

# TRADUÇÕES

## ***A INFLUÊNCIA DE LOCKE NO CETICISMO RELIGIOSO DE HUME EM “DOS MILAGRES”\****

*José R. Maia Neto\*\**  
*jrmaia@ufmg.br*

A influência que o *Ensaio sobre o entendimento humano* de Locke exerceu sobre a *Investigação no entendimento humano* de Hume vai além da semelhança dos títulos.<sup>1</sup> Embora o nome de Locke não seja citado na seção X “Dos milagres”, Hume o cita cinco vezes na *Investigação*, muito mais que os nomes de outros filósofos citados no livro.<sup>2</sup> Juntamente com Malebranche e Aristóteles, Locke é caracterizado como um filósofo “abstruso” na seção I. Ele é mencionado novamente na nota de pé de página no final da seção II, “Da origem das ideias”, na qual Hume faz objeção à denotação exagerada da definição de ideia de Locke e ao seu “escolasticismo” em relação a esta e a outras questões. Locke é novamente citado noutra nota acrescentada ao título da seção VI, “Da probabilidade”, e duas vezes na seção VII, “Da ideia de conexão necessária”. Além dessas referências explícitas, há um número de temas e passagens claramente derivados de Locke. A primeira que indico a seguir sugere que Hume considerava sua *Investigação* uma versão corrigida e

\* “Locke’s Influence on Hume’s Religious Skepticism in ‘Of Miracles’” in A. McKenna e P-F. Moreau (orgs.), *Libertinage et Philosophie au XVIIIe Siècle*, vol. 12, Saint-Étienne: Publications de l’Université de Saint-Étienne, 2010, pp. 163-176.

\*\* Departamento de Filosofia/UFMG, CNPq. Artigo recebido em 28/11/2011 e aprovado em 29/11/2011.

1 A similaridade com o título da primeira edição desta obra de Hume é ainda maior: *Philosophical Essays Concerning Human Understanding* (1748).

2 Descartes, Malebranche e Newton são citados duas vezes. Berkeley, Bayle, Clarck, La Bruyère, Addison, Cícero e Aristóteles são citados uma vez.

melhorada em substituição ao *Ensaio* de Locke.<sup>3</sup> Os últimos parágrafos da última seção da *Investigação* (seção XII, Da filosofia cética ou acadêmica) apresentam, assim como o último capítulo do *Ensaio* de Locke (IV.xxi, Da divisão das ciências), uma classificação das ciências.<sup>4</sup> O meu segundo exemplo é tirado da primeira objeção que Hume faz ao ocasionalismo na seção VII, “Da ideia de conexão necessária”, especificamente, que esta hipótese está além do alcance das faculdades e da experiência humanas. “Nossa linha de prumo é demasiado curta para sondar esses imensos abismos.”<sup>5</sup> Por que Hume usa a palavra *line* para indicar os limites das faculdades humanas em contraste com a vasta extensão de coisas, em particular as coisas metafísicas? A resposta está na imagem usada por Locke para introduzir sua justificativa pragmática da incapacidade das faculdades humanas de alcançar as fundações metafísicas: “muito lhe [ao piloto] interessa saber qual é o comprimento de sua sonda, muito embora ela lhe não sirva para medir todas as profundezas do oceano.”<sup>6</sup>

Portanto, embora não seja citado nesta seção, devo argumentar que o *Ensaio* de Locke é central no ensaio “Dos milagres” de Hume. Começarei com algumas evidências textuais e então prosseguirei para a questão principal (probabilidade) e os textos correspondentes.



- 3 A correção e melhoria do *Ensaio* de Locke por Hume não se restringe ao conteúdo, mas também se aplica à forma. Os seus ensaios (seções) são muito mais concisos que o *Ensaio de Locke*. Hume revela uma preocupação expressa com esse aspecto.
- 4 Suas respectivas divisões são diferentes. Locke divide as ciências da seguinte forma: filosofia natural (cujo fim é contemplar tudo o que existe, inclusive Deus e os espíritos), ética (cujo objetivo é a conduta correta) e a semiótica (ou lógica, a qual lida com ideias e palavras). Já Hume divide as ciências de acordo com sua visão pessoal de objetos passíveis de compreensão: fatos (tratados pela filosofia natural ou pela política ou pela história) e relações de ideias (matemática). Diferentemente de Locke, a moral, assim como a estética, são “propriamente, menos objetos de entendimento do que de gosto e sentimento” (David Hume, *Investigação sobre o entendimento humano*, trad. Leonel Vallandro in *Berkeley e Hume*, col. “Os Pensadores”, São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 202. A referência original utilizada é *An Investigation Concerning Human Understanding*, ed. Tom L. Beauchamp (Oxford: Clarendon, 1999), XII.17). Nem a teologia é uma ciência em si, visto que o seu objeto principal é a fé e a revelação. A análise da seção X, “Dos milagres”, proposta aqui contrasta seus diferentes pontos de vista sobre teologia.
- 5 *Investigação*, VII, p. 162. “Our line is too short to fathom such immense abysses” (VII 24).
- 6 John Locke, *Ensaio sobre o entendimento humano*, tr. Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999, p. 26. “’Tis of great use to the Sailor to know the length of his Line, though he cannot with it fathom all the depths of the Ocean”. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, edited by Peter Nidditch (Oxford: Clarendon, 1979), Introduction, 6, p. 46. Os itálicos acrescentados indicam a fonte lockeana de Hume. Como o contexto da passagem de Locke é a discussão do ceticismo, ao qual ele responde de forma pragmática, anti-metafísica, creio que com essa imagem Locke se refere a Descartes, o qual, no início da Segunda Meditação, revisa as dúvidas metafísicas da Meditação anterior, dizendo que “como se de súbito tivesse caído em águas muito profundas, estou de tal modo surpreso que não posso nem firmar meus pés no fundo, nem nadar para me manter à tona” (*Meditações* in *Descartes*, Col. “Os Pensadores”, São Paulo: Abril Cultural, 1979, Segunda Meditação, 1, p. 91).

Ambos, Locke e Hume, argumentam que o primeiro critério para se avaliar eventos históricos é a concordância com a experiência (mais sobre esses critérios abaixo). Um fato habitual em uma região pode ser racionalmente negado por alguém que não tenha nenhuma experiência do mesmo. Hume diz que “[o] príncipe indiano que recusou crédito aos primeiros relatos sobre os efeitos da geada raciocinava com acerto.”<sup>7</sup> Nesse capítulo sobre probabilidade, Locke afirma que é razoável questionar uma testemunha, mesmo confiável, se ela relatar algo contrário à experiência de seu interlocutor “[c]omo aconteceu a um embaixador holandês, que, ao informar o rei de Sião acerca das particularidades da Holanda, ... entre outras coisas contou-lhe que a água no seu país ficava, às vezes, tão dura, no tempo frio, que as pessoas caminhavam sobre ela e que ela aguentaria um elefante, se ele estivesse lá. Ao que o rei replicou: ‘Até aqui tenho acreditado nas coisas estranhas que me contou, porque o considero um homem sensato e digno, mas agora tenho a certeza que mente’.”<sup>8</sup> Embora Hume tenha confundido os lugares (Índia e não a Tailândia), a história de Locke provavelmente é a fonte de Hume e sua versão resumida exemplifica o cuidado de Hume em corrigir Locke também no que diz respeito ao estilo.

