

CONSIDERAÇÕES A RESPEITO DO PROJETO FILOSÓFICO DE DAVID HUME SOB A LUZ DA SEÇÃO X DA INVESTIGAÇÃO ACERCA DO ENTENDIMENTO HUMANO

*SOME CONSIDERATIONS ON DAVID HUME'S PHILOSOPHICAL PROJECT IN LIGHT
OF SECTION X OF AN ENQUIRY CONCERNING HUMAN UNDERSTANDING*

Rebert Santos

Universidade Federal de Uberlândia

rebertborges@hotmail.com

RESUMO: O principal escopo do presente artigo consiste em apresentar algumas conjecturas e reflexões que propiciem uma compreensão mais aprofundada acerca da natureza do empreendimento filosófico de David Hume. Inicialmente, busca-se evidenciar que a caracterização do filósofo escocês como um cético radical tende a ser menos persuasiva quando se tem por objeto a totalidade de sua produção intelectual. Em um segundo momento, a análise se direcionará para aspectos pertinentes relacionados à origem e ao conteúdo da Seção X da obra *Investigação acerca do entendimento humano*, a qual versa a respeito da problemática dos milagres. Esta abordagem visará ilustrar e fundamentar a tese de que Hume se alinha mais estreitamente aos filósofos propositivos e afirmativos na história do pensamento do que aos autores céticos radicais. Dessa forma, torna-se possível fundamentar a suposição de que o principal propósito de Hume, ao se engajar na atividade filosófica, tenha sido promover uma análise crítica e uma revisão dos padrões comportamentais e conceituais da humanidade, visando suprimir, nesta, quaisquer atitudes ou crenças que não tenham sido fundamentadas, exclusivamente, na autoridade da experiência e da observação.

PALAVRAS-CHAVE: David Hume; Milagres; Ceticismo; Teoria do conhecimento.

ABSTRACT: The main purpose of this article is to present some conjectures and reflections that facilitate a deeper understanding of the nature of David Hume's philosophical endeavor.

Initially, we seek to highlight that characterizing the Scottish philosopher as a radical skeptic tends to be less persuasive when considering the entirety of his intellectual output. In a second phase, the analysis will focus on pertinent aspects related to the origin and content of *Section X* of the work *An Enquiry Concerning Human Understanding*, which deals with the issue of miracles. This approach aims to illustrate and substantiate the thesis that Hume aligns more closely with the propositional and affirmative philosophers in the history of thought than with radical skeptical authors. Thus, it becomes plausible to suggest that Hume's primary purpose, in engaging in philosophical activity, was to promote a critical analysis and propose a revision of human behavior and concepts, aiming to eliminate any attitudes or beliefs that were not exclusively grounded in the authority of experience and observation.

KEYWORDS: David Hume; Miracles; Skepticism; Theory of Knowledge.

1. O projeto filosófico de David Hume

É reconhecido, quase que de maneira unânime, entre os estudiosos de David Hume, que um dos principais objetivos que levaram o autor a compor a sua obra mais conhecida, a saber, o *Tratado da natureza humana*¹, tenha sido expresso em seu próprio subtítulo que nos informa: *Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio aos assuntos morais*. O que normalmente se extrai deste subtítulo da obra é que Hume pretenderá aplicar, ao longo de seu texto, o mesmo método que tanto trouxe êxito às ciências naturais só que, desta vez, às ciências humanas. O objetivo de Hume, tal como ele mesmo revela na introdução da obra, seria o de fornecer critérios que pudessem dar maior rigor e exatidão a estas áreas do conhecimento.

No entanto, para alguns estudiosos de David Hume, tal como é o caso de T. E. Jessop, o subtítulo do *Tratado* pode remeter a algo muito mais amplo e fundamental dentro da filosofia do autor do que poderíamos inicialmente pressupor. O subtítulo do *Tratado* evocaria a própria natureza do projeto filosófico do pensador em questão o qual é, para o estudioso, antes de qualquer outra coisa, o projeto de um verdadeiro moralista (Jessop, 1952, p. 157). Ser um moralista, no contexto que Jessop propõe, significa importar-se com a realidade de

¹ Deste momento em diante, por motivos de mera concisão, a obra *Tratado da natureza humana*, de David Hume, será retomada simplesmente por seu primeiro nome, ou seja, *Tratado*.

maneira mais efetiva, ou seja, significa agir de modo propositivo² e de maneira a contrariar completamente a imagem de cético radical ou a de um “*completely detached thinker*” (Jessop, 1952, p. 157). Em outras palavras, para Jessop, Hume teria sido um homem que, além de ter acreditado, de maneira sincera, na possibilidade de se produzir algum conhecimento seguro, esteve, a todo instante, muito atento e interessado nos efeitos de suas inquiuições para o mundo prático dos homens.

Compreender e explicar o funcionamento das sociedades humanas, propor aperfeiçoamentos aos costumes, fornecer conselhos de ordem moral e política, estabelecer elementos que pudessem dar maior rigor e, desse modo, contribuir para o aprimoramento das investigações filosóficas e científicas de seu tempo seriam apenas alguns exemplos dos inúmeros escopos que seríamos capazes de atribuir a Hume durante a sua vida de dedicação aos estudos e à produção filosófica. E este lado mais afirmativo e propositivo do pensador só poderia ser mais bem percebido, no alerta Jessop, a partir de uma visão panorâmica de suas obras. Nos diz o pesquisador:

O “*Principles of Morals*” [obra de Hume] é uma sincera defesa da justiça e da benevolência; os seus *Political Discourses* mostrariam um grande cuidado para com a ideia de bom governo; e sua *History* é escrita com sentimento e rica de julgamentos morais cuja sinceridade não pode ser questionada (Tradução minha) (Jessop, 1952, p. 157).

Todos esses elementos, conforme indicado pelo acadêmico, conduziriam à imperativa reconfiguração do perfil de David Hume no contexto da história da filosofia. Tal revisão essencialmente adviria da necessidade de atribuir ao filósofo escocês um papel que transcenderia consideravelmente sua caracterização de mero teórico do conhecimento ou mesmo de um cético radical, visto que tais considerações nos compeliriam a conceber uma função mais ampla e significativa para sua contribuição filosófica³.

Não há dúvidas de que Hume tenha se esforçado amplamente em dar origem a um pensamento em forma de sistema que não só revigorasse como também aperfeiçoasse as

² É preciso ter em mente que por “propositivo” o autor deste artigo refere-se aqui a todo pensador da filosofia que 1) acredite na possibilidade dos seres humanos de adquirirem uma forma de conhecimento que fosse, ao menos em termos relativos, mais segura e confiável e 2) todo aquele pensador que em suas obras tenha se esforçado por dar origem a teorias capazes de fornecer explicações consistentes a respeito dos mais diversos fenômenos observáveis.

