OBRAS SOBRE RELIGIÃO

David Hume

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN
Serviço de Educação e Bolsas

DAVID HUME

OBRAS SOBRE RELIGIÃO

David Hume

Traduções de
PEDRO GALVÃO E FRANCISCO MARREIROS

Introdução e Revisão Técnica de
JOÃO PAULO MONTEIRO

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN
Serviço de Educação e Bolsas

Tradução dos originais ingleses intitulados

Dialogues Concerning Natural Religion
e
The Natural History of Religion

Reservados todos os direitos
de harmonia com a lei.
Edição da
Fundação Calouste Gulbenkian
Av. de Berna. Lisboa
2005

INTRODUÇÃO

Este é o quinto volume de uma série de traduções da obra de David Hume que nos últimos anos me esforcei, com a inestimável cooperação de vários e competentes colaboradores, por promover em língua portuguesa. Creio ser legítimo salientar que esta série encerra todos os textos principais da obra de Hume, deixando de fora apenas a monumental História da Inglaterra *e algumas obras filosóficas menores. O primeiro desses volumes foi o* ***Tratado da Natureza Humana****, no qual me encarreguei da revisão técnica da tradução de Serafim da Silva Fontes e da elaboração de um Prefácio, e que foi publicado em Lisboa pela Fundação Calouste Gulbenkian, em 2001.*

Vieram em seguida os ***Ensaios Morais, Políticos e Literários****, que traduzi em colaboração com Sara Albieri e Pedro Galvão, tendo-me cabido também a revisão geral e a elaboração de uma Introdução, e foram publicados em Lisboa pela Imprensa Nacional, em 2002 (41 ensaios: todos os incluídos na última edição revista por Hume e os dois ensaios proibidos, "Da Imortalidade da Alma" e "Do Suicídio").*

Seguidamente, e em dois volumes, o conjunto que me pareceu corresponder à intenção do autor que fosse publicado com o título geral de ***Tratados Filosóficos****. Já foi publicado pela*

Imprensa Nacional, Lisboa, também em 2002, o primeiro desses volumes, contendo a minha tradução da ***Investigação sobre o Entendimento Humano****, assim como a minha Introdução geral aos dois volumes. O segundo volume, contendo a minha tradução da* ***Dissertação sobre as Paixões*** *e a tradução da* ***Investigação sobre os Princípios da Moral*** *que fiz em colaboração com Pedro Galvão, encontra-se no prelo na Imprensa Nacional.*

O presente volume reune as duas principais obras de David Hume sobre filosofia da religião, deixando de lado apenas textos de menor dimensão como os ensaios "Da Imortalidade da Alma" e "Da Superstição e do Entusiasmo", incluídos no volume dos Ensaios Morais, Políticos e Literários *acima mencionado. Os* Diálogos sobre a Religião Natural *começaram a ser compostos pelo autor por volta de 1750, provavelmente em continuidade com o capítulo "De uma Providência Particular e de um Estado Futuro" da* Investigação sobre o Entendimento Humano *(Imprensa Nacional, Lisboa, 2002). Dificuldades várias, adiante comentadas, impediram Hume de publicar esta obra, que reviu pela última vez no ano da sua morte (1776) e só foi publicada postumamente, em 1779. É portanto "de direito" anterior à* História Natural da Religião, *embora esta tenha sido publicada em 1757, e por isso aparece em primeiro lugar no presente volume.*

Uma outra razão para esta primazia poderia ser o seu maior fôlego como obra filosófica, facto amplamente reconhecido entre os seus intérpretes. Os Diálogos *são de longe a principal discussão crítica que se escreveu sobre a "religião dos filósofos" que dominou a cena também científica do século XVII ao XIX, e desenvolvia uma argumentação que encon-*

trava na ordem e adaptação visíveis na natureza as únicas provas indiscutíveis da existência de Deus – "provas a posteriori*" – valorizadas muito acima das "provas* a priori*" e da religião revelada. Newton foi talvez o mais notório dos partidários dessa argumentação teológica centrada no célebre "argumento do desígnio", para o qual existe no mundo um manifesto desígnio ou projecto do criador, que constitui a prova decisiva da sua existência.*

Eis como Cleanto, o teólogo newtoniano dos Diálogos *(Parte II) defende o seu argumento do desígnio, de uma finalidade da natureza introduzida no mundo pela divindade: "Olhem para o mundo, contemplem todas e cada uma das suas partes: descobrirão que este não é mais do que uma grande máquina subdividida num número infinito de máquinas inferiores, que por sua vez admitem subdivisões até a um grau que ultrapassa aquilo que os sentidos e faculdades humanas podem registar e explicar. Todas estas diversas máquinas, e mesmo as suas partes mais ínfimas, estão ajustadas entre si com um rigor que desperta a admiração de todos os homens que alguma vez as contemplaram. A curiosa adaptação dos meios aos fins em toda a natureza assemelha-se exactamente, ainda que ultrapasse em muito, as produções do engenho humano, do desígnio, pensamento, sabedoria e inteligência humanas". Mais adiante veremos qual é a resposta de Filon – que provavelmente é a do próprio Hume – a este argumento pretensamente científico em favor da origem divina da ordem natural.*

A História Natural da Religião *é também uma obra de grande valor, talvez a principal precursora da crítica desenvolvida por Feuerbach em* A Essência do Cristianismo, *por um lado, e por outro o modelo primitivo do que mais tarde*

viria a ser chamado sociologia da religião, sector onde hoje tenderíamos, talvez, a incluí-la mais do que propriamente na esfera da filosofia. Mas não atinge a grandeza dos Diálogos, *quer em amplitude de argumentação quer em valor filosófico, o que também poderia servir para justificar que ela aqui apareça depois daquela outra obra.*

Mas qualquer dos dois escritos pode ser considerado um complemento do outro, porque a História Natural *desenvolve uma extensa crítica das religiões reveladas e populares, que completa a argumentação dos Diálogos, os quais por sua vez complementam a crítica das religiões mais disseminadas com a crítica do que após isso restaria de pé – o teísmo filosófico do argumento do desígnio. Cada obra completa a outra, e o leitor pode e deve fazer depender a sua escolha da ordem de leitura das suas próprias preferências históricas ou filosóficas.*

*Mas seria uma ilusão concluir que o objectivo de Hume é a destruição de todas as formas de religião. A leitura da obra fundamental sobre o assunto (*Hume's Philosophy of Religion, *de J. C. A. Gaskin (Macmillan, Londres, 1988), na minha opinião, é de molde a persuadir-nos de que o nosso filósofo se limita, como qualquer outra pessoa, a defender a sua própria religião contra as que se lhe opõem. Que religião? Para Gaskin e muitos outros, claramente o deísmo (distinto do teísmo), cujo partidário mais célebre é talvez Voltaire, mas com numerosos seguidores no mundo ocidental, muitos deles perseguidos pela Inquisição, além de outros agentes da repressão religiosa. Há vários exemplos de perseguição inquisitorial aos deístas também em Portugal e no Brasil.*

Houve várias formas de deísmo, todas conotadas com algum tipo de heterodoxia religiosa, em contraste com o que cos-

tuma ser chamado "teísmo", termo genérico que designa as várias formas ortodoxas de religião. Mas na época clássica o conceito predominante de deísmo era a simples convicção de que Deus, ou a Primeira Causa, criou o mundo e com ele um conjunto de leis imutáveis para o reger. É apenas isto. É pouco? Todos os teístas só podem pensar que o é, mas a resposta do deísta é que isso é tudo o que podemos saber, sendo blasfémia a pretensão de saber mais do que isso. Conhecer Deus é apenas saber que ele existe e criou este mundo regido por leis – ou, na expressão de Séneca citada nos Diálogos, *"conhecer Deus é adorá-lo". Nada mais. Certamente o deísta teria o mesmo direito do partidário de qualquer outra religião de proclamar a superioridade das suas convicções, bem como de exigir que os outros respeitassem a sua religião para que ele respeitasse as deles, mas historicamente tal nunca foi possível, porque a repressão exercida pelas outras nunca contemplou os argumentos deístas, mas apenas o interesse de impedir o seu florescimento. Tal como faziam umas com as outras, aliás. No caso dos deístas, com total sucesso, pois estes, de Viret e Toland a Cherbury e Voltaire, sempre foram obrigados a esconder as suas crenças religiosas.*

Nos Diálogos, *a forma escolhida pelo autor para ocultar a sua verdadeira posição consiste em secretamente fazer-se representar por um dos personagens – no caso, segundo quase todos os seus intérpretes, o personagem de Fílon – à semelhança de muitos autores antes dele, como Galileu com o seu personagem Salviati nos* Diálogos *sobre os* Dois Máximos Sistemas do Mundo. *Um dos outros três personagens é o nosso já conhecido defensor do argumento do desígnio, Cleanto, e o outro, Demea, é um partidário das provas a* priori *da existência*

de Deus que ao mesmo tempo se identifica com algumas das teses de Malebranche. Entre os três trava-se uma animada e frequentemente ardilosa discussão, onde à astúcia clara e aberta de cada dialogante se sobrepõe silenciosamente a astúcia do próprio autor, que põe na boca de cada um deles alguns dos mais conhecidos argumentos filosóficos das suas principais obras, sobretudo as Investigações. *Através deste artifício, Fílon não é o único a defender teses humeanas, assim baralhando as pistas e procurando aumentar as possibilidades de publicação da obra.*

Havia todas as razões para tal prudência. Os artigos sobre o suicídio e as dúvidas acerca da imortalidade da alma tinham sido destruídos pela polícia na própria tipografia, e por outro lado Hume foi por duas vezes impedido de se tornar professor da Universidade, primeiro em Edimburgo e depois em Glasgow, a coberto de acusações explícitas de infidelidade e mesmo de ateísmo. Certamente pouca diferença fazia, para a repressão da ortodoxia dominante, que o autor fosse ateu ou deísta, pois provavelmente a maioria dos seus agentes era incapaz de distinguir entre as duas posições. E os Diálogos *nunca puderam ser publicados durante a vida do filósofo, pois sempre lhe foram recusadas as necessárias autorizações.*

A astúcia de Hume tinha conseguido publicar um devastador ataque ao finalismo dos filósofos representados por Cleanto na Investigação sobre o Entendimento, *como já foi referido, também aí se escondendo por trás de um personagem ("um amigo que gosta de paradoxos cépticos"), personagem que por sua vez se exprime fingindo ser Epicuro a dirigir-se aos atenienses, pondo máscara sobre máscara. Por outro lado, esse capítulo defende uma tese apenas negativa – que "quase*

tudo é governado por máximas muito diferentes das nossas", ou seja, que o mundo é regulado por leis naturais destituídas de finalidade própria, e não por desejos e intenções como os dos seres humanos e do deus antropomórfico defendido pelos newtonianos e até pelos lockeanos, entre muitos outros.

Além disso, aqui tínhamos apenas um capítulo de uma obra sobre o conhecimento humano, e os Diálogos *eram uma obra que no próprio título indicava o seu vasto escopo e insinuava a sua pretensão subversiva de atacar toda uma forma de religião que gozava de grande prestígio no meio do* establishment *da época. Hume morreu em 1776 com o desgosto de nunca ter publicado a obra, deixando-a em testamento ao seu amigo Adam Smith, que no mesmo ano publicou o célebre* A Riqueza das Nações, *mas este prudentemente recusou a honra, e os* Diálogos *acabaram por ser publicados apenas em 1779, por um sobrinho de Hume também chamado David.*

Logo se seguiram numerosas edições, e a edição de Basileia das obras de Hume em 1793 já inclui esse livro no quarto volume, ao lado da História Natural da Religião. *O prestígio do autor, como filósofo e como autor da famosa* História da Inglaterra, *também várias vezes reeditada, deve ter contribuído para a difusão da obra, que três décadas depois seria um dos dois factores principais da direcção filosófica adoptada numa brilhante obra de ciência natural, a* Zoonomia *de Erasmus Darwin (avô do célebre autor da* Origem das Espécies*), sendo o outro factor a descoberta dos fósseis nas últimas décadas do século XVIII.*

A razão do interesse de alguém que hoje consideraríamos um biólogo pela filosofia dos Diálogos *certamente não se ficou a dever ao seu aspecto de crítica religiosa, mas é provável*

que se relacionasse com o conteúdo positivo da obra, que utiliza como uma arma intelectual entre outras, na sua crítica do finalismo, além da sua demolidora argumentação negativa, uma teoria positiva. Vejamos primeiro um exemplo do argumento negativo. É este um dos ataques mais decisivos de Fílon a Cleanto, no início da Parte V dos Diálogos*: "Peço licença para proceder a um novo exame dos teus princípios.* Efeitos semelhantes provam causas semelhantes. *Este é o argumento experimental e este, também tu o dizes, é o único argumento teológico com fundamento. Ora, é certo que quanto mais semelhantes são os efeitos que são observados e quanto mais semelhantes são as causas que são inferidas, tanto mais forte é o argumento. Todas as novas descobertas em astronomia que provam a imensa grandiosidade e magnificência dos trabalhos da natureza são outros tantos argumentos adicionais para a divindade, de acordo com o verdadeiro sistema do teísmo, mas, de acordo com a tua hipótese de um teísmo experimental, tornam-se objecções, uma vez que tornam o efeito ainda mais distante de qualquer semelhança com os efeitos da arte e do engenho humano".*

Evoquemos apenas mais um argumento negativo, de entre os muitos que poderiam ser citados, que se encontra no início da Parte VII. Diz Fílon a Cleanto: "Se o universo apresenta uma maior semelhança com os corpos animais e vegetais do que em relação às obras da arte humana, é mais provável que a sua causa se assemelhe mais à causa dos primeiros que à dos segundos e a sua origem deve ser atribuída, em vez disso, à geração ou à vegetação mais do que à razão e ao desígnio. A tua conclusão, mesmo de acordo com os teus próprios princípios, é portanto fraca e pouco convincente."

A teoria positiva de Fílon, complemento da sua crítica negativa, acerca da explicação da ordem do mundo e da maravilhosa adaptação evidenciada sobretudo pelos fenómenos da vida, não pode ser considerada um exemplo de cepticismo. Sobretudo as partes VIII e XI apresentam um quadro naturalista positivo, explicitamente inspirado em Epicuro, onde as falsas aparências de desígnio no mundo natural são explicadas por "uma ordem, uma economia das coisas" mediante a qual a metafórica "sabedoria da natureza" (expressão que encontramos na secção V da citada Investigação*), eliminando todas as formas de vida inadequadas para a sobrevivência, devido à fraqueza das suas capacidades ou a uma inadequada relação com "o elemento onde subsistem" – o que hoje chamamos o ambiente, o nicho ecológico em que sobrevive cada espécie viva.*

Quando Hume diz na parte VIII não haver qualquer razão válida para nos maravilharmos excessivamente com a esplêndida harmonia entre as partes dos animais, argumentando que "gostaria muito de saber como um animal poderia sobreviver se as suas partes não fossem assim ajustadas", indica a superioridade da sua explicação naturalista de raiz epicureana, mas centrada no princípio humeano de economia da natureza – que talvez seja um dos muitos conceitos que prepararam o caminho para a teoria da selecção natural de Charles Darwin – sobre as pretensas explicações dos teólogos e filósofos finalistas que defendiam a explicação pela intenção de uma divindade criadora. Esta era provavelmente uma das ideias mais insuportáveis para a elite bem pensante da época de Hume, e uma das razões para a perseguição contra obras geniais como os Diálogos*, análoga às sofridas por Galileu (obrigado a retratar-se do*

seu heliocentrismo copernicano perante as autoridades religiosas), ou pelo Giordano Bruno de Da Causa, Princípio e Uno, *queimado na fogueira pelas mesmas autoridades.*

A História Natural da Religião, *com o seu título provavelmente inspirado na* Histoire Naturelle *de Buffon, de 1744, deliberadamente para indicar a intenção de proceder a um estudo científico desse fenómeno humano a par dos estudos científicos dos fenómenos naturais – o que corresponde estreitamente à declarada inspiração científica newtoniana que encontramos na Introdução do* Tratado da Natureza Humana *de Hume – foi publicada em 1757 sem maiores precalços editoriais. A obra constitui uma severa crítica das religiões "populares", em contraste com o teísmo finalista da religião "filosófica" criticada nos* Diálogos, *e a sua pacífica publicação talvez se deva a uma nova astúcia de Hume: criticar religiões como o catolicismo e o islamismo num discurso semeado de ambíguos elogios ao teísmo filosófico, apresentado como uma forma superior de religião acessível apenas a uma elite muito restrita.*

Hume procura examinar quais os princípios e causas (ver a breve introdução do autor no início desta obra) que deram origem a essas religiões tão estranhas a qualquer argumentação ou autêntica reflexão. Partindo logo de início de uma forte defesa da hipótese de que as primeiras religiões tenham sido politeístas, sob a alegação de que a concepção monoteísta de um ser supremo, sob qualquer das suas formas históricas, necessariamente seria inacessível a povos muito primitivos, passa a apresentar uma explicação unificada do conjunto do fenómeno das religiões populares estabelecidas, politeístas ou monoteístas, atribuindo o surto dessas religiões sobretudo ao medo sentido perante os males deste mundo e à esperança de os poder dissi-

par com a ajuda benévola de uma qualquer divindade (ver o final da secção II).

