

## A crítica de Hume ao argumento do desígnio

José Oscar de Almeida Marques

Universidade Estadual de Campinas

**resumo** É comum considerar que o chamado “argumento do desígnio” (o argumento *a posteriori* para provar a existência de Deus a partir da ordem e funcionalidade do mundo) teria sido refutado ou seriamente abalado por Hume. Mas a natureza e o alcance dessa alegada refutação são problemáticos, pois Hume muitas vezes expressou suas críticas por meio de seus personagens e evitou assumi-las diretamente enquanto autor. Em vez de supor que Hume procedeu dessa forma apenas para disfarçar suas verdadeiras convicções e evitar um conflito com as autoridades eclesiásticas, proponho que sua posição nesse assunto não é tão categórica como às vezes se supõe, e que os famosos argumentos de Filo nos *Diálogos* mostram apenas que é possível que a ordem e funcionalidade do mundo tenham surgido sem a intervenção de um desígnio consciente, mas não podem por si só dar a essa hipótese o mínimo grau de plausibilidade necessário para torná-la digna de uma séria consideração. De fato, antes da revolução explicativa operada por Darwin um século depois, ninguém estava realmente em condições de vislumbrar uma alternativa plausível à atuação de algum tipo de inteligência na geração da ordem e funcionalidade do mundo.

**palavras-chave** Hume – argumento do desígnio – religião natural – Darwin – evolucionismo

Considera-se usualmente que o chamado “argumento do desígnio” (o argumento *a posteriori* que pretende estabelecer a existência de Deus a partir da ordem que o mundo revela à nossa experiência) teria sido refutado ou ao menos seriamente abalado por Hume, em seus *Diálogos sobre a religião natural*, escritos entre 1750 e 1755 mas publicados apenas postumamente, em 1779. O problema com essa suposição é que é difícil

Recebido em dezembro de 2004. Aceito em janeiro de 2005.

doisPontos, Curitiba, vol. 1, n. 2, p.129-147, jan/jun, 2005

conciliá-la com o fato de que, no período após a publicação do livro de Hume, e avançando consideravelmente pelo século XIX, o argumento do desígnio continuou a difundir-se e a exercer uma influência cada vez mais importante na visão de mundo não apenas de leigos, mas dos próprios cientistas, que deveriam ser os primeiros a reconhecer uma argumentação conclusiva e a aceitar suas conseqüências.

A persistência do argumento do desígnio no período indicado revela-se na atuação de um grande número de naturalistas amadores que se dedicavam ao estudo e à investigação de plantas e minerais, mesclando observações propriamente científicas com uma atitude de comunhão romântica com a natureza. Na origem desse interesse está provavelmente o exemplo de Rousseau, que se havia dedicado às práticas da herborização em sua estada em Wootton, na Inglaterra, e cujas obras sobre botânica tornaram-se muito populares como meios de “divulgação científica” junto a um público não-especializado. O mais interessante, porém, é que esse movimento de popularização da ciência era muitas vezes dirigido por clérigos, que lhe aportavam uma intenção bem particular: pretendia-se principalmente educar o olhar dos observadores para que percebessem cada vez mais exemplos das maravilhas da adaptação dos meios aos fins encontrados na Natureza e fortalecer, junto ao público educado, a crença na sabedoria e benevolência demonstrada em sua obra pelo Criador.

De John Ray (1627-1705), autor de *A sabedoria de Deus manifestada nas obras da criação*, a Gilbert White (1720-1793), são vários os exemplos de homens que professaram ao mesmo tempo o ministério da fé e o da ciência e procuraram encontrar na organização e funcionalidade da natureza os sinais inquestionáveis da atuação de uma inteligência criadora e divina. Mas o mais famoso e influente desses clérigos-cientistas foi sem dúvida William Paley (1743-1805), cuja *Teologia natural*, de 1803, popularizou a imagem do relógio e do relojoeiro que até hoje sensibiliza as mentes menos enrijecidas pela reflexão.

É possível tentar reduzir essa crença no desígnio à mera sobrevivência de formas arcaicas e ultrapassadas de pensamento e falar, como E. Rabitte (1995, p. 191), em uma “teologia vulgar”, interessada em defender as perspectivas que lhe eram convenientes e que multiplicava indiscriminadamente as provas do desígnio em todos os reinos da natureza (Astronomia, Botânica, Zoologia, Antropologia), buscando inferir de

todos eles a sabedoria e a benevolência do Criador. Houve, sem dúvida, muitos abusos e impropriedades nessas tentativas, causadas por um antropocentrismo ingênuo que considerava todo o universo criado para usufruto e edificação do ser humano, propondo, por exemplo, que os animais têm quatro patas para melhor servi-lo como bestas de carga, que as flores existem para deleitar sua vista e outras explicações desse teor.