Outro exemplo possível da presença do *Ensaio* de Locke em “Dos milagres” é o diagnóstico que Hume faz de uma “forte propensão da humanidade pelo extraordinário e maravilhoso,”<sup>9</sup> a qual pode causar a inversão de nossa tendência natural a rejeitar relatos de fatos contrários à nossa experiência. O capítulo do *Ensaio* relevante aqui é o “Do entusiasmo”: “o amor que temos pelo que é extraordinário e o gosto da glória em ser-se um inspirado e em estar acima das formas comuns e naturais do conhecimento lisonjeiam a preguiça, a ignorância e a vaidade, de tal modo que, uma vez embrenhados nestes caminhos de revelação imediata, de iluminação sem busca e de certeza sem prova e sem exame, é difícil sair daí.”<sup>10</sup> Hume esforça-se para incluir a crença na revelação cristã original e nos milagres que a atestam no escopo do diagnóstico do entusiasmo de Locke. Estas são crenças laboriosamente excluídas do escopo do entusiasmo pelo autor do *Ensaio*.

• • •

Hume menciona como inspirador do dito argumento *a priori* contra a crença em milagres demonstrado na primeira parte da seção, não Locke, mas

7 *Investigação*, X.I.89.

8 *Ensaio*, IV.xv.5.

9 *Investigação*, X.II.93.

10 *Ensaio*, IV.xix.8.

o teólogo anglicano liberal, John Tillotson.<sup>11</sup> Tillotson era um grande amigo de Locke. Por ocasião da morte de Tillotson, Locke escreveu: “Agora não tenho praticamente ninguém que possa consultar livremente sobre questões dúbias da religião. Perdi, com efeito, para o meu grande prejuízo e tristeza, um amigo sincero que se tornou íntimo pelo intercuro de muitos anos.”<sup>12</sup> As questões epistemológicas implícitas na teologia de Tillotson foram examinadas por Henry Van Leeuwen, que nelas viu o ceticismo filosoficamente mitigado articulado por Locke. Em termos gerais, esse ceticismo abrandado corresponde, como já sugerido por Popkin, à filosofia da ciência praticada por Boyle e nos primórdios da Royal Society (hipotética e experimental), à qual tanto Tillotson e Locke pertenceram.<sup>13</sup>

Embora o livro de Tillotson contra a Eucaristia tenha sido publicado em 1684 e o *Ensaio* de Locke em 1690, o primeiro rascunho deste, escrito em 1671, já continha as doutrinas relevantes para a visão de Hume sobre o relato de milagres.<sup>14</sup> De fato, podemos identificar a influência de Locke no relato de Hume do argumento de Tillotson. Quando os apóstolos viram o pão oferecido por Jesus na Última Ceia, eles não constataram propriedades de um corpo humano, mas de pão. Então os apóstolos escreveram o que viram, testemunhando os milagres fundadores da revelação cristã.

É, por conseguinte, a evidência em favor da verdade da religião cristã menos forte que a da verdade dos nossos sentidos, porque, mesmo nos primeiros autores da nossa religião, não tinha força maior que a destes; e é claro que deve diminuir ao passar deles aos seus discípulos. ... Mas uma evidência mais fraca jamais poderá destruir outra mais forte; portanto, ainda que a doutrina da presença real estivesse claramente revelada na escritura, seria diametralmente contrário às regras do justo raciocínio dar-lhe o nosso assentimento.<sup>15</sup>

- 11 Hume cita o argumento de Tillotson contra a Eucaristia: uma vez que essa doutrina desafia a testemunha ocular, sua evidência é necessariamente mais fraca que a evidência dada pelos apóstolos da revelação cristã, a qual se baseia na percepção sensorial; então, a Bíblia não pode corroborar a doutrina.
- 12 A Limborch, 11 de dezembro de 1694, por ocasião da morte de Tillotson, citado por Richard I. Aaron, *John Locke* (Oxford: Clarendon, 1955), p. 29n1. (A tradução é minha.)
- 13 Henry G. Van Leeuwen, *The Problem of Certainty in English Thought 1630-1690* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1963): Sobre Tillotson, ver capítulo 2 (“The Problem of Certainty in its Theological Context”), seção 2, pp. 32-48; sobre Boyle, capítulo 4 (“The Theory of Certainty in its Scientific Context”), seção 1, pp. 91-106; sobre Locke, capítulo 5 (“John Locke and the Philosophical Exposition of the Theory of Certainty”), pp. 121-142. Ver também Richard H. Popkin, *The History of Skepticism from Savonarola to Bayle* (Oxford: Oxford U. Press, 2003), pp. 208-218 e 257-261.
- 14 *An Early Draft of Locke's Essay*, ed. R. I. Aaron, Oxford: Clarendon, 1936. De acordo com Antony Flew, *Hume's Philosophy of Belief: a Study of his First Investigation* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1961), p. 172, Tillotson apresenta o seu argumento num *Discourse against Transubstantiation*, primeiramente publicado em 1684. Esse discurso foi incluído no Segundo volume de *Works* (Londres, 1728) de Tillotson.
- 15 *Investigação*, X.1.86. Hume argumenta na primeira parte de “Os milagres” que o mesmo se aplica a todos os supostos milagres, mesmo àqueles, diferentemente da Eucaristia, supostamente atestados pelos sentidos, uma generalização que Tillotson e Locke não aceitariam.

Estas regras de raciocínio exato são lockeanas. Elas explicam todo o projeto normativo do *Ensaio*, em particular nos campos em que a certeza (conhecimento intuitivo, demonstrativo e sensível) não é possível e que temos de contar com o que Locke chama de probabilidade. Essencialmente, esse é o caso do conhecimento histórico, no qual a lei é precisamente a apresentada por Hume, isto é, que

quanto mais um testemunho estiver afastado da verdade original, menor será a sua força e o seu valor de prova ... De modo que, tratando-se de verdades tradicionais, cada passagem de pessoa para pessoa enfraquece a força da prova; e por quantas mais mãos a tradição tiver sucessivamente passado, menos será a força e evidência que recebe delas.<sup>16</sup>

Para avaliar corretamente a probabilidade histórica, Locke estabelece critérios que são exatamente os dados por Hume na seção X (retomarei esses critérios abaixo). O problema é que na segunda parte da seção X, Hume aplica os critérios de avaliação do testemunho histórico e a lei de diminuição de evidência histórica de Locke exatamente ao caso de conhecimento histórico que Locke afirma permitir uma exceção racionalmente justificada dessa lei: os milagres que estabelecem a revelação cristã. Retomarei esse ponto após apresentar o conceito de probabilidade de Locke, o qual é central ao debate de Hume com Locke sobre os milagres.