Um outro factor explicativo é a tendência humana para tudo conceber à sua imagem (secção III), sendo de notar que este é um elemento comum não apenas à invenção da multidão de deuses da mitologia grega da Antiguidade e aos conceitos judaicos, cristãos ou islâmicos de um único Deus do qual se diz, como se sabe, o exacto inverso da tese de Hume – que ele criou o homem à sua imagem e semelhança – mas também à religião natural, que concebe o seu deus Arquitecto como semelhante ao homem, sendo apenas dotado de poderes infinitamente superiores. A tudo isto se opunha, naturalmente, o minimalismo religioso do deísmo que tão plausivelmente é atribuído a Hume.

É de notar que os princípios fundamentais do deísmo são astuciosamente apresentados na História Natural, *com o cuidado de se falar apenas nos "teístas, mesmo os mais zelosos e refinados (que) negaram uma providência* particular *e afirmaram que a mente soberana ou primeiro princípio de todas as coisas, tendo fixado as leis gerais que governam a natureza, permite que essas leis actuem livre e ininterruptamente" (secção VI), sem referência explícita ao deísmo. Mas esta é precisamente a religião descrita neste texto, sendo o uso de "teísmo" ardiloso mas legítimo, como Hume sempre procura conseguir, na medida em que os deístas afirmam a existência de um Deus e portanto podem ser vistos como "teístas zelosos e refinados".*

É de notar aqui também a referência, com ênfase do autor, à negação de uma providência particular, *ou seja, um deus identificado como uma pessoa particular e não como um*

criador do qual nada se pode saber a não ser que ele é o criador do mundo e das leis e princípios que o regem: o já referido capítulo XI da Investigação *leva essa expressão no seu título, e é uma intensa argumentação contra uma tal concepção religiosa, ou seja, contra todas as religiões menos o deísmo. Esta é uma atitude religiosa como as outras, cada uma delas sempre afirmando ser ela a detentora da única verdade acerca da divindade, sendo portanto dever dos seus partidários combater sem quartel todas as outras religiões, além dos ateus e dos agnósticos. Não conheço intérprete actual que veja em Hume um ateu, e são poucos os que, como James Noxon, lhe atribuem uma forma de agnosticismo. Mas é claro que a decisão acerca da verdadeira posição de Hume, por exemplo se ele era agnóstico ou deísta, deve ser tomada pelo leitor, após cuidadosa leitura da obra do filósofo e da principal literatura sobre o assunto.*

A História Natural *humeana é um apaixonado libelo contra todas as formas do que considera superstição, que já para Spinoza e Voltaire era o inimigo a esmagar, o que sobretudo em Hume é a típica atitude de um homem do iluminismo, ou da ilustração como se dizia no nosso século XVIII, decidido a lutar para que sempre prevaleçam as atitudes que considera mais racionais, em todos os aspectos da vida humana. Embora as religiões que às vezes chama "idólatras", em vez de politeístas, sejam fortemente criticadas de várias maneiras, a severidade do nosso autor recai principalmente sobre o monoteísmos, que são próprios de nações menos ignorantes e mesmo assim são muito mais intolerantes e repressivas do que as outras (secção IX). Hume foi perseguido apenas por partidários destas últimas religiões, nomeadamente algumas das cristãs, e no entanto é notável como procura criticar todas equi-*

tativamente, mesmo a religião natural filosófica que, tal como obviamente é o caso do politeísmo de qualquer género, nunca o perseguiu directamente.

A esta perseguição Hume responde com argumentos, mas também com diversas e subtis formas de ironia – tema a que é inteiramente dedicado o já clássico O Hume Irónico *de John Price – com as quais o leitor atento e tolerante não deixará de se deliciar. Um exemplo apenas. Toda a filosofia de Hume é, como ele mesmo lhe chama na já referida Introdução do* Tratado, *uma "ciência da natureza humana", ou seja, uma filosofia centrada na construção de teorias plausíveis acerca dos princípios do espírito humano capazes de explicar as diversas formas de comportamento de que a humanidade é capaz. E na secção XIII talvez seja difícil deixar de reconhecer a ironia com a qual o nosso autor se refere aos "diversos tipos de princípios da natureza humana que fazem parte da religião. Os nossos terrores naturais apresentam a noção de uma divindade diabólica e maliciosa; a nossa propensão para a adulação leva-nos a reconhecer uma divindade excelente e sublime. E a influência destes princípios opostos varia em função da situação do entendimento humano".*

Se no parágrafo final desta obra o autor recomenda a dúvida e a suspensão do juízo, as clássicas atitudes do cepticismo, terminando com o conselho de nos refugiarmos "nas calmas, mas obscuras, regiões da filosofia", tal não nos pode fazer esquecer a insistência com a qual, em ambas as obras contidas neste volume, Hume se esforça por colocar a análise filosófica ao serviço do que chama "a verdadeira religião", que não fazendo sentido que seja qualquer agnosticismo tudo indica só poder ser o deísmo. De certa maneira, esta religião confronta-se

com as outras como uma espécie de cepticismo, lançando a dúvida sobre quase todos os dogmas e artigos de fé nelas defendidos. Mas tal como no final da Investigação *Hume procura encerrar as inúmeras polémicas e acusações em torno do seu cepticismo quanto ao próprio conhecimento, especificando de que maneira deve ser lido como um céptico, sim, mas como um céptico* mitigado, *ou seja, um filósofo moderado e cuidadoso com o que afirma, também em religião tudo indica que ele adoptou uma posição moderada, que é o próprio deísmo, o qual recomenda a suspensão do juízo, quando não a condenação aberta, a respeito das outras religiões, mas preservando o que aparentemente para ele era o essencial, a convicção de que não pode deixar de haver um criador do universo e das suas leis. Comparada com o ateísmo e mesmo com o agnosticismo, esta posição não pode deixar de ser vista como um exemplo de moderação em matéria religiosa, tal como outras obras do nosso autor são exemplos de moderação em matéria filosófica.*

Há nestas duas obras um problema comum de interpretação, o problema das concessões ao argumento do desígnio presentes ao longo da História Natural, *por um lado, e por outro lado na última parte dos* Diálogos, *que ainda não comentámos aqui. No primeiro caso, tais concessões poderão ter sido o que permitiu a livre publicação da obra, como contrapeso à intensidade do discurso crítico de que são objecto as religiões populares, entre as quais está implícito que se incluía também a Igreja de Inglaterra, a religião dos potenciais censores desta obra. No segundo caso, temos o que os intérpretes chamam a "reviravolta de Fílon", isto é, a aparente conversão deste à perpectiva finalista de Cleanto, depois de Demea se ter retirado de cena.*

Do primeiro caso, os exemplos surgem ao longo de toda a obra, e não precisam de especial comentário. O segundo caso é mais complexo: depois de ter passado as onze primeiras partes dos Diálogos *a atacar o argumento do desígnio, Fílon apresenta um discurso de conciliação com Cleanto, onde admite que "a causa ou causas de ordem no universo apresentam provavelmente alguma remota analogia com a inteligência humana, se esta proposição não puder ser estendida, variada, ou objecto de uma explicação mais específica; se ela não oferecer qualquer inferência que afecte a vida humana, ou possa ser fonte de qualquer acção ou abstenção e se a analogia, imperfeita como é, não puder ser levada mais além da inteligência humana, e não puder ser transferida, com qualquer sinal de probabilidade, às outras qualidades da mente; se for realmente este o caso, que mais pode a pessoa mais inquisitiva, contemplativa e religiosa fazer do que dar um evidente e filosófico assentimento a essa proposição, tanto quanto ela surja, e acreditar que os argumentos em que está estabelecida excedem as objecções que permanecem contra ela?"*

Poderá este intrincado arrazoado na parte final dos Diálogos *ser tomado como sinal de uma conversão do deísta ao finalismo teísta? Paralelamente, poderão as declarações explícitas da* História Natural *de que a natureza revela a presença de um desígnio divino ser tomadas como sinal de uma incoerência do filósofo? Há um texto, perto do início da segunda parte dos* Diálogos, *que poderá contribuir para dissipar a natural perplexidade a respeito destas questões. É aí que Fílon esclarece que "como toda a perfeição é inteiramente relativa, nunca devemos imaginar que compreendemos os atributos deste ser divino ou supor que as suas perfeições têm alguma analogia*

ou semelhança com as perfeições de uma criatura humana. Com toda a justiça atribuimos-lhe a sabedoria, o pensamento, o desígnio, o conhecimento, pois estas palavras são honrosas entre os homens e não temos outra linguagem ou outras concepções pelas quais possamos expressar a nossa adoração por ele. Mas tenhamos o cuidado de não pensar que as nossas ideias correspondem de alguma maneira às suas perfeições".

A linguagem do desígnio na História Natural da Religião, *tal como, nos* Diálogos, *a linguagem da analogia entre o desígnio dos teístas e a economia ou sabedoria da natureza do filósofo deísta, são portanto as formas de linguagem disponíveis e aceitáveis para a discussão destas questões de metafísica da natureza, as mais complexas e de mais difícil decisão entre todas. Em caso algum o uso desse tipo de linguagem pode ser interpretado como sinal de defesa do desígnio efectivo e antropomórfico da uma providência particular, na primeira dessas obras, ou de uma aproximação em relação a esse pensamento infundadamente teleológico, por parte do filósofo radicalmente naturalista cuja religião, visto que o deísmo nada tem a dizer sobre a estrutura do mundo natural, e muito menos sobre qualquer intervenção da divindade na construção ou eventual modificação dessa estrutura, o deixa livre para sempre permanecer nos tranquilos espaços da filosofia.*

DIÁLOGOS SOBRE A RELIGIÃO NATURAL

Tradução de
Francisco Marreiros e Pedro Galvão

Pânfilo a Hérmipo

Houve quem tivesse observado, meu caro Hérmipo, que embora os filósofos antigos tenham transmitido muito do seu saber sob a forma de diálogo, este método de composição foi pouco praticado em épocas posteriores e raramente funcionou nas mãos dos que o experimentaram. De facto, a argumentação rigorosa e regular que hoje se espera dos investigadores da filosofia leva naturalmente o autor à forma metodológica e didáctica, na qual pode explicar imediatamente, sem preliminares, a tese que tem em vista, e avançar depois, sem interrupções, para a dedução das provas que a estabelecem. Apresentar um sistema no decurso de uma conversa é algo que dificilmente parecerá natural, e embora o autor de diálogos, ao afastar-se do estilo directo de composição, deseje conferir um estilo mais livre à sua escrita e evitar a aparência do *autor* e do *leitor*, tende a incorrer numa inconveniência pior e a transmitir a imagem do *pedagogo* e do *pupilo*. Ou então, se conduzir a disputa com o espírito natural da boa companhia, abordando uma grande variedade de tópicos e preservando um equilíbrio apropriado entre os interlocutores, muitas vezes perderá tanto tempo em preliminares e transições que o leitor dificilmente considerará que todas as graças do diálogo compensam a ordem, concisão e precisão que lhes foram sacrificadas.

Há alguns assuntos, no entanto, aos quais a forma do diálogo se adapta peculiarmente e ainda é preferível ao método de composição simples e directo.

Qualquer tópico doutrinal que seja tão *óbvio* que dificilmente admitirá disputas, mas que ao mesmo tempo seja tão *importante* que nunca pode ser inculcado com excessiva frequência, parece exigir esse método de abordagem: um método em que a novidade do estilo possa compensar a trivialidade do assunto, em que a vivacidade da conversa possa fazer valer o preceito e em que a variedade de perspectivas apresentadas pelos vários personagens e caracteres não possa parecer enfadonha nem redundante.

Por outro lado, qualquer questão de filosofia que seja tão *obscura* e *incerta* que a razão humana não possa alcançar qualquer resolução fixa a seu respeito parece conduzir-nos naturalmente, caso deva ser abordada, ao estilo do diálogo e da conversa. Pode-se admitir que os homens razoáveis divirjam onde ninguém pode razoavelmente estar seguro daquilo que diz; as opiniões opostas, mesmo que não levem a qualquer decisão, proporcionam um entretenimento agradável, e se o assunto for curioso e interessante o livro de certo modo levar-nos-á a sentir-nos acompanhados e unirá os dois maiores e mais puros prazeres da vida humana: o estudo e a convivência.

Felizmente, podemos encontrar todas estas circunstâncias no assunto da religião natural. Que verdade será tão óbvia, tão certa, como a *existência* de um Deus, que foi reconhecida nas épocas mais ignorantes e para a qual os génios mais refinados se esforçaram ambiciosamente por produzir novas provas e argumentos? Que verdade será tão importante como esta, que é a base de todas as nossas esperanças, o fundamento mais seguro da moralidade, o apoio mais firme à sociedade e o único princípio que

nem por um só momento deve estar ausente dos nossos pensamentos e meditações? Mas ao tratar desta verdade óbvia e importante, que questões obscuras nos ocorrem sobre a *natureza* desse ser divino, sobre os seus atributos, os seus decretos, o seu plano de providência? Estas questões estiveram sempre sujeitas às disputas dos homens, a razão humana não alcançou qualquer conclusão certa a seu respeito, mas estes assuntos são tão interessantes que não podemos deter a nossa investigação sobre os mesmos, ainda que por agora só a dúvida, a incerteza e a contradição tenham resultado das nossas pesquisas mais rigorosas.

Tive recentemente a oportunidade de observar isto enquanto passava, como é habitual, parte do Verão com Cleanto e presenciei as suas conversas com Fílon e Demea, das quais te fiz recentemente uma descrição imperfeita. Como então me disseste que a tua curiosidade ficou muito excitada, sinto-me na obrigação de registar os seus raciocínios com um detalhe mais exacto e de exibir os vários sistemas que eles apresentaram a propósito de um assunto tão delicado como a religião natural. Enquanto opunhas o rigoroso espírito filosófico de Cleanto ao cepticismo descuidado de Fílon, ou comparavas as disposições de ambos com a rígida e inflexível ortodoxia de Demea, o notável contraste dos seus caracteres aumentou ainda mais as tuas expectativas. A minha juventude tornou-me um mero espectador das suas disputas, e essa curiosidade, natural na primeira estação da vida, imprimiu tão profundamente na minha memória toda a cadeia e conexão dos seus argumentos que, espero, não vou omitir ou confundir qualquer parte importante dos mesmos ao relatá-los.

