benevolência, regulada pela sabedoria e limitada pela necessidade poderia produzir um mundo exatamente como este. (D, 11, § 1, p. 105)

Eis aí a teodiceia de Cleanthes: a de que esse Deus poderia permitir algum mal para evitar um mal ainda maior. Ora, mas essa hipótese também não é arbitrária? Philo pensa que sim, pois ela supõe que Deus tem razões suficientes para permitir o mal: escolhe-se um mal menor para se evitar outro maior ainda. Dessa perspectiva, não se pode erradicar o mal sob pena de provocar um mal ainda maior. Ao que parece, essa hipótese (tal como a de Demea) também é construída sobre uma outra, e daí poderíamos acusar Cleanthes de tê-la construído também inteiramente no ar, pois, se essa hipótese não contradiz os fatos visíveis, também não se apoia neles, deixando-nos, portanto, sem qualquer acesso a essa informação. Assim, essa teodiceia não passa também de mera possibilidade ou conjectura.

Philo sugere que, por mais consistência que possa haver entre a concepção de uma divindade muito poderosa, sábia e benevolente com as imperfeições do mundo, ainda assim somos incapazes de fazer uma inferência legítima sobre a existência de tal ser a partir do mundo tal como o experimentamos (D, 11, § 4, p. 107). Esta linha de raciocínio subjaz a toda argumentação de Philo nas partes 10 e 11 dos *Diálogos*. De um lado, ele não encontra qualquer falha nos argumentos atribuídos a Epicuro. Ele assinala que “nada pode abalar a solidez deste raciocínio”, exceto nosso reconhecimento de que “estas questões excedem toda a capacidade humana” (D, 10, § 34, p. 103), e que

somente aos olhos da fé a conjunção da infinita benevolência com o infinito poder e sabedoria pode ser descoberta (D, 10, § 36, p. 104). Por outro lado, Philo reconhece que pode até ser que haja boas razões pelas quais a providência não interveio no mundo para evitar o sofrimento, mas nós as desconhecemos. E mais, ainda que esta suposição “possa ser suficiente para *resguardar* a conclusão relativa aos atributos divinos, ela seguramente nunca pode ser suficiente para *estabelecer* esta conclusão” (D, 11, § 8, p. 109). Se a bondade divina pudesse ser estabelecida *a priori*, então, o mal natural poderia, de algum modo desconhecido, ser reconciliado com esta posição. Mas conquanto nossa experiência do sofrimento possa ser *compatível* com este suposto atributo da divindade, ela não pode jamais *provar* a vigência desses atributos (D, 11, §12, p. 113). Quer dizer, a mera compatibilidade não prova nada!

4. As quatro causas dos males que afligem as criaturas sensíveis

Para tratar deste tópico convém colocar a seguinte questão: se o mal é, de algum modo, necessário, quanto mal é necessário? Creio que a pergunta é pertinente porque me parece que há uma dificuldade maior em justificar a quantidade e proporção exorbitantes de males e sofrimentos no mundo.

Tomemos como exemplo aquela teodiceia que reza que a existência do mal é necessária como uma contraparte para a existência do bem, ou, dito de outro modo, que se não houvesse o mal não poderia haver nenhum bem. Ora, não bastaria a existência de apenas uma partícula de mal no universo para que ele cumprisse a sua função de servir de contraparte para o bem?¹⁶ Apenas uma? Sejamos menos econômicos e perguntemos novamente: será que a exigência ontológica de que o mal tem de existir não seria satisfeita se Deus colocasse apenas algumas pitadas de mal no universo? Será que Deus não poderia, ao invés de permitir que um milhão e meio de crianças morressem nos fornos do Terceiro Reich, permitir a morte de apenas quinze mil, cinco mil, ou mesmo um mil (o que já é muito)? O que justificaria a proporção em que o Holocausto ocorreu? Hume, obviamente em outros termos e com outros exemplos, considera essa questão.

O principal tópico da discussão da parte 11 dos *Diálogos* é o mal natural e as várias circunstâncias a partir das quais ele surge. Philo apresenta *quatro* causas ou “circunstâncias das quais dependem todos ou a maior parte dos males que afligem as

¹⁶ Para uma discussão iluminadora sobre esse tópico, ver Mackie, 1955, pp. 205.

