

ALGUNS PROBLEMAS DA CRÍTICA HUMEANA À EXISTÊNCIA DOS MILAGRES E AO USO DO TESTEMUNHO

*SOME PROBLEMS OF THE HUMEAN CRITIC
TO THE EXISTENCE OF THE MIRACLES AND THE USE OF THE TESTIMONY*

Luis Felipe Lopes^()*

RESUMO

O presente trabalho pretende apresentar a discussão de Hume acerca da existência e crença em milagres, bem como as principais críticas que o autor escocês apresenta a esse problema. Para ele, não há justificativa racional que possa fundamentar a crença na ocorrência em eventos miraculosos, uma vez que as evidências empíricas não são satisfeitas. Ora, como Hume tenta fundamentar a filosofia como ciência de rigor, baseando-se em critérios empiricamente justificados, tudo quanto não estiver de acordo com tais critérios de justificação, torna-se algo irracional ou ilusório. Contudo, o problema da crítica de Hume é que elementos centrais de sua filosofia - a valorização do senso comum, o testemunho da experiência e a crítica à ideia de conexão necessária - acabam sofrendo dos mesmos males que ele acusa a crença em milagres padecer.

PALAVRAS-CHAVE: Hume. Milagres. Crença. Testemunho.

ABSTRACT

The present work intends to present the discussion of Hume concerning the existence and belief in miracles, as well as the main critiques that the Scottish author presents to this problem. For it, does not have rational justification that can base the belief on the occurrence in miraculous events, once the empirical evidences are not satisfied. However, as Hume tries to base the philosophy as science, being based on empirically justified criteria, everything how much it will not be in accordance with such criteria of justification, becomes something irrational or illusory. However, the problem of the critic of Hume is that central elements of its philosophy - the valuation of the common sense, the certification of the experience and the critic to the idea of necessary connection - finish suffering from the same ills that it accuses to the belief miracles to suffer.

KEYWORDS: *Hume. Miracles. Belief. Testimony.*

^(*) Mestrando em Filosofia pela UnB na área de Filosofia da Religião.

E-mail: servusmatris@hotmail.com

INTRODUÇÃO

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

A introdução do método experimental como critério de sua investigação e a radicalização de sua utilização - só a experiência é a fonte do conhecimento - levam vários autores a atribuírem a Hume uma postura unicamente naturalista. Outros ainda tendem a colocar Hume como um cético¹, tendo em vista as próprias afirmações do filósofo em suas obras². Contudo, uma análise unívoca dessas duas posturas faz com que se perca tanto a parte crítica, para os que o veem como naturalista, quanto a parte construtiva da epistemologia humeana, para os que o interpretam como cético, sendo ambas fundamentais para a reconstrução mais exata da análise de Hume referente à religião.

BASES EPISTEMOLÓGICAS DA FILOSOFIA DE HUME

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

Esta “revolucionária” visão inverte completamente a concepção tradicional da natureza do homem. De acordo com a definição antiga, o homem é um ser racional. Ele, portanto, realiza completamente sua verdadeira natureza, ou expressa completamente sua essência, apenas na medida em que controla sua vida e pensamento pela razão [...] A teoria de Hume enxerga cada aspecto da vida humana como naturalisticamente

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

² Destaca-se sua discussão sobre o ceticismo radical e o acadêmico, na seção XII do *Enquiry*, onde Hume aponta claramente para a importância do uso do segundo para se evitar cair em superstições, bem como a discussão na Parte I dos *Dialogues* entre Cleantes e Filo sobre a influência do ceticismo e sua importância e ainda as discussões do Livro I, Parte IV, seções I e II do *Treatise*.

explicável. Isto enquadra o homem diretamente dentro do mundo cientificamente inteligível da natureza e opõe-se à concepção tradicional de um sujeito racional destacado (STROUD, 1977, p.11-13) ³.

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

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

Por outro lado, descobrimos que qualquer impressão da mente ou do corpo é constantemente seguida por um idéia que se lhe assemelha, e é diferente apenas no grau de força e de vivacidade. A constante conjunção de nossas percepções semelhantes é uma prova convincente de que umas são causas da outra; e esta prioridade das impressões é uma igual prova que nossas impressões são causa de nossas idéias, e não nossas idéias das impressões (HUME, 1985 [1739-1740], p.52-53)⁴

Fica claro que Hume tem a preocupação de que nada além da experiência possa ser o fundamento de nosso conhecimento, pois tendo em vista a revolução científica que tinha na empiria sua fonte de conhecimento e na experimentação seu critério, como fundar uma ciência do homem de forma apodítica

³ This “revolutionary” view completely reverses the traditional conception of the human nature. According to the ancient definition, man is a rational animal. He therefore fully realizes his true nature, or fully expresses his essence, only in so far as he controls his life and thought by reason (...) Hume’s theory sees every aspect of human life as naturalistically explicable. It places man squarely within the scientifically intelligible world of nature, and thus conflicts with the traditional conception of a detached rational subject.

⁴ On the other hand we find, that any impressions either of the mind or body is constantly followed by an Idea, which resembles it, and is only different in the degrees of force and liveliness. The constant conjunction of our resembling perceptions, is a convincing proof, that the one are causes of the other; and this priority of the impressions is an equal proof, that our impressions are the causes of our ideas, not our ideas of our impressions.

e puramente racional? Considerando que seria um contrassenso supor uma ciência que prescindia da experiência, Hume estabelece a base de toda sua teoria em um critério que irá nortear toda sua análise: o que for afirmado que existe ou que é cognoscível e que não for experienciado ou é uma quimera ou uma ilusão ou ainda uma operação da imaginação. Esta fundamentação pode ser descrita como uma fundamentação naturalista, pois toda a construção do conhecimento pode ser remontada a partir de critérios naturais da experiência comum, mesmo as faculdades da mente, tais como imaginação, memória e outras operações mentais. Nesse sentido, Hume pretende apontar os limites do conhecimento humano para evitar que a investigação humana extrapole a empiria.