• • •

Locke define probabilidade como a “aparência” de acordo ou desacordo de duas ideias (diferente de demonstração, a qual é a percepção de tal acordo ou desacordo) “pela intervenção de provas, cuja conexão não é constante e imutável, ou, pelo menos, não se percebe que o seja, mas é ou parece de um modo geral ser assim, e suficiente para induzir a mente a julgar a proposição verdadeira ou falsa, mais do que o contrário.”<sup>17</sup> Embora Locke empregue a epistemologia moderna da via das ideias e sua própria definição de conhecimento (com a qual a probabilidade é contrastada), o conceito de Locke se assemelha ao de Carnéades em que o provável é aquilo que induz o assentimento, apesar de nossa incapacidade de certificar a sua verdade ou falsidade.<sup>18</sup> Contudo, distintamente de Carnéades, e mais próximo de Filo de

16 *Ensaio*, IV.xvi.10. (Tradução ligeiramente modificada.)

17 *Ensaio*, IV.xv.1. (Tradução ligeiramente modificada.)

18 Ver Cícero, *Academica II*.103-104 e Sexto Empírico, *Against the Logicians* VII.166-189.

Larissa, Locke pretende que, embora a verdade possa nunca ser acessível em questões prováveis, é possível regular o assentimento epistemologicamente, isto é, estimando a probabilidade de verdade da afirmação ou doutrina em questão.<sup>19</sup> A probabilidade é central para Locke por que sua principal preocupação é que o assentimento seja proporcional à evidência e a grande maioria das coisas é apenas provável e não epistemologicamente certa. Essa é a atitude racional que ele gostaria de ver adotada tão amplamente quanto possível. Apesar do fato de Hume negar o aspecto epistemológico da probabilidade de Locke e desenvolver o aspecto carnediano da indução à crença, na seção sobre os milagres ele sustenta a atitude racionalista de Locke, uma posição que, ao menos aparentemente, parece inconsistente com sua visão do caráter involuntário da crença.<sup>20</sup> Retomando Locke para completar a apresentação de seu conceito de probabilidade, notamos que quando as coisas existentes que serão objeto de assentimento são objeto de conhecimento, aí não surge problema algum, já que o assentimento é inevitável. Mas as coisas existentes que podem ser conhecidas, isto é, ser objeto de conhecimento intuitivo, demonstrativo ou sensível, são muito poucas. Somente a existência do eu pode ser conhecida intuitivamente e somente a existência de Deus pode ser conhecida demonstrativamente. Objetos materiais imediatamente percebidos são objetos do conhecimento sensível, mas esse se restringe à existência, não dando nenhuma informação sobre suas forças ou conexões necessárias. Para essas, que constituem toda a filosofia natural, e para todos os fatos históricos, devemos contar com a probabilidade, a qual se fundamenta em dois preceitos: O primeiro e principal, a conformidade com nossa experiência, e o segundo, o testemunho de outros.<sup>21</sup>

A principal conclusão desta visão lockeana é que em ambos os preceitos da probabilidade, dependemos da memória e da história e não do raciocínio dedutivo. Patrick Romanell argumenta que a medicina é a chave para o “plain, historical method” de Locke.<sup>22</sup> Locke estudou e praticou medicina. Ele admirava imensamente e colaborou com o famoso médico de seu tempo, Thomas Sydenham.<sup>23</sup> A abordagem da medicina por Sydenham era

19 A presença de uma doutrina derivada do ceticismo antigo em Locke não é casual, como deixo claro abaixo.

20 Como Passmore e outros sugerem, esse problema aponta para uma ética da crença em Hume, ver J. A. Passmore, *David Hume. Bicentenary Papers* (Austin: University of Texas Press, 1977), pp. 77-92.

21 *Ensaio*, IV.xv.4.

22 *Ensaio*, Introdução, 2. Patrick Romanell, *John Locke and Medicine* (Buffalo: Prometheus, 1984).

23 Locke se refere a Sydenham, juntamente com Boyle, como um “mestre constructor” na filosofia natural (*Ensaio*, Cara ao leitor, p. 10). Para mais sobre o relacionamento de Locke com Sydenham, ver H. R. Fox Bourne, *The Life of John Locke*, 2 vols (1876), reimpresso por Thoemes, 1991, vol. I, pp. 230-235.

pragmática. Ele rejeitava a teorização especulativa sobre causas ocultas das doenças, enfocando, em vez disso, a sistematização de relatos de procedimentos terapêuticos: que remédio funcionou para quais sintomas e em que circunstâncias. Sydenham e Locke reviveram a escola médica empirista helenística na Inglaterra no final do século XVII, o que foi decisivo para o ceticismo exibido no *Ensaio*. Galeno, a nossa maior fonte sobre o debate médico helenista que opôs racionalistas ou dogmatistas e empiristas, abre o seu *Esboços do Empirismo* relacionando os médicos empíricos e os filósofos céticos.<sup>24</sup> Galeno afirma que “o médico que se vale somente da observação se autodenomina um empírico e a sua arte, experiência,”<sup>25</sup> o qual é o caso do médico Sexto, autor de *Esboços do Pirronismo* sob o epíteto de Empírico. A mesma relação aparece em *De Arte Medica* de Celso, um livro que Locke tinha em sua biblioteca pessoal.<sup>26</sup> Um dos trabalhos médicos de Locke tem o mesmo título daquele de Celso. Em *De Arte Medica*, escrito em 1669, Locke estende a rejeição pelo médico empirista da busca de causas ocultas das doenças a toda filosofia natural, anunciando as visões básicas que ele desenvolve no *Ensaio*.

O homem orgulhoso, insatisfeito com o conhecimento de que era capaz e que lhe era útil, quiz penetrar nas causas escondidas das coisas, estabelecer princípios e estabelecer máximas sobre as operações da natureza e então esperar de forma vã que a natureza, ou, na verdade, Deus mesmo proceda de acordo com estas leis que suas máximas lhe prescreveram; mas suas faculdades estêreis e fracas podem alcançar nada além das observações e memória de alguns poucos efeitos produzidos por causas externas e visíveis.<sup>27</sup>

Ao desenvolver esse ponto de vista no *Ensaio*, Locke argumenta que as forças ou conexões necessárias são cruciais em nossas ideias de substâncias materiais, mas nossas faculdades não têm acesso a elas.<sup>28</sup> As ideias simples

24 Galeno, “An Outline of Empiricism” in *Three Treatises on the Nature of Science*, traduzido por Richard Walzer e Michael Frede (Indianapolis: Hackett, 1985), Capítulo 1.42. Os trabalhos filosóficos e médicos de Galeno eram facilmente disponíveis para Locke na Bodleian Library em Oxford.

25 Galeno, “An Outline of Empiricism” in *Three Treatises on the Nature of Science*, VI.54. (É minha a tradução do inglês.)