criaturas sensíveis” (D, 11, § 5, p. 107), sendo que nenhum desses males parece ser necessário e inevitável. Estes vão desde as operações irregulares e imprecisas das fontes e princípios da natureza, exibidas, por exemplo, pelas intempéries do tempo ou deficiências dos corpos e mentes, até a ocorrência de sofrimentos por toda a criação animal, por meio das leis gerais da natureza que nos deixam vulneráveis a acidentes, tais como doenças e tempestades; bem como a grande frugalidade com a qual os poderes e faculdades foram distribuídos no reino animal (D, 11, §§ 5-11, pp. 107-112).¹⁷ Segundo Philo, um criador maximamente poderoso teria sido capaz de nos poupar dos males resultantes dessas quatro circunstâncias (já que todas elas são, ao menos aparentemente, contingentes), sem nos privar de todos os benefícios que podem ser associados a eles. Quer dizer, se as criaturas sensíveis tivessem sido criadas para a felicidade, um criador maximamente benevolente, poderoso e competente deveria ter encontrado maneiras melhores de atingir seus fins. Um criador sumamente perfeito não poderia ter criado leis gerais que sempre funcionassem da melhor maneira possível? Philo imagina várias alternativas das quais um criador onipotente poderia ter se servido para remediar, se não todos, ao menos boa parte dos males do Universo. Ele pergunta, por exemplo, por que a criação animal não foi inteiramente animada pelo prazer, sem que a dor jamais interviesse (D, 11, § 6, p. 108)? Se Deus criou um mundo em que podemos nos livrar da dor por uma hora, por que não por uma vida toda? Por que Deus não foi mais generoso para fornecer às suas criaturas mais, maiores e melhores recursos que os estritamente suficientes para cobrir as suas necessidades (D, 11, § 9, p. 110)? Não seria melhor se Deus tivesse produzido menos criaturas, porém, com mais faculdades que garantissem a sua felicidade? Philo sugere que pequenos retoques poderiam “mudar a face do mundo” sem perturbar o curso da Natureza e a presente organização das coisas: “alguns pequenos toques efetuados no cérebro de Calígula, durante sua infância, poderiam tê-lo convertido em um Trajano” (D, 11, § 8, p. 109). Ora, será que alguns pequenos retoques efetuados no cérebro de Hitler também não poderiam tê-lo convertido em um *Mahatma*, ou, talvez, sem exigir demais, apenas em uma pessoa boa o suficiente para jamais ser capaz de cometer um Holocausto e, assim, evitar o sofrimento horrendo de milhões de pessoas? Note-se que Philo faz aqui uma tácita crítica à concepção leibniziana de que

¹⁷ Resumindo, as quatro circunstâncias são: i) A *disposição* ou *organização* da criatura animal que a torna vulnerável ao prazer e à dor; ii) o fato de o universo ser regido por *leis gerais*; iii) a grande *frugalidade* com a qual a natureza distribuiu todos os poderes e faculdades em suas criaturas; e iv) a operação imprecisa de todos as fontes e princípios que compõem a grande máquina da natureza (D, 11, §§ 6-11, pp. 107-112).

esse é o melhor dos mundos possíveis, pois, como já assinalado, ele tem a ousadia de pensar mundos possivelmente melhores do que esse.

Feito isso, Philo mais uma vez marca a sua posição, qual seja, a de que não temos razões suficientes para inferir a bondade divina a partir dos males do universo quando, ao menos aparentemente, eles poderiam ter sido facilmente remediados (D, 11, § 12, p. 112). Ou seja, mesmo que admitíssemos os atributos da divindade como finitos, tal como Cleanthes sugeriu, o sofrimento humano ainda seria um obstáculo à concepção antropomórfica da benevolência divina. Essa linha de raciocínio leva Philo a tecer algumas considerações sobre a hipótese maniqueísta, a fim de “fornecer uma explicação viável para a estranha mistura de bem e mal que a vida nos apresenta” (D, 11, § 14, p. 113). E embora ele reconheça que a hipótese maniqueísta se apresente “em alguns aspectos muito atraente e com mais probabilidade do que a hipótese comum”, ele declara que, dentre as quatro hipóteses disponíveis relativas às causas primeiras do Universo, “a verdadeira conclusão é que a fonte original de todas as coisas é inteiramente indiferente” (D, 11, § 14, pp. 113-114) aos princípios opostos que subjazem às operações da natureza.

5. A hipótese da indiferença moral das causas primeiras

Vale ressaltar que quando a discussão versava (nas partes 2 a 8) sobre os atributos naturais da divindade, Philo apresentou uma variedade de hipóteses que concorriam com a hipótese do desígnio, sendo que todas elas foram construídas sobre dados insuficientes. Portanto, nenhuma, a rigor, foi considerada aceitável. Mas ao discutir sobre os atributos morais divinos, Philo introduz apenas *quatro* hipóteses concernentes às primeiras causas do universo:

1. *Que* elas são dotadas de bondade perfeita.
2. *Que* são perfeitamente malévolas.
3. *Que* estão em oposição e possuem uma mistura de bondade e maldade.
4. *Que* elas não são nem boas nem malévolas.

A existência do bem e do mal, isto é, de “fenômenos mesclados” na natureza, pesa contra as duas primeiras hipóteses, que não apresentam nenhuma mistura. A evidência de que todos os eventos obedecem a um sistema uniforme e estável de leis gerais não dá suporte à hipótese de que há um combate entre um ser maligno e outro

benevolente subjacente ao curso dos eventos. A quarta hipótese, conclui Philo, parece ser de longe a mais provável (D, 11, § 15, p. 114).¹⁸

Como se pode perceber, Philo extrai essa conclusão a partir da observação de um estado de coisas que se apresenta moralmente indiferente – a evidência amoral do curso da natureza – para uma causa moralmente indiferente. Ele acrescenta ainda que “o que foi dito acerca do mal natural “aplica-se, com pouca ou nenhuma variação, ao mal moral” (D, 11, § 16, p. 114): priva-nos de qualquer razão para inferirmos a retidão divina do modo como essa qualidade é encontrada nos seres humanos. Assim sendo, de acordo com Gaskin (1988), “se o argumento do desígnio indica a existência de algum agente sumamente inteligente e poderoso, ele também indica o caráter amoral desse agente, pois se argumentarmos a partir do mundo em direção a Deus, não chegamos a nada, exceto à ideia de uma natureza cega” (p. 20, cf. D, 11, § 13, p. 113).