Parte I

Depois de me ter juntado ao grupo que encontrei reunido na biblioteca de Cleanto, Demea fez alguns elogios a Cleanto pela grande atenção que ele dedicou à minha educação e pela sua infatigável perseverança e constância em todas as suas amizades. O pai de Pânfilo, disse ele, era teu amigo íntimo; o filho é teu aluno e, a julgar pelos sacrifícios que fizeste para lhe transmitir todos os ramos úteis da literatura e da ciência, na verdade pode ser visto como teu filho adoptivo. Estou convencido de que a tua prudência não é inferior à tua dedicação. Por isso, vou comunicar-te uma máxima que observei com os meus próprios filhos, a fim de descobrir em que medida esta se encontra de acordo com a tua prática. O método que segui na sua educação baseia-se no dito de um antigo: «Os estudantes de filosofia primeiro devem aprender lógica, depois ética, depois física e em último lugar a natureza dos deuses».[1] Segundo ele, esta ciência da teologia natural, sendo a mais profunda e abstrusa de todas, exige dos seus estudantes a mais madura capacidade de julgar, e só pode ser confiada com segurança a uma mente enriquecida por todas as outras ciências.

Ensinas tão tarde, disse Fílon, os princípios da religião aos teus filhos? Não existirá o perigo de eles negligenciarem ou rejeitarem totalmente essas opiniões de que ouviram falar tão pouco durante todo o curso da sua educação? É só enquanto ciência sujeita ao raciocínio e

[1] Crísipo apud Plut. *de repug. Stoicorum*

debate humanos, respondeu Demea, que protelo o estudo da teologia natural. A minha preocupação principal é habituar logo as suas mentes à devoção, e através de preceitos e ensinamentos contínuos – e também, espero, através do exemplo – gravo profundamente nas suas tenras mentes uma reverência habitual por todos os princípios da religião. Enquanto estudam todas as outras ciências, não deixo de observar a incerteza de cada parte, as eternas disputas dos homens, a obscuridade de toda a filosofia e as estranhas e ridículas conclusões que alguns dos maiores génios derivaram dos princípios da simples razão humana. Depois de ter moldado as suas mentes para uma submissão e um acanhamento apropriados, não tenho quaisquer receios de os expor aos maiores mistérios da religião, nem vejo qualquer perigo nessa pretensiosa arrogância da filosofia que possa levá-los a rejeitar as doutrinas e opiniões mais estabelecidas.

A tua preocupação de habituar logo a mente dos teus filhos à devoção, disse Fílon, é seguramente muito razoável, e nada é mais necessário nesta época profana e irreligiosa. Mas o que mais admiro no teu plano educativo é o método de tirar partido dos próprios princípios da filosofia e do saber, que, por inspirarem orgulho e presunção, geralmente se revelaram altamente destrutivos para os princípios da religião em todas as épocas. É verdade que as pessoas comuns, podemos notá-lo, que não estão familiarizadas com a ciência e a investigação profunda, ao notarem as disputas intermináveis dos sábios, têm geralmente um desprezo total pela filosofia e, por essa razão, prendem-se com firmeza às grandes ideias da

teologia que lhes foram ensinadas. Aqueles que entram um pouco no estudo e na investigação, ao encontrarem muitas aparentes provas nas doutrinas mais novas e extraordinárias, pensam que nada é demasiado difícil para a razão humana e, quebrando presunçosamente todas as barreiras, profanam os santuários mais profundos do templo. Mas Cleanto, espero, vai concordar comigo em que, depois de termos abandonado a ignorância, o remédio mais seguro, resta ainda um expediente para impedir esta liberdade profana. Que os princípios de Demea sejam melhorados e cultivados: tornemo-nos completamente conscientes da fraqueza, da cegueira e dos estreitos limites da razão humana; consideremos devidamente a sua incerteza e as suas desnecessárias contradições, mesmo nos assuntos da vida e prática comuns; deixemos que se nos revelem os erros e ilusões dos nossos próprios sentidos, as insuperáveis dificuldades que acompanham os primeiros princípios de todos os sistemas, as contradições inerentes às próprias ideias de matéria, de causa e efeito, de extensão, espaço, tempo e movimento e, numa palavra, de todos os géneros da quantidade, que é o objecto da única ciência que pode aspirar razoavelmente a qualquer certeza ou evidência. Quando estes tópicos são apresentados com toda a clareza, como o são alguns filósofos e por quase todos os teólogos, quem poderá continuar a confiar nesta frágil faculdade da razão a ponto de ter alguma consideração pelas suas conclusões sobre assuntos tão sublimes, tão abstrusos e tão distantes da vida e experiência comuns? Quando a coerência das partes de uma pedra, ou mesmo a composição das partes que a

torna extensa, quando estes objectos familiares, dizia eu, são tão inexplicáveis e contêm particularidades tão opostas e contraditórias, com que confiança podemos tirar conclusões sobre a origem dos mundos ou traçar a sua história de eternidade a eternidade?

Enquanto Fílon pronunciava estas palavras, podia observar um sorriso nos semblantes de Demea e Cleanto. O sorriso de Demea parecia sugerir uma satisfação sem reservas com as doutrinas apresentadas, mas na expressão de Cleanto conseguiu distinguir um ar de astúcia, como se ele tivesse percebido alguma troça ou malícia artificial nos raciocínios de Fílon.

Propões então, Fílon, disse Cleanto, que se sustente a fé religiosa no cepticismo filosófico, e pensas que, se a certeza ou a evidência forem expulsas de todos os outros temas de investigação, estas retirar-se-ão para essas doutrinas teológicas, que assim conquistarão uma força e autoridade superiores. Quando nos separarmos, logo veremos se o teu cepticismo é tão absoluto e sincero como pretendes: veremos então se sais pela porta ou pela janela e se realmente duvidas de que o teu corpo tem gravidade ou de que pode ferir-se na queda, como nos diz a opinião popular derivada dos nossos falaciosos sentidos e da mais falaciosa experiência. E penso que esta consideração, Demea, pode muito bem servir para diminuir a nossa má vontade para com esta divertida seita dos cépticos. Se eles estiveram a falar totalmente a sério, não perturbarão o mundo durante muito tempo com as suas dúvidas, sofismas e disputas; se estiverem só a brincar, talvez não tenham graça, mas nunca poderão ser muito perigosos para o estado, para a filosofia ou para a religião.

Na verdade, Fílon, prosseguiu ele, parece certo que um homem, embora possa, num acesso de humor precedido por uma intensa reflexão sobre as muitas contradições e imperfeições da razão humana, renunciar inteiramente a toda a crença e opinião, não pode perseverar neste cepticismo total ou fazê-lo surgir na sua conduta durante algumas horas: os objectos exteriores pressionam-no, as paixões solicitam-no, a sua melancolia filosófica dissipa-se, e mesmo a mais extrema violência sobre o seu temperamento não será capaz de preservar essa pobre aparência de cepticismo durante algum tempo. E por que razão há-de ele impor a si próprio uma tal violência? Neste ponto ser-lhe-á impossível responder alguma vez de uma forma consistente com os seus princípios céptico, pelo que, resumindo, nada pode ser mais ridículo do que os princípios dos pirrónicos, se, como se diz, eles se esforçaram por estender a tudo o cepticismo que aprenderam nas declamações da sua escola e que a ela deviam ter confinado.

Desta perspectiva, apesar de estes serem perpétuos antagonistas, parece haver uma grande semelhança entre as seitas dos estóicos e dos pirrónicos. Ambas parecem basear-se na máxima errada segundo a qual um homem pode fazer sempre e com qualquer estado de espírito aquilo que só pode fazer às vezes e só com alguns estados de espírito. Quando a mente, através de reflexões estóicas, se eleva a um sublime entusiasmo pela virtude e despreza intensamente qualquer *espécie* de honra ou bem público, nem as maiores dores e sofrimentos corporais prevalecerão sobre um tão elevado sentido do dever, e

desta maneira talvez até seja possível sorrir e exultar enquanto se é torturado. Se por vezes isto pode realmente acontecer, ainda mais pode o filósofo, na sua escola ou até no seu escritório, produzir em si mesmo um tal entusiasmo e suportar na imaginação a dor mais aguda ou o acontecimento mais calamitoso que ele consegue conceber. Mas como há-de ele suportar este mesmo entusiasmo? A sua disposição mental afrouxa e não pode regressar a seu bel-prazer, as distracções desencaminham-no, os infortúnios atingem-no inesperadamente e o *filósofo* transforma-se gradualmente no *plebeu*.

Aceito a tua comparação entre os estóicos e os cépticos, respondeu Fílon. Mas ao mesmo tempo podes observar que embora a mente não possa, no estoicismo, suportar os mais altos voos da filosofia, ainda assim preserva alguma coisa da sua disposição anterior quando desce das alturas, e os efeitos do pensamento estóico revelar-se-ão na sua conduta na vida quotidiana e no teor de todas as suas acções. As antigas escolas, especialmente a de Zenão, produziram exemplos de virtude e de constância que parecem espantosos nos dias de hoje.

> Tudo é vã sabedoria e falsa filosofia.
> Mas com um agradável feitiço podia encantar
> A dor ou a angústia por um momento, e excitar
> A falaciosa esperança ou armar o peito obstinado
> Com uma teimosa paciência, como com triplo aço.

Do mesmo modo, se um homem se acostumou a considerações cépticas sobre a incerteza e os estreitos

limites da razão, não as esquecerá completamente quando dirigir as suas reflexões para outros assuntos. Em todos os seus princípios e raciocínios filosóficos, não me atrevo a dizer na sua conduta quotidiana, ele será diferente daqueles que nunca formaram quaisquer opiniões sobre o assunto ou que tiverem sentimentos mais favoráveis à razão humana.

Admito que, seja qual for o ponto ao qual alguém possa conduzir ao cepticismo os seus princípios especulativos, ele tem de agir, viver e conviver como os outros homens; e para esta conduta ele não é obrigado a dar outra razão além da absoluta necessidade que o leva a proceder assim. Se alguma vez ele leva as suas especulações mais longe do que esta necessidade o obriga, e filosofa sobre assuntos naturais ou morais, fica encantado com um certo prazer e satisfação que descobre ao proceder dessa maneira. Além disso, ele considera que, mesmo na vida quotidiana, todos são obrigados a ter mais ou menos esta filosofia; que desde a mais tenra infância fazemos contínuos avanços na formação de princípios mais gerais de conduta e de raciocínio; que quanto mais experiência adquirimos e mais forte é a razão de que estamos dotados, mais gerais e abrangentes tornamos sempre os nossos princípios; e que aquilo a que chamamos *filosofia* é apenas uma operação mais regular e metódica do mesmo género. Filosofar sobre tais assuntos não é essencialmente diferente de raciocinar na vida quotidiana, e da nossa filosofia podemos esperar apenas uma maior estabilidade, ou mesmo uma maior verdade, devido ao seu método mais exacto e escrupuloso.

Mas quando olhamos além dos assuntos humanos e das propriedades dos corpos circundantes, quando conduzimos as nossas especulações às duas eternidades, antes e depois do presente estado de coisas, à criação e formação do universo, à existência e às propriedades dos espíritos, aos poderes e operações de um espírito universal que existe sem começo nem fim, omnipotente, omnisciente, imutável, infinito e incompreensível, temos de estar muito afastados da menor tendência para o cepticismo para não recearmos ter ido muito além do alcance das nossas faculdades. Quando limitamos as nossas especulações à economia, à moral, à política ou à crítica, apelamos a todo o momento ao senso comum e à experiência, que tornam mais fortes as nossas conclusões filosóficas e eliminam (pelo menos em parte) as suspeitas que tão justamente alimentamos relativamente a todos os raciocínios muito subtis e refinados. Mas nos raciocínios teológicos não temos esta vantagem, ao mesmo tempo que lidamos com objectos que, não podemos esquecê-lo, ultrapassam as nossas capacidades e são, de todos, os que mais exigem para se tornarem familiares à nossa compreensão. Somos como estranhos numa terra estranha, a quem tudo tem de parecer suspeito, e que correm constantemente o risco de transgredir as leis e costumes do povo com o qual vivem e conversam. Não sabemos até que ponto devemos confiar nos métodos comuns de raciocínio num assunto como este, pois mesmo na vida quotidiana e nessa província que lhes é peculiarmente apropriada não podemos justificá-los e somos inteiramente guiados por uma espécie de instinto ou necessidade ao utilizá-los.

Todos os cépticos alegam que se a razão for considerada de uma perspectiva abstracta fornece argumentos invencíveis contra si própria, e que nunca poderíamos ter uma convicção ou certeza em qualquer assunto, não fossem os raciocínios cépticos tão refinados e subtis que são incapazes de contrabalançar os argumentos mais sólidos e mais naturais derivados dos sentidos e da experiência. Mas é evidente que, sempre que os nossos argumentos perdem esta vantagem e se afastam da vida comum, o mais refinado cepticismo pode ficar ao seu nível e ser capaz de se lhes opor e de os contrabalançar. Têm ambos o mesmo peso. A mente tem de se manter suspensa entre eles e é esta própria suspensão ou equilíbrio que constitui o triunfo do cepticismo.

Mas, disse Cleanto, observo em ti, Fílon, e em todos os cépticos especulativos, que a vossa doutrina e prática estão em desacordo tanto nos pontos mais abstrusos da teoria como na conduta da vida quotidiana. Apesar do vosso pretenso cepticismo, aceitam a evidência sempre que esta se revela, e posso também observar que alguns da tua seita são tão peremptórios como aqueles que fazem maiores declarações de certeza e confiança. Na realidade, não seria ridículo alguém que tentasse rejeitar a explicação de Newton para o maravilhoso fenómeno do arco-íris alegando que essa explicação faz uma análise minuciosa dos raios de luz, um assunto, na verdade, demasiado refinado para a compreensão humana? E o que diria alguém que, nada tendo de particular a objectar aos argumentos de Copérnico e de Galileu a favor do movimento da Terra, suspendeu o seu juízo em virtude do

princípio geral segundo o qual esses assuntos são demasiado grandiosos e remotos para serem explicados pela estreita e falaciosa razão dos seres humanos?

Como bem observaste, existe realmente uma espécie de cepticismo rude e ignorante que produz nas pessoas comuns um preconceito geral contra aquilo que não compreendem facilmente, e que as faz rejeitar todos os princípios que só podem ser provados e estabelecidos através de elaborados raciocínios. Esta espécie de cepticismo é fatal para o conhecimento, não para a religião, pois descobrimos que aqueles que mais a professam dão frequentemente o seu assentimento não só às grandes verdades do teísmo e da teologia natural, mas também às doutrinas mais absurdas que a superstição tradicional lhes recomendou. Acreditam firmemente em bruxas, mas não acreditarão nem prestarão atenção à proposição mais simples de Euclides. Mas os cépticos refinados e filosóficos incorrem numa inconsistência de natureza oposta. Estendem as suas investigações aos recantos mais abstrusos da ciência e, em cada passo, dão um assentimento proporcional à evidência que encontram. São mesmo obrigados a reconhecer que os objectos mais abstrusos e remotos são aqueles que a filosofia explica melhor. A luz foi realmente analisada, o verdadeiro sistema dos corpos celestes foi descoberto e examinado, mas a nutrição dos corpos através da comida é ainda um mistério inexplicável, a coesão das partes da matéria é ainda incompreensível. Por isso, estes cépticos são obrigados, em todas as questões, a considerar isoladamente cada prova e a dar o seu assentimento em proporção ao grau preciso de evidência

que se apresenta. Esta é a sua prática em toda a ciência natural, matemática, moral e política. E por que razão, pergunto eu, não há-de acontecer o mesmo na ciência teológica e religiosa? Por que razão, a partir do pressuposto geral da insuficiência da razão humana, havemos de rejeitar apenas as conclusões desta natureza sem qualquer discussão particular sobre a evidência? Uma tal conduta desigual não constitui uma clara prova de prejuízo e paixão?