Jonathan Bennett, em seu livro *Learning from six Philosophers*, no segundo volume, apresenta uma afirmação um tanto quanto controversa: “Hume, algumas vezes, é descrito como cético acerca da causalidade, mas isto é errado”⁵ (2003, p. 276). Mas, por que esta afirmação é controversa, uma vez que Hume apresenta uma construção empírica do problema da causalidade/indução? O problema é que essa construção diz respeito a apenas um passo da filosofia de Hume e não pode ser tomada como um todo. Bennett, de fato, não afirmou nada de errado, pois Hume não é um cético quanto à causalidade, contudo seria mais correto afirmar que Hume não é só, mas também, um cético acerca da causalidade e também acerca da construção do conhecimento. A afirmação de Bennett parece indicar uma contraposição àqueles que tomam Hume como um cético radical⁶, sendo possível de ser entendida apenas como uma ressalva.

O ceticismo de Hume diz respeito à tentativa de apresentar limites à investigação humana. Não é um ceticismo estéril, radical, hiperbólico, hipotético⁷; mas uma apresentação das possibilidades do conhecimento⁸. O filósofo escocês deixa clara sua inclinação pelo estilo de ceticismo que seja moderado, para que os nossos juízos possam ter a clareza daquilo que pode ou não ser

⁵ “Hume is sometimes described as a sceptic about causation, but that is wrong.” (2003, p. 276)

⁶ Ver RUSSELL, 2008, pp. 3-8

⁷ Hume apresenta, notadamente, uma crítica ao pirronismo e à proposta cética de Descartes do *Discurso do Método*.

⁸ “Há uma espécie de ceticismo, *anterior* a todo estudo e filosofia, que é muito inculcado por Descartes e outros como preservativo soberano contra o erro e o juízo precipitado. Esse ceticismo recomenda uma dúvida universal não só das opiniões e princípios que até então perfilhávamos, como também de nossas próprias faculdades (...) Deve-se confessar, contudo, que essa espécie de ceticismo, quando cultivada com mais **moderação**, pode ser entendida num sentimento muito razoável e é um preparativo necessário para o estudo da Filosofia (...)” (HUME, 1973 [1748], p. 191. negrito meu)

objeto do conhecimento. Ele quer se livrar de dois tipos de juízos acerca do mundo: os abstrusos/obscuros⁹ e os radicalmente céticos¹⁰, tendo em vista seu projeto científico, pois Hume não pretende que suspendamos o juízo acerca do mundo ou acerca de nossa ação diária, mas quer que tanto nosso entendimento quanto nossa ação sejam fundamentados em critérios seguros¹¹; além de pretender uma fundamentação de nossa razão na “vida comum”¹² e limitar as investigação humana.

A tentativa de apontar os limites do entendimento humano tem forte ligação com a tentativa de eliminar juízos abstrusos e supersticiosos, pois os limites do entendimento apontam para a explicação clara dos fatos e juízos acer-

⁹ Ver HUME, 1985 [1739-1740], pp. 41-42 e 507. “E por mais felizes ainda se, ao raciocinar dessa maneira descomplicada, formos capazes de minar as fundações de uma filosofia abstrusa que parece ter servido até agora apenas como abrigo para a superstição e como anteparo para o erro e a absurdidade.” (HUME, 2004 [1748], p. 32). Apesar de Hume indicar que haja certo lugar para a filosofia abstrusa na seção I do *Enquiry*, contudo, o problema é que “a filosofia abstrusa, ao contrário, estando baseada numa predisposição que não participa da vida dos negócios e da ação, evanece-se quando o filósofo deixa a sombra e sai à luz do dia; e não é fácil que os princípios dessa filosofia retenham alguma influência sobre nossa conduta ou comportamento”. (HUME, 2004 [1748], p. 21) Assim, “o que se objeta, porém, à obscuridade da filosofia profunda e abstrata” é que ela é “fonte de erro e incerteza”. Ora, Hume acredita que uma verdadeira metafísica ou discussão abstrata deve ter “ares de ciência e sabedoria” (HUME, 2004 [1748], p. 28) quando, na verdade, não se extrapola a capacidade real humana de investigação, ou seja, no momento em que a natureza humana estiver baseada na ciência de rigor. Nesse sentido, o lugar da filosofia abstrusa e abstrata, bem como da metafísica - antecipando a tentativa kantiana de fundamentação científica de toda metafísica como garantia do conhecimento -, é o próprio lugar da filosofia de rigor com base em uma investigação científica, uma vez que para o filósofo escocês, nada que não tenha evidências na empiria pode ser considerado conhecimento.

¹⁰ Ver HUME, 1985 [1739-1740], pp. 237-238; 1973 [1748], p. 195.

¹¹ “Existe, é verdade, um ceticismo mais *atenuado* ou filosofia *acadêmica*, que pode ser tão durável quanto útil e resultar em parte desse pirronismo ou ceticismo excessivo, quando as suas dúvidas indiscriminadas são, até certo ponto, corrigidas pelo senso comum e pela reflexão (...) A hesitação e suspensão de juízo confundem-lhes o entendimento, põem entraves às suas paixões e suspendem-lhes a ação (...). Outra espécie de ceticismo *atenuado* que pode ser vantajoso à humanidade e resultar naturalmente das dúvidas e escrúpulos é a limitação de nossas pesquisas aos assuntos que mais se adaptarem à estreita capacidade do entendimento humano.” (HUME, 1985 [1739-1740], pp. 196-197)

¹² “Um *juízo* correto observa o método contrário e, evitando toda investigação sublime e distante, limita-se à vida comum e aos objetos que caem sob a prática e a experiência diária (...) Para nos conduzir a tão salutar determinação, nada pode ser mais útil do que nos convenceremos uma vez por todas da força da dúvida pirrônica e da impossibilidade de nos livrarmos dela a não ser pelo imenso poder do instinto natural. Os que têm propensão para a Filosofia continuarão em suas pesquisas porque refletem que, além do prazer imediato que tal ocupação proporciona, as decisões filosóficas nada mais são do que os pensamentos da vida comum metodizados e corrigidos. Mas nunca serão tentados a ultrapassar as raízes da vida comum(...)” (HUME, 2004 [1748], p. 217-218). Gaskin afirma que, para Hume, a prática cotidiana é um remédio contra o ceticismo radical, sendo que as crenças naturais são as crenças da vida prática. Cf. GASKIN, 1988, pp. 126-129.