Para Philo, enquanto houver a menor parcela de mal no universo, os antropomorfistas continuarão a ficar embaraçados diante do problema de dar uma explicação para a existência dele. Pois como todo efeito tem que ter uma causa, e essa uma outra, eles serão obrigados a admitir uma progressão *ad infinitum*, ou, então, deterem-se naquele princípio original que é a causa última de todas as coisas (D, 11, § 17, p. 114). Essa conclusão gera um dilema para a teologia que vem ao encontro daquele que já fora apresentado na parte 8 da EHU. É claro que o princípio original ao qual Philo se refere nessa passagem é Deus, ou “o autor último de todas as nossas volições” – o “Criador do mundo”. Dessa perspectiva, seria justamente a Divindade quem teria imprimido inicialmente movimento a essa “imensa máquina” que chamamos mundo e situaria “todos os seres na posição particular da qual cada acontecimento subsequente deve resultar por uma necessidade inevitável” (EHU, 8, § 32, p. 162). Ora, uma vez isso admitido, temos como consequência duas implicações.

As ações humanas [...] não podem conter nenhuma maldade moral, dado que procedem de tão boa causa; ou, se contêm alguma maldade, terão de envolver nosso Criador na mesma culpa, dado que se reconhece que ele é a causa originária e o autor último dessas ações. (EHU, 8, § 32, p. 162)

¹⁸ Na edição inglesa, “The fourth, therefore, seems by far the most probable” (D, 11, § 15, p. 114). Note-se que Philo, ao introduzir o termo “seems”, diz apenas que a conclusão “parece” ser de longe a mais provável, e não que ela “é” a mais provável — o que evidentemente retira a força dessa declaração.

Quer dizer, sempre que se estabelece uma cadeia contínua de causas necessárias, o autor da causa primeira é, analogamente, autor de todas as que se seguem dela. Portanto, deve suportar tanto a censura quanto o louvor de cada uma delas. E isso é fatal, pois, em relação a este tópico, Hume assinala que, de duas, uma: ou a maldade não existe no mundo – o que seria uma admissão absurda – ou Deus existe e é responsável pela maldade do mundo – o que seria uma aceitação ímpia.

Mas nos *Diálogos*, cujo tratamento que Hume dá ao problema do mal abrange um universo maior de questões, Philo oferece outra alternativa: a da indiferença moral daquele “princípio original que é a causa última de todas as coisas”. Em outras palavras, uma vez que o mal existe de fato e não pode, portanto, ser negado, se Deus existe como “princípio original e causa última de todas as coisas”, ele é moralmente indiferente, à medida que “não tem o bem em maior estima que o mal, assim como não lhe importa o calor sobre o frio, a aridez sobre a umidade ou a leveza sobre o peso” (D, 11, § 14, p. 114).

Pitson (2008) chama a atenção para o fato de que a afirmação da hipótese da indiferença por parte de Philo pode nos levar a pensar que há aqui uma inconsistência, na medida em que ele aparentemente abandona a postura cética adotada nas partes anteriores dos *Diálogos*. Pitson entende que o ceticismo de Philo nas partes precedentes dos *Diálogos* é do tipo especulativo (D, 1, § 9, p. 36).¹⁹ Ele observa que, de acordo com Philo, quando especulamos sobre questões como a criação e a formação do universo, ou mesmo sobre “os poderes e as operações de um espírito universal”, dificilmente reconhecemos que estamos a lidar com objetos que estão muito além da nossa compreensão (Pitson, 2008, p. 9). Se permanecemos sob a influência da vida comum, é difícil, se não impossível, manter nosso ceticismo. Mas quando nos dirigimos para os

¹⁹ Convém salientar que há um notável desacordo entre alguns comentadores de Hume quanto ao tipo de ceticismo que Philo espousa. Embora não esteja no escopo deste artigo investigar qual é precisamente o tipo de ceticismo que Philo adota, de fato, na passagem referida, ele admite que “seja qual for o ponto ao qual alguém possa levar seus princípios especulativos do ceticismo, ele deve agir, viver e conviver como os outros homens” (D, 1, § 9, p. 36). Mas Tweyman (1995), por exemplo, pensa que em certos pontos (nas oito primeiras partes) Philo se professa um cético pirrônico embora não se apresente pirrônico por todo “*Diálogos*”. Para ele há uma diferença metodológica entre as oito primeiras partes, nas quais as hipóteses de Philo vêm à baila para mostrar que nenhuma é aceitável, e a admissão de Philo da hipótese da indiferença moral da primeira causa na parte 11, a qual, segundo Tweyman, justificaria a sua admissão da “hipótese da indiferença” em relação à primeira causa (ou causas) do universo. Para Tweyman, ao tratar do problema do mal, Philo não está argumentando como um cético. Nessas partes ele está empregando o método hipotético-dedutivo para testar a hipótese de Cleanthes (cf. pp. 316-318). Sobre o ceticismo humeano vale conferir Smith (1995), cuja obra oferece contribuições bastante abrangentes e importantes para a compreensão e interpretação do ceticismo de Hume.

temas dos *Diálogos*, há um tipo de equilíbrio entre os argumentos dos teólogos e aqueles dos céticos – que representam o “triunfo do ceticismo” (D, 1, § 11, pp. 37-38). Em relação ao problema do mal, por exemplo, o cético não tem como provar que os males são desnecessários (aliás, pode-se dizer, ele nem quer provar isso, já que é cético quanto aos poderes da razão em provar algo nesse sentido). E os teólogos não têm como demonstrar que os males são necessários: não há nenhuma base sólida para afirmar nem uma nem outra dessas alternativas. Este é, segundo Pitson, o espírito com o qual Philo responde ao “teísmo experimental” de Cleanthes.