Os nossos sentidos, dizes, são falaciosos, o nosso entendimento é erróneo, as nossas ideias, mesmo as dos objectos mais familiares – extensão, duração e movimento –, estão repletas de absurdos e contradições. Desafias-me a resolver as dificuldades ou a reconciliar as oposições que descobres nelas. Não tenho capacidade para um empreendimento tão grandioso, não tenho tempo livre para o mesmo e considero-o supérfluo. A tua própria conduta refuta os teus princípios em todas as situações, e revela a mais firme aliança entre todas as máximas estabelecidas da ciência, da moral, da prudência e do comportamento.

Nunca irei aceitar uma opinião tão severa como a de um autor célebre[1] que diz que os cépticos não são uma seita de filósofos, mas apenas uma seita de mentirosos. No entanto, posso afirmar (espero que sem ofensa) que são uma seita de trocistas ou zombadores. Pela minha parte, sempre que me encontro inclinado para o humor e o divertimento escolho seguramente um entretenimento

[1] *L'Art de penser.*

com uma natureza menos enigmática e abstrusa. Uma comédia, um romance ou quanto muito um livro de história, parecem-me uma distracção mais natural do que tais subtilezas e abstracções metafísicas.

Seria em vão que o céptico distinguiria a ciência da vida quotidiana ou uma ciência de outra. Se são bons, os argumentos utilizados em todas elas têm uma natureza similar e encerram a mesma força e evidência. Se existe alguma diferença entre eles, a vantagem está inteiramente do lado da teologia e da religião natural. Muitos princípios da mecânica baseiam-se em raciocínios muito abstrusos, e nenhum homem com algumas pretensões à ciência, nem mesmo um céptico especulativo, alega manter a menor dúvida a seu respeito. O sistema copernicano contém o paradoxo mais surpreendente, mais contrário às nossas concepções naturais, às aparências e aos nossos próprios sentidos, mas hoje mesmo os monges e os inquisidores são levados a deixar de se lhe opor. E pretenderá Fílon, um homem com um espírito tão liberal e um conhecimento tão amplo, alimentar dúvidas tão gerais e vagas a respeito da hipótese religiosa, que se baseia nos argumentos mais simples e óbvios e que, se não encontra obstáculos artificiais, tem um fácil acesso e admissão à mente do homem?

E aqui podemos observar, prosseguiu ele virando-se para Demea, uma circunstância bastante curiosa na história das ciências. Depois da união da filosofia com a religião popular na altura da fundação do cristianismo, nada era mais usual entre todos os professores religiosos do que as declamações contra a razão, contra os sentidos,

contra todos os princípios derivados unicamente da pesquisa e investigação humanas. Todos os tópicos dos antigos académicos foram adoptados pelos padres, e, consequentemente, propagados durante muito tempo em todas as escolas e púlpitos da cristandade. Os reformadores abraçaram os mesmos princípios de raciocínio (ou melhor, de declamação), e todos os panegíricos sobre a excelência da fé estavam sempre misturados com alguns severos ataques satíricos contra a razão natural. E um célebre prelado[1] da comunhão romana, um homem com o mais amplo saber que escreveu uma demonstração do cristianismo, também compôs um tratado que contém todos os sofismas do pirronismo mais ousado e determinado. Locke parece ter sido o primeiro cristão que se atreveu a afirmar abertamente que a *fé* era apenas uma espécie de *razão*, que a religião era apenas um ramo da filosofia, e que a descoberta de todos os princípios da teologia, natural e revelada, resultava sempre de uma cadeia de argumentos similar à que estabelece qualquer verdade na moral, na política ou na física. O mau uso que Bayle e outros libertinos fizeram do cepticismo filosófico dos padres e dos primeiros reformadores difundiu ainda mais a judiciosa opinião do Sr. Locke. De certo modo, todos os que aspiram ao raciocínio e à filosofia reconhecem agora que ateu e céptico são quase sinónimos. E como é certo que nenhum homem está a falar a sério quando professa o segundo princípio, de bom grado espero que sejam poucos os que defendem seriamente o primeiro.

[1] Mons. Huet.

Não te recordas, disse Fílon, do excelente dito de Lord Bacon sobre o assunto? Que um pouco de filosofia, respondeu Cleanto, transforma um homem num ateu, mas que uma grande quantidade o converte à religião. Essa também é uma observação muito judiciosa, disse Fílon, mas aquilo que tenho em mente é uma passagem na qual, depois de ter mencionado a loucura de David, que disse no seu coração que Deus não existe, este grande filósofo observa que os ateus de hoje têm uma dupla loucura. Afinal, não se contentam com dizer no seu coração que Deus não existe, mas também pronunciam esta impiedade com os seus lábios, e por isso são culpados de múltiplas indiscrições e imprudências. Penso que essas pessoas, ainda que estejam alguma vez a falar a sério, não podem ser muito perigosas.

Mas embora me incluas nesta classe de loucos, não posso deixar de te comunicar uma observação que me ocorre sobre a história do cepticismo religioso e irreligioso que nos ofereceste. Parece-me que existem fortes sintomas de clericalismo em todo o desenvolvimento deste assunto. Durante as épocas ignorantes, como as que se seguiram à dissolução das antigas escolas, os padres perceberam que o ateísmo, o deísmo ou qualquer género de heresia poderiam resultar apenas do presunçoso questionar das opiniões aceites e da crença de que a razão humana é igual para tudo. A educação exercia então uma influência poderosa na mente dos homens e tinha quase a mesma força que aquelas sugestões dos sentidos e do entendimento comum pelas quais o céptico mais determinado tem de admitir ser governado. Mas agora que a

influência da educação diminuiu muito e que os homens, devido a uma comunicação mais aberta com o mundo, aprenderam a comparar os princípios populares de diferentes nações e épocas, os nossos sagazes teólogos mudaram todo o seu sistema filosófico e falam a linguagem dos estóicos, dos platónicos e dos peripatéticos, e não a dos pirrónicos e dos académicos. Se desconfiarmos da razão humana, não teremos outro princípio para nos conduzir à religião. Deste modo, são cépticos numa época, dogmáticos noutra. Seja qual for o sistema que mais se ajusta ao propósito destes veneráveis cavalheiros, dando-lhes o domínio sobre a humanidade, eles não deixam de o tornar o seu princípio favorito e doutrina estabelecida.

É muito natural, disse Cleanto, que os homens abracem os princípios com os quais julgam poder defender melhor as suas doutrinas, e não precisamos de recorrer ao clericalismo para explicar um expediente tão razoável. E é certo que nada pode proporcionar uma presunção mais forte de que um conjunto de princípios é verdadeiro e deve ser adoptado do que observar que este tende a confirmar a verdadeira religião e a servir para confundir os sofismas dos ateus, dos libertinos e dos livres-pensadores de todos os géneros.

Parte II

Tenho de reconhecer, Cleanto, disse Demea, que nada pode surpreender-me mais do que a luz a que apresentaste todo este argumento. Por todo o teor do teu discurso, imaginaríamos que estavas a defender a existência de um Deus contra os sofismas dos ateus e dos infiéis e que precisavas de te tornar um defensor desse princípio fundamental de toda a religião. Mas isto, espero, não é algo que esteja em discussão entre nós. Estou convencido de que nenhum homem, pelo menos nenhum homem de senso comum, alimenta alguma vez sérias dúvidas a respeito de uma verdade tão certa e auto-evidente. A questão não é a *existência* de *Deus*, mas a sua *natureza*. Penso que esta, devido às debilidades do entendimento humano, nos é inteiramente incompreensível e desconhecida. A essência dessa mente suprema, os seus atributos, o seu modo de existência, a própria natureza da sua duração: estas e todas as características de um ser tão divino são misteriosas para os homens. Dado que somos criaturas finitas, fracas e cegas, devemos curvar-nos perante a sua augusta presença, e, conscientes das nossas fragilidades, adorar em silêncio as suas infinitas perfeições que nenhum olho viu, nenhum ouvido ouviu e que estão além daquilo que o coração dos homens pode conceber. Estão protegidas da curiosidade humana por uma densa nuvem e tentar penetrar nessas sagradas obscuridades é algo que tem o carácter de uma profanação. A seguir à impiedade de negar a sua existência, encontra-se a temeridade de esquadrinhar a sua natureza e essência, os seus decretos e atributos.

Mas para que não penses que a minha *piedade* prevaleceu aqui sobre a minha *filosofia*, vou apoiar a minha opinião, se é que precisa de algum apoio, com uma grande autoridade. Poderia citar quase todos os teólogos que, desde a fundação do cristianismo, abordaram este ou qualquer outro assunto teológico. Mas hoje vou confinar-me a um que é tão célebre pela sua piedade como pela sua filosofia. Refiro-me ao padre Malebranche, que, recordo-me, exprime-se assim:[1] «Devemos dizer que Deus é um espírito», afirma ele, «não para exprimir positivamente aquilo que ele é, mas para indicar que ele não é matéria. Não podemos duvidar de que ele é um ser infinitamente perfeito, mas tal como não devemos imaginar, mesmo supondo que ele é corpóreo, que possui um corpo humano, como afirmaram os antropomorfistas alegando que essa é a figura mais perfeita de todas, também não devemos imaginar, alegando que não conhecemos nada mais perfeito do que a mente humana, que o espírito de Deus tem ideias humanas ou apresenta *qualquer* semelhança com o nosso espírito. Devemos antes acreditar que ele, tal como compreende as perfeições da matéria sem ser material ..., também compreende as perfeições dos espíritos criados sem ser um espírito do modo como concebemos o espírito; e que o seu verdadeiro nome é *Aquele que é*, ou, por outras palavras, Ser sem restrição, Todo Ser, o Ser infinito e universal.»

Perante uma tão grande autoridade, Demea, respondeu Fílon, como aquela que indicaste, e perante mil ou-

[1] *Recherche de la vérité, liv. 3,* cap. 9

tras que poderias ter indicado, pareceria ridículo eu acrescentar a minha opinião ou exprimir a minha aprovação da tua doutrina. E é certo que quando os homens razoáveis discutem estes assuntos a questão nunca pode ser relativa à *existência*, mas apenas à *natureza* da Divindade. A primeira verdade, como bem observaste, é inquestionável e auto-evidente. Nada existe sem uma causa, e à causa original deste universo (seja ela qual for) chamamos Deus e piedosamente atribuímo-lhe todas as espécies de perfeições. Quem questiona esta verdade fundamental merece todos os castigos que podem ser infligidos a filósofos, a saber, o maior ridículo, desprezo e desaprovação. Mas como toda a perfeição é inteiramente relativa, nunca devemos imaginar que compreendemos os atributos deste ser divino ou supor que as suas perfeições têm alguma analogia ou semelhança com as perfeições de uma criatura humana. Com toda a justiça atribuímos-lhe a sabedoria, o pensamento, o desígnio, o conhecimento, pois estas palavras são honrosas entre os homens e não temos outra linguagem ou outras concepções pelas quais possamos expressar a nossa adoração por ele. Mas tenhamos o cuidado de não pensar que as nossas ideias correspondem de alguma maneira às suas perfeições, ou que os seus atributos têm alguma semelhança com essas qualidades dos homens. Ele é infinitamente superior à nossa visão e compreensão limitadas, e um maior objecto de culto no templo do que nas disputas das escolas.

Na realidade, Cleanto, prosseguiu ele, para chegar a esta conclusão não há qualquer necessidade de recorrer a esse cepticismo afectado que tanto te desagrada. As nos-

sas ideias não vão além da nossa experiência; não temos qualquer experiência dos atributos e operações divinos. Não preciso de concluir o meu silogismo, pois tu próprio podes fazer a inferência. E para mim é um prazer (e espero que para ti também) que o bom raciocínio e a sã piedade convirjam aqui na mesma conclusão, e que ambos estabeleçam a adoravelmente misteriosa e incompreensível natureza do ser supremo.

Para não perder tempo em circunlóquios, disse Cleanto dirigindo-se a Demea, e muito menos a responder às pias declamações de Fílon, vou explicar resumidamente como entendo este assunto. Olhem para o mundo, contemplem todas e cada uma das suas partes: descobrirão que este não é mais do que uma grande máquina subdividida num número infinito de máquinas inferiores, que por sua vez admitem subdivisões até a um grau que ultrapassa aquilo que os sentidos e faculdades humanas podem registar e explicar. Todas estas diversas máquinas, e mesmo as suas partes mais ínfimas, estão ajustadas entre si com um rigor que desperta a admiração de todos os homens que alguma vez as contemplaram. A curiosa adaptação dos meios aos fins em toda a natureza assemelha-se exactamente, ainda que ultrapasse em muito, as produções do engenho humano, do desígnio, pensamento, sabedoria e inteligência humanas. Deste modo, como os efeitos se assemelham entre si, somos levados a inferir, por todas as regras da analogia, que também as causas se assemelham, e que o autor da natureza é de algum modo similar à mente do homem, ainda que possua faculdades muito mais vastas, proporcionais à

grandiosidade da obra que executou. Por este argumento *a posteriori*, e apenas por este argumento, provamos ao mesmo tempo a existência de uma Divindade e a sua semelhança com a mente e inteligência humanas.

Tomarei a liberdade, Cleanto, disse Demea, de te dizer desde já que não aprovo a tua conclusão sobre a semelhança entre a Divindade e os homens, e ainda menos posso aprovar os meios pelos quais tentaste estabelecê-la. O quê?! Nenhuma demonstração da existência de um Deus?! Nenhum argumento abstracto?! Nenhuma prova *a priori*? Serão essas provas, nas quais os filósofos tanto insistiram até agora, todas falácias, todas sofismas? Não poderemos, neste assunto, ir além da experiência e da probabilidade? Não vou dizer que isto é trair a causa de uma Divindade, mas é certo que, através desta pretensa franqueza, dás uma vantagem aos ateus que eles nunca poderiam obter pela simples força dos argumentos e raciocínios.

O que me faz ter mais reservas neste assunto, disse Fílon, não é tanto que Cleanto reduza todos os argumentos religiosos à experiência, mas que estes não pareçam sequer ser os mais certos e irrefutáveis deste género inferior. Observámos milhares e milhares de vezes que as pedras caem, que o fogo queima e que a terra tem solidez, e quando surge qualquer novo caso desta natureza fazemos sem hesitação a inferência do costume. A exacta similaridade dos casos dá-nos a perfeita certeza de um acontecimento similar, e nunca se procura nem se deseja uma evidência mais forte. No entanto, sempre que te afastas um pouco da similaridade dos casos diminuis pro-

porcionalmente a evidência e podes acabar por reduzi-la a uma *analogia* muito fraca, que está manifestamente sujeita ao erro e à incerteza. Depois de termos observado a circulação do sangue nas criaturas humanas, não temos qualquer dúvida de que esta também se verifica em Titius e em Mævius, mas a partir da sua circulação nas rãs e nos peixes só podemos chegar à suposição, embora forte, de que por analogia esta também se verifica nos homens e noutros animais. O raciocínio analógico é muito mais fraco quando inferimos a circulação da seiva nos vegetais da nossa experiência de que o sangue circula nos animais, e aqueles que seguem precipitadamente esta analogia imperfeita descobrem, através de experimentos mais rigorosos, que estavam enganados.

Se vemos uma casa, Cleanto, concluímos com a maior certeza que esta teve um arquitecto ou construtor, pois esta é precisamente aquela espécie de efeito que vimos proceder daquela espécie de causa. Mas certamente não irás afirmar que o universo se parece de tal modo com uma casa que podemos inferir uma causa similar com a mesma certeza, ou que a analogia é aqui completa e perfeita. A dissemelhança é tão nítida que aqui não podemos aspirar a mais do que um palpite, uma conjectura ou uma suposição a respeito de uma causa similar; e deixo ao teu critério considerar como essa aspiração será recebida no mundo.