ca do mundo, tendo em vista os fundamentos empíricos de uma nova ciência da natureza humana. Nesse sentido, devem ter seu fundamento como qualquer outra questão de fato, pois assim o são. Ora, sendo esses tipos de raciocínios questões de fato, é possível pensar sua negação como não existente, enfatizando aqui o critério de verificação empírica, como foi tratada na primeira parte deste item. O problema está no fato de que esses tipos de raciocínios, ao tentarem extrapolar os limites do entendimento humana, acabam por buscar sua fundamentação em critérios apodícticos, que consistem, por exemplo, em supor que racionalmente se consiga conceber a idéia de existência como um conceito longe da experiência e não na empiria. Isso gera confusão e acarreta em contradição, uma vez que sua força é pequena, devido ao afastamento em relação aos sentidos. Lembremos que uma idéia se torna mais vivaz quanto mais próxima da impressão que se lhe assemelha e não tem influência na vida cotidiana¹³. No fim do Livro I do *Treatise* Hume afirma que entre a superstição e a filosofia é melhor ficarmos com a última, pois ela é mais segura, enquanto que aquela é mais agradável. Além disso, uma vez que o que é mais seguro é mais natural, logo, mais próximo do que vivemos de fato¹⁴, a filosofia influencia a vida comum de modo mais intenso.

Que Hume pretende romper com qualquer tipo de raciocínio supersticioso, isso é claro em toda sua obra. Sendo assim, sua intenção é apresentar um conhecimento com rigor de ciência, cujos fundamentos sejam bem sólidos.

Como já fora dito, esse tipo de raciocínio - sólido - não pode estar ligado à religião de forma alguma, por se tratar de um tipo de conhecimento que tenta lidar com questões que estão além de nossas capacidades. Nem mesmo uma genealogia da religião apresenta qualquer forma de justificação para uma tentativa investigativa obscura e abstrusa, o que leva Hume a associar qualquer uma dessas tentativas de justificação da religião a um tipo de superstição. Nesse sentido, o filósofo escocês apresenta críticas às tentativas da religião de justificar alguma de suas crenças como sendo racionais e demonstráveis ou ainda autoevidentes.

¹³ Esses raciocínios obscuros/abstrusos são considerados como ingênuos por Hume, pois ele mesmo afirma que os filósofos muitas vezes não se diferenciam do vulgo em relação a algumas crenças. Supor crer que haja um Ente que tudo sustenta é uma crença do vulgo que os filósofos tentam justificar de modo obscuro, sendo, portanto, uma superstição.

¹⁴ Ver HUME, 1985 [1739-1740], pp. 320-321.

HUME E OS MILAGRES

Um problema crucial para Hume é apresentado na seção X do *Enquiry* e trata da questão dos milagres, cuja importância, para o filósofo, está no fato de as religiões se basearem em milagres para sustentar suas doutrinas¹⁵. Não tendo essas doutrinas religiosas uma justificação racional, como acreditar em algo cujo fundamento é improvável? Contudo, apresentemos primeiramente a discussão proposta por Hume.

Um milagre é uma violação das leis da natureza, e como essas leis foram estabelecidas por uma experiência firme e inalterável, a prova contra um milagre, pela própria característica do fato, é tão cabal quanto qualquer argumento imaginável derivado da experiência. (...) Nada que ocorra alguma vez no curso comum da natureza é considerado um milagre. (...). Deve existir, portanto, uma experiência uniforme contra cada acontecimento milagroso, caso contrário ele não mereceria essa denominação. E como uma experiência uniforme equivale a uma prova, temos aqui uma prova direta e cabal contra a existência de qualquer milagre, pela própria natureza do fato; e uma prova como essa não pode ser destruída, nem o milagre tornar-se digno de crédito, a não ser efeito de uma prova oposta que seja superior à primeira. (HUME, 2004 [1748], p. 160)

Devemos, então, caracterizar o milagre para Hume como: a) “uma violação das leis da natureza” b) que nunca tenha ocorrido no curso da história. Nesse sentido, um milagre é extraordinário, no sentido etimológico do termo.

Outro ponto fundamental para Hume consiste em definir a diferença entre crer em um testemunho e crer em uma experiência. Primeiramente, a crença para Hume não é um ato racional¹⁶, mas um resultado da experiência que aviva uma ideia, tendo em vista uma impressão mais forte. Seja dito que quando cremos na ocorrência de algo, no máximo avivamos a impressão dessa ideia, fazendo com que esta pareça mais forte, mas o fundamento ainda depende da experiência que fortalece a ideia por uma impressão. Depois, um testemunho é uma narrativa de alguém acerca de algo passado que se baseia na conexão necessária e na confiança no narrador. Quando o testemunho varia em relação aos fatos que habitualmente percebemos por meio da experiência, ele é provável; quando corrobora com a percepção desses fatos, ele é prova. Nesse

¹⁵ Várias críticas podem ser apresentadas a este tipo de interpretação do milagre à luz da religião, uma vez que Hume confunde milagre e revelação. Mas este não é o propósito do presente trabalho.

¹⁶ “Segue-se, portanto, que a diferença entre ficção e crença reside em alguma sensação ou sentimento que anexa a esta última e não à primeira (...) Deve ser excitado pela natureza, como todos os outros sentimentos...” HUME, 1973 [1748], p. 148.

sentido, uma crítica à ideia de conexão necessária faz o testemunho perder muito de sua força, uma vez que a narrativa de um fato passado ganha força quando podemos criar algum tipo de conexão entre os eventos testemunhados¹⁷, ou seja, quando podemos estabelecer a relação de causa e efeito entre esses eventos. Como Hume acredita ter mostrado que não haveria conexão necessária entre eventos, já que não há qualquer percepção que gere a ideia de necessidade, e que o hábito favorece a crença em acontecimentos que costumadamente ocorrem, então, como o milagre é um fato único/isolado na história da humanidade e, em certo sentido, irrepetível, não há qualquer tipo de conexão epistemológica, nem mesmo numa fundamentação psicológica, que favoreça o testemunho em prol da existência de milagres.