Philo oferecera várias hipóteses alternativas sobre a origem do mundo natural argumentando que a experiência "não pode fornecer-nos qualquer conjectura provável acerca da totalidade das coisas" (D, 7, § 8, p. 79). Assim, a conclusão cética extraída por Philo é a de que “uma total suspensão do juízo é, aqui, nosso único recurso razoável” (D, 8, § 12, pp. 88-89). Como, então, pergunta Pitson (2008), “é possível a Philo subscrever o que poderia ser descrito como a ‘hipótese da indiferença’ considerando a fonte original de todas as coisas, tendo previamente insistido, neste contexto, nos limites da razão e na suspensão do juízo para o qual ela nos conduz” (p. 10)? Devemos perguntar: o explícito aval de Philo da hipótese de indiferença como "a mais provável" dentre as disponíveis, representaria, de fato, uma mudança em sua postura relativa ao teísmo experimental de Cleanthes? Pitson (2008) defende que

uma razão para supor que isto deve ser assim é o fato de que o misticismo adotado por Philo, com sua ênfase sobre a ‘absoluta incompreensibilidade da natureza divina’, parece ser claramente incompatível com o seu aparente comprometimento na parte 11 com uma hipótese sobre a natureza divina. (p. 10)

o misticismo de Philo deveria impedi-lo de endossar *qualquer* hipótese sobre a natureza divina, quaisquer que sejam as dificuldades que ele encontre na tentativa de Cleanthes em manter a sua concepção antropomórfica de Deus, dada a aparente contraevidência fornecida pelo sofrimento humano. (p. 11)

De fato, o assentimento de Philo a uma das quatro hipóteses – aquela da indiferença das primeiras causas – aparentemente colide com sua crítica ao argumento

do desígnio, visto que nas partes anteriores ele declarara que os sistemas de cosmogonia ou hipóteses poderiam ser multiplicados quase que indefinidamente (D, 8, § 1, p. 84), e que os dados experienciais são incapazes de tornar qualquer uma delas mais provável do que as outras (D, 7, § 8, p. 79). Na visão de Pitson (2008), ao assentir à hipótese da indiferença Philo “se afasta do ceticismo especulativo que governa suas contribuições nas partes 1-8 dos *Diálogos*, e do compromisso associado à tese sobre a incompreensibilidade mística em relação à mente divina” (p. 12).

Contra essa interpretação, inclino-me a pensar que a alternativa que Pike oferece está mais de acordo com a posição de Philo. Pike (1995) afirma que “o âmago das observações de Philo nesta passagem deve ser localizado em seu significado cético, antes do que em seu significado metafísico” (p. 312). Pike não pensa que Philo está a afirmar, de fato, que a sua hipótese é verdadeira, nem mesmo provável, mas que “a hipótese proposta por Cleanthes é falsa ou muito improvável”. Para Pike, Philo está simplesmente “chamando a atenção para o fato de que a existência do mal no mundo fornece *evidências contra* a posição teológica de Cleanthes” (p. 312). Em praticamente todos os diálogos anteriores, os argumentos de Philo apontam para o fato de que se o procedimento de Cleanthes fornece alguma evidência para a existência de Deus, ele fornece muito pouco, uma vez que a analogia a partir dos dados disponíveis que poderiam confirmar essa hipótese é extremamente tênue. Mas, se admitirmos que Deus e o mal não são logicamente incompatíveis, a existência do sofrimento humano permanece ainda um dado recalcitrante contra a hipótese de Cleanthes, afinal, a abundância de sofrimentos não é o que previamente poderíamos esperar de um mundo criado por um ser dotado com todos os seus supostos atributos. Segundo Pike, na medida em que Cleanthes não ofereceu nenhuma explicação satisfatória que pudesse concordar com sua hipótese e, na medida em que a *evidência* para sua hipótese é extremamente fraca, há boas razões para pensar que sua hipótese é falsa. Este, segundo Pike (1995), seria o sentido das observações de Philo na parte 11. Dessa perspectiva, “nada é dito sobre uma Fonte original de todas as coisas’, a qual é indiferente com respeito às questões de bem e mal” (p. 313). Na visão de Pike, Philo está simplesmente tornando clara a força negativa que a existência do mal no mundo tem para tornar improvável uma hipótese tal como aquela oferecida por Cleanthes. E esta é, a meu ver, uma conclusão que permanece consistente com a postura cética philoniana, uma vez que Cleanthes quer provar que a Divindade possui atributos e intenções morais. Ora, para Philo, a existência das misérias da vida destrói a pretensão do teísmo experimental de