Seria seguramente muito mal recebida, respondeu Cleanto, e eu seria merecidamente censurado e detestado se admitisse que as provas de uma Divindade não correspondem a mais do que um palpite ou conjectura. Mas o

total ajustamento dos meios aos fins tanto numa casa como no universo será uma semelhança assim tão fraca? E a economia das causas finais? E a ordem, proporção e organização de todas as partes? Os degraus de uma escada estão claramente concebidos para que as pernas humanas os possam subir, e esta inferência é certa e infalível. As pernas humanas também estão concebidas para caminhar e subir, e esta inferência, admito, não é inteiramente certa devido à dissemelhança que observaste. Mas será que, por essa razão, merece o nome de simples suposição ou conjectura?

Meu Deus! – exclamou Demea, interrompendo-o. A que ponto chegámos? Zelosos defensores da religião admitem que as provas de uma Divindade estão aquém da perfeita evidência! E tu, Fílon, de cujo auxílio dependo para provar o adorável carácter misterioso da natureza divina, concordas com todas estas opiniões extravagantes de Cleanthes? Pois que outro nome lhes posso dar? E por que hei-de poupar a minha censura quando estes princípios são apresentados e apoiados por uma tal autoridade diante de um homem tão jovem como Pâmfilo?

Pareces não compreender, respondeu Fílon, que discuto com Cleanto à sua própria maneira, e que ao lhe mostrar as perigosas consequências da sua doutrina espero acabar por conduzi-lo à nossa opinião. Mas reparo que aquilo que mais te perturba é o modo como Cleanto apresentou o argumento *a posteriori*; ao descobrires que esse argumento tende a fugir ao teu controlo e a dissipar-se no ar, pensas que este está tão deturpado que não

acreditas que tenha sido apresentado à sua verdadeira luz. Ora, por muito que possa discordar, noutros aspectos, dos perigosos princípios de Cleanto, tenho de admitir que ele apresentou correctamente o argumento, e vou esforçar-me por te expor o assunto de maneira a que não alimentes mais dúvidas a seu respeito.

Se um homem se abstraísse de tudo o que sabe ou viu, seria totalmente incapaz de determinar, unicamente a partir das suas próprias ideias, que género de lugar tem de ser o universo ou de preferir uma situação ou estado de coisas a outra. Afinal, como nada daquilo que ele conceberia claramente poderia ser visto como algo de impossível ou como algo que implica uma contradição, todas as quimeras da sua imaginação estariam em pé de igualdade e ele não poderia indicar qualquer boa razão para aderir a uma ideia ou sistema e rejeitar os outros, que são igualmente possíveis.

Além disso, depois de abrir os olhos e de contemplar o mundo tal como este realmente é, ser-lhe-ia impossível, no início, identificar a causa de qualquer acontecimento, e ainda menos da totalidade das coisas ou do universo. Ele poderia vaguear com a sua imaginação, e esta poderia trazer-lhe uma infinita variedade de descrições e representações. Todas seriam possíveis, mas sendo todas igualmente possíveis ele nunca poderia, por si mesmo, apresentar uma justificação satisfatória para o facto de preferir uma delas às restantes. Só a experiência lhe pode apontar a verdadeira causa de qualquer fenómeno.

Ora, de acordo com este método de raciocínio, Demea, segue-se (e, na verdade, o próprio Cleanto admite

isto tacitamente) que essa ordem, organização ou ajustamento das causas finais não constitui em si mesma qualquer prova de desígnio, a não ser na medida em que a experiência mostrou que esta resulta desse princípio. Afinal, pelo que podemos saber *a priori*, a matéria, tal como a mente, pode conter originalmente em si a fonte ou princípio da ordem, e não há maior dificuldade em conceber que, a partir de uma causa interna desconhecida, os diversos elementos possam produzir a mais extraordinária organização do que em conceber que as suas ideias, na grande mente universal, produziram essa organização a partir de uma semelhante causa interna desconhecida. Admite-se a igual possibilidade de ambas as suposições. Descobrimos através da experiência (segundo Cleanto) que há uma diferença entre elas. Reúne diversos pedaços de aço, sem figura ou forma; estes nunca se organizarão de maneira a compor um relógio. Sem um arquitecto, a pedra, a argamassa e a madeira nunca construirão uma casa. Mas vemos que as ideias numa mente humana, através de uma desconhecida e inexplicável economia, organizam-se de maneira a formar um plano de um relógio ou de uma casa. Deste modo, a experiência prova que há um princípio original de ordem na mente, não na matéria. A partir de efeitos similares inferimos causas similares. O ajustamento dos meios aos fins é o mesmo no universo e numa máquina de concepção humana. As causas, por isso, têm de se assemelhar.

Tenho de reconhecer que desde o início fiquei escandalizado com esta suposta semelhança entre a Divindade e as criaturas humanas, e tenho de pensar que esta

implica uma degradação do ser supremo que nenhum teísta são pode tolerar. Por isso, com o teu auxílio, Demea, vou esforçar-me por defender aquilo a que com toda a justiça chamas adorável carácter misterioso da natureza divina, e vou refutar este raciocínio de Cleanto desde que ele admita que o apresentei correctamente.

Quando Cleanto concordou, Fílon, após uma curta pausa, prosseguiu da seguinte maneira.

Neste momento, Cleanto, não vou discutir muito a tua ideia de que todas as inferências relativas a factos se baseiam na experiência, e de que todos os raciocínios experimentais se baseiam na suposição de que causas similares provam efeitos similares e efeitos similares causas similares. Mas repara, rogo-te, no extremo cuidado com que todos os bons pensadores procedem ao transferir experimentos para casos similares. Se os casos não forem exactamente similares, não depositam uma perfeita confiança na aplicação das suas observações anteriores a qualquer fenómeno particular. Toda e qualquer alteração de circunstâncias suscita uma dúvida a respeito do acontecimento, e exige novos experimentos para provar com toda a certeza que as novas circunstâncias não têm significado ou importância. Uma mudança no volume, na situação, na organização, na idade, na disposição do ar ou nos corpos circundantes: todos estes aspectos podem ser acompanhados pelas consequências mais inesperadas, e, a menos que os objectos nos sejam muito familiares, é a maior temeridade esperar com segurança, após uma dessas mudanças, um acontecimento similar ao que observámos antes. Os passos lentos e ponderados dos filósofos distin-

guem-se aqui, mais do que em qualquer outro lugar, da marcha precipitada do vulgo, que, movido pelas semelhanças mais insignificantes, é incapaz de qualquer discernimento ou consideração.

Mas poderás pensar, Cleanto, que a tua usual fleuma e filosofia foram preservadas num passo tão grande como o que deste quando comparaste o universo a casas, barcos, mobiliário e máquinas, e a partir da sua similaridade em algumas circunstâncias inferiste uma similaridade nas suas causas? O pensamento, desígnio e inteligência que descobrimos no homem e noutros animais não é mais do que uma das fontes e princípios do universo, tal como o calor ou o frio, a atracção ou a repulsão e uma centena de outros que observamos diariamente. É uma causa activa pela qual, como observamos, algumas partes particulares da natureza produzem alterações noutras partes. Mas poderemos transferir legitimamente uma conclusão das partes para o todo? A grande desproporção não impedirá toda e qualquer comparação e inferência? A partir da observação do crescimento de um cabelo, poderemos aprender alguma coisa sobre a geração de um homem? Mesmo que soubéssemos perfeitamente como cresce uma folha, isso proporcionar-nos-ia algum saber a respeito da vegetação de uma árvore?

Mas admitindo que poderíamos tomar as *operações* de uma parte da natureza sobre outra como fundamento do nosso juízo sobre a *origem* do todo (o que nunca se pode admitir), por que razão haveríamos de seleccionar um princípio tão insignificante, tão fraco e tão limitado como a razão e desígnio dos animais que encontramos neste

planeta? Que peculiar privilégio tem esta pequena agitação do cérebro a que chamamos pensamento, para que tenhamos assim de a tomar como modelo de todo o universo? A nossa parcialidade a nosso próprio favor manifesta-se efectivamente em todas as ocasiões, mas a sã filosofia tem de se precaver cuidadosamente contra uma ilusão tão natural.

Além de não admitir, prosseguiu Fílon, que as operações de uma parte nos podem proporcionar qualquer conclusão sobre a origem do todo, também não admitirei que uma parte constitua uma regra para outra parte se esta última estiver muito distante da primeira. Que motivo razoável temos para concluir que os habitantes dos outros planetas possuem pensamento, inteligência, razão ou qualquer coisa similar a estas faculdades do homem? Dado que a natureza diversificou tanto a sua maneira de operar neste pequeno globo, poderemos imaginar que ela se copia incessantemente a si própria em todo este universo tão imenso? E se, como podemos muito bem supor, o pensamento estiver confinado a este estreito recanto em que tem uma esfera de acção tão limitada, com que legitimidade poderemos apontá-lo como causa original de todas as coisas? As vistas curtas de um camponês, que faz da sua economia doméstica a regra para o governo dos reinos, são por comparação um sofisma tolerável.

Mesmo que tivéssemos a certeza de que um pensamento e razão semelhante aos humanos existem por todo o universo, e que a sua actividade noutros lugares é imensamente maior e mais poderosa do que parece ser

neste globo, não consigo ver por que razão as operações de um mundo constituído, organizado e ajustado podem ser legitimamente estendidas a um mundo que permanece num estado embrionário e que avança para essa constituição e organização. Pela observação, conhecemos alguma da economia, acção e nutrição de um animal adulto, mas temos de transferir com grande cuidado essa observação para o crescimento de um feto no útero, e ainda mais para a formação de um animálculo nos rins do seu progenitor masculino. Mesmo a nossa limitada experiência diz-nos que a natureza possui um número infinito de fontes e princípios, que se revelam incessantemente em cada mudança da sua posição e situação. E não podemos aspirar a determinar, sem a maior temeridade, que novos e desconhecidos princípios actuariam nela numa situação tão nova e desconhecida como a da formação de um universo.

Durante um período de tempo muito curto, descobrimos muito imperfeitamente uma pequena parte deste grande sistema. E a partir disso pronunciamo-nos decisivamente a respeito da origem do todo?

Que admirável conclusão! Na ausência da arte e do engenho humanos, as pedras, a madeira, os tijolos, o ferro e o latão não têm, nesta época e neste pequeno globo da Terra, uma ordem ou organização. Logo, o universo não poderia ter adquirido originalmente a sua ordem e organização sem algo similar à arte humana. Mas será que uma parte da natureza pode constituir uma regra para outra parte muito afastada da primeira? Pode constituir uma regra para o todo? Pode uma parte muito

pequena constituir uma regra para o universo? Será que a natureza, numa dada situação, pode constituir uma regra certa para a natureza noutra situação muitíssimo diferente da primeira?

E poderás censurar-me, Cleanto, se imito aqui a prudente reserva de Simónides, que, segundo uma história conhecida, ao ser questionado por Hierão sobre *o que é Deus*, pediu um dia para pensar no assunto, e depois mais dois dias, tendo depois prolongado continuamente o prazo sem nunca dar uma definição ou descrição? Poderias censurar-me se eu tivesse logo respondido *que não sabia* e que estava consciente de que este assunto está muito além do alcance das minhas faculdades? Podes chamar-me céptico e trocista as vezes que quiseres, mas tendo descoberto, em tantos outros assuntos muito mais familiares, as imperfeições e até as contradições da razão, nunca pude esperar qualquer sucesso das suas frágeis conjecturas num assunto tão sublime e tão afastado da esfera da nossa observação. Quando duas *espécies* de objectos foram sempre observadas em conjunção, eu posso *inferir*, através do costume, a existência de uma sempre que *vejo* a existência da outra, e a isto chamo um argumento experimental. Mas pode ser difícil explicar como este argumento pode ter lugar quando os objectos, como acontece no presente caso, são únicos, individuais, sem paralelo ou semelhança específica. E irá alguém dizer-me, com ar sério, que um universo ordenado tem de surgir de um pensamento e arte semelhantes aos humanos, porque disso temos experiência? Para verificar este raciocínio, seria necessário termos experiência da origem dos

mundos; seguramente não é suficiente termos visto barcos e cidades surgirem da arte e engenho humanos...

Fílon prosseguia neste tom veemente, um pouco entre a brincadeira e o sério, como me pareceu, quando observou alguns sinais de impaciência em Cleanto e parou imediatamente de falar. Aquilo que tenho a sugerir, disse Cleanto, é apenas que não abuses dos termos ou que não faças uso de expressões populares para subverter raciocínios filosóficos. Sabes que o vulgo distingue frequentemente a razão da experiência mesmo quando o assunto só diz respeito a questões de facto e existência, se bem que quando analisamos apropriadamente essa *razão* constatamos que esta é apenas uma espécie de experiência. Provar através da experiência a origem do universo a partir da mente não é mais contrário à linguagem comum do que provar o movimento da Terra através do mesmo princípio. E um sofista pode colocar ao sistema copernicano as mesmas objecções que apresentaste contra os meus raciocínios. Tens outras terras, poderia ele dizer, que já viste em movimento? Tens...

Sim!, exclamou Fílon, interrompendo-o, nós temos outras terras. Não é a Lua outra terra que vemos girar em torno do seu centro? Não é Vénus outra terra na qual observamos o mesmo fenómeno? Não são as revoluções do Sol também uma confirmação, por analogia, da mesma teoria? Não são terras todos os planetas que giram em torno do Sol? Não são luas os satélites que se movem em torno de Júpiter e Saturno e, com estes planetas primários, em torno do Sol? Estas analogias e semelhanças, além de outras que não mencionei, constituem

as únicas provas do sistema copernicano. E compete-te considerar se tens analogias do mesmo género que apoiem a tua teoria.

Na verdade, Cleanto, prosseguiu ele, o moderno sistema de astronomia é hoje tão aceite por todos os investigadores, e tornou-se uma parte tão essencial mesmo da nossa educação elementar, que geralmente não somos muito escrupulosos no exame das razões em que se baseia. Tornou-se agora uma questão de simples curiosidade estudar os primeiros autores que escreveram sobre o assunto e foram obrigados a avaliar todos os aspectos dos seus argumentos de maneira a torná-los populares e convincentes. Mas se lermos atentamente os famosos Diálogos de Galileu sobre o sistema do mundo, descobriremos que esse grande génio, um dos mais sublimes que jamais existiu, orientou primeiro todos os seus esforços no sentido de provar que não havia qualquer fundamento para a distinção que geralmente se fazia entre substâncias elementares e celestes. Partindo das ilusões dos sentidos, as escolas tinham levado esta distinção longe demais e estabelecido que as últimas substâncias eram inengendráveis, incorruptíveis, inalteráveis, impassíveis; e tinham atribuído todas as qualidades opostas às primeiras. Mas Galileu, começando pela Lua, provou a sua similaridade com a Terra em todos os aspectos: a sua forma convexa, a sua escuridão natural quando não está iluminada, a sua densidade, a sua distinção em sólido e líquido, as variações das suas fases, a mútua iluminação da Terra e da Lua, os seus múltiplos eclipses, as irregularidades da superfície lunar, etc. Depois de muitos exemplos deste

género relativos a todos os planetas, os homens viram claramente que estes corpos se tornaram objectos apropriados da experiência, e que a similaridade da sua natureza nos permitia transferir os mesmos argumentos e fenómenos de uns para outros.