³ A imensa quantidade de conteúdos e autores da filosofia a serem estudados e a relativa brevidade dos cursos de graduação em filosofia talvez tenha sido responsável por um fenômeno bastante curioso: não é raro encontrar estudantes que só reconheçam o David Hume do Livro I do *Tratado*. Os argumentos mais céticos de Hume os quais questionam a existência do mundo externo e a impossibilidade de estabelecimento de um conhecimento seguro, talvez pelo fato de serem muito geniais, profundos ou mesmo surpreendentes, ocupam, amiúde, a mente destes estudantes de modo a afastar, nestes, a interpretação de que Hume esteja mais próximo da figura de um moralista, isto é, mais próximo da figura de um pensador propositivo do que de um cético radical convicto.

discussões a respeito do assunto que haviam sido feitas até o século XVIII. É consensual, dentre os estudiosos, que Hume tenha se mostrado profundamente empenhado, ao longo das obras já citadas⁴, em descrever e explicar o funcionamento da mente humana de modo a revelar a maneira a qual ela seria capaz de dar origem aquilo que denominamos por conhecimento. No entanto, é muito provável que a intenção de Hume, ao realizar tão ambicioso trabalho, representasse apenas o primeiro estágio de um plano muito mais amplo. O que se pretende afirmar aqui, portanto, enquanto possibilidade interpretativa, é que Hume, ao ter dado origem à sua intrincada teoria do conhecimento, tenha pretendido utilizá-la, na verdade, como ponto de partida para a realização de algo ainda mais grandioso e importante dentro do seu projeto filosófico: promover uma análise crítica das normas culturais, ou seja, advogar por uma reforma dos padrões de pensamento e comportamento humanos em sociedade.

Neste contexto, compreender o funcionamento da mente humana e explicar de que maneira, exatamente, ela funciona ou produz conhecimentos⁵ teria sido apenas uma das condições de possibilidade para que o autor pudesse fundamentar sua visão crítica e, assim, fazer aquilo que, para ele, importa ainda mais: contribuir para que os humanos pudessem minimizar seus sofrimentos, desfizessem enganos e revissem seus comportamentos em sociedade.

Seriam os problemas de ordem moral, religiosa ou política, portanto, aqueles com que Hume se ocupou com mais afinco ao longo de sua vida, isto é, em caráter de maior prioridade. Índícios que nos levariam a adotar esta interpretação não faltam. A própria quantidade de páginas escritas por Hume a respeito do funcionamento da mente é muito menor do que aquelas em que o autor se debruça de maneira propositiva, opinativa e crítica sobre a história

⁴ No caso a obra do *Tratado* e a da *Investigação acerca do entendimento humano*.

⁵ Convém lembrar que Hume, com a publicação da obra do *Tratado*, deu origem a uma forma de enxergar o funcionamento da mente humana que fosse muito mais completa e consistente do que as versões fornecidas pelos seus antecessores. A partir de elementos simples tais como os conceitos de “ideia”, “impressão” e “hábito” e por meio de princípios descobertos por ele — tal como é o caso do princípio de associação de ideias — o filósofo escocês conseguiu explicar uma série de manifestações humanas mais complexas. Hume afirmou, e foi convincente a ponto de morrer bastante famoso por isso, que devido a princípios basilares tais como é o caso do princípio da semelhança e da contiguidade, os indivíduos humanos foram capazes de desenvolver hábitos mentais os quais os levassem, num segundo instante, a formar crenças ou expectativas acerca do mundo que os cerca que fossem afinadas à experiência. É também a partir deste raciocínio que Hume chega àquilo que, talvez, seja a sua maior contribuição para a área da teoria do conhecimento: a conclusão de que o princípio da causalidade seja, na verdade, uma invenção da mente humana, uma espécie de paixão produzida em nós devido à regularidade e contiguidade com que fomos afetados por algumas impressões. Seria o princípio da contiguidade, portanto, aquele responsável por levar os indivíduos a se arriscarem no sentido de esperarem, por sua própria conta e risco, que o mundo se comporte, no futuro, da exata maneira com que se comportou no passado. Todas as informações discutidas acima podem ser encontradas, de maneira detalhada e sistematizada, ao longo de toda a Parte III do Livro I do *Tratado*.

ou sobre os costumes humanos. Basta olharmos a grande extensão da obra *História da Inglaterra*, ou mesmo a grande quantidade de páginas dos *Diálogos acerca da religião natural*, ou mesmo da obra *História natural da religião* e da *Investigação sobre os princípios da moral* face à pequena quantidade de páginas do *Livro I* do *Tratado* que se dedicam à exposição dos argumentos mais céticos. Portanto, para se chegar a esta conclusão, bastaria olharmos a enorme quantidade de passagens do próprio *Tratado* em que Hume claramente extrapola a postura essencialmente cética. Os trechos mais radicais, particularmente aqueles em que Hume questiona a possibilidade de a humanidade acessar ou comprovar a existência do mundo externo são ainda mais raros. Desse modo, se torna notável a preponderância de passagens propositivas nas quais Hume assume uma postura assertiva em sua escrita, ao longo do *Tratado*.

O que se procura defender aqui, em outras palavras, é que os textos de David Hume, quando considerados em conjunto, nos mostram que seu autor tenha colocado a si mesmo na posição de opinador convicto na grandíssima maior parte do seu legado. Elogios e censuras a hábitos, crenças ou atitudes humanas são feitas pelo autor, insistentemente, ao longo de todas as suas obras, e isso ocorre de modo a ocupar a maior parte dos parágrafos em todas elas. A convite desta argumentação, consideremos seriamente, portanto, a possibilidade interpretativa de que Hume tenha se visto muito mais como um moralista, tal como Jessop definiu o termo, do que como mero teórico do conhecimento ou mesmo como um cético radical o qual se veja obrigado a suspender o juízo a respeito de todas as coisas, até mesmo a respeito daquilo que foi sugerido, de maneira infalível, pela regularidade da experiência e da observação.