Já a experiência baseia-se nos sentidos que, mesmo podendo nos enganar¹⁸, fornecem um “certo critério” para sabermos o que é mais provável, pois o nosso modo de nos relacionarmos com o mundo depende das percepções que temos dele. Somos afetados por algo, e dependendo do grau de vivacidade, temos uma ideia ou uma impressão, sendo esta última a mais vivaz.

Ora, o fato é que, para emitirmos qualquer tipo de juízo sobre o mundo ou para podermos ter conhecimento, é preciso que antes tenhamos tido uma impressão, pois esta sempre antecede a ideia que lhe corresponde. Assim, não pode haver nenhum tipo de conhecimento que antes não tenha passado pelos sentidos¹⁹, pois é muito mais fácil uma experiência ser prova do que um testemunho, já que o testemunho não é uma percepção direta do mundo, mas uma informação repassada por um testemunha.

Dados esses pressupostos, analisemos a crença em um milagre, tendo em vista justificar sua existência, caso seja possível. É muito mais fácil crermos em algo com que estamos acostumados do que crer em algo novo, pois o costume faz com que haja facilidade na transição de uma ideia para uma impres-

¹⁷ Dado que é uma máxima geral que não há conexão discernível entre quaisquer objetos, e que todas as inferências que fazemos de um a outro desses objetos fundam-se meramente na experiência que temos de sua conjunção constante e regular, é evidente que não devemos abrir uma exceção a essa máxima para favorecer o testemunho humano, cuja conexão com qualquer acontecimento parece, em si mesma, tão pouco necessária quanto qualquer outra. (HUME, 2004 [1748], p. 156)

¹⁸ Ver HUME, 2004 [1748], p. 154.

¹⁹ Por outro lado, descobrimos que qualquer impressão da mente ou do corpo é constantemente seguida por um ideia que se lhe assemelha, e é diferente apenas no grau de força e de vivacidade. A constante conjunção de nossas percepções semelhantes é uma prova convincente de que umas são causas da outra; e esta prioridade das impressões é uma igual prova que nossas impressões são causa de nossas ideias, e não nossas ideias das impressões (Hume, 1985 [1739-1740], p.52-53)

são, sendo esta mais viva - a crença, que é um sentimento, se torna mais forte. Quando um fato é novo não há essa operação de transição, o que leva a crença nesse fato perder sua força, sua “autoridade”.

Como um milagre é algo quase sempre novo, pelo ponto b) da definição, crer em um milagre apresenta um aspecto atenuador da crença: falta de costume com o fato que não aviva nossa crença²⁰. O ponto a) da definição apresenta outro aspecto negativo, para Hume. Se um milagre é uma violação das leis da natureza, então o testemunho não endossa a ocorrência de tal violação, pois a uniformidade da natureza forma uma prova direta e cabal, como afirma o filósofo escocês da supracitada passagem do e contra todo fato milagroso.

Hume apresenta como que um cálculo simples: dados dois fatos com forças diferentes, a nossa crença final será o resultado da soma dessas forças. Se forem contrárias, então o que resulta será uma subtração, prevalecendo a crença que tiver a maior força. Crer em um milagre se baseia em algo provável, enquanto crer na uniformidade da natureza é crer em uma prova constante. A indução criada pelo hábito não permite que um evento contrário às leis naturais tenha uma força pelo menos igual à da repetição dos fatos passados. Como não há qualquer semelhança entre a ocorrência de um evento miraculoso e o “testemunho” da experiência, a ideia é muito fraca e sua vivacidade quase inexistente, sendo, portanto, uma ideia quase que exclusivamente da imaginação, o que não favorece a crença na existência de tais fatos. Quanto à “soma”, o fato milagroso sempre terá menos peso que a regularidade das leis naturais, o que faz com que a crença nesta seja mais provável do que a crença naquele. Assim, “a consequência clara disso tudo [...] é que : ‘Nenhum testemunho basta para estabelecer um milagre, a não ser que seja de tal índole, que sua falsidade seria mais milagrosa do que o próprio fato que procura estabelecer(...)’” (HUME, 2004 [1748], p. 161), porque deste modo, ao “ pesar” dois fatos milagrosos - o fato a afirmar e a sua negação que deve ser também milagrosa, por definição - o que for menos provável será descartado²¹. Se a negação de um fato milagroso

²⁰ Lembremos que o mesmo raciocínio vale para a moral e a influência das crenças religiosas em nós. Como estas são distantes e não experienciáveis, sua influência é muito pequena, tendo em vista avivar nossas crenças e impulsionar ações em nós.

²¹ Fogelin não acredita que a estrutura do argumento humeano enfatize somente o caráter epistêmico, mas igualmente ontológico, ou seja, que, por definição, Hume indica que não é possível a existência de milagres. O autor afirma que Hume é claro, em duas passagens do *Enquiry*, pelo menos, ao afirmar que é impossível haver milagres devido a existência de uma prova a qual não se pode destruir (nor can such a proof be destroyed); a não ser que houvesse uma prova a favor dos milagres que fosse superior à prova da uniformidade da experiência. Com isso, Fogelin quer mos-

for mais milagroso, então esta negação será menos provável, fazendo com que o fato milagroso prevaleça como crença. A questão é que Hume não acredita que seja possível haver um fato milagroso cuja negação é mais improvável, uma vez que há uma ausência da força das evidências - evidences - que sustentam o relato²² desse tipo de evento.

Nesse sentido, Hume tem duas preocupações básicas²³: 1) epistemologicamente, saber se é possível confiar em um testemunho que pretenda atestar a ocorrência de um milagre e 2) metafisicamente, saber se a natureza comporta uma suspensão de suas leis naturais, em função de uma volição divina.