Neste procedimento cauteloso dos astrónomos, Cleanto, podes encontrar a tua própria condenação ou ver que o assunto em que te envolveste ultrapassa toda a razão e investigação humanas. Poderás ter a pretensão de mostrar que há alguma similaridade entre a concepção de uma casa e a geração do universo? Já viste alguma vez a natureza numa situação que se assemelhe à disposição inicial dos elementos? Já alguma vez se formaram mundos sob o teu olhar? E tiveste tempo para observar todo o desenvolvimento dos fenómenos desde a primeira manifestação da ordem até à sua consumação final? Se tiveste, então indica a tua experiência e salva a tua teoria.

Parte III

É incrível como, nas mãos de um homem de engenho e invenção, respondeu Cleanto, o mais absurdo argumento pode ganhar um ar de probabilidade! Não te dás conta, Filon, de que se tornou necessário para Copérnico e para os seus primeiros discípulos provar a similaridade das matérias terrestre e celestial, porque vários filósofos, cegos pelos seus velhos sistemas e sustentados em algumas aparências sensíveis, negaram esta similaridade, mas que não é de maneira alguma necessário que os teístas devam provar a similaridade dos trabalhos da Natureza com os da arte, porque esta similaridade é evidente e inegável? A mesma matéria, a mesma forma de raciocínio; que mais se exige para mostrar uma analogia entre as suas causas e para localizar a origem de todas as coisas a partir de uma intenção e propósito divinos? As tuas objecções, devo dizer-te francamente, não são melhores do que os abstrusos sofismas daqueles filósofos que negaram o movimento e que tiveram de ser refutados do mesmo modo, por ilustrações, exemplos e instâncias, em vez de o serem através de argumentos sérios e de filosofia.

Supõe, por conseguinte, que uma voz articulada era ouvida nas nuvens, muito mais forte e mais melodiosa do que qualquer arte humana alguma vez poderia realizar; supõe que esta voz se estendia ao mesmo tempo sobre todas as Nações e que falava a cada uma na sua própria língua e dialecto; supõe que as palavras proferidas não só continham um sentido justo e um significado, mas continham algum saber totalmente digno de um ser benevo-

lente superior à humanidade; poderias hesitar, por algum momento, acerca da causa desta voz e não a deverias imputar instantaneamente a algum desígnio ou propósito? No entanto, só posso ver que todas as mesmas objecções (se merecem tal nome) que se apresentam contra o sistema do teísmo devem também ser apresentadas contra esta inferência.

Não deverás dizer que todas as conclusões sobre os factos assentam na experiência; que, quando ouvimos uma voz articulada no escuro e daí inferimos uma presença humana, é apenas uma igual semelhança que nos leva a concluir que existe uma igual semelhança na causa; mas que esta voz extraordinária, que pela sua força, extensão e flexibilidade face a todas as línguas, apresenta uma analogia tão pequena com qualquer voz humana que não temos razão alguma para supor qualquer analogia nas suas causas; e que, consequentemente, um discurso coerente, sábio e racional decorreu, não se sabe bem de onde, de algum assobio acidental dos ventos, não de qualquer inteligência ou razão divina? Vês claramente as tuas próprias objecções nestes sofismas e vês, espero também, que não é possível que elas tenham mais força num caso do que noutro.

Mas, para trazer o caso ainda para mais próximo do presente tema do universo, farei duas suposições que não implicam qualquer absurdo ou impossibilidade. Supõe que há uma linguagem invariável, universal e natural, comum a todos os seres da raça humana e que os livros são produções naturais que se perpetuam a si próprias, do mesmo modo que o fazem animais e vegetais, por des-

cendência e propagação. Diversas expressões das nossas paixões possuem uma linguagem universal; todos os animais selvagens têm discurso natural, o qual, embora limitado, é inteligível para as suas próprias espécies. E assim como há infinitamente menos componentes e menos engenho na composição de eloquência mais subtil do que no mais simples corpo organizado, a propagação da *Ilíada,* ou da *Eneida*, é uma suposição mais fácil do que a propagação de qualquer planta ou animal.

Supõe, portanto, que entras na tua biblioteca assim povoada por volumes naturais contendo a mais refinada razão e a mais delicada beleza. Poderias tu abrir um desses livros e, eventualmente, duvidar que a sua causa original apresenta a mais forte analogia com a mente e a inteligência? Quando ela raciocina e discursa, quando ela protesta e argumenta, e reforça as suas perspectivas e argumentos, quando se aplica às vezes ao puro intelecto, às vezes às afeições, quando ela colige, dispõe e adorna qualquer consideração relacionada com o assunto, poderias persistir em afirmar que tudo isto, na sua base, não tem realmente qualquer sentido, e que a primeira formação deste volume no ventre do seu antepassado e progenitor original não procedeu do pensamento e do desígnio? A tua obstinação, eu sei, não alcança tal grau de firmeza e mesmo o teu jogo céptico e o teu espírito travesso seriam confundidos por um absurdo tão ofuscante.

Mas se houver alguma diferença, Filon, entre este caso suposto e o caso real do universo, ela é toda vantajosa a este último. A anatomia de um animal apresenta muito mais fontes de desígnio do que a leitura de Lívio

ou do Tácito, e face a qualquer objecção com a qual comeces relativamente ao primeiro caso, reconduzindo-me para uma cena tão pouco usual e tão extraordinária como a primeira formação dos mundos, a mesma objecção terá lugar na suposição da nossa biblioteca vegetativa. Escolhe, então, o teu partido, Fílon, sem ambiguidade ou evasão: ou afirmas que um volume racional não é prova alguma de uma causa racional, ou admites uma causa similar para todas as obras da natureza.

Deixa-me aqui observar também, continuou Cleanto, que este argumento religioso, em vez de ser enfraquecido por aquele cepticismo que te é tão caro, pelo contrário adquire dele força e torna-se mais firme e indisputável. Excluir todo o argumento ou raciocínio de qualquer tipo ou é afectação ou loucura. A ocupação declarada de todo o céptico razoável é apenas a de rejeitar argumentos abstrusos, remotos e refinados, de aderir ao senso comum e aos principais instintos da natureza e de dar o seu assentimento sempre que quaisquer razões o toquem com tamanha força que ele não possa, a não ser com a maior das violências, evitá-las. Ora, os argumentos sobre a religião natural são na sua maioria deste tipo e nada, a ser a mais perversa e obstinada metafísica, pode rejeitá-los. Examina, anatomiza o olho; observa a sua estrutura e constituição, e diz-me, a partir do teu próprio sentimento, se a ideia de um formador não chega imediatamente sobre ti com uma força igual à de uma sensação. A mais óbvia conclusão é, seguramente, a favor do desígnio e exige tempo, reflexão e estudo para desafiar aquelas frívolas, mas abstrusas objecções que podem sustentar a

descrença. Quem observar o macho e a fêmea de cada espécie, a correspondência das suas partes e instintos, as suas paixões e todo o curso da vida, antes e depois da geração, pode deixar de ter consciência de que a propagação das espécies é pretendida pela natureza? Milhões e milhões de tais exemplos apresentam-se a si mesmos através de todas as partes do universo e nenhuma língua pode transmitir um sentido mais inteligível e irresistível do que o curioso arranjo das causas finais. Portanto, a que grau de cego dogmatismo se deve ter chegado para se rejeitarem argumentos tão naturais e convincentes?

Podemos deparar com algum belos efeitos na escrita que parecem contrários a regras e que atingem as afeições e animam a imaginação, em oposição a todos os preceitos da crítica de arte e à autoridade dos mestres de arte reconhecidos. E se o argumento a favor do teísmo é, como pretendes, contrário aos princípios da lógica, a sua universal, a sua irresistível influência prova claramente que pode haver argumentos de natureza identicamente irregular. Seja quais forem os sofismas em que se possa insistir, um mundo ordenado, assim como um articulado e coerente discurso, continuarão a ser entendidos como prova incontestável de desígnio e intenção.

Muitas vezes acontece, concedo, que os argumentos religiosos não têm a sua devida influência num selvagem ignorante e bárbaro, não porque sejam argumentos obscuros e difíceis, mas porque ele nunca se interroga sobre qualquer questão relacionada com eles. De onde deriva a curiosa constituição de um animal? Da cópula dos seus progenitores. E esta, de onde? Dos progenitores *destes*?

Uns poucos graus de parentesco colocam os objectos a uma tal distância que para ele ficam perdidos na escuridão e na confusão, não sendo tocado por qualquer curiosidade de segui-los mais além. Mas isto não é nem dogmatismo nem cepticismo, mas estupidez: um estado de consciência muito diferente da tua minuciosa e inquisitiva disposição, meu engenhoso amigo. Podes traçar causas a partir de efeitos, podes comparar os mais distantes e remotos objectos e os teus maiores erros decorrem não de esterilidade de pensamento e de invenção, mas de uma fecundidade demasiado luxuriante que suprime o teu natural bom senso através de uma profusão de dúvidas e objecções desnecessárias.

Aqui pude observar, Hérmipo, que Fílon estava um pouco embaraçado e confundido. Mas, enquanto hesitava em dar uma resposta, afortunadamente para ele, Demea interrompeu o discurso e salvou a sua compostura.

O teu exemplo, Cleanto, disse ele, tirada de livros e linguagem, sendo familiar, tem, confesso, muito mais força nesse contexto; mas não há aí também algum perigo, nesta mesma circunstância, e não nos pode tornar presunçosos fazendo-nos imaginar que compreendemos a Divindade e que temos alguma ideia adequada da sua natureza e atributos? Quando leio um volume, entro na mente e na intenção do autor, torno-me, de certa forma, nele por um instante e tenho um sentimento e concepção imediatos dessas ideias que se revolvem na sua imaginação enquanto utilizadas nessa composição. Mas uma aproximação tão grande é o que nunca poderemos, seguramente, fazer em relação à Divindade. Os seus atributos

são perfeitos, mas inexplicáveis. E este volume de natureza encerra um grande e inexplicável enigma, mais do que qualquer raciocínio ou discurso inteligível.

Os antigos platónicos, como sabes, eram os mais religiosos e devotos de todos os filósofos pagãos, no entanto, muitos deles, particularmente Plotino, declaram explicitamente que o intelecto ou entendimento não pode ser atribuído à Divindade, e que a nossa mais perfeita adoração dela consiste não em actos de veneração, reverência, gratidão, ou amor, mas numa certa misteriosa auto-aniquilação, ou total extinção de todas as nossas faculdades. Estas ideias são, talvez, demasiado forçadas, mas ainda assim deve ser admitido que, apresentando a Divindade como tão inteligível e compreensível e como tão similar à mente humana, somos culpados da mais grosseira e rude parcialidade e fazemo-nos a nós próprios o modelo de todo o universo.

Todos os sentimentos da mente humana, gratidão, ressentimento, amor, amizade, aprovação, culpa, piedade, rivalidade, inveja, têm uma referência principal ao estado e situação do ser humano e são calculados para preservarem a existência e promoverem a actividade de um tal ser em tais circunstâncias.

Parece, por isso, despropositado transferir tais sentimentos para uma existência superior, ou supô-la afectada por eles e, além disso, os fenómenos do universo não nos apoiariam numa teoria como essa. Todas as nossas ideias derivadas dos sentidos são notoriamente falsas e ilusórias e não podem, portanto, supostamente ter lugar numa Inteligência Suprema. E tal como as ideias do sentimento

interno, juntas às dos sentidos externos, compõem toda a constituição do entendimento humano, podemos concluir que nenhum dos materiais do pensamento é, seja em que aspecto for, similar nas inteligências humana e divina. Agora, quanto à *maneira* de pensar, como podemos fazer alguma comparação entre elas ou supô-las de algum modo semelhantes? O nosso pensamento é flutuante, incerto, fugaz, sucessivo e composto, e se removermos estas circunstâncias aniquilamos simplesmente a sua essência e seria, nesse caso, um abuso de termos aplicar-lhe o nome de pensamento ou razão. No mínimo, se parecer mais devoto e respeitador (como realmente é) continuar a conservar estes termos quando mencionamos o Ser Supremo, devemos admitir que o seu significado, neste caso, é totalmente incompreensível e que as enfermidades da nossa natureza não nos permitem alcançar quaisquer ideias que, no mínimo, correspondam à inefável sublimidade dos atributos divinos.

Parte IV

Parece-me estranho, disse Cleanto, que tu, Demea, que és tão sincero na causa da religião, continues a manter a misteriosa, a incompreensível natureza da Divindade e a insistir, de forma tão esforçada, que ela não tem qualquer modo de semelhança ou parecença com as criaturas humanas. A Divindade, posso conceder prontamente, possui vários poderes e atributos dos quais não podemos ter compreensão alguma. No entanto, se as nossas ideias, tanto quanto as podemos desenvolver, não são justas e adequadas e não correspondem à sua natureza real, não sei o que há neste assunto em que valha a pena insistir. É o nome, sem qualquer sentido, de tão grande importância? Ou como é que vocês, místicos, que defendem a absoluta incompreensibilidade da Divindade, se distinguem dos cépticos ou ateus, os quais afirmam que a primeira causa de todas as coisas é desconhecida e ininteligível? A sua audácia deve ser bem grande se, depois de rejeitarem a produção através de uma mente, isto é, uma mente assemelhada à mente humana (já que não conheço outra), pretendem afirmar, com certeza, que não há qualquer outra causa específica inteligível; e a sua consciência deve ser bem escrupulosa, com efeito, se recusam chamar Deus ou Divindade à causa universal desconhecida e lhe outorgam tão sublimes elogios e tantos epítetos sem significado como fazes questão de lhes pedir.

Quem poderia imaginar, respondeu Demea, que Cleanto, o Cleanto filosoficamente calmo, tentasse refu-

tar os seus antogonistas colocando-lhes uma alcunha e que, tal como os vulgares fanáticos e inquisidores da época, recorresse às invectivas e à declamação em vez de ao raciocínio? Ou ele não percebe que estes tópicos são facilmente invertidos e que *antropomorfista* é uma designação tão detestável e implica consequências tão perigosas como o epíteto de *místico* com o qual nos honrou? Na realidade, Cleanto, atenta no que afirmas quando representas a Divindade tão similar à mente e ao humano. O que é a alma humana? Um agregado de diversas faculdades, paixões, sentimentos, ideias, unidos, sem dúvida, numa identidade, ou pessoa, mas ainda assim distintas umas das outras. Quando raciocina, as ideias, que são parte do seu discurso, configuram-se a si próprias numa certa forma ou ordem, a qual nunca se preserva como tal em momento algum, mas dá imediatamente lugar a outra combinação. Novas opiniões, novas paixões, novos afectos, novos sentimentos, emergem continuamente, diversificando o cenário mental e aí produzindo a maior variedade e a mais pronta sucessão imaginável. Como é isto compatível com aquela perfeita imutabilidade e simplicidade que todos os verdadeiros teístas atribuem à Divindade? Pelo mesmo acto, dizem, ela vê passado, presente e futuro; o seu amor e ódio, a sua misericórdia e justiça, são uma operação singular; ela está por inteiro em qualquer ponto do espaço e completa em qualquer instante de duração. Nenhuma sucessão, nenhuma mudança, nenhuma aquisição, nenhuma diminuição. O que ela é não implica em si qualquer sombra de distinção, ou de diversidade. E o que ela é neste momento foi e será

sempre simples, sem qualquer novo juízo, sentimento, ou operação. Ela permanece invariável num simples e perfeito estado; nem tu podes alguma vez dizer, com qualquer propriedade, que este seu acto é diferente de qualquer outro, ou que este juízo ou ideia foi formado recentemente e dará lugar, por sequência, a qualquer diferente juízo ou ideia.