2. A Seção X da *Investigação* e o que ela pode revelar a respeito do projeto filosófico de David Hume

Em uma carta escrita a Henry Home, de 1737, ao falar a respeito da composição do *Tratado* — ainda em andamento — Hume escreve ao amigo: “Estou no presente momento castrando meu trabalho, retirando as suas *mais nobres partes*” (Nelson, 1986, pp. 57-58 — grifo meu). Na mesma carta, Hume revela o motivo da omissão: diminuir o impacto que a obra seria capaz de gerar em um mundo ainda não “preparado” para aceitar determinados pontos de vista. Também Gower (1990, p. 17), ao estudar cuidadosamente o assunto, nos fornece outros detalhes importantes 1) que os escritos suprimidos do *Tratado* teriam sido elaborados na ocasião em que Hume haveria estudado no colégio jesuíta *La Flèche*, cerca de

treze anos antes da sua primeira publicação, e 2) que ao menos uma das partes suprimidas por Hume na ocasião se trataria de um capítulo que deveria ter se chamado *Reasoning concerning miracles*.

O mais intrigante é que, apenas nove anos depois da publicação do *Tratado* e onze a partir da composição de sua carta a Henry Home, David Hume inclui, finalmente, em sua obra intitulada *Investigação sobre o entendimento Humano*⁶ uma seção dedicada exclusivamente ao problema dos milagres. As analogias foram inevitáveis, os historiadores da filosofia logo perceberam existir uma relação entre a Seção X da *Investigação*, intitulada de *Dos milagres* e os textos suprimidos do *Tratado* citados na carta de 1737. Tudo levaria a crer que o empirista inglês tenha mesmo decidido, anos depois, publicar aqueles mesmos fragmentos de caráter teológico que haviam ficado fora da sua primeira e mais completa obra.

É necessário ter em mente que os fatos acima relacionados podem revelar, indiretamente, ainda que em caráter de suposição, a grande importância dada por Hume ao conteúdo da Seção X. O fato desta seção ter sido descrita, na carta Henry Home, como “*uma das partes mais nobres*” a serem retiradas da obra do *Tratado* evidenciariam o quão importante seria o conteúdo da Seção X dentro do projeto filosófico do autor.

Uma outra informação que deve ser levada em consideração a partir das descobertas acima relacionadas se conecta ao fato de Hume ter publicado o texto a respeito do problema dos milagres justamente na obra que ele próprio considera como sendo a mais bem elaborada e a mais fiel ao seu pensamento. Essa opinião de Hume, encontra-se registrada em uma carta que ele próprio escreveu, em 26 de outubro de 1775, a qual fora enviada ao então editor de suas obras: o senhor W. Strahan. A carta continha um pequeno trecho o qual, a pedido de Hume, deveria ser publicado antes dos textos da *Investigação* de modo a servir de advertência aos leitores que viessem, porventura, dar início à leitura da obra. Nesta pequena advertência, Hume afirma que, na sua obra de juventude — no caso, na obra do *Tratado* — alguns problemas de raciocínio e algumas formas incorretas de expressão poderiam ser encontradas e que, por esta razão, seriam os textos da *Investigação* os que deveriam ser consultados, em caráter de prioridade, dali em diante. Além disso, convém lembrar que todos os argumentos mais céticos do *Tratado*, ou seja, justamente aqueles que levariam o leitor a crer na impossibilidade de a humanidade adquirir qualquer conhecimento seguro a respeito do que quer que seja, sequer foram retomados por Hume na ocasião da publicação da obra da *Investigação*.

⁶ Deste momento em diante, será importante lembrar que a obra *Investigação acerca do entendimento humano*, de David Hume, será retomada apenas por seu primeiro nome, ou seja, pelo termo *Investigação*.

Como sabemos, Hume estabeleceu, tanto ao longo das páginas do *Tratado* quanto da *Investigação*, que todo o conhecimento humano deva se pautar — com exceção daqueles puramente dedutivos — em um único fator, a saber, a experiência. Uma longa explicação a respeito deste importante conceito pode ser consultada na Seção IV, intitulada de *Dúvidas céticas sobre as operações do entendimento* dentro da obra *Investigação*. Nela, de maneira resumida, porém bastante consistente, Hume distingue os conhecimentos relativos a questões de fato dos conhecimentos relativos a relações de ideias — que são aqueles conhecimentos que envolvam conceitos puramente dedutivos⁷ —, em seguida, o autor nos alerta para a importância de se levar em consideração a experiência quando o nosso objeto de estudos envolver conhecimentos relativos a questões de fato. Adiante, ainda na mesma seção, o autor chega a considerar que só um “*bobo*” ou um “*louco*” pretenderia questionar a autoridade da experiência de maneira a rejeitar aquilo que ele próprio chama de “*grande guia da vida humana*” (IEH. 4. 2. 7)

É esta mesma discussão a respeito da autoridade e da importância da experiência que retorna várias páginas depois, na Seção X da *Investigação*, para servir de apoio a Hume quando este se dispõe a condenar a tendência natural dos homens vulgares à credulidade. Ao citar o grande número de narrativas fantasiosas que constituíram o imaginário coletivo de povos e nações ao longo da história e, ao falar do modo suspeito com que estas histórias contrariam aquilo que pode ser verificado por meio da experiência e da observação diárias, diz Hume:

A menor faísca pode aqui se transformar na maior chama; porque os materiais estão sempre preparados para isso. O ávido público, olhando com olhos curiosos, recebe avidamente, sem exame, tudo o que acalma a superstição e promove o espanto. Quantas histórias dessa natureza foram, em todas as épocas, detectadas e desmascaradas em sua infância? Quantas mais foram celebradas por um tempo e depois caíram no esquecimento e na negligência? Quando tais relatos, portanto, circulam, a solução do fenômeno é óbvia; e julgamos em conformidade com a experiência e observação regulares, quando o explicamos pelos *princípios conhecidos e naturais da credulidade e da ilusão*. E deveríamos, ao invés de recorrer a uma solução tão natural, permitir uma violação miraculosa das leis mais estabelecidas da natureza? (Tradução minha – destaque meu) (IEH 10. 2. 30-31)⁸

⁷ Devem ser incluídos aqui os conhecimentos da geometria, álgebra e aritmética.

⁸ Recorri à minha tradução e, igualmente, à apresentação da versão original desta citação específica na presente nota de rodapé devido ao fato de Hume ter sido muito mais claro no texto original do que a tradução da *Investigação* utilizada na elaboração do presente artigo tenha deixado a entender. Escreve Hume: “The smallest spark may here kindle into the greatest flame; because the materials are always prepared for it. The ‘*avidum genus auricularum*’, the gazing populace, receive greedily, without examination, whatever soothes superstition, and promotes wonder. How many stories of this nature have, in all ages, been detected and exploded in their infancy? How many more have been celebrated for a time, and have afterwards sunk into neglect and oblivion?”