Mas seria errôneo julgar que a influência do argumento do desígnio exerceu-se apenas sobre as mentes românticas, pias ou menos sofisticadas. O livro de Paley gozava de grande consideração nos meios acadêmicos e constituía leitura obrigatória nas universidades inglesas. Um testemunho disso é dado por ninguém menos que Charles Darwin que, em Cambridge, morou nos mesmos aposentos antes ocupados por Paley. Eis algumas apreciações de Darwin sobre Paley: “Para o exame do bacharelado era também necessário estudar as *Provas do cristianismo*, de Paley, e sua *Filosofia moral*. Isso era feito de forma exaustiva e estou convencido de que eu poderia ter reescrito as *Provas* por inteiro, de maneira perfeitamente correta, embora, é claro, não na límpida linguagem de Paley. A lógica desse livro e, posso acrescentar, da *Teologia natural*, deram-me tanto prazer quanto Euclides. O estudo cuidadoso desses trabalhos, sem tentar aprendê-los de cor, foi a única parte do curso acadêmico que, como julguei na época e ainda julgo agora, teve alguma utilidade para minha formação intelectual. Na época não me perguntei a respeito das premissas de Paley; mas, tomando-as como garantidas, encantei-me com o longo fio da argumentação” (DARWIN, 1993, p. 59)<sup>1</sup>; “Não creio que jamais tenha admirado tanto um livro como a *Teologia natural* de Paley. Houve uma época em que eu quase poderia repeti-la de cor” (Carta a John Lubbock, de 15 de novembro de 1859, *apud* DARWIN, 2000). E, na própria *Origem das espécies*, Paley é citado com aprovação: “A seleção natural jamais produzirá em um ser algo que seja prejudicial a ele próprio, pois a seleção natural só age pelo e para o bem de cada um. Nenhum órgão formar-se-ia, como observou Paley, com o propósito de causar dor ou produzir um dano a seu possuidor” (DARWIN, 1995, p. 228).

Não se pode negar, portanto, que o argumento do desígnio manteve seu prestígio na Inglaterra por muitos anos após a morte de Hume e a publicação de seus *Diálogos*<sup>2</sup>. Mais que isso: ele constituía o arcabouço que dava sustentação a toda a atividade teórica da Biologia e da História

Natural. Um outro exemplo notável dessa proeminência foi dado por um dos grandes epistemólogos da época, o filósofo William Whewell (1794-1866), que publicou em 1833 a obra *A Astronomia e a Física Geral consideradas em relação à Teologia Natural*, como parte de uma série de tratados (os *Bridgewater Treatises*) escritos por vários cientistas das mais diversas especialidades, com o objetivo declarado de revelar “o poder, sabedoria e bondade de Deus tais como manifestados na Criação”.

A persistência do argumento do desígnio em respeitáveis meios científicos e filosóficos indica que a tão difundida idéia de que Hume o teria conclusivamente refutado merece ser examinada com mais cautela. E, de fato, quando se lê o próprio texto de Hume, observamos que nem mesmo ele se pronuncia de modo a reivindicar claramente essa refutação. Suas críticas mais explícitas são expressas pela boca de outros personagens e freqüentemente, ao comentá-las, ele de alguma forma relativiza seu alcance. Assim, na seção XI da *Investigação sobre o entendimento humano*, os argumentos contra a crença em uma Providência e em uma vida futura são apresentados por “um amigo que aprecia paradoxos cétricos” (HUME, 2004, p. 183) e, de maneira mais marcante, nos *Diálogos*, o narrador Pânfilo acaba por admitir que os princípios de Cleantes, o defensor do argumento do desígnio, aproximam-se mais da verdade do que os de Filo, o personagem que, durante todo o diálogo, encarregou-se das objeções contra a validade do argumento (HUME, 1992, p. 187). E, ao final desse livro, o próprio Filo parece recuar em suas teses e admitir que há, afinal, algo de análogo à inteligência humana na origem da ordem do universo<sup>3</sup>: “Se a Teologia Natural, como parecem sustentar alguns, se resolve inteiramente na simples proposição (embora algo ambígua ou pelo menos indefinida) de que a *causa ou as causas da ordem no Universo mantêm provavelmente alguma analogia remota com a inteligência humana*; se essa proposição não é capaz de ser estendida, variada ou explicada de maneira mais particularizada; se ela não pode dar lugar a qualquer inferência concernente à vida humana, nem funcionar como o princípio de qualquer ação ou abstenção; e se a analogia, ainda que imperfeita, não pode ser conduzida para além da inteligência humana nem ser plausivelmente transferida às outras qualidades da mente; se tudo isto, então, é realmente o caso, que restaria às pessoas mais indagativas, contemplativas e religiosas senão dar um assentimento pleno e filosófico a essa proposição, todas as

vezes em que ela ocorre, e acreditar que os argumentos sobre os quais ela se baseia superam as objeções que podem ser contra ela levantadas?” (HUME, 1992, p. 185-186).

Qual a razão desse recuo? Pensando ver uma disparidade entre os argumentos elaborados por Hume e as conclusões relativamente atenuadas que ele deles retira, Gaskin (1992, p. 320-321) propôs que Hume assim procedeu, em parte, para disfarçar suas reais convicções e evitar um confronto com as autoridades eclesiásticas, em uma época em que discussões sobre a religião não eram seguras e a expressão aberta de ateísmo ou de ceticismo religioso era passível de apenamento e opróbrio. Gaskin também aponta o fato de que o “ceticismo” de Hume, ou sua doutrina da limitação do entendimento humano, faria uma negação ativa do teísmo aparecer como arbitrária e dogmática. Sobre isso, recorde-se o episódio (possivelmente anedótico) de um jantar em Paris, em casa de d’Holbach, em que Hume afirmou que nunca havia encontrado um genuíno ateuista (implicando portanto que a descrição não se aplicaria a ele próprio), ao que d’Holbach respondeu-lhe que estava sentado em companhia de não menos que dezessete deles (D’Holbach *apud* KEMP SMITH, 1947, p. 38).