estabelecer a existência de uma divindade que possua essas qualidades. Sendo assim, nossa experiência do mal é suficiente para justificar a crença na hipótese da indiferença moral da causa (ou causas) da ordem do universo – uma hipótese que se coaduna perfeitamente com uma das últimas declarações de Philo na parte 12, que, aliás, faz que muitos intérpretes se debatam na tentativa de responder se este personagem, ao final, assentiu ou não ao argumento do desígnio, qual seja, a de que “*a causa ou as causas da ordem no universo provavelmente mantêm alguma remota analogia com a inteligência humana*” (D, 12, § 33, p. 129). Note-se que Philo se mostra aqui inclinado a admitir apenas a analogia relativa ao atributo da inteligência, mas não oferece nenhuma indicação de que esteja disposto a aceitar qualquer outro atributo. Digo inclinado porque ele não faz uma afirmação peremptória, ao contrário, a presença dos termos “provavelmente” e “remota” indica claramente que isso não passa de mais uma hipótese. Aliás, deve-se observar que a passagem se apresenta em uma linguagem extremamente imprecisa, indefinida e vaga. Sendo assim, creio que valha a pena nos determos um pouco aqui, de modo a empreender uma análise dessa polêmica proposição. Philo diz:

se o todo da teologia natural se resolve [...] numa simples, embora de algum modo ambígua ou ao menos indefinida proposição de *que a causa ou as causas da ordem no universo provavelmente mantêm alguma remota* [frágil porque distante demais] *analogia com a inteligência humana*; se esta proposição não é capaz de extensão [não podemos ir além dela], variação, ou uma explicação mais particular [mais pontual e precisa]; se ela não fornece nenhuma inferência que afeta a vida humana, nem pode ser a fonte de qualquer ação ou abstenção [não exerce nenhuma influência na vida e na conduta dos homens, uma vez que é vazia de significado religioso]; e se a analogia, imperfeita como ela é, não pode ser conduzida para além da inteligência humana, nem pode ser transferida com qualquer aparência de probabilidade às outras qualidades da mente; se este é realmente o caso... (D 12 § 33, p. 129; colchetes meus)

A função condicional “se” é aqui fundamental. Todo o parágrafo é caracterizado como hipotético. Philo está levando em conta a possibilidade de que a teologia natural

se resuma nessa proposição *de algum modo ambígua e indefinida*, mas, note-se, ele não afirma que as coisas são, de fato, assim, ou seja, ele não se compromete com a verdade de que a teologia natural se resolva mesmo nessa proposição, pois ao dizer “se este é realmente o caso” ele está a estabelecer as condições (e todas elas) que têm de ser satisfeitas para que a tomemos como verdadeira. Ademais, ele fala em “a causa ou causas”, o que significa que ele deixa em aberto se é uma causa, se são duas, três ou várias causas. Nesse caso, se a chamarmos de Deus, não fica definido se teríamos um ou mais Deuses como causa do universo. Continuando, pergunta Philo:

se este é realmente o caso, o que o homem mais inquisitivo, contemplativo e religioso pode fazer, senão dar um assentimento pleno e filosófico a essa proposição [...] e acreditar que os argumentos sobre os quais ela foi estabelecida, excedem as objeções que podem contra ela ser levantadas? (D, 12, § 33, p. 129)

Philo diz que essas reflexões, em virtude da grandiosidade e obscuridade do assunto, podem nos causar espanto, melancolia e certo desprezo pela razão humana, “que não pode dar uma solução mais satisfatória com relação a uma questão tão extraordinária e magnífica”, e que, portanto, Cleanthes deve acreditar que

o sentimento mais natural que um espírito bem-disposto experimentará nessas ocasiões, é o de um ardente desejo e expectativa de que o Céu se digne a dissipar ou, ao menos, aliviar, essa profunda ignorância, fornecendo alguma revelação mais específica à humanidade, proporcionando, assim, descobertas da natureza, atributos e operações do divino objeto de nossa Fé. (D, 12, § 33, pp. 129-130)

Quer dizer, Philo chama aqui, mais uma vez, a atenção para os limites do entendimento humano, que em tais assuntos nos mantêm ignorantes, ou “como forasteiros numa terra estranha, na qual tudo parece suspeito” (D, 1, § 10, p. 37). Diante desses limites, segundo Philo, um espírito bem-disposto deseja ardentemente que o céu lhe revele que esse Deus, no qual ele acredita, exista com todos os seus atributos tradicionais e se mostre de fato. Ora, desejo diz respeito a sentimentos, e não à razão.

Como bem assinala Tilley (1988), “quando um homem é deixado na frustrante posição de ser incapaz de resolver o problema da natureza dos deuses, é 'natural' que ele deseje ardentemente uma revelação” (p. 718).

6. Conclusão

A título de conclusão, penso ser necessário recolocar algumas questões e oferecer respostas pontuais relativas à minha tese principal neste artigo, a fim de tornar sua defesa mais clara e incisiva.

Cabe perguntar: por que os argumentos apresentados nas partes anteriores são menos corrosivos dos que aqueles apresentados nas partes 10 e 11? Por que o *final cut* de Hume não se dá nas partes 2 a 8? Que força argumentativa tem a existência dos males e misérias da vida para obstruir a inferência que fazemos sobre os atributos morais da divindade?