Hume, neste importante trecho retirado da Seção X, contrasta a natureza transgressora das histórias miraculosas, as quais nos apresentam, por definição, fatos que contrariam radicalmente aquilo que pode ser percebido pela experiência, com a regularidade com que esta mesma experiência e observação nos revelam que os homens possuam o hábito de mentir ou que, graças à credulidade, possuam o hábito de serem ludibriados por histórias miraculosas ao longo da história. Hume estabelece que a credulidade e o hábito de mentir, nos homens, muito ao contrário do que ocorre ao conteúdo das narrativas miraculosas, sejam amplamente verificáveis pela experiência e observação diárias e que, precisamente por isto, devam ser consideradas, por qualquer indivíduo sensato, como sendo uma alternativa incomparavelmente mais confiável a fim de solucionar eventuais dúvidas que possam surgir toda vez que estes indivíduos possam se deparar com o relato de um acontecimento miraculoso.

Durante a discussão do problema dos milagres, Hume diversas vezes cita a credulidade como sendo uma das principais características humanas responsáveis pela ampla aceitação dos indivíduos em relação aos milagres descritos pela tradição. Para compreendermos com maior exatidão aquilo que David Hume entendeu por credulidade, é fundamental, ainda, termos em mente os seguintes trechos do Tratado. O primeiro deles está alocado no Livro I e diz “*Não há fraqueza mais universal e manifesta na natureza humana que aquilo que comumente chamamos de credulidade, ou seja, uma fé demasiadamente fácil no testemunho alheio.*” (T 1. 3. 9. 12). A segunda passagem encontra-se pouco adiante, na mesma obra:

Somente nossa experiência dos princípios que governam a natureza humana pode nos assegurar da veracidade dos homens. Mas, embora a experiência seja o verdadeiro critério deste, bem como de todos os outros juízos, raramente nos guiamos inteiramente por ela. Possuímos uma notável propensão a crer em tudo que nos é relatado, mesmo no caso de aparições, encantamento e prodígios, *por mais contrários que sejam à experiência e observação diárias* (destaque meu)” (T 1. 3. 9. 12).

Não há como negar, portanto, que Hume classifique a credulidade como sendo bastante negativa, chegando a asseverar, em alguns trechos do *Tratado* e da *Investigação*, que

Where such reports, therefore, fly about, the solution of the phaenomenon is obvious; and we judge in conformity to regular experience and observation, when we account for it by the known and natural principles of credulity and delusion. And shall we, rather than have a recourse to so natural a solution, allow of a miraculous violation of the most established laws of nature?” (EHU 10. 2. 30-31).

ela seja contrária à própria saúde do pensamento. É justamente isto que o filósofo pretendeu defender na seguinte passagem:

Enquanto uma imaginação ardorosa for admissível em filosofia, e enquanto se aceitar que hipóteses possam ser abraçadas meramente por especiosas e agradáveis, jamais poderemos ter princípios firmes e sentimentos adequados à prática e à experiência comum. Mas se algum dia essas hipóteses forem eliminadas, poderemos então ter esperanças de estabelecer um sistema ou conjunto de opiniões, que, se não verdadeiras (pois isto talvez seja esperar demais) sejam, ao menos satisfatórias para a mente e resistam ao exame mais crítico (T 1. 4. 7. 14).

O que Hume define na passagem acima é que a imaginação e a credulidade podem ser danosas à ciência da mesma maneira que as paixões humanas ou a parcialidade e o interesse próprio podem o ser⁹. Ora, se os milagres, ao menos tal como Hume os definiu na Seção X da *Investigação*, denominam justamente aqueles fenômenos cuja origem e funcionamento não podem ser previstos ou justificados por nenhuma experiência, então se tornaria bastante evidente que a conexão entre os elementos que os milagres nos apresentam — por intermédio de relatos escritos ou falados — teriam muito mais chances de terem sido forjadas pela imaginação de quem primeiro os difundiu do que, de fato, terem algum dia acontecido.

O milagre bíblico da multiplicação dos pães, por exemplo, nos apresentaria os elementos da realidade em uma conjunção nunca observada. Pães não se multiplicam sozinhos. Todavia, o que o relato do milagre em questão nos sugere é que tenha havido uma relação única e especial entre o elemento “multiplicação” e o elemento “pães” em algum momento pontual e remoto da história. Como vimos, Hume defende que para uma ciência relativamente segura e, de fato, útil aos homens seja erguida, seria preciso, primeiramente, que os homens não mais se abandonassem a crenças cuja plausibilidade além de não poder ser fundamentada pela experiência, a contrariam de maneira absoluta e radical.

Isto porque, em uma das discussões mais importantes contidas na Seção X, Hume define milagre como sendo tudo aquilo que remeta a uma ruptura radical a alguma lei natural da natureza já estabelecida pela observação. Ou seja, pode ser considerado um milagre, todo

⁹ Quando o assunto discutido são as crenças religiosas, devemos ter em mente que, para Hume, alguns fatores que vão além da simples experiência e observação possuem grande influência. As paixões humanas, nos diz o autor, tendem a conduzir os indivíduos a dar seu assentimento mesmo às coisas mais contrárias à experiência e à observação caso isso seja de seu próprio interesse. Levados por seus próprios humores, afinidades ou posicionamentos políticos, os homens menos disciplinados se entregariam facilmente à credulidade. Nos diz Livia Guimarães muito acertadamente: “Hume afirma que uma pessoa ‘é crédula em relação a tudo que alimente sua paixão dominante’ (t 1.3.10.4). ele sugere que o resultado da investigação de causas depende das paixões dominantes, que podem levar à verdadeira filosofia, à falsa filosofia, ou à superstição. Assim, as paixões determinam a crença de diversos modos, e a superstição descobre-se uma questão de paixão, tanto quanto do entendimento.” (Guimarães, 2011, p. 521).

evento que se oponha diametralmente a uma regularidade que a espécie humana, ao longo de sua história de acúmulos de conhecimento¹⁰, tenha estabelecido como infalível. Neste contexto, se os milagres contivessem a descrição de uma conjunção de elementos que pudessem ser captados de maneira habitual, então eles jamais poderiam receber esta denominação (IEH 10. 1. 12). E é justamente a definição que Hume dá aos milagres, a fonte da qual parte a seguinte problematização: seria possível atribuímos algum tipo de crença legítima aos milagres sabendo que estes, por definição, contrariam o único fundamento válido para a produção de toda e qualquer convicção ou crença? Toda a exposição elaborada por Hume a respeito do tema dentro da Seção X da *Investigação* parece ter sido composta a fim de responder, de maneira definitiva, a esta pergunta. A resposta de Hume é negativa, ou seja, para ele, não haveria dúvidas de que, nós, humanos, jamais deveríamos atribuir nossa crença àquilo que contrarie o que foi observado pela experiência.