Sem negar que as motivações apontadas por Gaskin cumpriram um papel, penso entretanto que elas não esgotam a questão. Penso que a própria posição de Hume sobre o assunto não é tão conclusiva como se quer por vezes pensar e que ele pode estar realmente dando sua opinião mais refletida quando fez Filo – o personagem comumente considerado como seu porta-voz – externar, no final dos *Diálogos*, a convicção de que se pode discernir a operação de algo como uma mente, uma inteligência, na geração e curso do universo. Para isso, porém, precisamos distinguir duas questões que muitas vezes estão confundidas e para as quais as respostas de Hume não são igualmente categóricas.

No caso da primeira questão, pressupomos, sem problematizar, que o mundo revela o desígnio de um autor inteligente e perguntamos a seguir quais as conseqüências que poderíamos derivar desse fato acerca das qualidades desse autor. Para essa questão, a resposta de Hume é suficientemente conclusiva: mesmo supondo que há razões para crer em um autor do universo – raciocinando por analogia a partir das produções humanas – só seria legítimo atribuir a ele as propriedades e capacidades suficientes

para produzir o efeito que presenciamos e nada mais que isso. Particularmente falaciosa é a pretensão de, raciocinando a partir de uma causa indevidamente inflada, tentar aplicar ao mundo as conclusões que dela se seguem e que vão além do que havia sido inicialmente observado. Assim, ao atribuir apressadamente bondade, justiça, comiseração e poder em grau infinito ao criador, somos levados a conjecturar que os males, os sofrimentos e as imperfeições visíveis no mundo não devem fazer parte de sua realidade última, mas decorrem de nossa apreciação truncada do quadro geral do universo – a operação da Providência reduz esses males ao mínimo possível e a hipótese de uma vida futura abre a possibilidade de restaurar uma justiça que se mostra ausente na vida terrena (HUME, 2004, p. 188-190).

Essa falácia é denunciada por Hume não apenas na seção XI da *Investigação sobre o entendimento humano*, como – de maneira mais detalhada – nos *Diálogos sobre a religião natural*. O resultado líquido da discussão é, efetivamente, uma refutação da pretensão de deduzir a existência de um criador dotado dos predicados que lhe atribui a teologia cristã a partir da experiência da natureza. Se a religião natural pode de algum modo ser estabelecida, ela terá pouco em comum com o cristianismo ou as demais religiões monoteístas tradicionais.

Creio que, nesse ponto, a posição de Hume é bastante clara e conclusiva e provê uma refutação do argumento do desígnio, ou melhor, de um uso desse argumento que pretende fundamentar as crenças religiosas específicas do cristianismo<sup>4</sup>. Ainda que se admita a ação intencional de um criador, não se segue que esse criador seja onipotente ou imortal, não se segue ele tenha as qualidades morais que os teólogos lhe atribuem, não se segue que ele tenha qualquer interesse ativo pelo mundo que criou, nem sequer que ele seja um e não vários ou que ainda exista presentemente.

Mas há uma segunda questão, cujas implicações excedem em muito o domínio da apologética, que consiste em perguntar se há realmente razões para supor que a ordem e a funcionalidade observadas no mundo exigem ou respaldam a admissão de um desígnio ou de uma inteligência que as teria instaurado. Estamos obrigados a concluir que o mundo, da maneira como se apresenta a nós, só existe devido à ação deliberada de uma mente ou inteligência incorpórea? Ou pode sua organização ser o resultado de um jogo de forças cegas do universo, dos poderes internos à

própria matéria? Aqui se desenrola a discussão mais instigante sobre nosso assunto e, quanto a isso, penso que – independentemente de qual teria sido a convicção final de Hume sobre o assunto – seus argumentos não são objetivamente capazes de refutar as pretensões mais moderadas do argumento do desígnio.

Começemos então o exame desse argumento, partindo da eloqüente formulação que lhe dá Cleantes na Parte II dos *Diálogos*: “Olhem para o mundo ao redor, contemplem o todo e cada uma de suas partes: vocês verão que ele nada mais é que uma grande máquina, subdividida em um número infinito de máquinas menores que, por sua vez, admitem novamente subdivisões em um grau que ultrapassa o que os sentidos e faculdades humanas podem descobrir e explicar. Todas essas diversas máquinas, e mesmo suas partes mais diminutas, ajustam-se umas às outras com uma precisão que leva ao êxtase todos aqueles que já as contemplaram. A singular adaptação dos meios aos fins, ao longo de toda a Natureza, assemelha-se exatamente, embora exceda-os em muito, aos produtos do engenho dos seres humanos, de seu desígnio, pensamento, sabedoria e inteligência. E, como os efeitos são semelhantes uns aos outros, somos levados a inferir, portanto, em conformidade com todas as regras da analogia, que também as causas são semelhantes, e que o Autor da Natureza é de algum modo similar ao espírito humano, embora possuidor de faculdades muito mais vastas, proporcionais à grandeza do trabalho que ele realizou. É por meio deste argumento *a posteriori* – e apenas por meio dele – que chegamos a provar, a um só tempo, a existência de uma Divindade e sua semelhança com a mente e a inteligência humanas” (HUME, 1992, p. 30-31).