Posso já conceder, disse Cleanto, que aqueles que defendem a perfeita simplicidade do Ser Supremo, até ao ponto que explicaste, são totalmente *místicos* e culpados de todas as consequências que descobri a partir das suas opiniões. Eles são, numa palavra, *ateus*, sem o saberem. Porque embora possa ser admitido que a Divindade tem atributos dos quais não temos compreensão alguma, não devemos nunca, no entanto, atribuir-lhe quaisquer atributos que sejam absolutamente incompatíveis com aquela natureza inteligente, essencial para ela. Uma mente cujos actos, sentimentos e ideias não sejam distintos e sucessivos é uma mente que não tem qualquer pensamento, qualquer razão, qualquer vontade, qualquer sentimento, qualquer amor, qualquer ódio, ou, numa palavra, não é mente alguma. É um abuso de termos dar-lhe esta designação e podemos do mesmo modo falar em extensão limitada sem figura, ou em número sem composição.

Por favor, nota, disse Fílon, quem estás agora a atacar. Estás a honrar com a designação de ateus quase todos os teólogos ortodoxos e consagrados que trataram deste tema e serás, no fim, descoberto, por ti próprio, de acordo com o teu raciocínio, como o único teísta

consequente do mundo. Mas se os idólatras são ateus, como, julgo, pode ser afirmado com justeza, e se também o são os teólogos *cristãos*, que acontecerá ao argumento, tão famoso, derivado do consentimento universal da humanidade?

Mas, como sei que não és assim tão inflexível quanto a nomes e autoridades, farei o possível por te mostrar, um pouco mais claramente, os inconvenientes do antropomorfismo que acataste e para te provar que não há qualquer fundamento para supor um plano do mundo ser formado na mente divina, consistindo em ideias distintas, diversamente combinadas, do mesmo modo que um arquitecto forma na sua cabeça o plano de uma casa que pretende construir.

Não é fácil, eu sei, ver o que é que se beneficiou com esta suposição, quer ajuizemos sobre o assunto com a *razão*, quer com a *experiência*. Somos, contudo, obrigados a subir mais alto no sentido de encontrar a causa desta causa, que consideraste tão satisfatória e conclusiva.

Se a *razão* (ou seja, a razão abstracta derivada de investigações *a priori)* não for igualmente muda no que respeita a todas estas questões acerca da causa e do efeito, será, no mínimo, possível arriscar esta sentença: que um mundo mental, ou um universo de ideias, exige uma causa tanto quanto a requer um mundo material, ou um universo de objectos e que, se é semelhante nas suas combinações, deve exigir uma causa semelhante. Porque, o que é que há neste tópico que deva levar a um conclusão, ou a uma inferência diferente? Num ponto de vista abstracto formal, são totalmente iguais e

nenhuma dificuldade se aplica a uma suposição que não seja comum a ambas.

Do mesmo modo, quando queremos forçosamente obrigar a *experiência* a pronunciar uma sentença, mesmo nestes assuntos que permanecem para além da sua esfera, ela não pode apreender qualquer diferença específica neste particular entre estes dois tipos de mundo, mas descobre-os a serem governados por princípios semelhantes e a dependerem de uma igual variedade de causas nas suas operações. Temos espécimes em miniatura de ambos. A nossa própria mente assemelha-se a um deles, um corpo animal ou vegetal assemelha-se ao outro. Deixa a experiência, por isso, julgar a partir destas amostras. Nada parece mais delicado, no que toca às suas causas, que o pensamento e como estas causas nunca operam da mesma maneira em duas pessoas, assim nunca encontramos duas pessoas que pensem de modo exactamente igual. Nem, inclusive, a mesma pessoa pensa exactamente do mesmo modo em dois períodos de tempo diferentes. Uma diferença de idade, de disposição no seu corpo, de condições meteorológicas, de alimento, de companhia, de livros, de paixões, qualquer uma destas situações, ou outras mais minuciosas, são suficientes para alterar a curiosa maquinaria de pensamento e para lhe transmitir operações e movimentos bastante diferentes. Tanto quanto podemos ajuizar, os vegetais e os corpos animais não são mais delicados nos seus movimentos, nem dependem de uma maior variedade, ou de um mais curioso ajustamento de motivos e princípios.

Assim, como poderemos satisfazer-nos relativamente à causa daquele Ser, o qual supões ser o Autor da Natureza, ou, de acordo com o teu sistema de antropomorfismo, o mundo ideal ao qual atribuis o mundo material? Não possuímos a mesma razão para reconstituir aquele mundo ideal a partir de um outro mundo ideal ou de um novo princípio inteligente? Mas se paramos e não vamos mais além, porquê ir tão longe? Porque não parar no mundo material? Como é que podemos ficar satisfeitos sem continuarmos *in infinitum*? E além do mais, que satisfação há nessa progressão infinita? Recordemos a história do filósofo indiano e do seu elefante. Nunca foi mais aplicável do que no presente assunto. Se o mundo material permanece sobre um mundo ideal similar, este mundo ideal deve permanecer sobre algum outro e assim sem parar. Era melhor, por isso, nunca olhar para além do presente mundo material. Supondo que este contém o princípio da sua ordem no seu interior, afirmamos justamente que é Deus e quanto mais cedo chegarmos a esse Ser Divino melhor. Quando deres um passo além do sistema mundano apenas animas uma disposição de pesquisa que é impossível satisfazer.

Dizer que as diferentes ideias que compõem a razão do Ser Supremo ganham ordem por si mesmas e através da sua própria natureza, é falar realmente sem qualquer sentido rigoroso. Se isso tem algum sentido, de bom grado gostaria de saber porque é que não é também de bom senso dizer que as partes do mundo material ganham ordem por si mesmas e devido à sua própria natureza? Pode uma das opiniões ser inteligível, enquanto a outra não o é?

Temos, de facto, experiência de ideias que ganham ordem por si mesmas e sem qualquer causa *conhecida.* Mas, tenho a certeza, possuímos uma experiência mais ampla de objectos materiais que fazem o mesmo, tal como em todos os casos de geração e de vegetação onde a análise apurada da causa excede toda a compreensão humana. Temos também experiência de sistemas particulares de pensamento e de matéria que não possuem ordem alguma; do primeiro, na loucura, do segundo, na degradação dos objectos materiais. Então, por que razão havemos de pensar que a ordem é mais essencial num domínio do que no outro? E se exige uma causa em ambos, o que ganhamos com o teu sistema, ao atribuir o universo dos objectos a um universo similar de ideias? O primeiro passo que damos determina-nos por completo. Seria por conseguinte, sensato para nós limitarmos todas as nossas investigações ao presente mundo, sem procurarmos mais longe. Nenhuma satisfação pode alguma vez ser alcançada por estas especulações que tanto excedem os estreitos limites do entendimento humano.

Como sabes, Cleanto, era habitual entre os Peripatéticos, quando se perguntava pela causa de qualquer fenómeno, recorrerem às suas *faculdades* ou *qualidades ocultas* e dizer, por exemplo, que o pão alimentava pela sua faculdade nutritiva e que o sene purgava pela sua faculdade purgativa. Mas veio a descobrir-se que este subterfúgio não era mais que o disfarce da ignorância e que estes filósofos, apesar de menos engenhosos, diziam no fundo o mesmo que os cépticos, ou que as pessoas comuns que confessavam francamente que não conheciam a causa destes fenómenos. Do mesmo modo, quando é pergun-

tado que causa produz ordem nas ideias do Ser Supremo, pode alguma outra razão ser aduzida por vocês, antropomorfistas, a não ser que se trata de uma faculdade *racional* e que tal é a natureza da Divindade? Mas pode ser difícil determinar por que razão uma resposta semelhante não será igualmente satisfatória no que respeita à ordem do mundo, sem se recorrer àquele criador inteligente em que continuas a insistir. Basta dizer que *tal* é a natureza dos objectos materiais e que são todos possuídos originalmente de uma *faculdade* de ordem e proporção. Estas são apenas formas mais instruídas e elaboradas de confessar a nossa ignorância e, deste modo, nenhuma das referidas hipóteses fica com qualquer vantagem sobre a outra, a não ser a maior conformidade desta última com os pressupostos comuns.

Desenvolveste este argumento com grande ênfase, respondeu Cleanto; não pareces ter consciência de como é fácil responder-lhe. Mesmo na vida comum, se atribuo uma causa a qualquer evento, é alguma objecção, Fílon, que eu não possa atribuir uma causa a essa causa e responder a qualquer nova questão que possa incessantemente ser iniciada? E que filósofos poderiam eventualmente submeter-se a uma regra tão rígida? Filósofos que confessassem que as causas derradeiras são totalmente desconhecidas e que têm consciência de que os mais refinados princípios, nos quais configuram os fenómenos, permanecem para eles tão inexplicáveis como estes mesmos fenómenos o são para as pessoas comuns. A ordem e o planeamento da Natureza, a curiosa harmonização de causas finais, o manifesto objectivo e intenção de qual-

quer órgão ou parte constituinte, tudo isto fala, na linguagem mais clara, de uma causa, ou de um autor inteligente. Os céus e a terra juntam-se no mesmo testemunho: todo o coro da Natureza ergue um hino às glórias do seu Criador, só tu, quase só tu perturbas esta harmonia geral. Provocas dúvidas abstrusas, sofismas e objecções e perguntas-me qual é a causa desta causa? Não sei, não me preocupo, isso não me diz respeito. Encontrei uma Divindade e aqui paro a minha investigação. Deixo aos que são mais sábios e empreendedores procurar ir mais além.

Não pretendo ser nenhum desses, respondeu Fílon, e por isso mesmo não deveria nunca, talvez, ter tentado ir tão longe, especialmente quando estou consciente que deveria, ao fim e ao cabo, ficar satisfeito em sentar-me com a mesma resposta com que, sem mais problemas me deveria ter contentado desde o início. Se tenho, portanto, que permanecer na total ignorância de causas e se não posso, de maneira alguma, fornecer uma explicação de nada, nunca verei qualquer vantagem em evitar, por um momento que seja, uma dificuldade que, como reconheces, deve retornar em toda a sua força sobre mim. Os naturalistas, com efeito, muito justamente explicam efeitos particulares através de causas mais gerais, apesar dessas causas gerais elas mesmas deverem permanecer, no fim, totalmente inexplicáveis, mas nunca, seguramente, julgaram satisfatório explicar um efeito particular por uma causa particular que não era mais explicável do que o próprio efeito. Um sistema ideal, sustentado em si mesmo, sem um desígnio precedente, não é um tópico

ínfimo mais explicável que um sistema material que alcança a sua ordem de maneira idêntica, nem há qualquer dificuldade acrescida na última suposição que não haja na primeira.

Parte V

Mas, para te mostrar ainda mais inconvenientes, continuou Fílon, no teu antropomorfismo, peço licença para proceder a um novo exame dos teus princípios. *Efeitos semelhantes provam causas semelhantes.* Este é o argumento experimental e este, também tu o dizes, é o único argumento teológico com fundamento. Ora, é certo que quanto mais semelhantes são os efeitos que são observados e quanto mais semelhantes são as causas que são inferidas, tanto mais forte é o argumento. Qualquer desvio em qualquer dos lados diminui a probabilidade e torna o experimento menos conclusivo. Não podes duvidar do princípio, nem deves rejeitar as suas consequências.

Todas as novas descobertas em astronomia que provam a imensa grandiosidade e magnificência dos trabalhos da natureza são outros tantos argumentos adicionais para a divindade, de acordo com o verdadeiro sistema de teísmo, mas, de acordo com a tua hipótese de um teísmo experimental, tornam-se objecções, uma vez que tornam o efeito ainda mais distante de qualquer semelhança com os efeitos da arte e do engenho humanos. Porque se Lucrécio, ainda que seguindo o velho sistema do mundo, podia dizer:

> Quem é suficientemente forte para governar a totalidade, quem, para agarrar e controlar o poderoso freio do insondável abismo? Quem pode fazer girar todos os céus ao mesmo tempo e aquecer os férteis mundos com jogos etéreos, ou estar presente em todos os lugares em todos os tempos?

Se Túlio julgava este raciocínio tão natural que o coloca na boca do seu epicurista:

> Que poder de visão permitiu ao teu mestre Platão contemplar o vasto e elaborado processo arquitectónico que, à medida que o simula, a divindade adopta na construção da estrutura do universo? Que método de engenharia foi utilizado? Que ferramentas, alavancas e máquinas? Que agentes transmitiram um entendimento tão vasto? E como é que ar, fogo, água e terra se habilitaram para obedecer e executar a vontade do arquitecto?

Se este argumento, digo eu, teve alguma força em tempos mais antigos, quanto mais não deve ter agora, quando os limites da natureza estão tão infinitamente ampliados e diante de nós se abre tamanha cena magnificente? É ainda menos razoável formar a nossa ideia de uma causa tão ilimitada a partir da nossa experiência das limitadas produções do desígnio e invenção humanos.

As descobertas feitas graças aos microscópios, à medida que abrem um novo universo em miniatura, são ainda objecções, na tua opinião, e argumentos, na minha. Quanto mais longe levamos as nossas investigações deste tipo, tanto mais nos inclinamos para inferir que a causa universal de tudo é enormemente diferente da humanidade, ou de qualquer objecto da experiência e da observação humanas.

E o que é que dizes das descobertas em anatomia, química, botânica?...

Estas não são seguramente objecções, respondeu Cleanto, mas apenas descobrem novos exemplos de arte e engenho. Continua a ser a imagem da mente reflectida

em nós a partir de inúmeros objectos. Acrescenta uma mente *como a mente humana,* disse Fílon. Não conheço qualquer outra, respondeu Cleanto. E quanto mais semelhante melhor, insistiu Fílon. Certamente, disse Cleanto.

Agora, Cleanto, disse Fílon, com um ar de vivacidade e de triunfo, nota bem as consequências. *Primeiro,* através deste método de raciocínio renuncias a toda e qualquer reivindicação de infinidade em qualquer dos atributos da Divindade. Porque, como a causa deve ser apenas proporcional ao efeito e o efeito, tanto quanto cai sob o nosso conhecimento, não é infinito, que pretensões temos nós, decorrentes das tuas suposições, para dar aquele atributo ao Ser Divino? Insistirás ainda que, afastando-o tanto de toda e qualquer similaridade face às criaturas humanas, cedemos à hipótese mais arbitrária e, ao mesmo tempo, enfraquecemos todas as provas da sua existência.

Em segundo lugar, não tens razão alguma, na tua teoria, para atribuíres perfeição à divindade, mesmo na sua capacidade finita, ou para supô-la livre de qualquer erro, engano, ou incoerência nos seus empreendimentos. Há tantas dificuldades inexplicáveis nos trabalhos da Natureza que, se concedermos que um autor perfeito pode ser provado *a priori,* elas são facilmente resolvidas e tornam-se apenas dificuldades de aparência a partir da limitada capacidade humana, que não consegue descobrir relações infinitas. Mas, segundo o teu método de raciocínio, estas dificuldades tornam-se todas reais e tornam-se, talvez, se insistirmos, em novos exemplos de semelhança em relação à arte e engenho humanos. No mínimo, deves reco-

nhecer que é impossível para nós dizer, a partir das nossas limitadas perspectivas, se este sistema contém quaisquer grandes defeitos, ou se merece qualquer considerável elogio se comparado com outro sistema possível, ou mesmo real. Poderia um camponês, se a *Eneida* lhe fosse lida, declarar ser esse poema absolutamente perfeito, ou inclusive colocá-la no seu lugar próprio entre as produções do espírito humano, ele que nunca viu qualquer outra produção?