Apesar de a Seção X discursar longamente a respeito da natureza dos testemunhos humanos e dos relatos, ora especulando a respeito de quais seriam suas condições ideais¹¹, ora nos apresentando suas deficiências e limitações, o objetivo da exposição de Hume ao falar sobre eles se mantém o mesmo: convencer o leitor, por meio de argumentos pungentes, que jamais um relato humano a favor da existência em milagres poderá superar em força e evidência a autoridade da experiência.

Antes de prosseguir, convém ressaltar aqui que, para Hume, o milagre seja muito mais do que um simples fato extraordinário, ou seja, os milagres não designam fenômenos considerados meramente incomuns ou improváveis. Para um evento ser considerado um milagre — e isto, por definição —, tal como vimos, ele precisa ser um evento que se oponha radicalmente a toda e qualquer observação. Para que fique mais clara a diferença existente entre um evento meramente improvável ou mesmo extraordinário e um milagre, vejamos o exemplo a seguir.

Imaginemos um indígena que vivesse em uma floresta tropical. Tal indivíduo, certamente, teria grandes dificuldades em acreditar, caso um viajante lhe contasse, que a água

¹⁰ Lembrando que a experiência deve ser a única autoridade quando o assunto é produzir conhecimentos relacionado a questões de fato.

¹¹ Para Hume seria muito difícil um relato ter sido construído segundo as condições ideais. Hume afirma que um relato a favor da existência de milagres seria forte na medida em que partisse de um grande número de pessoas respeitáveis e honestas de preferência de natureza inquisidora e cética. Seria preciso, igualmente, que os relatos tivessem sido elaborados por pessoas bem instruídas e que não tivessem nenhum interesse particular na defesa do seu ponto de vista. Os autores dos relatos, ademais, deveriam ser as próprias testemunhas oculares do suposto milagre e, além disso, deveriam pertencer ao tipo de pessoa que não se deixa contaminar facilmente pelas paixões da surpresa, da admiração ou mesmo pelo amor ao maravilhoso. Estas condições, juntas, jamais existiram, nos afirma o autor. (IEH 10. 2. 2).

— substância a qual ele lida todos os dias em estado líquido — desde que esteja sob determinadas condições de pressão e temperatura, se solidifique¹². Este fato narrado pelo viajante lhe seria de fato muito extraordinário, e poderia parecer, a princípio, muito improvável. O relato seria considerado extraordinário devido ao fato de o indígena em questão jamais haver experimentado as condições necessárias de temperatura descritas pelo viajante a fim de poder testemunhar, ele próprio, o processo de transformação da substância.

A solidificação da água, apesar de estranha e improvável, não poderia ser considerada, neste caso, como contrária à experiência do índio, afinal, nunca houve, naquela floresta tropical uma temperatura que fosse baixa o suficiente para que ocorresse o fenômeno descrito. Portanto é escusável que o índio não consiga dar crédito ao estranho e que ele prefira suspender seu juízo acerca do tema. Por outro lado, seria igualmente compreensível que, em vez disso, o indígena simplesmente confiasse no relato do forasteiro. Afinal de contas, quantas vezes os relatos de eventos descritos por outros humanos, sejam eles advindos de integrantes da tribo ou não, se mostraram corretos em observações ulteriores? De fato, nos diz Hume, a experiência tem mostrado haver uma certa conformidade entre os relatos dos homens e os fenômenos que eles descrevem por meio da linguagem¹³. Esta constância, que pode ser maior ou menor em cada situação ou indivíduo particular é que influenciaria a decisão final do indígena em acreditar ou não naquilo que foi descrito.

Agora imaginemos uma outra situação parecida. Suponhamos que o viajante houvesse dito que a água do rio poderia congelar mesmo em um dia quente e isso graças à atuação da vontade de um deus. Neste caso, o indígena seria obrigado a concluir que o relato do estrangeiro, além de extraordinário, envolveria uma verdadeira oposição, isto é, uma verdadeira contradição com relação àquilo que pode ser observado. Afinal de contas, todos os dias na floresta são quentes e em nenhum dia sequer a água se apresentou aos sentidos do índio em estado sólido sob estas condições. O relato do viajante somente neste caso específico poderia ser chamado propriamente de miraculoso uma vez que ele é absolutamente contrário a uma experiência regular e uniforme. Vejamos a reflexão feita pelo próprio Hume a respeito do assunto:

Nada é considerado milagre se ocorre no curso normal da natureza. Não é um milagre que um homem, aparentemente de boa saúde, morra subitamente, pois verifica-se que tal gênero de morte, embora mais incomum

¹² O exemplo aqui fornecido é na verdade uma adaptação bastante simplificada daquele fornecido pelo próprio Hume em uma de suas notas na Seção X (IEH 10. 1. 10).

¹³ Não poderiam ser levados em consideração, obviamente, os relatos que tenham sido produzidos por homens conhecidos por propagarem mentiras ou sob efeito de alguma alucinação etc.

que qualquer outro, ocorre frequentemente. Mas é um milagre que um morto possa ressuscitar, porque isto nunca foi observado em nenhuma época e em nenhum país. Portanto, deve haver uma experiência uniforme contra todo evento miraculoso, senão o evento não mereceria esta denominação. E, como uma experiência uniforme equivale a uma prova, há aqui uma prova direta e completa, tirada da natureza fática contra a existência de um milagre (IEH 10. 1. 12).

Um dos pontos mais dignos de atenção da citação acima, talvez passe despercebido por um leitor desatento. Leiamos novamente o seu início o qual diz, de maneira clara e evidente, que não podemos considerar como sendo um milagre, um fenômeno que possa ocorrer segundo “o *curso normal da natureza*”. Débora Dabowski, atualmente professora do Departamento de Filosofia da PUC-Rio e autora do artigo “*David Hume e a questão dos milagres*” sabiamente percebeu que, para haver um milagre segundo o que defende Hume, é preciso que tenha havido, na produção do fenômeno milagroso, a atuação de um princípio externo: tal como, por exemplo, seria a intenção de uma divindade.