Conforme a letra do texto, Philo é taxativo em dizer que, se um homem “não estiver de antemão convencido da existência de uma inteligência suprema, benevolente e poderosa, mas é deixado a adquirir tal crença a partir da aparência das coisas [...], ele *jamaiz* encontrará qualquer razão que dê apoio a uma tal conclusão” (D, 11, § 2, p. 106; itálico meu). Ele também declara que “*não há qualquer aspecto* da vida humana ou da condição da humanidade a partir do qual, *sem cometer a máxima violência*, pudéssemos inferir os atributos morais” da Divindade (D, 10, § 36, p. 104, grifo nosso).

De acordo com o que mencionei acima, a observação de alguns sistemas ordenados, levantados nas partes anteriores, permitia preservar, ainda que de maneira tênue, ambígua e remota, a analogia entre o universo e uma máquina (a despeito de serem objetos com *status* ontológicos distintos), bem como a analogia entre a mente divina e a mente humana, uma vez que a linguagem humana e a linguagem da natureza apontam para uma causa racional inteligente. Nesse âmbito podemos nos fixar em algumas aparências de probabilidades. Mas isso é pouco, pois o que se quer provar é que essa causa racional inteligente não é apenas inteligente (com uma vasta diferença de grau); quer-se provar que essa causa, além de sumamente inteligente, é também maximamente benevolente e poderosa. O ponto é que a comparação e inferência entre o universo e uma máquina é menos defectiva do que a humana, ou melhor, entre Deus e o homem, pois na medida em que o mal existe (e Philo diz que é de se supor que há mais razão para recusar sentimentos morais na Divindade do tipo que experimentamos – haja

vista, na opinião de muitos, o mal moral predominar muito mais sobre o bem moral do que o mal natural sobre o bem natural (D, 11, § 16, p. 114), não havendo nenhuma aparência de probabilidade de que o mal seja necessário ou inevitável, não há como justificá-lo, e, assim sendo, não há como preservar a analogia entre os atributos morais da Divindade e aqueles dos seres humanos.

Segundo Philo, para que pudéssemos legitimar essa analogia, o mal não poderia existir. O mundo não poderia conter nenhuma mistura de bem e mal, ainda que as benesses fossem muito maiores do que os males. E de nada adianta apresentar tópicos consolatórios de que o mal é ausência de bem, será retificado no futuro ou existe em vista do bem do todo. Todas essas teodiceias são sutilezas, ardis e sofismas que preservam possibilidades meramente formais ou lógicas. Não basta acomodar as ideias ou compatibilizá-las, pois, a rigor, não é legítimo dotar as causas com mais e maiores atributos do que aqueles que observamos em seus efeitos. Em relações de causa e efeito, devemos respeitar os limites da proporcionalidade. De acordo com as teodiceias que Demea e Cleanthes apresentam, bem como com aquelas que Hume (na EHU) e Philo discutem, além das que aqui apenas esbocei, nenhuma oferece uma solução para o problema. Por isso, “as velhas questões de Epicuro permanecem sem resposta.” Na visão de Philo, todas as hipóteses propostas por essas teodiceias são arbitrárias e não passam de meras conjecturas, já que nenhuma é condizente com os fatos. De uma perspectiva lógica, podemos até fazer concessões, afinal, essa não é mesmo, segundo Hume, uma perspectiva adequada para tratar de um problema que se localiza no âmbito das questões de fato. Sendo assim, é natural que a *possibilidade lógica* de que a divindade seja onibenevolente não seja cabalmente rejeitada por Philo. Ele sustenta que se pode conceder “que o sofrimento ou a miséria dos seres humanos é *compatível* com o infinito poder e benevolência da divindade” (D, 10, § 35, p. 103). Mas a mera compatibilidade não prova nada, pois a razão humana é incapaz de encontrar um fundamento que explique por que não poderia ser criado um universo sem aquelas quatro circunstâncias que levam a todos os seus males.

Nas partes 2 a 8, a hipótese do desígnio concorria “em pé de igualdade” com todas as outras que Philo formulou, e poderia concordar com várias outras que, segundo ele, poderiam ser imaginadas. Mas na parte 11, a hipótese do desígnio foi confrontada com apenas quatro hipóteses, e Philo mostrou que, dentre todas, havia apenas uma que se mostrava mais de acordo com os fatos: a da indiferença moral da causa (ou causas) primeira, já que o curso da natureza, repleto de males e misérias, oferece evidências de

sua amoralidade. Assim sendo, argumentar a partir do mundo em direção a Deus nos leva diretamente à ideia de uma natureza cega (D, 11, § 13, p. 113). Acrescente-se a isso que Philo, na parte 12, afirma que os atributos naturais dos homens são mais semelhantes aos da Divindade do que os atributos morais. Diz Philo:

E aqui eu devo também reconhecer, Cleanthes, que assim como as obras da natureza mantêm uma analogia muito maior com os efeitos de *nossa* arte e engenho do que com os de *nossa* benevolência e justiça, temos razões para inferir que os atributos naturais da Divindade apresentam uma maior semelhança com aquelas dos homens, do que aquela que se manifesta entre seus atributos morais e as virtudes da humanidade. (D, 12, § 8, p. 121)