A estrutura básica da crítica humeana é reconstruída na querela entre Fogelin e Flew acerca da interpretação tradicional de como se organiza essa crítica. Fogelin, citando Dorothy Coleman²⁴, afirma que essas duas preocupações de Hume podem ser apresentadas pelas seguintes proposições: a) saber se Hume tem um argumento a priori, tentando provar que milagres não são possíveis e b) se ele tem um argumento a priori para mostrar que o testemunho não tem força para endossar a existência de milagres. Assim, a proposição a) se relaciona com a preocupação 1) e a b) com 2).

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

Flew, como representante dos que aderem à interpretação tradicional, acredita que as passagens de Hume que definem o próprio milagre²⁵ não afir-

trar que há uma prova a priori contra a existência de milagres. Ver. FOGELIN, 1990, p. 82-83.

²² Flew acredita que Hume apresenta um argumento *a priori* contra as bases epistemológicas, como afirma Fogelin e Ellin. Este “sugere”, interpretando Flew, que a leitura do problema da crença se mantém, pois Hume não usa um argumento a priori para mostrar que não há milagres - um milagre é, por exemplo, logicamente possível -, mas não é racional crer em sua ocorrência, ou seja, *a priori*, não há como um testemunho fortalecer a crença na ocorrência de eventos miraculosos. Ver. ELLIN, 1993, pp. 205-207.

²³ Ver. FOGELIN, 1990, pp. 85-86. Fogelin apresenta três preocupações básicas na estrutura da crítica de Hume, mas que podem ser reduzidas a duas, como será justificado.

²⁴ Ver FOGELIN, 1990, p. 82-83.

²⁵ Ver HUME, 2004 [1748], p. 160.

mam que haja um problema na definição própria de milagre, ou seja, o problema não está no conceito, mas no conflito de indícios - *evidence* - diferentes, deslocando a ênfase do argumento humeano para um viés mais epistêmico.

Já Fogelin não acredita que a estrutura do argumento humeano enfatize somente o caráter epistêmico, mas igualmente o ontológico, mostrando que, por definição, Hume indica que não é possível a existência de milagres. O autor afirma que Hume é claro, em duas passagens do *Enquiry*, pelo menos, ao afirmar que é impossível haver milagres devido a existência de uma prova a qual não se pode destruir (*nor can such a proof be destroyed*); a não ser que houvesse uma prova a favor dos milagres que fosse superior à prova da uniformidade da experiência. Com isso, Fogelin quer mostrar que há uma prova a priori contra a existência de milagres nos seguintes termos: argumento I - a) há uma prova “cabal” contra a existência de milagres, a não ser que haja uma prova superior a favor que destrua essa prova “cabal”; b) a prova a favor dos milagres é como qualquer outro argumento que possa ser imaginado advindo da experiência; logo, c) há uma prova contra os milagres, pois a segunda parte de a) não foi satisfeita; argumento II - a) há uma prova “cabal” contra a existência de milagres, a não ser que haja uma prova superior a favor que destrua essa prova “cabal”; b) a prova a favor dos milagres é como qualquer outro argumento que possa ser imaginado advindo da experiência, logo, c) há uma prova contra a crença na existência de milagres²⁶.

Fogelin afirma que a interpretação tradicional tenta se basear em uma passagem subsequente àquela em que Hume apresenta a definição padrão de milagre. Mas, mesmo nesta passagem que apela para a possibilidade de haver um testemunho em prol dos milagres, mesmo no caso desse testemunho ter uma negação mais miraculosa, Hume quer mostrar que um tal testemunho não pode existir. Ele apenas restringe o argumento II - que fala de credibilidade em geral - para falar do testemunho em particular, mas a conclusão é a mesma, até por que a fonte do testemunho é a mesma fonte da constatação das leis naturais. E mesmo que houvesse um tal testemunho, ele seria muito fraco, como Hume faz notar no *Enquiry*²⁷.

Ellin²⁸ também acredita que Hume tenha feito um argumento a priori

²⁶ Ver FOGELIN, 1990, pp. 82-83.

²⁷ Ver HUME, 2004 [1748], p. 161.

²⁸ Ellin, na verdade, acha que Fogelin não aceita um tal tipo de argumento, contudo, não parece ser a conclusão de Fogelin, como ele faz notar: “We already know that there can be no proof of a

de cunho epistemológico e ontológico. Assim, o que Ellin “sugere”, interpretando Flew, é que a leitura do problema da crença se mantém, pois Hume não usa um argumento a priori para mostrar que não há milagres - um milagre é, por exemplo, logicamente possível -, mas não é racional crer em sua ocorrência, ou seja, a priori, não há como um testemunho fortalecer a crença na ocorrência de eventos miraculosos. Como afirma Hume: a) uma prova fornece uma crença tanto mais forte quanto mais for avivada pela regularidade que a experiência fornece, mas, como por definição, b) um milagre não pode ser regular, c) a experiência fornece impressões sobre fatos que regularmente ocorreram no mundo; d) como um testemunho é tanto mais forte quanto mais ele corroborar com as experiências passadas, senão será somente provável e não prova, logo, e) o testemunho de um milagre não tem força suficiente para se opor ao testemunho de uma experiência, já que o milagre é algo que não tem força de regularidade.

Além do que já fora exposto, vale ressaltar os quatro problemas que Hume apresenta na parte II da seção X do *Enquiry*²⁹ relativos à credibilidade dos testemunhos dos milagres, dos quais falaremos seguindo a exposição de Gaskin³⁰: 1) os fundamentos empíricos não são satisfeitos; 2) o homem gosta do extraordinário, podendo gerar uma paixão maior, fazendo com que se dê mais crédito ao milagre que às leis da natureza - o que não tem fundamento científico para Hume; 3) os milagres só acontecem entre os bárbaros e não entre os sábios, fazendo com que sejam menos confiáveis e 4) há várias contradições entre milagres de várias religiões, o que desacredita ainda mais poder ter havido um fato milagroso.