O milagre, nos diz a pesquisadora, exige muito da capacidade humana de crer em alguma coisa, e isso, não apenas porque o milagre negaria uma regularidade infalível da natureza simplesmente, mas por exigir do interlocutor do relato, que ele deposite sua fé na existência de um elemento a mais, a saber, um elemento oculto, invisível, em separado; capaz de subverter, caso seja de sua vontade, mesmo a mais infalível regularidade da natureza (Danowski, 1995, pp. 48-49).

Um outro argumento interessante o qual pode ser identificado dentro da na Seção X conecta-se ao fato dos relatos de milagres normalmente aparecerem atrelados a sistemas religiosos específicos que, caso sejam levados a sério por quem quer que seja, excluiriam todos os outros relatos das demais religiões de maneira a reduzi-los ao absurdo. Cada região do globo estabeleceu, ao longo da história, suas próprias divindades e os milagres ligados a elas. Cada povo, por meio da reprodução de histórias, dá a sua explicação miraculosa para a origem do universo e de seus antepassados. Estes relatos, diferentemente do que ocorre às descobertas científicas¹⁴, tendem a se excluir mutuamente, nos diz Hume (IEH, 10, 2, 11). Ou é o Deus cristão o criador do universo, ou são as divindades contidas nas narrativas gregas; não é possível que as duas explicações estejam corretas. Portanto, finaliza Hume, cada sistema religioso específico e os milagres que eles referendam carregam a “sua falsidade em sua própria face” e ao serem apoiados pelo testemunho de homens fanáticos, devem ser

¹⁴ É de comum acordo que as descobertas científicas, quando dignas de crédito, tendam a se complementar formando um sistema coerente.

considerados, segundo as palavras do próprio autor, mais “objeto de escárnio que de argumentação (IEH 10. 2. 14).

Segundo a Seção X, contra todo relato miraculoso existe uma experiência constante e uniforme. Portanto, parece bastante evidente que todo milagre deva possuir, inevitavelmente, uma infinidade de provas contrárias à sua existência e apenas uma a seu favor, a saber, a do testemunho humano. Por esta razão, quem dá seu assentimento a um milagre, finaliza Hume, o faz de maneira a subverter os princípios de seu próprio entendimento (IEH 10. 2. 28). E fazer isto, nos diz Débora Danowski, pode ser considerado senão uma espécie de “autossabotagem” (Danowski, 1995, p. 62). Afinal, não podemos considerar ou julgar a probabilidade de existência dos milagres como se estes eventos ocupassem uma posição ontológica privilegiada, separada. Nós devemos, diferentemente, de milagres senão segundo o único critério válido para todo e qualquer julgamento e crença possíveis: a autoridade da experiência.

3. O teor da crítica humeana ao problema dos milagres contida na Seção X da *Investigação* e o que ela pode revelar a respeito do projeto filosófico do autor

Normalmente, quando uma pessoa se propõe a investigar o “teor” de uma crítica qualquer que tenha aparecido num texto ou na fala de alguém, o que esta pessoa busca saber — além da essência e do conteúdo da própria crítica — é a intenção sob a qual aquela crítica foi feita. A crítica possuiu qual objetivo, ou seja, qual teria sido o propósito do autor ao tecê-la? Além disso, quais fatores teriam levado o autor a proferi-la? São questões assim que devem mover um pesquisador interessado em compreender a fundo o ponto de vista de um filósofo.

Levando em consideração a grande importância que Hume deu ao problema dos milagres, a qual foi exposta na segunda parte deste artigo, suponhamos o seguinte: se o conteúdo da Seção X não fosse pungente o suficiente, isto é, se ele não tivesse a intenção ou mesmo a capacidade de fazer ruir as próprias bases do pensamento cristão, por qual outro motivo Hume se veria obrigado a ocultar, do Tratado, as suas *mais nobres partes*? Não seria justamente a convicção de que aqueles poucos fragmentos de texto incluídos na Seção X poderiam, de fato, atingir em cheio o próprio cerne do pensamento cristão da época e isso de modo a fazê-lo ruir por completo? Cabe a nós, leitores assíduos de Hume, propor uma reflexão acerca de questões deste tipo a fim de compreender a própria natureza do projeto

filosófico do autor. A partir do que foi reunido até aqui, em termos de informação, poderíamos dar origem a algumas conjecturas: 1) talvez Hume, na ocasião da publicação do *Tratado*, tenha tido forte receio de sofrer alguma retaliação ou censura por parte da parcela mais poderosa da população da época; 2) talvez Hume, que havia apenas começado sua carreira filosófica, não tivesse querido contrair, ao menos de início, um número demasiadamente grande de inimigos políticos e opositores; 3) talvez amigos próximos o tivessem demovido da intenção inicial de expor seus argumentos mais céticos a respeito dos Milagres em sua primeira grande publicação; 4) pode ser que a decisão tenha sido tomada, igualmente, devido à confluência de algumas destas possibilidades. Afinal, quando lemos o conteúdo da Seção X com atenção, é difícil não termos a impressão de que Hume tenha querido de fato condenar ou ridicularizar, ainda que por meio de argumentos extremamente bem elaborados e por vezes muito elegantes¹⁵, qualquer pretensão dos indivíduos comuns de darem seu assentimento a milagres, sejam estes originariamente cristãos ou não.

Após introduzir aquele que talvez seria o argumento central da Seção X¹⁶, Hume comenta, ainda no início do referido texto, a respeito da necessidade de se *reduzir ao silêncio o fanatismo e a superstição mais arrogante* por meio de raciocínios filosóficos. Linhas depois o autor ainda acrescenta em tom igualmente positivo:

Congratulo-me por ter descoberto um argumento de natureza análoga que, se é legítimo, servirá de obstáculo eterno, junto aos sábios e doutos, a toda espécie de ilusão supersticiosa e, por conseguinte, será de utilidade enquanto existir o mundo. Porque presumo que em todos os tempos da história sagrada e profana encontrar-se-ão relatos de prodígios e de milagres (IEH 10. 1. 12).

Não seria a conjunção de todos estes elementos descritos um forte indício de que o verdadeiro intuito de Hume, desde o início da composição de sua crítica aos milagres — elaborada antes mesmo da publicação do *Tratado* — tenha sido afrontar o pensamento religioso vigente? Esta é a aposta de Fogelin em seu artigo *What Hume Actually Said About Miracles* (1990). Neste texto, o pesquisador afirma, categoricamente, que a intenção de Hume, ao escrever a Seção X, tenha sido a de nos apresentar argumentos definitivos — inclusive um deles *a priori* — a respeito da impossibilidade de qualquer pessoa apresentar uma prova consistente da existência de qualquer milagre (Fogelin, 1990, pp. 85-86). E a

¹⁵ É provável, inclusive, que a grande engenhosidade e a sutileza da argumentação de Hume, em determinados trechos da Seção X, tenham dificultado a compreensão dos cidadãos mais vulgares da época. Suspeição parecida pode ser encontrada nas notas da tradução da obra utilizada (IEH 10. 1. 4).