As objeções de Hume a esse raciocínio são bem conhecidas. Não se trata simplesmente de dizer que essa inferência, por dizer respeito a questões factuais, não pode jamais atingir o grau de certeza que se supõe implicado em uma demonstração. Vemos homens construindo casas: assim, ao ver uma casa, podemos inferir com suficiente segurança que ela foi construída por homens, ainda que essa nossa conclusão não tenha a força de um raciocínio demonstrativo. Mas como estabelecer uma relação causal entre um objeto singular, que é o mundo, e um ato singular de criação? Não temos a experiência regular de ver deuses construindo mundos; assim, o elemento de recorrência e regularidade necessário, na

teoria de Hume, para estabelecer essa relação, está ausente, tendo de ser suprido por uma extensão analógica em direção às produções humanas. Os riscos e arbitrariedades desse tipo de raciocínio não escapam ao escrutínio humeano: por que apoiar a analogia em tais e tais aspectos e não em tais outros, por que não supor que o mundo foi feito por toda uma equipe de construtores em vez de um único (*Diálogos*, Parte V), por que não supor que esses construtores são dotados de olhos e narizes em vez de serem incorpóreos (Parte V)? Por que, até mesmo, supor que se trata de um criador inteligente e não de um animal como uma grande aranha cósmica que tecesse o mundo a partir de um fluido proveniente de suas entranhas (Parte VII)? Pois todas essas são escolhas tão possíveis, no domínio das puras analogias, quanto a figura do artífice único e incorpóreo proposto por Cleantes. Seria até mesmo possível dispensar completamente a idéia de qualquer princípio organizativo extrínseco, como faz Hume na famosa passagem da Parte VIII dos *Diálogos*, que foi tantas vezes vista como uma antecipação da teoria de Darwin e que merece ser analisada extensamente.

O personagem Filo principia observando que, em lugar do sistema teológico de Cleantes, muitos outros sistemas cosmogônicos poderiam ser propostos, todos exibindo alguma tênue aparência de veracidade, ainda que as chances de que algum deles represente o sistema verdadeiro sejam de “mil, de um milhão contra um”<sup>5</sup> (HUME, 1992, p. 105). Filo seleciona, então, para exame, a “velha hipótese de Epicuro”, que ele afirma tratar-se “do sistema mais absurdo que jamais foi proposto”, mas que pode, com algumas alterações, assumir uma certa plausibilidade. Essas alterações consistem em supor o caráter finito da matéria do universo e de seus elementos constituintes e, conseqüentemente, a finitude das possibilidades de combinações desses elementos: “Em vez de supor que a matéria é infinita, como o fez Epicuro, vamos supô-la finita. Um número finito de partículas só é suscetível de finitas transposições; e, em uma duração eterna, deve ocorrer que cada ordem ou posição possível seja exemplificada um número infinito de vezes. Nosso mundo, portanto, com todos os seus eventos, mesmo os mais insignificantes, já foi anteriormente produzido e destruído, e o será de novo, sem qualquer limite ou restrição. Ninguém que tenha uma clara concepção dos poderes do infinito, em comparação ao finito, poderá jamais duvidar desta conclusão” (*idem*, p. 106).



Em uma época em que a teoria clássica das probabilidades já se achava bem desenvolvida e que a noção matemática de limite permitia dar um tratamento rigoroso às questões envolvendo o infinito e os infinitesimais, a formulação acima dos “poderes do infinito em comparação ao finito” aparece como bastante obscura; assim, devemos começar examinando o que de fato está em jogo nessa hipótese. Partindo-se um número finito de possibilidades equiprováveis de combinação, tudo o que se pode afirmar é que, para qualquer uma dessas combinações, a probabilidade de que ela venha a realizar-se em um número  $n$  de “lances” aproxima-se de 1 à medida que  $n$  tende ao infinito. De maneira mais precisa, dada uma grandeza e tão pequena quanto se queira, é possível determinar um número  $n$  tal que a probabilidade de ocorrência da combinação em questão será maior ou igual a  $1 - \epsilon$  e para um número de lances maior ou igual a  $n$ . Isso não é o mesmo que afirmar com certeza que essa combinação vai necessariamente ocorrer para algum número determinado de lances e menos ainda que ocorrerá “infinitas vezes”.

Mas mesmo que a plena certeza seja inatingível, o número crescente de lances produz um incremento na probabilidade de uma determinada ocorrência que torna razoável, ou “vantajoso”, a partir de um certo ponto, “apostar” em sua realização. O argumento era corriqueiro no século XVIII e foi exposto, entre muitos outros, de modo bastante elegante e preciso por Diderot (1875, p. 136): “Qualquer que seja a soma finita de caracteres com os quais me seja proposto engendrar fortuitamente a *Ilíada*, há uma determinada soma finita de lances que me tornaria a proposição vantajosa”. Um exemplo mais familiar em nossos dias é o “paradoxo do Museu Britânico”, que assevera que um exército de macacos datilografando a esmo durante milhões e milhões de anos acabaria por reproduzir todos os livros que se acham naquela instituição...

O problema de um raciocínio como esse é que ele pode no máximo calar o interlocutor, mas é incapaz de produzir autêntico convencimento. Assim, Rousseau, em nome do “sentimento interior”, pôde responder a Diderot fazendo o Vigário da Sabóia dirigir as seguintes palavras a seu jovem ouvinte: “Que um homem venha vos dizer que, lançando ao ar ao acaso um grande número de caracteres tipográficos, ele viu a *Eneida* completamente organizada resultar desse lance; convinde que, em lugar de ir verificar essa maravilha, vós lhes responderíeis friamente: Senhor, isso

não é impossível, mas mentis”<sup>6</sup>. E a mesma acusação ressurgue hoje com previsível constância nas tentativas dos “criacionistas” de refutar o evolucionismo, que eles arditamente descrevem como a doutrina de que os complexos organismos dos seres vivos foram formados “por acaso”.