26 cf. Patrick Romanell, “The Scientific and Medical Genealogy of Locke’s ‘Historical, Plain Method’” in Richard Ashcraft (ed.) *Locke. Critical Assessments* (Londres: Routledge, 1991), Vol. 4, p. 487n24.

27 Texto impresso por H. R. Fox Bourne, *The Life of John Locke*, 2 vols (1876), reimpresso por Thoemes, 1991, vol. I, p. 223. (A tradução é minha.)

28 “Aquele que consiga por a descoberto os elos de ligação que unem estas grandes quantidades de pequenos corpos num todo, de uma forma tão firme que consiga tornar conhecido o cimento que faz com que eles se colem uns aos outros tão rapidamente, descobrirá um grande segredo, ainda desconhecido. No entanto, assim que tal tiver acontecido, estar-se-ia ainda longe de tornar inteligível a extensão do corpo (que é a coesão das partes sólidas) até ao ponto de se poder demonstrar em que consiste a união ou a consolidação das partes desses elos de ligação, ou desse cimento, ou da mais pequena partícula de matéria existente.” (*Ensaio*, II.xxiii.26)

que temos de objetos materiais não nos dão nenhum conhecimento de suas forças, pois não temos acesso às suas diminutas partículas ativas (cuja existência é uma hipótese para Locke) e mesmo que tivéssemos, não teríamos ideia alguma de como essas qualidades primárias causam qualidades secundárias em nós e efeitos em outros objetos materiais.<sup>29</sup> Logo, não temos nenhum acesso às “essências reais” das substâncias, mas devemos nos contentar com sua “essência nominal”, ou seja, as qualidades e efeitos observados em conjunto. Hume atribui a visão das conexões secretas aos “filósofos”.

Mas os filósofos, observando que em quase toda parte, na natureza, existe uma grande variedade de móbéis e princípios, que não percebemos por causa do afastamento ou das proporções diminutas, concluem pela possibilidade de que os acontecimentos contrários não procedem de qualquer contingência na causa, mas da operação secreta de causas contrárias.<sup>30</sup>

Por “filósofos” no contexto, Hume quer dizer os proponentes das teorias corpusculares, tais como Boyle e Gassendi,<sup>31</sup> mas particularmente Locke,<sup>32</sup> cuja passagem abaixo é a fonte da passagem de Hume citada acima.

como não conhecemos o que é o volume particular, a figura e o movimento da maior parte dos corpos do universo, ignoramos os diferentes poderes, eficiência e modos de operação pelos quais são produzidos os efeitos que ordinariamente vemos. Estas coisas estão escondidas de nós, nuns casos porque estão muito afastadas, e noutros porque são muito minúsculas.<sup>33</sup>

29 *Ensaio*, IV, iii.24 e IV.xxiii.9-12.

30 *Investigação*, seção VIII: Da liberdade e da necessidade, 67. “But philosophers, observing that, almost in every part of nature, there is contained a vast variety of springs and principles, which are hid, by reason of their minuteness or remoteness, find that ... the contrariety of events may not proceed from any contingency in the cause, but from the secret operations of contrary causes” (VIII. 13).

31 Romanell argumenta que o método histórico de Locke é um desenvolvimento do de Gassendi. “O fato de Gassendi ter não somente usado o termo cognitivo *histórico* no sentido de conhecimento descritivo da história natural derivado em última instância das observações dos sentidos, como também fazê-lo sinônimo de conhecimento fenomênico (científico) em contraste com conhecimento da natureza íntima das coisas (metafísico), clarifica imediatamente os propósitos de Locke e a implicação e limites do método lockeano” (Romanell, “The Scientific and Medical Genealogy of Locke’s ‘Historical, Plain Method’” in Richard Ashcraft, ed., *op. cit.*, p. 479, a tradução é minha). O atomismo de Gassendi foi popularizado na Inglaterra por Walter Charleton, *Physiologia Epicuro-Gassendo-Charletoniana* (Londres, 1654).

32 “Em realidade, não existe nenhuma parte da matéria que manifeste jamais qualquer poder ou energia pelas suas qualidades sensíveis ou nos dê motivo para imaginar que ela seja capaz de produzir qualquer coisa ou de ser seguida de algum outro objeto a que possamos chamar seu efeito. Solidez, extensão, movimento: todas essas qualidades são completas em si mesmas e nunca apontam para qualquer outro acontecimento que delas possa resultar. As cenas do universo mudam continuamente e um objeto segue-se a outro em sucessão ininterrupta; mas o poder da força que aciona a máquina inteira nos fica inteiramente oculto e jamais se manifesta em qualquer das qualidades sensíveis do corpo. Sabemos que, em realidade, o calor acompanha constantemente a chama. Mas qual é a conexão entre os dois? Não temos meio sequer de conjecturá-la ou imaginá-la.” (*Investigação*, VII.50)

33 “not knowing what is the particular Bulk, Figure, and Motion, of the greatest part of the Bodies of the Universe, we are ignorant of the several Powers, Efficacies, and Ways of Operation, whereby the Effects,



Romanell argumenta que a visão de Locke de que não podemos conhecer as conexões secretas na natureza deriva da visão empirista médica, contrária à dos médicos racionalistas, de que não podemos conhecer as conexões secretas no corpo humano que causam doenças.<sup>34</sup> Dado que não podemos operar dedutivamente a respeito dessas matérias, devemos usar outro método, “a historical plain method”, uma alternativa para o método racionalista. Esse método consiste 1- na observação direta pelo médico empirista, 2- em um tipo específico de raciocínio chamado “epilogismo”, em contraste ao “analogismo” empregado pelos médicos racionalistas e, 3- história.

A observação direta é, evidentemente, a parte mais fundamental do método médico empirista. Mas, dados os limites que ela impõe - um médico não pode observar tudo - ele deve confiar em relatos históricos de doenças e tratamentos feitos por outros e no raciocínio que consiste em passagens para o “similar”,<sup>35</sup> isto é, de fenômeno para fenômeno e não de fenômenos para naturezas ocultas ou vice-versa (“analogismo”). O médico empirista poderia prescrever o mesmo remédio que funcionou no tratamento de uma parte específica do corpo para outra parte, mas similar, para a qual esse medicamento ainda não foi utilizado. Ele também pode experimentar o mesmo tratamento que funcionou para uma doença específica em outra com sintomas similares.<sup>36</sup> Essa passagem não se baseia na natureza das coisas, isto é, não é por que os empiristas acreditam que a natureza do similar é comportar-se como o similar, “mas tão só porque sabemos pela experiência que coisa similares são assim.”<sup>37</sup>

Relatos históricos é o terceiro elemento da arte do empirista. O ceticismo sobre a capacidade da razão de apreender princípios e causas ocultas operando no corpo humano introduz a necessidade de relatar e sistematizar o maior número possível de fenômenos.<sup>38</sup> Contudo, esses relatos precisam - para constituírem uma arte médica - serem sujeitos a critérios que estabeleçam o

which we daily see, are produced. These are *hid from us, in some Things, by being too remote; and in other, by being too minute*” (*Ensaio*, IV.iii.24). Os *Pensamentos* de Pascal são a provável fonte de Locke. No fragmento La 199 “Desproporção do homem”, Pascal fala de dois infinitos, o infinitamente grande e o infinitamente pequeno para indagar: “que é o homem na natureza? Um nada com relação ao infinito, um tudo com relação ao nada, um meio entre o nada e o tudo, infinitamente afastado de compreender os extremos; o fim das coisas e seus princípios estão para ele invencivelmente escondidos num segredo impenetrável”. (*Pensamentos*, traduzido por Mário Laranjeira, São Paulo: Martins Fontes, 2001, Fragmento Lafuma número 199).