¹⁶ Argumento este relacionado à dificuldade inerente ao testemunho humano de comprovar a existência de qualquer milagre diante da relativa autoridade, força e evidência dos sentidos humanos e da experiência diária.

respeito da interpretação de que um dos argumentos empregados por Hume na Seção X tenha sido um argumento *a priori*, é importante dizer, Fogelin se distancia até mesmo daquilo que ele próprio chama, em seu artigo, de “*interpretação tradicional*” ao problema dos milagres¹⁷.

A força do argumento desse importante estudioso de Hume se centraria na constatação de que, para o filósofo escocês, jamais poderia haver uma evidência suficientemente consistente em favor de qualquer milagre graças à própria definição que teria sido dada por Hume ao termo¹⁸. Lembremos aqui, novamente, o significado de milagre apresentado pela Seção X. Milagre, para Hume, seria a nomenclatura que designaria todo e qualquer evento que se oponha, de maneira radical, a uma regularidade que tenha se mostrado infalível por meio da experiência e observação humanas. Neste contexto, não seria possível concluir outra coisa a não ser que uma evidência a favor de qualquer milagre jamais estaria apta a sobrepujar — em força e autoridade — a evidência que se teria, por meio da experiência diária, a favor das leis naturais que o milagre supostamente pretenderia, em sua existência pontual, anular (Fogelin, 1990, p.86).

É importante acrescentar que o argumento *a priori* contra a existência dos milagres exposto no parágrafo anterior não é nem o único e nem o mais importante raciocínio encontrado pelo acadêmico na Seção X da *Investigação*. Todavia, este argumento sozinho já seria suficiente para nos permitir estabelecer que Hume, ao compor a Seção X, teria querido em inviabilizar por completo qualquer possibilidade de uma pessoa mentalmente saudável crer na existência de milagres. E esta certeza a respeito da inexistência de fenômenos dignos de serem considerados miraculosos só seria passível de ser atingida graças à retomada de todo um mecanismo de funcionamento da mente o qual foi pormenorizadamente explicitado nas seções anteriores do próprio texto da *Investigação* e em grande parte do *Livro I do Tratado*.

São, portanto, os conhecimentos erguidos por Hume a respeito do funcionamento da mente que serviram de ponto de partida para que o filósofo desenvolvesse a convicção de que os homens comuns, ao darem seu assentimento a milagres, estariam contrariando, por sua própria conta e risco, as regras do entendimento. Em tom absolutamente irônico Hume diz, ao final da Seção X:

¹⁷ Fogelin, ao escrever seu artigo, parece estar muito ciente de que talvez seja o único estudioso de Hume a ter encontrado, dentro da Seção X da *Investigação*, um argumento *a priori* contra todo assentimento humano a milagres. Nesse aspecto, portanto, é que ele se distanciaria da interpretação “tradicional” ao problema dos milagres em Davi Hume.

¹⁸ Se o argumento que Fogelin retirou da Seção X da *Investigação* parte exclusivamente da definição de milagre fornecida por Hume, então é claro que este argumento em específico não dependa de quaisquer constatações *a posteriori*, isto é, não esteja atrelado a quaisquer constatações de natureza empírica.

[...] podemos concluir que a religião cristã não apenas foi acompanhada de milagres em seus primeiros momentos, mas mesmo em nossos dias nenhum homem racional pode nela acreditar sem um milagre. A mera razão é suficiente para convencer-nos da sua veracidade; quem quer que, movido pela fé, lhe dá o seu assentimento, está consciente de um milagre continuo em sua própria pessoa, que subverte todos os princípios do seu entendimento e o determina a crer nas coisas mais opostas ao costume e à experiência (IEH 10. 2. 28).

Podemos dizer, portanto, que Hume tenha sido um cético para com a possibilidade de existência de milagres e não um cético para com a relação à possibilidade de haver algum conhecimento seguro. Afinal, um cético radical não teria, por força do próprio esvaziamento que esta convicção traria consigo, a possibilidade de defender de maneira tão assertiva, tal como ele próprio o fez, nestas e tantas outras passagens da Seção X, a impossibilidade de existência dos milagres.

Portanto, o que se procura defender, em geral, com este trabalho, é que Hume, ao elaborar a sua teoria do conhecimento, longe de ter feito isso por simples curiosidade ou auto entretenimento, tenha querido, na verdade, instituir critérios seguros que permitissem, aos homens, reavaliar as suas próprias crenças e comportamentos. E este esforço colocaria David Hume, sem sombra de dúvidas, muito mais ao lado dos autores propositivos e afirmativos da história do pensamento do que ao lado dos filósofos céticos radicais. A discussão a respeito do lado negativo da credulidade humana e a condenação que Hume faz aos homens que assentem aos milagres propagados pela tradição dispostos na Seção X seriam, portanto, meros exemplos de como Hume costuma partir de sua engenhosa teoria do conhecimento para então fazer aquilo que mais importa: orientar e corrigir os costumes humanos.

É fundamental, portanto, compreender Hume — a despeito do que alguns trechos céticos do *Tratado* nos levem a crer — muito mais como um autor propositivo, reformador das ciências, aclamado historiador, filósofo político e profundo moralista do que, meramente, como um simples teórico do conhecimento. Kemp Smith, ao coletar evidências em favor desta mesma tese, estabeleceu que é muito provável que Hume tenha se deslocado da ética para a epistemologia e não *vice e versa* ao escrever o *Tratado*. Para Kemp Smith, em função de algumas inconsistências dos próprios textos, há fortes indícios de que Hume tenha se dedicado ao Livro II e III antes mesmo de compor o próprio Livro I¹⁹ (Jessop, 1952, p.159).

¹⁹ Isto porque haveria segundo Kemp Smith, em alguns momentos, uma estranha falta de relação entre o primeiro e os demais livros do *Tratado*. E estas inconsistências, só se tornariam explicáveis ou completamente resolvidas, nos diz Jessop ao citar o pesquisador, quando a ordem de leitura dos textos fosse invertida (Jessop, 1952, p. 159).