Parece claro, portanto, que a hipótese epicurista, mesmo modificada para o caso de um universo finito, não tem nenhuma plausibilidade operacional e não constitui, como Filo (ou Hume) tem plena consciência, uma alternativa preferível à hipótese teológica. A razão do embaraço é a vasta improbabilidade matemática dos acontecimentos descritos, que é intuitivamente captada por nosso “sentimento interior” e que se revela de maneira esmagadora para quem fizer alguns simples cálculos. Ainda que cada próton do universo fosse um macaco datilografando uma página por minuto ao longo dos 20 bilhões de anos transcorridos desde o Big Bang, a probabilidade de que qualquer um deles chegasse a produzir *meramente os 100 primeiros caracteres da Ilíada* (ou da *Eneida*, pouco importa) seria menor que  $10^{-46}$ , um número inimaginavelmente pequeno (REMINE, 1993, p. 80).

Mas retornemos à argumentação de Filo. Depois de apresentar a hipótese epicurista modificada, uma observação de um dos interlocutores dá-lhe subitamente uma nova idéia e ele passa a descrever o que chama “uma nova hipótese de cosmogonia”. Seu ponto de partida é a suposição de que a matéria está em perpétuo movimento e sofrendo continuamente alterações. Esses movimentos podem ter origem na própria matéria, como observamos nos fenômenos da elasticidade, da gravidade e eletricidade, ou podem ter se propagado continuamente a partir de um impulso inicial, conservando-se a quantidade total de movimento, segundo um conhecido princípio da Física. De qualquer modo, o importante é que não se precisa supor que esses movimentos e mudanças da matéria lhe sejam particularmente comunicados em cada ocasião por uma mente ou inteligência (HUME, 1992, p. 106-107).

Com base nessas considerações, Filo formula sua nova hipótese: “Haveria um sistema, uma ordem, uma organização das coisas mediante a qual a matéria pudesse preservar essa agitação incessante que lhe parece essencial e, ao mesmo tempo, manter constantes as formas que ela produz? É claro que há uma tal organização, pois é isso, de fato, que sucede em nosso mundo presente. O movimento incessante da matéria

deve, portanto, em um número infinito de transposições, chegar a produzir essa ordem ou organização; e essa ordem, uma vez estabelecida, deve se auto-sustentar, pela sua própria natureza, ao longo de muitas eras ou mesmo da eternidade. Ora, onde quer que a matéria se equilibre, arranje e ajuste de modo a preservar, apesar de seu contínuo movimento, uma constância nas formas, *sua disposição deverá necessariamente apresentar a mesma aparência de arte e engenho que presentemente observamos*. As partes de cada forma devem manter uma relação entre si e com o todo; e este, por sua vez, deve estar relacionado com as outras partes do Universo, com o meio no qual a forma subsiste, com os materiais de que se serve para reparar seu desgaste e deterioração, e com toda outra forma que lhe seja hostil ou favorável. Uma falha em qualquer desses aspectos destrói a forma, e a matéria de que ela se compõe libera-se e fica mais uma vez à mercê de movimentos e agitações irregulares, até que venha a unir-se a alguma outra forma regular” (*idem*, p. 107-108; sem grifos no original).

A nossos olhos, beneficiados pelo *hindsight* trazido pela teoria darwiniana, essas linhas são certamente impressionantes. A hipótese permite desferir um golpe certo contra a inferência de um desígnio a partir da observação do perfeito ajuste das partes dos animais, da “singular adaptação dos meios aos fins ao longo de toda a Natureza”, enaltecida por Cleantes. Pois, pergunta Filo, que animal poderia subsistir se suas partes não estivessem assim ajustadas? Se esse ajuste falha, o animal perece imediatamente e sua matéria, ao corromper-se, é absorvida por alguma outra forma estável (*idem*, p. 110). Não devemos surpreender-nos, portanto, nem buscar explicações transcendentais para o fato de que vemos a nosso redor apenas organismos estáveis e bem-ajustados. É sem dúvida legítimo ver aqui uma antecipação, ainda que parcial, do princípio darwiniano de seleção natural<sup>7</sup>.

É preciso, porém, avaliar com cuidado o real alcance explicativo dessa nova hipótese. Filo afirmou que ela não era absurda nem improvável (*idem*, p. 107), mas será que isso basta para atribuir-lhe um caráter essencialmente distinto do de outras hipóteses aventadas ao longo do *Discurso* como alternativas à hipótese teológica de Cleantes? Seria ela mais digna de crédito, por exemplo, que a hipótese da aranha cósmica ou do demiurgo ausente dos deístas? Lembremos que Filo em nenhum momento reivindicou plausibilidade para essas alternativas; apenas insistiu que a

hipótese de Cleantes não estava em melhor posição do que elas e que, em conseqüência, não era razoável dar preferência a esta última, ou, de fato, a nenhuma delas. Um prudente ceticismo fôra defendido como a atitude mais recomendável. A questão que temos de responder, então, é se a nova hipótese da “seleção natural” teria dado a Filo, ou, antes, a Hume, elementos suficientes para superar a postura cética e oferecer uma alternativa efetiva à hipótese do desígnio<sup>8</sup>.