Primeiramente, o autor escocês quer mostrar que além do problema da própria ocorrência de milagres devido a regularidade das leis naturais, há critérios básicos para que se possa dar crédito a um testemunho, a saber: número mínimo de “homens de bom senso”, “educação e saber inquestionáveis”, “integridade indubitável”, “crédito e reputação aos olhos da humanidade”, grande publicidade dos fatos relatados. Assim, como afirma Hume, “todas

miracle, for it is not possible for this proof to surpass the proof of the law of nature that it supposedly violates, but even if we suppose, just for the sake of argument, that the proof of a miracle did surpass the unsurpassable proof of the corresponding law, the evidence to support the existence of the miracle, Hume now tells us, could hardly have much strength once the contrary evidence that supports the law of nature is deducted from it.” (1990, p. 85)

²⁹ Ver HUME, 2004 [1748], p. 162-169.

³⁰ Ver GASKIN, 1988, p. 116-119.

essas circunstâncias são requeridas para nos dar confiança plena no testemunho dos homens” (HUME, 2004 [1748], p. 162), o que demonstra uma clara preocupação do filósofo com bases que demonstrem ausência de interesses pessoais e escusos - como autopromoção, por exemplo - na narrativa de um milagre, pois, assim, a única preocupação da testemunha está em relatar o fato de modo como ele ocorrera. Gaskin afirma que esses critérios são “garantias contra delírios, decepções e falsidade acerca de eventos” ocorridos de modo indubitavelmente público.

Já quanto ao gosto pelo extraordinário, não que o homem ache mais rigoroso uma narrativa acerca de eventos incomuns ou fantásticos, na verdade, Hume acredita que a natureza humana tem uma máxima empírica forte para fundamentar nossas crenças e que, todavia, o que há é uma emoção agradável³¹ que nos inclina à adesão à crença acerca do evento narrado³².

Hume, como é claro na supracitada passagem, enfatiza um critério psicológico de justificação de crenças, pois como Gaskin afirma sobre Hume, o homem que é sábio procura certezas e boas razões para justificar aquilo que ele acredita - a crença é favorecida pelo acúmulo de evidências empíricas³³ -, contudo o crente se baseia, como o filósofo escocês afirma: “no prazer de dar uma notícia tão interessante” (HUME, 2004 [1748], p. 165). A ênfase do vulgo está no prazer e na aceitação pública, o que ignora os critérios científicos de fundamentação epistemológica³⁴ e apela para o psicológico do crente³⁵.

Plantinga, em seu livro *Warranted Christian Belief*³⁶, afirma que o cru-

³¹ Sobre a força que as paixões e emoções têm na transição entre ideias e impressões, vide HUME, 1985 [1739-1740], Livro II, Parte I, Seção IV e Parte III, Seções III e VII.

³² “... there is in human nature an irrational interest in and love of the marvellous.” (GASKIN, 1988, p.116). Ver HUME, 2004 [1748], p. 163.

³³ “E sabe-se tão bem disso que ninguém de bom senso dá atenção a esses relatos até vê-los confirmados por alguma evidência mais forte” (HUME, 2004 [1748], p. 165).

³⁴ No entanto, dado que é certo que todas estas aparências se vão revelar enganadoras, a filosofia depressa se descobrirá desigualmente unida ao seu novo associado [teísmo] e, em vez de regular cada princípio, à medida que avançam juntos ver-se-á sempre pervertida de modo a servir os propósitos da superstição. Afinal, além de inevitáveis incoerências que têm de ser reconciliadas e ajustadas, podemos afirmar com segurança que toda a teologia popular, especialmente a escolástica, tem uma espécie de apetite pelo absurdo e a contradição. Se essa teologia não fosse além da razão e do senso comum, as suas teorias pareceriam demasiado simples e familiares. (HUME, 2005 [1757], p. 202-203)

³⁵ HUME, 2005 [1757], p. 154-155.

³⁶ O que é crucial aqui é que a afirmação de que a crença religiosa não nasce de ‘um puro desejo de verdade’, mas de outras fontes: desejo pela felicidade, medo da morte, e semelhantes. De fato, Hume ironicamente sugere que a crença cristã é tão contrária à experiência e aos ‘princípios do

cial na leitura de Hume acerca da crença religiosa não nasce de uma pura intenção de buscar a verdade, mas fundamenta-se muito no desejo.

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

Assim, segundo Hume, a falta de vontade de buscar uma investigação mais rigorosa, conduziu a humanidade a não se apegar às explicações racionais, mas às superstições ligadas às vicissitudes. Outro problema está no fato de as causas e as fontes do mundo estarem escondidas, gerando uma confusão na concepção de suas ideias e desestimulando uma investigação propriamente filosófica³⁷. Com isso, surgem inúmeras explicações baseadas em crenças extravagantes e infundadas, o que se caracteriza por uma superstição e não um conhecimento de fato.

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

Por fim, o último problema apresentado por Hume³⁸ é o que Gaskin chama de Argumento dos Milagres Contrários (*Contrary Miracles Argument*). Ora, Gaskin³⁹ acredita que um modo de formalizar esse argumento é dizer que um conjunto de milagres m1 fundamenta a verdade de uma religião R1; já um conjunto de milagres m2 fundamenta a verdade de uma religião R2 e assim por diante até um número de milagres n (mn para Rn). Sendo R1 e R2 contrárias, então, ambas podem ser falsas, mas não verdadeiras, logo, m1 e m2

entendimento’ (...) que uma pessoa racional pode aceitar isto apenas em virtude de um milagre (...). Então, o ponto fundamental da afirmação de Hume, como de Freud, é que a crença religiosa não emerge do segmento da nossa economia geral cognitiva que é, como podemos apresentar, direcionada para a produção da verdadeira crença; ela vem, ao contrário, do desejo de segurança ou do medo da morte ou de qualquer outra coisa. (PLANTINGA, 2000, p. 143)

³⁷ Ver HUME, 2005 [1757], p. 161-167.

³⁸ HUME, 2004 [1748], p. 168.