34 Patrick Romanell, *John Locke and Medicine*, pp. 192-203.

35 Galeno, *Outline*.IX.

36 *Outline*, IX.70.

37 *Outline*, IX.70.

38 É precisamente essa a natureza de alguns dos trabalhos médicos de Sydenham e Locke. Ver P. Romanell, *John Locke and Medicine*, capítulo 4: “Locke and Sydenham on Smallpox and Agnosticism”, pp. 69-91. Romanell afirma que a amizade com Sydenham foi decisiva para que Locke aderisse ao empirismo médico.

grau de confiabilidade das testemunhas históricas. Esses critérios são dados por Galeno no *Esboço do Empirismo*.<sup>39</sup> Eles correspondem exatamente aos oferecidos por Locke como as bases da probabilidade, as quais foram incorporadas por Hume em “Dos Milagres”.<sup>40</sup>

Os critérios de probabilidade de Locke são, seguindo os empiristas exatamente, em primeiro lugar e principalmente, o acordo do fato com a própria observação e a experiência. Segundo, as observações feitas por outros cuja credibilidade é uma função do número, integridade, habilidade, o desígnio dos relatos, consistência dos relatos e da presença (ou não) de testemunhos contrários.<sup>41</sup> Esses critérios dão a base epistemológica segundo a qual o homem razoável deve ajustar o seu grau de assentimento ao fato. A maior probabilidade é as conexões necessárias ou forças, isto é, as causas e efeitos. É a maior por que ela satisfaz todos os critérios acima.

O primeiro e mais alto grau de probabilidade é quando o geral assentimento de todos os homens, em todas as épocas, tanto quanto se possa conhecer, concorre, com a experiência constante e infalível em casos semelhantes para confirmar a verdade de qualquer questão de fato testemunhado por pessoas honradas. Tais são todas as constituições e propriedades dos corpos e dos processos regulares de causa e efeito no curso normal da natureza.<sup>42</sup>

Embora não possamos perceber qualquer conexão necessária entre a nossa ideia de fogo e nossa sensação de calor,<sup>43</sup> essa experiência é atestada como tal por nós e por todos e atinge o grau de certeza equivalente a de conhecimento: “governam os nossos pensamentos de uma forma absoluta, e influenciam os nossos atos tão completamente, como a demonstração mais evidente; e naquilo que nos diz respeito, fazemos pouca ou nenhuma diferença entre tais

39 Galeno apresenta esses critérios no capítulo 8 desta obra. “O primeiro e principal critério é o que foi percebido pelo próprio médico empírico.” Um segundo, é a concordância entre os diferentes relatos dos mesmos tipos de doença e tratamento. “Outro é o conhecimento e o caráter do escritor. Um outro critério da história é se o que é dito assemelha-se ao que conhecemos através de nossa própria observação.” (*Outline*, VII.67-69) Enquanto que o primeiro é a fundação do empirismo, o último é o básico, de acordo com Locke e Hume, para o acesso aos relatos históricos.

40 Robert Fogelin é, até onde sei, o único estudioso que notou que os critérios de Hume derivam de Locke, embora ele não explore essa conexão como chave para compreender a seção de Hume como um todo. Ver Robert J. Fogelin, *A Defense of Hume on Miracles* (Princeton: Princeton U. Press, 2003), pp. 7-9.

41 *Ensaio*, IV.xv.4.

42 *Ensaio*, IV.xvi.6.

43 O primeiro exemplo de Locke de maior grau de probabilidade é “que o fogo aquece um homem” (*Ensaio*, IV.xvi.6). O primeiro exemplo de Hume na seção VII, “Da ideia de conexão necessária” é que “sabemos que, em realidade, o calor acompanha constantemente a chama; ... mas qual é a conexão entre os dois? Não temos meio de conjecturá-la ou imaginá-la” (*Investigação*, VII.50). De fato, de acordo com as definições de conhecimento e probabilidade de Locke, se pudéssemos perceber a conexão, teríamos conhecimento (*episteme*) e não *doxa* na filosofia natural.

probabilidades e um conhecimento certo. A nossa crença, assim fundamentada, eleva-se ao grau de *convicção*.”<sup>44</sup> Esse grau de probabilidade é tão alto que “chamamos a isto um argumento a partir da natureza das próprias coisas ... e temos razão de concluir ser o efeito de causas regulares e firmes, embora não estejam ao alcance do nosso conhecimento.”<sup>45</sup>

A visão de Locke das bases do assentimento às inferências de causas a partir de efeitos é a fonte mais provável da doutrina humeana da crença.<sup>46</sup> Como a certeza das crenças em conexões necessárias é extremamente forte, mas não racionalmente embasada, Hume conclui que “[t]odas essas operações são uma espécie de instintos naturais que nenhum raciocínio ou processo do pensamento ou do entendimento são capazes de produzir ou de impedir.”<sup>47</sup> Hume critica o racionalismo de Locke. Locke percebe que a crença em conexões necessárias não é conhecimento por que somos incapazes de fazer a inferência dedutiva que o fogo que acabou de me aquecer, aquecerá a mim e a outros no futuro. Porém, ele insiste que a crença em tal coisa é racionalmente embasada, como se a experiência bem atestada fosse uma base *racional* para a crença, como se essa regularidade de experiência permitisse que o homem racional lhe desse seu assentimento e afirmasse que o seu assentimento é baseado em um argumento “a partir da natureza das próprias coisas.” Para Locke, esse seria o primeiro caso de probabilidade propriamente dito, caso em que há uma conexão firme e estável entre as ideias de causa e efeito, embora não possamos percebê-la. Hume destaca um *dialelus* no argumento de Locke. A experiência não pode oferecer nenhuma base racional para tal assentimento, dado que “todas as inferências derivadas da experiência pressupõem que o futuro será semelhante ao passado e que poderes semelhantes estarão ligados a qualidades sensíveis semelhantes.”<sup>48</sup> Os princípios empiristas de Locke levam, não a sua visão racionalista de crença – a qual é provavelmente também a visão dos empiristas médicos – mas a própria visão de crença de Hume como um tipo de instinto.<sup>49</sup>

O acordo entre o fato relatado e a experiência é um critério tão decisivo para Hume – dada a própria análise de Hume da crença baseada no hábito

44 *Ensaio*, IV.16.6.