Pois bem, e daí? Qual a consequência disso, pergunta Philo? “Nenhuma, exceto esta: que as qualidades morais dos seres humanos são mais imperfeitas do que suas habilidades naturais” (D, 12, § 8, p. 121). E isso é fatal, “pois dado que se admite que o Ser supremo é absoluta e inteiramente perfeito, aquilo que mais se diferencia dele” (ou seja, as qualidades morais dos seres humanos) “é o que mais o afasta do padrão supremo de retitude e perfeição” (D, 12, § 8, p. 121). Quer dizer, o maior impedimento do argumento do desígnio diz respeito à analogia relativa às qualidades morais do ser humano e do ser divino. Nesse caso, pode-se dizer que o problema maior é o mal moral e que os argumentos que evocam a existência do mal no mundo se apresentam como mais prejudiciais à crença teísta do que quaisquer outras falhas ou deficiências do argumento do desígnio, tal como Pitson (2008, p. 2) adverte. Para encerrar, apresento abaixo a conclusão de Cruz (2001), segundo a qual

A questão da teleologia não se esgota no problema, digamos, cosmológico, da justificação e compreensão da ordem do mundo. [...] para o teísmo, a constatação de uma finalidade nessa ordenação suscita a ideia de um fim moral no ajuste e na composição do universo. Assim, o princípio ordenador do universo seria, ao cabo, um princípio moral. A crítica, aparentemente secundária e pouco extensa, da questão moral ganharia um lugar central nos *Diálogos* e coroaria toda a crítica à teleologia. A refutação dos atributos morais da divindade seria a pá de cal definitiva no teísmo. O argumento de Philo

é, *grosso modo*, o de que a ideia da finalidade moral não resiste à evidência do mal, a menos que estejamos predispostos a conceber os atributos morais da divindade. (pp. 58-59)

Ora, o que seria a pá de cal definitiva do teísmo se não o *final cut* de Hume contra o argumento do desígnio? É a experiência do mal no mundo que enterra de uma vez por todas o argumento do desígnio. E se este é o único argumento da religião natural considerado por Hume digno de investigação, uma vez enterrado, ao que parece, enterra-se também a religião natural (ou o teísmo, como diz Cruz), pois afora a ilegitimidade do argumento do desígnio, Cleanthes e Philo descartaram a prova cosmológica nos *Diálogos*, e, em relação à prova ontológica, Hume já havia feito o mesmo ao recusar os conceitos ontológicos da tradição filosófica, exilando, no *Tratado* e na *Primeira Investigação*, a razão demonstrativa do domínio dos fatos.

Do que foi argumentado neste artigo, creio que fica clara a posição de Philo de que não há, *jamais*, como atribuir onipotência e onibenevolência ao ser divino a partir do que observamos no mundo – e isso invalida o argumento do desígnio. Além disso, pode-se dizer também que de nada adianta conceder que “*a causa ou as causas da ordem no universo provavelmente mantêm alguma remota analogia com a inteligência humana*” (D, 12, § 33, p. 129), pois isso é muito pouco para servir de fundamento para a religião, tal como o próprio Cleanthes reconhece ao dizer que se abandonarmos toda a analogia humana estaremos abandonando toda religião e privando-nos de qualquer concepção do grandioso objeto de nossa adoração (D, 11, § 1, p. 105). E ainda que alguém possa vir a argumentar que a proposição não abandona “toda a analogia humana”, uma vez que preserva “alguma remota analogia com a inteligência humana”, isso continua a ser muito pouco para servir de fundamento para a religião, visto que o atributo da inteligência por si só, isto é, apartado do atributo da benevolência, pode nos levar a postular uma causa inteligente, mas também malevolente. E isso jamais poderia servir de fundamento para a religião, tal como o próprio Cleanthes admite, ao dizer a Philo que se lhe for possível “provar que a humanidade é infeliz ou corrompida, isso trará imediatamente o fim de toda religião. Pois de que valeria estabelecer os atributos naturais da Divindade se seus atributos morais permanecem duvidosos e incertos” (D, 10, § 28, p. 101)? Ora, não se pode dizer que a humanidade é o tempo todo e inteiramente infeliz e corrompida, mas, como Philo bem argumentou, a existência de uma mera mistura de bens, males, felicidade e miséria, já são suficientes para obstruir a

inferência relativa aos atributos morais da divindade e, assim, trazer, ao menos da perspectiva da razão, o fim de toda religião.