Há algumas indicações superficiais de que Hume não pretendia ter estabelecido de maneira categórica uma alternativa à hipótese do desígnio. Pois, mesmo depois da eloqüente apresentação de seu sistema, o próprio Filo não parece convencido e continua recomendando o ceticismo como a atitude mais apropriada diante dos sistemas cosmogônicos (*idem*, p. 111). E, de modo ainda mais surpreendente, nas páginas finais do livro, Filo termina até mesmo por abandonar a cautelosa posição cética e firmar uma espécie de acordo com Cleantes: “Você, em particular, Cleantes, com quem convivo em uma intimidade sem reservas, sabe muito bem que, apesar das liberdades que tomo nas discussões e da minha predileção por argumentos inusitados, ninguém tem um sentimento religioso mais profundamente inculcado em seu espírito, nem dedica uma adoração mais profunda ao Ser Divino, tal como ele se revela à razão através do inexplicável plano e artifício da Natureza. O pensador mais desatento e estúpido depara-se em toda parte com um propósito, uma intenção, um desígnio, e isto não pode ser permanentemente rejeitado mesmo pelos mais empedernidos defensores de sistemas absurdos” (*idem*, p. 166); “É evidente que as obras da Natureza apresentam uma grande analogia com os produtos do artifício humano; e, de acordo com todas as regras do raciocínio correto, deveremos inferir, se porventura as tomarmos como tópico de argumentação, que suas causas são análogas na mesma proporção [...]. E se não nos contentarmos em atribuir à causa primeira o nome de Deus, ou Divindade, mas quisermos variar a designação, que nos restaria senão chamá-la Mente, ou Pensamento, dado que se supõe com justiça que ela guarda uma considerável semelhança com essas duas coisas?” (*idem*, p. 170).

Não se deve, entretanto, dar um peso decisivo a essas declarações, especialmente quando tomadas fora de seu contexto, que é suficientemente complexo para suportar diferentes interpretações. Além disso, o

próprio autor admitiu que havia empregado muita cautela e astúcia na confecção de seu livro<sup>9</sup>. Não se pode excluir, portanto, que Hume estivesse convencido da verdade de sua hipótese “naturalista” mas tivesse ocultado essa convicção por trás de concessões destinadas a evitar conflitos com as autoridades eclesiásticas, como interpreta Gaskin.

A questão sobre o real valor explicativo da nova hipótese de Filo exige, portanto, um exame mais detido dessa própria hipótese. Lembremos que Filo havia qualificado a antiga hipótese epicurista como “o sistema mais absurdo jamais proposto” e mesmo a adoção da cláusula da finitude do número de combinações possíveis só havia resultado em uma “ligeira aparência de plausibilidade” (*idem*, p. 106), logo dissipada, na prática, em vista da vasta improbabilidade de que as formas organizadas da Natureza tivessem resultado de uma combinação aleatória – um *coup de dés* cósmico – das partículas do universo.

Em que medida, então, a nova hipótese de Filo ganha mais plausibilidade? Lembremos as circunstâncias de sua formulação: confrontado com uma sucessão de lances aleatórios ao longo da eternidade, pelos quais os átomos do universo são recombinados, Demea judiciosamente observou que esse modelo só consegue dispensar a ação de “um agente, ou um primeiro motor”, se supusermos que a matéria pode adquirir movimentos sem nenhuma intervenção externa. Ou seja, se supusermos que os lances podem suceder-se sem a atuação de um “jogador”. Filo imediatamente encampa essa possibilidade e percebe que pode agora dispensar a metáfora dos lances, com sua desconfortável suposição implícita de que de tempos em tempos as estruturas existentes devem ser dissolvidas, as partículas “embaralhadas” (por quem?) e um novo lance produzir um novo universo. Basta supor que a matéria está em contínua agitação, que é seu contínuo movimento que combina e separa as partículas e que esse perpétuo movimento da matéria pode coexistir, em mundos como o nosso, com a estabilidade das formas materiais exibidas pelos organismos.

A vantagem do novo sistema em relação ao anterior é que ele é materialmente fechado e não envolve uma misteriosa sucessão de mundos destruídos e recriados. Tudo que existe é este nosso mundo material, que pode ter experimentado em sua história períodos de caos, ou total desorganização, e pode voltar a experimentá-los (*idem*, p. 109), mas que

também passa por períodos em que formas estáveis persistem em meio ao fluxo material das partículas.

Mas em relação ao problema crucial que afligia o modelo epicurista, isto é, a necessidade de admitir que estruturas de altíssima complexidade são formadas por obra do acaso, o novo modelo não oferece *nenhum* aperfeiçoamento. É verdade que o *coup de dés* cósmico foi substituído pelo fluxo contínuo da matéria e que as formas estáveis existentes contribuem ativamente para a preservação da ordem ao reabsorver em sua estrutura as partículas remanescentes de formas destruídas, nutrindo-se e também se reproduzindo. Mas a questão de como se formaram originalmente essas formas estáveis continua a receber apenas uma única resposta: elas devem ter sido constituídas pelo acaso. Filo deixa isso bastante claro: é o movimento incessante da matéria que, “em um número finito de transposições”, produz essa ordem auto-sustentável (*idem*, p. 107). A partir do caos, é “um número finito mas incontável (*innumerable*) de revoluções” que produz as formas cujas partes e órgãos estão ajustados de modo a preservarem-se em meio ao fluxo da matéria (*idem*, p. 108). De modo muito mais explícito: “Suponha-se que a matéria tivesse sido lançada em uma posição qualquer por uma força cega e não-direcionada; é evidente que esta primeira posição será, com toda a probabilidade, a mais confusa e desordenada que se possa imaginar, sem qualquer semelhança com as obras do engenho humano que, paralelamente à simetria das partes, revelam um acordo dos meios aos fins e uma tendência à autopreservação. Se a força atuante cessar após essa operação, a matéria deverá permanecer para sempre em desordem, persistindo um imenso caos, desprovido de qualquer medida ou atividade. Suponha-se porém que a força atuante, seja ela qual for, continue presente na matéria: a primeira posição dará lugar imediatamente a uma segunda que será igualmente, com toda probabilidade, tão desordenada como a primeira, e assim por diante, através de uma longa sucessão de mudanças e circunvoluções. [...] Assim prossegue o Universo por muitas eras, numa sucessão contínua de caos ou desordem. Mas não seria possível que ele viesse por fim a estabilizar-se, sem perder seu movimento e atividade, mas preservando, apesar disso, uma aparência uniforme em meio à mudança e flutuação contínuas de suas partes? [...] Não seria razoável esperar a ocorrência de uma situação desse tipo, ou mesmo estar seguro dela, a partir das circunvoluções eter-