45 *Ensaio*, IV.16.6. (Tradução ligeiramente modificada.)

46 Outra possível fonte é a ideia de Bayle que o ceticismo, enquanto epistemologicamente irrefutável, é praticamente inviável. Na seção XII sobre o ceticismo, Hume usa essa noção (a qual é também apresentada nos *Pensamentos* de Pascal, ver particularmente La 131) para corroborar sua doutrina da base não racional da crença. Ver F. Brahami, *Le Travail du Scepticism*. Montaigne, Bayle, Hume (Paris: PUF, 2002).

47 *Investigação*, V.38.

48 *Investigação*, IV.32.

49 Ao se referir à posição empirista, Galeno fala de diferentes graus de expectativa em função da regularidade do fato e da credibilidade de seu relato histórico. (*Outline*, IX.74).

– que a sua negação *a priori* no caso dos milagres resulta em *uma prova a priori* contra eles. Hume é perfeitamente lockeano aqui. Na seção VI, “Da probabilidade”, ele “corrige” Locke chamando de “prova” o que Locke chama de o mais alto grau de probabilidade.<sup>50</sup> Ao chamar a experiência regular de causas e efeitos de “prova” e não de “probabilidade”, Hume pode apresentar seu argumento *a priori* contra a crença em milagres, os quais, por definição, são contrários à experiência regular de causa e efeito.<sup>51</sup>

Locke estava mais preocupado com as bases das crenças em fatos não consistentes com a experiência regular do que com a experiência bem corroborada da filosofia natural. Esse é o segundo caso da probabilidade no qual não há uma conexão “constante e imutável” de ideias.<sup>52</sup> É esse menor grau de probabilidade que desafia o homem racional a empregar os critérios que avaliam a credibilidade de relatos históricos. A maior preocupação de Locke é com o entusiasmo, um forte assentimento a algo que não é nem conhecimento nem essa probabilidade maior obtida na filosofia natural. As crenças religiosas podem entrar nessa categoria e sabemos que as noções epistemológicas de Locke desenvolvidas no *Ensaio* foram originalmente desenvolvidas para permitir ao homem racional lidar com elas.<sup>53</sup> Esses mesmos critérios de avaliação do testemunho histórico são usados por Hume na segunda parte de sua seção sobre os milagres.<sup>54</sup>

O projeto de Locke no campo religioso tem dois aspectos básicos, cada um relacionado a diferentes tipos de oponentes. A epistemologia empirista lhe permite atacar o entusiasmo de sua época, isto é, mostrar a falta de base

50 Hume a chama de “prova”, denominação que, de acordo com ele, é mais consistente com o uso que a de Locke. Esta é uma nota acrescentada ao título da seção “Da Probabilidade”.

51 O nosso grau de certeza – e expectativa que causas similares produzirão efeitos similares – varia de acordo com a experiência prévia. “Com exemplos ou experimentos de um lado e cinquenta de outro oferecem uma expectativa duvidosa de qualquer acontecimento; enquanto cem experimentos uniformes, com apenas um contraditório, justificadamente engendram um grau bastante forte de segurança.” (Investigação, XI.87), resultando em uma “prova” contra a crença em milagres. Através de Locke, Hume restaura a metodologia empirista dos empiristas médicos: “Utilizamos nossa experiência, observando as coisas e tentando recordar o que vimos ocorrer em conjunção com o que, e o que vimos seguindo ao que, e o que vimos precedendo ao que, e se isto ocorre sempre, na maioria dos casos, na metade dos casos ou raramente.” (*Outline*, VI.58)

52 *Ensaio*, IV.xv.1.

53 Locke diz na Epístola ao Leitor que a história do *Ensaio* começou quando ele e seus amigos, discutindo assuntos diferentes daqueles tratados no *Ensaio*, foram pegos “por dificuldades ... por todos os lados.” (*Ensaio*, Carta ao Leitor, p. 6, tradução minha). Ele então percebeu que antes de avaliar tais questões, ele tinha primeiro que examinar os limites e os próprios objetos da compreensão humana. James Tyrrel, um desses amigos, anotou em sua cópia do *Ensaio* que esses assuntos eram “os princípios da moral e da religião revelada” (cf. R. I. Aaron, *An Early Draft of Locke’s Essay*, p. xii).

54 A questão do número, da habilidade e da integridade da testemunha são o primeiro e o terceiro argumentos na segunda parte da seção “Dos Milagres” e o desacordo de relatos é o quarto argumento de Hume. O segundo argumento de Hume é também lockeano, baseado na paixão humana pelo extraordinário indicada acima.

epistemológica, a improbabilidade, dos relatos relativos a eventos proféticos e miraculosos propostos por líderes de algumas seitas cristãs. Mas Locke também tem a intenção de combater o ateísmo. Ele se esforça em salvaguardar a racionalidade do cristianismo como uma religião revelada histórica, a qual deve ser isenta de interpretações controversas e reduzida a um credo mínimo (basicamente que Jesus é o messias) que poderia unir todos os cristãos razoáveis.<sup>55</sup> A questão dos milagres é crucial nesse contexto já que Locke tem, por um lado, que mostrar a improbabilidade de todos aqueles milagres reivindicados por outras religiões e por alguns cristãos contemporâneos seus, e por outro, defender a probabilidade dos milagres que atestaram a fundação do cristianismo.

No *Ensaio*, Locke defende a legitimidade dos milagres que atestaram a revelação original do cristianismo relatada na Bíblia e argumenta que essa revelação sobrenaturalmente estabelece um sistema religioso que não é contrário à razão. “[A razão] não é prejudicada ou perturbada, mas ajudada e aperfeiçoada pelas novas descobertas da verdade, vindas da fonte eterna de todo o conhecimento”. No *Discurso sobre os milagres*, escrito em 1701 e publicado postumamente, Locke responde ao tipo de argumento apresentado por Hume na seção X de que a *diaphonia* dos sistemas religiosos que alegam diferentes fundações miraculosas invalida todos esses supostos milagres,<sup>56</sup> argumentando que somente os milagres que atendem a fundação da religião cristã são autênticos. É precisamente isso que Hume nega na seção X, afirmando que “nenhum testemunho humano pode ter suficiente força para provar um milagre e convertê-lo em fundamento justo de qualquer sistema religioso” e que “nenhum testemunho humano em favor de qualquer espécie de milagre jamais alcançou o nível de uma probabilidade.”<sup>57</sup>

Para chegar a essa conclusão contrária a de Locke, mas baseada nas próprias premissas de Locke, Hume nega a suposição de Locke que o investigador racional pode legitimamente fazer uma exceção da lei da probabilidade decrescente do testemunho de eventos históricos – lei formulada por Locke<sup>58</sup> – quando o testemunho em questão é divino. Hume argumenta que

O fato de ser todo-poderoso o Ser a quem é atribuído o milagre não o torna, neste caso, nem um pouco mais provável, visto que nos é impossível conhecer os atributos

55 John Locke, *The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures*, editado por John C. Higgins-Biddle (Oxford: Clarendon, 2000).