³⁹ Ver GASKIN, 1988, p. 117-118.

podem ambos não ocorrer. Assim, o que evidencia a ocorrência de m1, nega a ocorrência de m2. Ora, como as religiões abundam em relatos milagrosos, as próprias narrativas se contrapõem entre si, gerando uma autodestruição da racionalidade da crença⁴⁰ ou mesmo uma vagueza em saber qual relato apresenta melhores justificativas. Ora, como a religião não se baseia em critérios rigorosamente científicos, então é a ciência que deveria apresentar a justificação dos relatos. A questão é que, como vimos, não há força (*force*) e fundamento (*evidence*) que consolidem as narrativas fantásticas, uma vez que não há experiências que corroborem com o testemunho de um tal evento. Desse modo, não há como confiar no relato de nenhuma religião, sendo muito mais plausível o fato de que todos os relatos sejam falsos.

PROBLEMAS DA CRÍTICA EPISTEMOLÓGICA AO USO DO TESTEMUNHO

Os principais problemas da crítica de Hume está na sua própria fundamentação epistemológica na análise da religião. Primeiro: 1) sua epistemologia é uma psicologia do conhecimento, na qual há vários elementos subjetivos⁴¹ e até de gosto⁴²; 2) assim, a ideia de conexão necessária não pode ser usada como um fator fundamental, mas como uma criação humana, enfraquecendo qualquer relação causal; 3) nesse sentido, excetuando-se a matemática, qualquer tipo de conhecimento deve ser analisado como uma questão de fato, cuja negação é possível de ser concebida⁴³ e 4) a razão, como já fora afirmado, deve se basear na vida comum para se evitar juízos e investigações que extrapolem a capacidade humana.

⁴⁰ Aplicando lógica de primeira ordem, temos que um evento p e seu contrário q podem ser ambos F. Sendo que se p for V, então, q é F. Assim, ou um evento é razão de exclusão de outro ou ambos simplesmente não ocorrem. Se aplicado aos relatos de milagres, então, temos que alguns relatos ou são falsos ou todos são falsos. O problema é que Hume acredita que as religiões, pelos fatos já explicitados, não têm critérios de justificação, logo, não têm como saber qual relato seria verdadeiro. E como o fato da regularidade das leis naturais operarem como prova, então, o critério único que teríamos seria o da ciência, em detrimento das justificativas religiosas.

⁴¹ A própria ideia de crença ser um sentimento; o hábito e o costume serem um projeção imaginativa que conecta fatos, uma vez que a conexão não é um *power*, nem uma qualidade (HUME, 1985 [1739-40], p.140). Ver também NOXON, 1987, p. 132.

⁴² Ver HUME, 1985 [1739-1740], p. 320-321.

⁴³ HUME, 1973 [1748], p.137, primeiro parágrafo.

Contudo, quando Hume afirma que o testemunho de um milagre é improvável pelo fato de a narrativa ser muito extravagante, desacredita o que fora apresentado em 4), pois não há nada mais comum do que o testemunho acerca dos fatos. Ora, poder-se-ia objetar que a experiência é um testemunho mais eficaz por ser nosso testemunho direto. O problema é que grande parte de nossos conhecimentos não são baseados em nossa experiência direta. Assim, não há como desacreditar no testemunho como um todo. Poder-se-ia objetar que Hume quer apenas eliminar os testemunhos supersticiosos, sendo que o testemunho é uma das principais fontes de informação, todavia, se a confiança de Hume estivesse no testemunho, não haveria qualquer critério para saber se o que está sendo testemunhado é verídico ou abstruso. Assim, a pretensão do autor escocês de fundamentar algum tipo de conhecimento no testemunho não existe, pois, para que o testemunho possa ter tal função epistêmica, ele deve estar justificado por critérios exteriores a quem testemunha⁴⁴, como, por exemplo, pela força que o hábito fornece por meio da experiência, avivando a crença na ocorrência de um dado - o Sol nasce toda manhã. Assim, se um pessoa disser que o Sol nasce todo dia, isso só é verdade se os sentidos puderem provar que é costume que o Sol nasça todo dia, senão, não há justificativa.

Hume elimina grande parte de nossos testemunhos, uma vez que muitas informações que recebemos dependem única e exclusivamente da pessoa que fornece a informação, sem podermos conferir. Seria o caso de perguntarmos as horas, ou confiar no tratamento que um médico nos oferece. Nem sempre temos como provar. E mais, não há nada mais cotidiano do que o testemunho. Sendo assim, se Hume pretende desenvolver uma filosofia que valorize o cotidiano, ele deveria valorizar o testemunho em si, e não dependente de elementos exteriores.

Ademais, suponhamos, então, que Hume esteja falando do testemunho das pessoas que atestam terem visto um milagre. Como faz notar o filósofo escocês, muitas dessas, senão todas, ou são influenciadas pela atração pelo extraordinário e desejo de defender suas crenças ou são pessoas bárbaras. Quanto à terceira parte da crítica, é notadamente uma falácia *ad hominem*, pois Hume não avalia o conteúdo do testemunho pelo conteúdo, mas pela fonte. Ora, se um cientista estivesse em uma cidade que ele não conhecesse e encontrasse uma pessoa “simples”, sem qualquer tipo de estudo, e quisesse uma informação, com certeza ele não iria hesitar em questionar-lhe, por exemplo, que horas

⁴⁴ Ver GOLDBERG, 2006, p. 129-130.

seriam ou onde ficaria um lugar aleatório e, igualmente, não duvidaria da informação recebida apenas pelo fato da pessoa não “ter estudos”. Assim, uma tal crítica perde grande parte de sua força.

Talvez poder-se-ia objetar que para Hume o problema da narrativa dos bárbaros é que o seu tipo de testemunho não se enquadra nos tipos de testemunhos que se possam confiar, uma vez que carece de evidências empíricas, apelando apenas para elementos psicológicos de justificação de crenças. O problema é que o próprio problema da indução e da conexão entre ideias que extrapolem a experiência não pode ser justificado por um critério meramente epistemológico, como parece pretender o autor escocês. Ora, como não há necessidade nas conexões entre as impressões referentes a fatos passados, a suposição de que há uma maior confiabilidade no testemunho dos sentidos está fundada apenas no costume, sendo que este é um hábito ao qual nos propomos dar maior crédito⁴⁵, logo, como a crença é um sentimento, Hume se baseia, igualmente, em critérios psicológicos. Assim, não há garantias de irracionalidade nos relatos religiosos, senão dever-se-ia aplicar o mesmo critério em relação aos testemunhos dos sentidos, cuja base assenta numa psicologia do conhecimento.