Portanto, a tentativa de Cleanthes de provar que podemos chegar ao conhecimento dessa causa chamada Deus, que para Philo pouco importa se a chamemos de *mente* ou *inteligência* (D, 12, § 6, p. 119), por uma via racional, viola os métodos estabelecidos e inevitavelmente fracassa. A perspectiva philoniana, expressa por aquilo que poderíamos chamar “psicologia do homem religioso”, é a de que não é a razão ou a argumentação racional que nos fornece fundamentos para nossas crenças religiosas (tema da *História Natural da Religião*), quer dizer, não é essa via que nos leva a Deus.²⁰ A via de acesso a Deus é o coração humano, a paixão e a fé; e a motivação primordial não é a beleza, a ordem ou a harmonia do universo, mas sim o terror, a dor, o medo e a esperança. Daí a convicção de Philo de que “o melhor e, de fato, o único método de despertar em todas as pessoas um devido sentimento de religiosidade é a descrição imparcial da miséria e perversidade humanas” (D, 10, § 2, p. 95). Não é a razão incansável em busca de um incondicionado, ou a razão inquisitiva perdida em suas próprias antinomias e contradições que nos levam a ele, tampouco os argumentos e analogias legítimas ou ilegítimas, ao contrário, é justamente quando os homens comuns se deparam com os mistérios, especialmente aqueles que os fazem sentir a dor, o sofrimento e a miséria da existência, em outras palavras, é, sobretudo, porque o mal e o sofrimento existem que o homem comum chega a Deus.

Dessa perspectiva, os argumentos que evocam a existência do mal no mundo têm implicações mais devastadoras em relação à tentativa de se provar a existência de Deus, uma vez que a existência do mal fornece contraevidências suficientes para tornar improvável a existência de uma divindade tal como concebida pelo teísmo tradicional, e também tornar a crença em um tal Deus não só irrazoável, mas, talvez, até mesmo absurda. No entanto, deve-se manter em mente que nenhum desses argumentos pode demonstrar ou mesmo provar que Deus não existe: uma conclusão que vem diretamente ao encontro daquela proferida por Protágoras no século V a.C.: “acerca dos deuses, não posso saber se existem ou se não existem, pois muitas coisas impedem que saibamos

²⁰ Ao menos para a crença do homem comum. Sobre esse tópico vale conferir a interpretação de Cruz, segundo a qual, “as causas que levam o homem comum à crença na divindade se distinguem daquelas que conduzem o filósofo a crer no ser supremo” (2001, p. 116). Enquanto o filósofo “vê no ajuste das partes que compõem a totalidade sistemática do universo, e no arranjo dos organismos, a marca de um autor inteligente que ordena o mundo de modo a tirar deste arranjo a totalidade mais harmoniosa possível”, o “vulgo tem sua crença despertada em virtude do medo que o aflige e da esperança que o anima” (2001, p. 119).

isso: a obscuridade e a vida do homem, que é muito curta” (Protágoras *apud* Smith, 2006, p. 16). Ora, Hume já não nos havia advertido, ao se referir aos estreitos limites da razão humana, de que “nossa linha é demasiado curta para penetrar abismos tão profundos” (EHU, 7.1, § 24, p. 142)?

Referências

Epicuro. (1988). *Antologia de textos* (A. da Silva, A. Cisneiros, G. Davide Leoni, Trans. e notas; Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural.

Capitan, W. H. (1995). Part X of Hume’s *Dialogues*. In W. Capitan, *David Hume Critical Assessments*. (S. Tweiman, Ed., v. V, pp. 292-299). London.

Coleman, D. (2007). Introduction. *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings* (pp. 11-40). New York: Cambridge University Press.

Cruz, F. de O. S. S. (2001). *A crítica humeana do finalismo*. Dissertação de Mestrado, FFLCH, USP.

Gaskin, J. C. A. (1988). *Hume’s Philosophy of Religion* (2. ed, pp. 74-93). London: Macmillan Press.

Hume, D. (1992). (DRN): *Diálogos sobre a religião natural* (J. O. de Almeida Marques, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.

Hume, D. (1993). (D): *Dialogues Concerning Natural Religion and (NHR) The Natural History of Religion* (J. C. A. Gaskin, Ed.). Oxford: Oxford University Press.

Hume, D. (1999a). (EHU): *An Enquiry concerning Human Understanding* (Tom L. Beauchamp, Ed.). Oxford: Oxford University Press.

Hume, D. (1999b). (IEH): *Investigação sobre o entendimento humano*. (J. O. de Almeida Marques, Trad.). São Paulo: Unesp.

Hume, D. (2002). (T): *A Treatise of Human Nature* (D. F. Norton & M. J. Norton, Eds.). Oxford: Oxford University Press.

Hume, D. (2001). (TNH): *Tratado da Natureza Humana* (D. Danowski, Trad.). São Paulo: Unesp.

Hume, D. (2005). (HNR): *História natural da religião* (J. Conte, Trad.). São Paulo: Unesp.

Mackie, J. L. (1955). Evil and Omnipotence. *Mind*, New Series, 64(254), 200-212. Stable url: <http://www.jstor.org/stable/2251467>. Accessed: 10 ago. 2011.

Pike, N. Hume on Evil In Tweyman, S. (Ed.). (1995). *David Hume. Critical Assessments* (v. V, pp. 300-314). Londres: Routledge.

Pitson, T. (2008). The Miseries of Life: Hume and the Problem of Evil. *Hume Studies*, 34(1).

Plantinga, A. (2009). Deus, o mal e a metafísica do livre-arbítrio (A. N. Pontes, Trad.). *Filosofia Unisinos*, 10(3), 318-344.

Smith, P. J. (1995). *O ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola.

Tweyman, S. (1995) Hume's Dialogues on Evil. In S. Tweyman (Ed.), *David Hume. Critical Assessments* (v. V, pp. 315-322). Londres: Routledge.

Recebido em 11/04/2013.

Aprovado em 19/05/2013.