56 O argumento de Hume era padrão na literatura libertina da época.

57 *Investigação*, X.II.98.

58 *Ensaio*, IV.xvi.10.

ou ações de semelhante Ser, senão pela experiência que temos de suas produções no curso usual da natureza. Como sempre, isso nos reduz à observação do passado e nos obriga a comparar os exemplos de violação da verdade nos testemunhos humanos com os de violação das leis da natureza por milagres, a fim de julgar qual das duas alternativas é mais provável e verossímil.<sup>59</sup>

Essa é claramente uma resposta a Locke, o qual afirma que

Embora a experiência comum e o curso ordinário das coisas tenham, com razão, uma poderosa influência nos espíritos dos homens, para lhes fazer dar ou recusar crédito a qualquer coisa proposta à sua crença, há um caso em que a estranheza do fato não diminui o assentimento a um testemunho justo que se tenha dado sobre ele. Porque quando tais acontecimentos sobrenaturais são adequados aos fins pretendidos por Aquele que tem o poder de mudar o curso da natureza, então, em tais circunstâncias, pode ser mais adequado acreditar no que está para além da observação habitual ou é, mesmo, contrário a ela. Este é o caso próprio de milagres, que bem atestados, não só encontram crédito em si próprios mas dão-no também a outras verdades que necessitam de tal confirmação.<sup>60</sup>

Esse é o caso da revelação cristã original, na qual “se trata do testemunho de Alguém que não pode enganar nem ser enganado -- o próprio Deus.” Locke adverte, contudo, que devemos “ter certeza de que se trata de uma revelação divina, e que a compreendemos como ela deve ser compreendida.”<sup>61</sup> O objetivo da segunda parte da seção sobre os milagres de Hume, na qual ele apresenta o chamado argumento *a posteriori* então se torna claro. Ao aplicar os próprios critérios de Locke de avaliação de probabilidade dos relatos históricos à revelação cristã original – o que Locke não faz no *Ensaio* – Hume pretende mostrar que o seu testemunho carece de qualquer probabilidade e, portanto, não assegura ao homem racional de que é uma revelação divina.

• • •

A comparação com o *Ensaio* de Locke pode lançar nova luz sobre alguns pontos controversos da filosofia de Hume, especificamente a seção sobre os milagres.

A primeira nova luz é sobre a questão de afinidades eventuais entre a visão de Hume da causalidade e a discussão antiga deste tópico pelos pirrônicos. Groarke e Solomon destacaram várias afinidades, a maioria das quais baseadas

59 *Investigação*, X.II.99.

60 *Ensaio*, IV.xvi.13. (Tradução ligeiramente modificada.)

61 *Ensaio*, IV.xvi.14.

na distinção entre signos “indicativos” (os quais eles rejeitam como dogmatismo) e “sugestivos”, os quais eles aceitam, uma vez que a transição de signo a significado – por exemplo, de fumaça a fogo – não envolve qualquer natureza oculta.<sup>62</sup> Essa distinção de tipos de signos pode explicar a associação do antigo pirronismo com a escola médica empírica, cujo “epilogismo” consistia nesse tipo de inferência. Groarke e Solomon esforçam-se em mostrar como Hume possivelmente teria se familiarizado com a semiologia dos pirrônicos antigos, um esforço que foi apoiado por Popkin em um artigo indicando outras edições das obras de Sexto disponíveis na época de Hume.<sup>63</sup> O empirismo cético que Locke desenvolveu a partir da escola médica antiga empírica é outra fonte não explorada do próprio ceticismo de Hume.

Voltando agora especificamente à seção X “Dos Milagres”, duas dificuldades podem ser resolvidas quando a seção é vista como uma *reductio* dialética da posição de Locke. O primeiro problema é a inconsistência aparente entre, por um lado, a visão de crença de Hume como involuntária e, por outro, o seu apoio à atitude racional nessa seção. Este apoio não expressa necessariamente a própria posição de Hume, mas um pressuposto dialético tomado de Locke para refutar a defesa lockeana da racionalidade da revelação cristã original.<sup>64</sup>

Outra dificuldade mais importante aparece nos parágrafos finais da seção, onde Hume assume a posição de genuíno defensor da revelação cristã contra os seus “perigosos amigos ou inimigos disfarçados da Religião Cristã que se propõem a defendê-la pelos princípios da razão humana.”<sup>65</sup> A conclusão da seção não é que a crença em milagres é impossível,<sup>66</sup> mas que a crença racionalmente justificada neles é impossível e que, portanto, a fé na revelação cristã original não pode ser racionalmente justificada. Hume usa os critérios de Locke de exame racional do testemunho histórico para chegar a uma conclusão contrária à de Locke. Locke quer combater o entusiasmo, isto é, a crença de estar sobrenaturalmente iluminado ou possuído por Deus, sem comprometer a revelação cristã original. O sábio homem racional suspenderá o juízo

62 Leo Groarke e Graham Solomon, “Some Sources for Hume’s Account of Cause”, *Journal of the History of Ideas* 52 (1991): 645-663.

63 R. H. Popkin, “Sources of Knowledge of Sextus Empiricus in Hume’s Time”, *Journal of the History of Ideas* 54 (1993): 137-141.

64 Não nego que haja uma ética da crença em Hume. Ao contrário, suponho tal ética no artigo “Hume and Pascal: Pyrrhonism vs Nature”, *Hume Studies* 17 (1991): 41-49. Apenas estou dizendo que não precisamos supor tal ética em “Dos Milagres”.

65 *Investigação*, X.II.100.

66 Uma conclusão que seria peculiar uma vez que ela contradiz o ataque de Hume à superstição. Tampouco Hume alega que os milagres são impossíveis. Ele examina as bases da crença em milagres, não a sua possibilidade ou impossibilidade. Essas diferentes interpretações da seção X e seus respectivos princípios são examinados por Anice Lima de Araújo, “O Problema dos Milagres em Hume”, Dissertação de Mestrado, UFMG, 2006.

sobre supostos milagres contemporâneos sem desacreditar nos milagres e profecias relatados na Bíblia. A conclusão de Hume é que a própria aceitação da Bíblia requer ter “consciência de uma continuação do milagre na sua pessoa, subvertendo todos os princípios do seu entendimento.”<sup>67</sup> Isso significa que somente um entusiasmo do tipo rejeitado por Locke pode levar à aceitação da revelação cristã original.<sup>68</sup> A conclusão de Hume não é uma declaração de seu próprio ponto de vista da fé cristã, mas uma negação dialética do ponto de vista de Locke que a fé “não abala os fundamentos da razão, mas deixa-nos aquele uso das nossas faculdades para o qual elas nos foram dadas.”<sup>69</sup>