nas da matéria não-direcionada? E não poderia ser esta a explicação de toda a aparente sabedoria e engenho que se manifesta no Universo? Basta uma pequena consideração deste assunto para se perceber que esse ajuste, caso se alcance por meio de uma estabilidade aparente nas formas, associada a um movimento real e perpétuo das partes, proporciona uma solução plausível, se não verdadeira, da dificuldade” (*idem*, p. 109-110).

As passagens acima põem, acredito, tudo às claras. Os apelos ao “número finito mas incontável de revoluções” e às “circunvoluções eternas da matéria não-direcionada” mostram que não estamos, afinal, em solo essencialmente diferente daquele do modelo epicurista e que somos novamente intimados a fazer uma reverência diante dos “poderes do infinito” e admitir que os primeiros elefantes e girafas formaram-se diretamente por efeito da atuação de forças cegas e não-direcionadas da matéria. Ao que bem poderíamos retrucar, confiando em nosso “sentimento interior”, com as palavras do Vigário da Sabóia: “Senhor, o que dizeis não é impossível, mas não posso dar-vos crédito”.

Filo, porém, considera a nova hipótese “plausível, se não verdadeira”, o que levanta a questão de se Hume está necessariamente de acordo com tudo o que esse personagem expressa, o que incluiria igualmente as muitas oscilações de Filo entre o naturalismo, o ceticismo e até mesmo a aparente aceitação qualificada do argumento do desígnio. Essa é uma questão difícil a que felizmente não preciso responder<sup>10</sup>, pois meu objetivo neste texto é apenas o de investigar em que medida os argumentos utilizados por Hume nos *Diálogos* são capazes de prover objetivamente uma alternativa viável ao argumento do desígnio. Como procurei mostrar nesta exposição, tudo o que a intrigante hipótese epicúrio-materialista de Filo (ou Hume) provou é que é *possível* conceber que a ordem e a funcionalidade do mundo tenham surgido sem a intervenção de uma inteligência e um desígnio, mas ela não é, por si só, capaz de infundir a mínima plausibilidade a essa suposição, a ponto de levar-nos a acreditar nela ou mesmo abalar seriamente a hipótese contrária de Cleantes.

O que falta ao sistema de Filo é a operação de um mecanismo que permitisse acumular gradualmente os eventuais ganhos em ordem, complexidade e ajuste de partes obtidos pela operação das forças cegas e não-direcionadas da matéria. Só assim a seleção natural e a intervenção do acaso colaborariam no sentido de produzir estruturas replicantes com

uma funcionalidade crescente em suas relações com o ambiente e com outras estruturas. E seria preciso ainda que as “formas estáveis” não fossem absolutamente fixas, mas que experimentassem variações, que seriam via de regra mal-sucedidas, mas que, ocasionalmente, poderiam introduzir características mais favoráveis do ponto de vista adaptativo. Enfim, o que falta ao sistema que Hume apresentou nas palavras de Filo é um conceito plenamente desenvolvido de “evolução”<sup>11</sup>, envolvendo a operação de um mecanismo de seleção natural sobre um *pool* de estruturas replicantes capazes de sofrer alterações produzidas ao acaso.

Todos esses elementos só foram historicamente reunidos na monumental obra de Charles Darwin, *A origem das espécies*, publicada em 1859. A história de seus precursores é longa<sup>12</sup>, contando-se os que anteviram, de alguma forma, o mecanismo de seleção natural, como Hume, e os que chegaram a propor doutrinas evolucionistas, mas sem discernir o mecanismo subjacente que põe a evolução em marcha. Nesse sentido, o fato de que Hume, apesar de seus profundos *insights* sobre o problema, não tenha chegado a uma explicação satisfatória da geração das formas altamente organizadas que se encontram na ordem natural não constitui nenhum demérito: ele simplesmente não dispunha dos elementos teóricos e empíricos que, um século mais tarde, serviriam a Darwin para realizar sua revolução explicativa e permitir pensar, pela primeira vez, em uma alternativa plausível à hipótese da operação de uma inteligência originária na instauração da ordem e funcionalidade do mundo – uma primazia que o próprio Darwin compreendeu perfeitamente: “Embora eu não pensasse muito sobre a existência de um Deus pessoal até um período consideravelmente tardio de minha vida, menciono aqui as vagas conclusões às quais fui levado. O velho argumento do desígnio na Natureza, tal como oferecido por Paley, que antes me parecia tão conclusivo, falha, agora que a lei da seleção natural foi descoberta. Não podemos mais argumentar, por exemplo, que a bela articulação de uma concha bivalve deve ter sido feita por um ser inteligente, assim como a dobradiça de uma porta foi feita por um homem. Parece não haver mais desígnio na variabilidade dos organismos e na ação da seleção natural do que na direção em que o vento sopra” (DARWIN, 1993, p. 87).



<sup>1</sup> Os textos originalmente em língua estrangeira foram traduzidos por mim.

<sup>2</sup> Ele sobreviveu igualmente à refutação muito mais sofisticada (embora não tão facilmente compreensível) oferecida por Kant na *Crítica da faculdade de julgar* (1790).