A tendência à atração a eventos extraordinários, esta, igualmente, é uma crítica com pouco fundamento, pois o novo gera quase sempre atração pela novidade em si. Isso é um elemento, de fato, psicológico e a narrativa pouco comum aguça a curiosidade de todos. Se o problema for a base psicológica do que o extraordinário gera em nós, então, as conexões que muitas vezes fazemos quanto às relações causais carecem de justificativa. A projeção e ação da imaginação - supor que sempre que A ocorrer, segue-se B - não seria igualmente racional. Como Hume afirma que podemos fazer conexões para evitar uma “sensação” de mal estar caso percebêssemos o mundo sem qualquer tipo de conexão⁴⁶ se não podemos nos pautar por critérios psicológicos? Como usar o hábito e o costume, uma vez que estes não são critérios epistemológicos? Com isso, Hume contradiz pontos fundamentais de seu naturalismo - inclusive o ponto 1).

⁴⁵ Como a crença para Hume é um sentimento, então, damos mais crédito àquilo que tem mais força, sendo que esta deriva do número de evidências empíricas. “Segue-se, portanto, que a diferença entre ficção e crença localiza-se em alguma sensação ou sentimento que anexa à segunda, mas não à primeira (...) deve ser provocado pela natureza, como todos os outros sentimentos...” HUME, 2004 [1748], p. 81.

⁴⁶ Não há nada no mundo que privilegie o fato de que o choque entre bolas de bilhar faço com que uma seja causa do movimento da outra, pois elas poderiam ficar paradas, por exemplo.

Mas um dos principais problemas está na supervalorização das leis naturais. Ora, se não há conexão necessária no mundo, o mesmo princípio vale para as leis da natureza: sua existência não é necessária⁴⁷, uma vez que se fosse, as leis naturais não seriam questões de fato, mas de razão. Ora, isso é impossível e um contrassenso em relação aos pontos 2) e 3). É possível sim que haja uma quebra das leis naturais de acordo com sua distinção entre questões de razão e questões de fato⁴⁸. Não há ontologicamente e mesmo epistemologicamente qualquer tipo de privilégio, racionalmente fundamentado, que possa excluir a existência de milagres. Caso um grande grupo de pessoas, mesmo de pessoas que não tenham qualquer tipo de compromisso religioso, ateste a existência de um milagre, isso não é sinal de histeria ou um tipo de irracionalidade coletiva; até mesmo porque, devemos partir do princípio de caridade que se baseia no pressuposto de que todas as pessoas estão falando a verdade, senão, caso seguíssemos à risca um tal ceticismo, o mesmo recairia sobre nós, pois poderiam duvidar de meus sentidos e meu testemunho igualmente. Assim, a crítica de Hume sofreria de autoreferência, pois como garantir que os sentidos não nos enganam? Pois se apelamos para o fato desse evento ter sido atestado pela repetição, isso não impede que no futuro não haja uma quebra nessa repetição, a não ser que o curso da natureza e da história seja inexorável.

CONCLUSÃO

Conclui-se, portanto, pela afirmativa de que Hume, na sua crítica aos milagres, ataca princípios importantes defendidos por ele: 1) valorização do senso comum, expresso pelo testemunho em si; 2) o uso de critérios psicológicos como fundamentos epistemológicos; e 3) a eliminação da ideia de necessidade como algo que se dá no mundo.

⁴⁷ Ver GASKIN, 1988, p. 123-124. “Now in speaking of ‘absolute impossibility’ it is unreasonable to presume that Hume is suddenly and inconsistently abandoning his distinction between matters of fact whose negation is conceivable and relations of ideas whose negation is not (...)” Gaskin quoting Flew’s interpretation.

⁴⁸ Faço uma ressalva de que Hume, de fato, não abre a possibilidade que haja uma quebra na ocorrência das leis naturais, já que, como fora mostrado, não há qualquer impressão que possa se contrapor às experiências passadas.

REFERÊNCIAS

- BENNETT, Jonathan. *Learning from six Philosophers*. v. 2. USA: Oxford University Press, 2003.
- DICKER, Geroges. *Hume`s Epistemology and Metaphysics*. London, UK: Routledge, 1998.
- ELLIN, J. *Again: Hume on Miracles*. Hume Studies. v. XIX. n° 1, abr., 1993. Disponível em: < <http://www.humesociety.org/hs/issues/v19n1/ellin/ellin-v19n1.pdf> >. Acesso em: 30 jan. 2011
- FOGELIN, Robert J. Hume`s scepticism. In: NORTON, David F. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998.
- _____. *What Hume Actually Said About Miracles*. Hume Studies, v. XVI. n° 1. abr., 1990. Disponível em: <<http://www.humesociety.org/hs/issues/v16n1/fogelin/fogelin-v16n1.pdf>>. Acesso em: 30 jan. 2011.
- GASKIN, J.C.A. *Hume`s Philosophy of Religion*. 2 ed. London: The Macmillan Press Ltd., 1988.
- GOLDBERG, S. C. Reductionism and the Distinctiveness of Testimonial Knowledge. In: LACKEY, J.; SOSA, E. *The Epistemology of Testimony*. New York, USA: Oxford University Press, 2006.
- HUME, David. *The Treatise of Human Nature*. London, UK: Penguin Classics, 1985 [1739-1740].
- _____. *Dialogues Concerning Natural Religion*. London, UK: Penguin Classics, 1990 [1779].
- _____. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo, SP: Editora Unesp, 2004 [1748].
- _____. Diálogos sobre a Religião Natural. In: *Obras sobre Religião*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005 [1779].
- _____. História Natural da Religião. In: *Obras sobre Religião*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005 [1757].
- NOXON, James. *La evolución de la Filosofía de Hume*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- PLANTINGA, A. *Warranted Christian Belief*. New York, USA: Oxford University Press, 2000.

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

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

Recebido em 30/10/2011

Aprovado em 07/12/2011