Popkin observa que Kierkegaard e Hamman interpretaram a conclusão de Hume na seção sobre os milagres como uma reivindicação da natureza genuína da fé cristã. Para eles, segundo Popkin, “Hume afirmou as condições mesmas da fé. O que torna a fé o que ela é é precisamente o fato dela subverter todos os princípios do entendimento.”<sup>70</sup> Se Popkin estiver correto podemos concluir que Kierkegaard e Hamman não perceberam ou desconsideraram o contexto dialético da conclusão de Hume, que tem por alvo específico o cristianismo racionalista proposto por Locke e outros filósofos cristãos da época. Aqui – como em muitos outros temas relacionados à religião – Hume parece retomar contra Locke a luta de Bayle contra os amigos holandeses de Locke, os remonstrantes.<sup>71</sup> “É preciso escolher entre a filosofia e o Evangelho. Se você só quer crer no que for evidente e conforme às noções comuns, escolha a filosofia e abandone o cristianismo. Se você quer crer nos mistérios incompreensíveis do cristianismo, escolha o cristianismo e abandone a filosofia.”<sup>72</sup>

Ainda que possa ser tentador aproximar Hume e Bayle na questão do ceticismo religioso, é necessária uma advertência. Como Hume é um racionalista

67 *Investigação*, X.II.101.

68 Hume se opõe particularmente ao capítulo “Fé e Razão” de Locke, no qual este último argumenta que a fé nunca pode contradizer a razão, a qual, pelo contrário, é “ajudada e aperfeiçoada pelas novas descobertas da verdade, vindas da fonte eterna de todo o conhecimento.” (*Ensaio*, IV.xviii.10).

69 *Ensaio*, IV.xviii.10.

70 Richard H. Popkin, “Hume and Kierkegaard” in Popkin, R. H. *The High Road to Pyrrhonism* (San Diego: Austin Hill Press, 1980), p. 236. (Minha tradução.)

71 Quando Locke permaneceu exilado na Holanda entre 1683 e 1688, ele se tornou grande amigo de Philippe van Limborch (a quem dedicou sua *Epistola de Tolerantia* publicada em 1689) e Jean Le Clerc (que publicou uma versão abreviada do *Ensaio* de Locke em sua *Bibliothèque Universelle et Historique* em 1688).

72 Pierre Bayle, “Terceira Clarificação” in *Dictionnaire Historique et Critique* (Genève: Slatkine, 1969), vol. 15, p. 317 (reimpressão da edição em 16 volumes de Paris, 1820-1824). Há outras indicações da presença do *Dicionário* de Bayle na *Investigação* de Hume, por exemplo, na discussão das embaraçosas consequências para o Deus cristão de sua doutrina “da liberdade e da necessidade” (seção 8, segunda parte). Para um exame detalhado da presença de Bayle nos *Diálogos sobre a Religião Natural* de Hume, ver G. Paganini, “Hume, Bayle e I ‘Dialogues Concerning Natural Religion’”, *Giornale Critico della Filosofia Italiana* Anno 81 (83), Fasc. II (2002): 234-263.



na religião, o seu *reductio* da posição de Locke o levou ao ceticismo religioso – como ele disse a Boswell pouco antes de sua morte.<sup>73</sup> A posição de Bayle, apesar do tremendo desenvolvimento dos estudos sobre o seu pensamento nos últimos anos, permanece um enigma.

### Referências bibliográficas

- AARON, Richard. *John Locke*. Oxford: Clarendon, 1955.
- ARAÚJO, Anice Lima de. “O Problema dos Milagres em Hume”, Dissertação de Mestrado, UFMG, 2006.
- BAYLE, Bayle. *Dictionnaire Historique et Critique*. Genève: Slatkine, 1969 (reimpressão da edição em 16 volumes de Paris, 1820-1824).
- BRAHAMI, Frédéric. *Le Travail du Scepticism*. Montaigne, Bayle, Hume. Paris: PUF, 2002.
- CHARLETON, Walter. *Physiologia Epicuro-Gassendo-Charletoniana*. Londres, 1654.
- CICERO, M. T. *Academica*, tr. H. Rackham, Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard U. Press, 1979.
- DESCARTES, René. *Meditações in Descartes*, Col. “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- FLEW, Antony. *Hume’s Philosophy of Belief: a Study of his First Investigation*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1961.
- FOGELIN, Robert J. *A Defense of Hume on Miracles*. Princeton: Princeton U. Press, 2003.
- FOX BOURNE, H. R. *The Life of John Locke*, 2 vols. (1876), reimpressão Thoemes, 1991.
- GALENO. “An Outline of Empiricism” in *Three Treatises on the Nature of Science*, traduzido por Richard Walzer e Michael Frede. Indianapolis: Hackett, 1985.
- GROARKE, Leo e SOLOMON, Graham. “Some Sources for Hume’s Account of Cause”, *Journal of the History of Ideas* 52 (1991): 645-663.
- HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*, trad. Leonel Vallandro in *Berkeley e Hume*, col. “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- *An Investigação Concerning Human Understanding*, ed. Tom L. Beauchamp. Oxford: Clarendon, 1999.
- LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*, tr. Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
- *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon, 1979.

73 Hume disse a Boswell que ele “jamais manteve qualquer crença na Religião desde que começou a ler Locke e Clarke,” citado por Ernest C. Mossner, *The Life of David Hume* (Oxford: Clarendon, 1954), p. 597 (minha tradução).

- *An Early Draft of Locke's Essay*, ed. R. I. Aaron. Oxford: Clarendon, 1936.
- *The Reasonableness of Christianity as Delivered in the Scriptures*, ed. John C. Higgins-Biddle. Oxford: Clarendon, 2000.
- MAIA NETO, José R. "Hume and Pascal: Pyrrhonism vs Nature", *Hume Studies* 17 (1991): 41-49.
- MOSSNER, Ernest C. *The Life of David Hume*. Oxford: Clarendon, 1954.
- PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, ed. Louis Lafuma, tr. Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- PAGANINI, Gianni. "Hume, Bayle e I 'Dialogues Concerning Natural Religion'", *Giornale Critico della Filosofia Italiana* Anno 81 (83), Fasc. II (2002): 234-263.
- PASSMORE, J. A. *David Hume. Bicentenary Papers*. Austin: University of Texas Press, 1977.
- POPKIN, Richard H. *The History of Skepticism from Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford U. Press, 2003.
- "Sources of Knowledge of Sextus Empiricus in Hume's Time", *Journal of the History of Ideas* 54 (1993): 137-141.
- "Hume and Kierkegaard" in Popkin, R. H. *The High Road to Pyrrhonism*. San Diego: Austin Hill Press, 1980.
- ROMANELL, Patrick. *John Locke and Medicine*. Buffalo: Prometheus, 1984.
- "The Scientific and Medical Genealogy of Locke's 'Historical, Plain Method'" in Richard Ashcraft (ed.) *Locke. Critical Assessments*. Londres: Routledge, 1991, Vol. 4.
- SEXTO EMPÍRICO. *Against the Logicians*, tr. R. G. Bury, Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard U. Press, 1983.
- VAN LEEUWEN, Henry G. *The Problem of Certainty in English Thought 1630-1690*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1963.