<sup>3</sup> Um aparente reconhecimento de que a ordem do universo aponta para a existência de uma mente criadora inteligente surge igualmente na *História natural da religião* e também no “Apêndice” do *Tratado*.

<sup>4</sup> Há autores que não aceitam essa refutação. Swinburne (1995, p. 204-205) alega que a aplicação estrita do critério humeano de proporcionalidade da causa ao efeito levaria ao abandono da ciência, já que as teorias científicas sempre têm mais implicações do que os efeitos que levaram à sua concepção. Nesse sentido, é verdade que hipóteses científicas têm certamente mais implicações que os fatos que pretendem originalmente explicar e é exatamente por isso que podem ser *refutáveis*, no sentido popperiano. Não há nada que nos impeça de formular tentativamente a hipótese de um criador vastamente benevolente e poderoso; o ponto de Hume é que essa hipótese não tem respaldo na experiência.

<sup>5</sup> Hume diz textualmente: “it is a thousand, a million to one if either [system] be the true system”; “chances” ou “odds” representam aqui a relação entre um ganho prometido e uma quantia apostada de modo a tornar a aposta razoável. O sentido é que a probabilidade da ocorrência é de um para mil ou para um milhão.

<sup>6</sup> Rousseau, na “Profissão de fé do Vigário da Sabóia”, no Livro IV do *Emílio*. A passagem é reproduzida por Rousseau (2002, p. 75) em sua *Carta a Franquières*.

<sup>7</sup> João Paulo Monteiro (1979, p. 298; 1984, p. 122) aplica a expressão “seleção natural” ao mecanismo descrito por Filo e cita o mesmo emprego em textos de Nelson Pike e Conway Zirkle.

<sup>8</sup> Em seu estimulante artigo, João Paulo Monteiro (1979, p. 296-8, 301; 1984, p. 119-122, 126) toma decididamente partido pela última posição.

<sup>9</sup> “I find that nothing can be more cautiously and more artfully written” (Carta a Adam Smith, de 15 de agosto de 1776, *apud* KEMP SMITH, 1947, p. 91).

<sup>10</sup> Para Daniel Dennett, Hume não produziu uma alternativa satisfatória ao argumento do designio e, mais que isso, sequer acreditava dispor de uma tal alternativa. Por que Hume (isto é, Filo) acabou concordando com Cleantes ao final dos *Diálogos*? Não por temor de uma retaliação oficial, diz Dennett, mas “porque ele *simplesmente* não podia imaginar nenhuma outra explicação para a origem do evidente designio na natureza. Hume não podia compreender que ‘a singular adaptação dos meios aos fins ao longo de toda a Natureza’ pudesse ser devida ao acaso – e se não ao caso, a quê?” (DENNETT, 1996, p. 32; grifos no original).

<sup>11</sup> João Paulo Monteiro (1979, p. 300; 1984, p. 125-125) admite que não há em Hume uma teoria evolucionária dos seres vivos, e que Hume jamais sugere a possibilidade de que uma espécie, ou forma estável, possa ter dado origem a outra.

<sup>12</sup> A partir da segunda edição (1860) da *A origem das espécies*, Darwin incluiu uma seção dedicada aos predecessores da teoria da evolução, mas Hume não é nela mencionado (DARWIN, 1995, p. 53-63).

## Referências bibliográficas

- DARWIN, C. 1993. *The Autobiography of Charles Darwin*. Ed. by Nora Barlow. Nova York: W. W. Norton.
- \_\_\_\_\_. 1995. *The Origin of Species by Means of Natural Selection*. Nova York: Gramercy.
- \_\_\_\_\_. 2000. *The Life and Letters of Charles Darwin*. V. 2. Disponível em: <http://www.gutenberg.org/etext/2088>. Acesso em: 29.set.2004.
- DENNETT, D. 1996. *Darwin's Dangerous Idea*. Nova York: Touchstone.
- DIDEROT, D. 1875. Pensées philosophiques, XXI. In: \_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. V. I. Paris: A. Tourneux.
- GASKIN, J. C. A. 1992. Hume on Religion. In: NORTON, D. F. (ed.). *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University.
- HUME, D. 1947. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Ed. by Norman Kemp Smith. 2nd ed. Indianapolis: Liberal Arts.
- \_\_\_\_\_. 1992. *Diálogos sobre a religião natural*. São Paulo: M. Fontes.
- \_\_\_\_\_. 2004. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: UNESP.
- KEMP SMITH, N. 1947. Introduction. In: HUME, D. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Indianapolis: Liberal Arts.
- MONTEIRO, J. P. 1979. Hume, Induction and Natural Selection. In: NORTON, D. F. (ed.). *McGill Hume Studies*. San Diego: Austin Hill.
- \_\_\_\_\_. 1984. Indução e seleção natural. In: MONTEIRO, J. P. *Hume e a epistemologia*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- RABBITTE, E. 1995. Hume's Critique of the Argument from Design. In: TWEYMANN, S. (ed.). *David Hume: Critical Assessments*. V.V. Londres: Routledge.
- REMINE, W. J. 1993. *The Biotic Message: Evolution Versus Message Theory*. St. Paul, Minnes.: St. Paul Science.

ROUSSEAU, J.-J. 2002. *Escritos sobre a religião e a moral*. Org. José Oscar de A. Marques. Campinas: UNICAMP.

SWINBURNE, R. G. 1995. The Argument from Design. In:  
TWEYMANN, S. (ed.). *David Hume: Critical Assessments*. V.V.  
Londres: Routledge.