É sob este viés, portanto, que este artigo procura, ainda que de maneira bastante resumida e selecionada, relacionar o conteúdo da Seção X da *Investigação* àquilo que seria o provável projeto filosófico de Hume ao longo de sua jornada intelectual. Além disso, sabe-se que Hume pode ser colocado como pertencente a um grupo bastante seletivo de autores da filosofia os quais foram capazes de desenvolver um pensamento em forma de sistema. Ou seja, como sendo um dos poucos autores que desenvolveram uma forma de pensar que fosse articulada e abrangente a ponto de conseguir atribuir a grandes problemas de ordem social, religiosa ou mesmo política, as causas mais ínfimas; explicações as quais se relacionariam intimamente ao funcionamento interno da psique humana.

Neste contexto, cabe dizer que o que o presente artigo procurou fazer foi abrir uma possibilidade interpretativa a respeito daquilo que seria a natureza do projeto filosófico de David Hume. Afinal de contas, compreender a maneira como o autor via a si mesmo e, também, seus principais objetivos, parece ser extremamente importante para que possamos compreender melhor, paradoxalmente, o conteúdo de suas obras. Por isso é necessário que entendamos as informações reunidas neste artigo como nada além de um mero convite à reflexão filosófica a quem se interessar pelo tema. Vejamos toda a discussão aqui proposta apenas como o início de uma pesquisa que ainda deverá ser ampliada e aprimorada ao longo dos próximos anos pelo autor do presente trabalho. Só o tempo e a contribuição de outros estudiosos a respeito do assunto serão capazes de revelar se as hipóteses interpretativas aqui expostas serão capazes de resistir a um exame mais crítico.

Referências bibliográficas

- ANNAS, J. Hume e o ceticismo antigo. Tradução de Plínio Junqueira Smith. *Skepsis*. Ano 1, Nº 2, 2007, p. 131-147. Disponível em:
<http://philosophicalskepticism.org/wp-content/uploads/2014/05/6hume_e_o_ceticismo.pdf >
Acesso em: 29 jul. 2023.
- BAIER, Annette C. *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. London: Cambridge University Press, 1994.
- DANOWSKI, Débora. David Hume e a questão dos milagres. *Manuscrito*, São Paulo, v. 18, n. 1, p. 37-64, 1995.
- FOGELIN, Robert J. What Hume Actually Said About Miracles. *Hume Studies*, v. XVI, nº1, abr., p. 81-87, 1990.

Disponível em: <<https://muse.jhu.edu/pub/108/article/388448/pdf>>

Acesso em 10 de abr. 2023.

FOLSCHEID, D.; WUNENBURGER, J. *Metodologia Filosófica*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GOWER, B. David Hume and the Probability of Miracles. *Hume Studies*, v. XVI, nº1, abril, p.17-32, 1990.

Disponível em: <<https://muse.jhu.edu/article/388442>>

Acesso em 10 de abr. de 2023.

GUIMARÃES, L. Ceticismo e crença religiosa no Tratado da natureza humana. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 124, Dez./2011, p. 509-528.

Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/C7KnT87pc6T5Z47mk3P6yjL/>

Acesso em: 29 de Jul. de 2023.

HUME, David. *Abrégé Du Traité de La Nature Humaine*. Texte original avec presentation, traduction et notes par Didier Deleule. Paris: Aubier Montaigne, 1971.

HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford: Oxford University Press, 2000a.

HUME, David. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Reprinted from the posthumous edition of 1777 and edited with introduction, comparative table of contents, and analytical index by L. A. Selby-Bigge. 3rd. ed. Oxford: Clarendon Press, 2008.

HUME, David. *História Natural da Religião*. Tradução, apresentação e notas Jaimir Conte. São Paulo: Editora UNESP. 2005.

HUME, David. *Investigação Acerca do Entendimento Humano*. Traduzido por Anoar Aiex. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000b.

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana: Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução de Débora Danowski. São Paulo: Editora UNESP - Imprensa Oficial do Estado, 2001.

HUME, David. *Resumo de um Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Rachel Gutiérrez e José Sotero Caio. Porto Alegre: Paraula, 1995.

JESSOP, T. E. Some Misunderstandings of Hume. *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, nº 20, Fasc. 2, p. 57-84, 1952.

JESSOP, T. E. Hume's Limited Scepticism. *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, nº 115-116, Fasc. 1-2, p. 28-45, 1976.

- LARRE, O. L. O ceticismo Naturalista de David Hume. *Manuscrito*, n° 1, volume 13, p. 75-84, 1990.
- MALHERBE, Michel. *La Philosophie Empiriste de David Hume*. Paris: Librairie Philosophique J Vrin, 1992.
- MAUND, C. On the Nature and Significance of Hume's Scepticism. *Revue Internationale de Philosophie*, Bruxelles, n° 20, Fasc. 2, p. 48-62, 1952.
- MARCONDES, D. Juízo, Suspensão do Juízo e Filosofia Cética. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. XXXV, n° 93, jan. /jun., p.48-58, 1996.
- MEEKER, K. Hume: Radical Skeptic or Naturalized Epistemologist. *Hume Studies*, v. XXIV, n°1, abr., p. 31-52, 1998.
- MONTEIRO, J. P. Indução e Hipótese na Filosofia de Hume. *Manuscrito*, Campinas, v. I, n° 2, abr., p. 37-49, 1978.
- MOURA, C. A. R. de. *Crítica Humeana da Razão*. *Manuscrito*, Campinas, v. XX, n°2, p. 58-72, out. 1997.
- NELSON, J. O. The Burial and Ressurrection of Hume's Essay "Of Miracles". *Hume Studies*, v. XII, n° 1, Abril, p. 57-76, 1986.
- Disponível em: <<https://muse.jhu.edu/article/389514>>
- Acessado em: 10 de abr. de 2023.
- RAYNER, S. Hume's Moral Philosophy, *Macalester Journal of Philosophy*: Vol. 14, 2005.
- Disponível em: <<http://digitalcommons.macalester.edu/philo/vol14/iss1/2>>
- Acesso em: 09 abr. 2023.
- SAINSBURY, M. Hume's Idea of Necessary Connection. *Manuscrito*, Campinas, v. XX, n° 2, out., p.54-68, 1997.
- SMITH, Norman Kemp. *The Philosophy of David Hume: a critical study of its origins and central doctrines*. With a new introduction by Don Garrett. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- SMITH, P. J. O ceticismo naturalista de David Hume. *Manuscrito*, Campinas, v. XIII, n° 1, abr., p. 69-86, 1990.
- SHANE, A. Was Hume an Atheist? *Humes Studies*, v. XIX, n° 1, abr., p. 141-166, 1993.
- VIEIRA, R.S. da. O problema do conhecimento em David Hume. *Anais de Filosofia*, n° 3, p.78-94, 1996.