Mas fosse este mundo alguma vez uma produção assim tão perfeita, deveria ainda nesse caso permanecer incerto qual de todas as excelências do trabalho poderia com justiça ser atribuída ao artífice. Se examinarmos um barco, que ideia elevada devemos formar do engenho do carpinteiro que planeou uma máquina tão complexa, útil e bela? E que surpresa deveríamos sentir quando descobríssemos que ela era um estúpido mecânico que imitou outros e que copiou uma técnica que, através de uma longa sucessão de épocas, depois de múltiplas tentativas, enganos, correcções, deliberações e controvérsias, foi gradualmente melhorada? Vários mundos devem ter sido remendados e desperdiçados, durante uma eternidade, antes deste sistema ter sido expedido; muito trabalho perdido, várias tentativas vãs feitas, e um lento mas contínuo melhoramento desenvolvido e durando eras infinitas no que respeita à arte de construção de mundos. Em tais matérias, quem pode determinar onde é que está a verdade, ou melhor, quem pode conjecturar onde reside a probabilidade entre um grande número de hipóteses que podem ser propostas e um número maior ainda que podem ser imaginadas?

E que sombra de argumento, continuou Fílon, podes tu produzir a partir da tua hipótese para provar a unidade da Divindade? Um grande número de pessoas junta-se para construir uma casa ou um navio, para edificar uma cidade, para estabelecer uma comunidade; porque é que diversas divindades não se poderiam juntar para idealizarem e fabricarem um mundo? Isto tem muito maior semelhança com os assuntos humanos. Através da partilha do trabalho entre vários, podemos limitar mais amplamente os atributos de cada um e podemo-nos livrar daquele imenso poder e conhecimento que deve ser suposto numa divindade e que, de acordo contigo, apenas serve para enfraquecer a prova da sua existência. E se criaturas tão loucas, tão viciosas como os seres humanos podem, apesar disso, muitas vezes unir-se e planearem e executarem um plano, quanto mais aquelas divindades ou demónios, de quem podemos supor vários graus mais perfeitos?

Multiplicar causas sem necessidade é, de facto, oposto à verdadeira filosofia, mas este princípio não se aplica ao presente caso. Se fosse provada, pela tua teoria, uma divindade antecedente que possuísse todos os atributos requeridos para a produção do universo, seria desnecessário, reconheço (apesar de não absurdo), supor qualquer outra divindade existente. Mas, enquanto é ainda uma questão saber se todos estes atributos estão unidos ou dispersos entre vários seres independentes, por que fenómeno da natureza podemos pretender decidir a controvérsia? Quando vemos um corpo apresentado numa balança, temos a certeza de que há num prato oposto, apesar de escondido da vista, algum contrapeso igual,

mas ainda assim é permitido duvidar se esse contrapeso é um agregado de diversos corpos distintos, ou se é uma massa uniformemente unida. E se o peso excede em muito o que alguma vez vimos combinado em qualquer corpo singular, a primeira suposição torna-se ainda mais provável e natural. Um ser inteligente, de tão vasto poder e capacidade como é necessário para produzir o universo, ou, para falar na linguagem da antiga filosofia, um animal tão prodigioso, ultrapassa toda a analogia e mesmo toda a compreensão.

Mas mais, Cleanto, os homens são mortais e renovam a sua espécie por geração, e isto é comum a todas as criaturas vivas. Os dois grandes sexos de macho e fêmea, diz Milton, animam o mundo. Porque é que esta circunstância, tão universal, tão essencial, deveria ser excluída dessas numerosas e limitadas divindades? Nota, pois, a teogonia de tempos antigos trazida de volta para nós.

E porque não tornar-se um perfeito antropomorfista? Porque não declarar que a divindade ou divindades são corpóreas e têm olhos, um nariz, orelhas, etc.? Epicuro afirmava que nenhum homem havia alguma vez visto razão a não ser numa figura humana, por isso os deuses devem ter uma figura humana. E este argumento, que é tão merecidamente ridicularizado por Cícero, torna-se, de acordo contigo, sólido e filosófico.

Em suma, Cleanto, alguém que siga a tua hipótese é capaz, talvez, de afirmar ou conjecturar que o universo emergiu, nalgum tempo, de algo como o desígnio, mas, para além dessa posição, ele não poderá verificar uma só circunstância e é deixado depois para firmar cada ponto

da sua teologia através do maior abuso da fantasia e das hipóteses. Este mundo, que ele saiba, é muito defeituoso e imperfeito, comparado com um padrão superior e foi apenas o primeiro ensaio rudimentar de uma qualquer divindade infantil que a seguir o abandonou, envergonhada do seu desempenho pouco convincente; é apenas o trabalho de alguma divindade dependente e inferior, e é objecto de escárnio pelos seus superiores; é a produção de uma era antiga, de uma divindade senil e reformada – e desde a sua morte tem o mundo andado sem parar em aventuras, desde o primeiro impulso e da força activa que recebeu dela... só dás sinais de horror, Demea, a estas estranhas suposições, mas estas e mais umas mil do mesmo género são suposições de Cleanto, não minhas. A partir do momento em que os atributos da Divindade são supostamente finitos, tudo isto tem cabimento. E não posso pensar, quanto a mim, que um sistema de teologia tão inculto e transtornado seja, sob qualquer aspecto, preferível a qualquer outro.

Desaprovo absolutamente estas suposições, exclamou Cleanto. Contudo, não me causam qualquer horror, especialmente quando propostas dessa maneira errante como saem de ti. Pelo contrário, dão-me satisfação quando vejo que, pelo mais extremo abuso da tua imaginação, nunca te consegues ver livre da hipótese do desígnio no universo, mas és obrigado em cada momento a recorrer a ela. Adiro prontamente a esta concessão e vejo isto como um fundamento suficiente para a religião.

Parte VI

Deve ser uma construção débil, de facto, disse Demea, a que pode ser erguida sobre fundação tão instável. Enquanto não temos a certeza se há uma divindade ou várias, se a divindade ou divindades a quem devemos a nossa existência são perfeitas ou imperfeitas, subordinadas ou supremas, mortas ou vivas, que esperança ou confiança podemos depositar nessas entidades? Que devoção ou adoração lhes dedicar? Que veneração ou obediência lhes prestar? A teoria da religião torna-se completamente inútil para todas as finalidades da vida e, mesmo no que respeita a consequências especulativas, a sua incerteza, de acordo contigo, deve torná-la completamente precária e insatisfatória.

Para torná-la ainda mais insatisfatória, disse Fílon, ocorre-me outra hipótese que deve adquirir um aspecto de probabilidade a partir do método de raciocínio no qual Cleanto tanto tem insistido. Efeitos semelhantes derivam de causas semelhantes: supõe ele que este princípio é o fundamento de toda a religião. Mas há um outro princípio do mesmo tipo, não menos certo e decorrente da mesma fonte da experiência: que, quando diversas circunstâncias conhecidas se *observam* similares, o desconhecido deve igualmente ser *descoberto* como semelhante. Assim, se vemos os membros de um corpo humano, concluímos que se deve esperar também uma cabeça, apesar de escondida de nós. Por conseguinte, se vemos, através de uma fenda numa parede, uma pequena parte do sol, concluímos que se a parede fosse removida veríamos o

corpo completo. Em suma, este método de raciocínio é tão óbvio e familiar que nenhuma dúvida se poderá ter no que toca à sua consistência.

Então, se examinarmos o universo, tanto quanto cai sobre a alçada do nosso conhecimento, ele apresenta uma grande semelhança com um animal ou corpo organizado, e parece animado por um princípio semelhante de vida e movimento. Uma circulação contínua de matéria não produz nele qualquer desordem, uma contínua perda em qualquer parte é incessantemente reposta; a mais estreita simpatia é apreendida através de todo o sistema e cada parte, ou membro, desempenhando as suas próprias funções, age simultaneamente para a sua própria preservação e para a do todo. O mundo, portanto, infiro, é um animal e a divindade é a *Alma* do mundo, animando-o e sendo animada por ele.

Aprendeste demasiado, Cleanto, para estares completamente surpreendido com esta opinião que, como sabes, era mantida por quase todos os teístas da antiguidade e prevalece principalmente nos seus discursos e raciocínios. Porque apesar de algumas vezes os antigos filósofos raciocinarem a partir de causas finais, como se pensassem o mundo como artefacto de Deus, parece ser no entanto, mais propriamente a sua noção favorita considerar o mundo como o corpo de Deus, cuja organização o tornava subserviente a Ele. E deve ser dito que, como o universo se assemelha mais a um corpo humano do que o fazem os trabalhos da arte e do engenho humanos, se a nossa limitada analogia puder alguma vez, com alguma propriedade, ser estendida ao conjunto da natureza, a

inferência parece mais justa a favor da antiga teoria do que da moderna.

Também há outras vantagens na teoria mais antiga que a recomendavam aos antigos teólogos. Nada mais repugnante a todas as suas noções, porque nada mais repugnante à experiência comum, que uma mente sem corpo: uma mera substância espiritual que não caísse sob os seus sentidos, e sob a sua compreensão e de que não tivessem observado uma instância através de toda a natureza. Conheciam a mente e o corpo porque os sentiam a ambos; uma ordem, configuração, organização, ou maquinaria interna, também as conheciam em ambos da mesma maneira; e só poderia parecer razoável transferir esta experiência para o universo e supor que o corpo e a mente divinos fossem igualmente coevos e tivessem, ambos, ordem e configuração naturalmente inerentes neles e inseparáveis deles.

Aqui, por conseguinte, está uma nova espécie de *antropomorfismo*, Cleanto, sobre o qual podes deliberar, bem como uma teoria que não parece sujeita a quaisquer dificuldades de monta. És demasiado superior, seguramente, a *preconceitos sistemáticos* para encontrares mais dificuldade em supor ser um corpo animal, originalmente, possuído, por si ou de causas desconhecidas, de ordem e organização, do que supor uma ordem semelhante pertencendo à mente. Mas o *preconceito vulgar* que mente e corpo devem sempre acompanhar-se mutuamente não deve, há que pensar, ser completamente negligenciado, uma vez que é fundado na experiência vulgar, o único guia que professas seguir em todas estas investigações teológicas. E se decla-

ras que a nossa limitada experiência é um padrão desigual pelo qual julgar da ilimitada extensão da natureza, abandonas completamente a tua própria hipótese e deves, daí em diante, adoptar o nosso misticismo, como lhe chamas, e admitir a absoluta incompreensibilidade da Natureza Divina.

Esta teoria, concedo, respondeu Cleanto, nunca antes me havia ocorrido, apesar de ser bem natural e não consigo para já, com tão breve reflexão e exame, dar qualquer opinião acerca dela. És muito escrupuloso, de facto, disse Fílon; fosse eu a examinar algum dos teus sistemas e não teria actuado com metade desse cuidado e reserva em iniciar objecções e colocar-lhe dificuldades. No entanto, se algo te ocorrer, favorecer-nos-ás dizendo-o.

Então, porque é que me parece, respondeu Cleanto, que, apesar do mundo se assemelhar, em muitas circunstâncias, a um corpo animal, a analogia é, no entanto, enganadora na maior parte das circunstâncias mais relevantes: nenhuns órgãos de sentidos, nenhum lugar de pensamento ou razão, nenhuma origem rigorosa de movimento e acção. Em suma, parece apresentar uma semelhança mais forte com um vegetal do que com um animal e a tua inferência seria até aqui inconclusiva a favor da alma do mundo. Mas, em segundo lugar, a tua teoria parece implicar a eternidade do mundo e esse é um princípio que, julgo, pode ser refutado pelas mais fortes razões e probabilidades. A este respeito, devo sugerir um argumento que, segundo creio, não tem sido tratado com insistência por qualquer autor. Aqueles que pensam a partir da recente origem das artes e ciências podem tal-

vez, apesar da sua inferência não o pretender, ser refutados por considerações derivadas da natureza da sociedade humana, que está em revolução contínua entre a ignorância e o saber, a liberdade e a escravidão, ricos e pobres, que é, portanto, impossível para nós, a partir da nossa limitada experiência, predizer com segurança que acontecimentos podem ou não ser esperados. Relatos e conhecimentos antigos parecem ter estado em grande perigo de perecerem completamente depois das invasões das nações bárbaras e tivessem estas convulsões continuado um pouco mais tempo, ou tivessem sido um pouco mais violentas, não saberíamos provavelmente o que é que acontecera no mundo alguns séculos atrás. Ou antes, se não fosse pela superstição dos Papas, que preservaram um pouco de dialecto de latim no sentido de apoiar a aparência de uma igreja antiga e universal, aquela língua ter-se-ia perdido irremediavelmente; nesse caso, o mundo ocidental, sendo totalmente bárbaro, não teria ficado numa disposição conveniente para receber a linguagem e os conhecimentos gregos, que lhe foram transmitidos depois do saque de Constantinopla. Quando os conhecimentos e os livros tivessem sido extinguidos, mesmo as artes mecânicas deveriam ter enfraquecido consideravelmente até à decadência, e é facilmente imaginável que fábula ou tradição poderia atribuir-lhes uma mais antiga origem que a verdadeira. Por conseguinte, este vulgar argumento contra a eternidade do mundo parece um pouco precário.

Mas aqui parece estar a base de um argumento melhor. Lucullus foi o primeiro que trouxe cerejeiras da Ásia para a Europa, apesar daquela árvore se dar tão bem

em vários climas europeus, que cresce nos bosques sem qualquer tratamento. É possível que, durante toda uma eternidade, nenhum europeu tivesse passado pela Ásia e pensado em transplantar um fruto tão delicioso para o seu próprio país? Ou, se a árvore foi alguma vez transplantada e se propagou, como se poderia alguma vez depois disso, extinguir? Os impérios podem erguer-se e cair, a liberdade e a escravidão sucedem-se em alternância, a ignorância e o saber dão lugar um ao outro, mas a cerejeira permanecerá sempre nos campos da Grécia, da Espanha e da Itália e nunca será afectada pelas revoluções da sociedade humana.

Não passaram dois mil anos desde que as vinhas foram transplantadas para França, apesar de não haver no mundo melhor clima para elas. Não passaram trezentos anos desde que os cavalos, as vacas, as ovelhas, os porcos, os cães, o milho foram conhecidos na América. É possível que durante as revoluções de toda uma eternidade nunca lá chegara nenhum Colombo que poderia abrir a comunicação entre a Europa e aquele continente? Podemos do mesmo modo pensar que todos os humanos usariam meias durante dez mil anos e nunca tivessem o tino para pensar em ligas para atá-las. Tudo isto parecem provas convincentes da juventude, ou melhor, da infância do mundo, estando fundadas nas operações de princípios mais constantes e firmes do que naqueles pelos quais a sociedade humana é governada e dirigida. Nada menos do que uma total alteração dos elementos naturais destruirá alguma vez todos os animais e vegetais da Europa que se encontram agora no mundo ocidental.

E que argumento tens contra tais alterações? respondeu Fílon. Provas fortes e quase incontestáveis podem ser aduzidas em toda a Terra de que qualquer parte deste globo permaneceu por muitas eras coberta de água. E apesar da ordem ser supostamente inseparável e inerente à matéria, a matéria pode, no entanto, ser susceptível de muitas e grandes revoluções, durante os intermináveis períodos da duração eterna. As incessantes mudanças às quais cada parte da matéria está sujeita parecem sugerir algumas dessas transformações tão gerais ainda que, ao mesmo tempo, seja observável que todas as mudanças e alterações de que alguma vez tivemos experiência não são mais do que passagens de um estado de ordem para outro, nem pode a matéria alguma vez permanecer em total ausência de forma e confusão. O que vemos nas partes, podemos inferir para o todo; pelo menos esse é o método de raciocínio no qual baseias toda a tua teoria. E fosse eu obrigado a defender qualquer sistema particular desta natureza, (que nunca deveria fazer de bom grado), nenhum consideraria mais plausível do que aquele que atribui um princípio de ordem eterno e imanente ao mundo, apesar de acompanhado por grandes e contínuas revoluções e alterações. Isto resolve de uma vez todas as dificuldades e se a solução, por ser tão geral, não é inteiramente completa e satisfatória é, no mínimo, uma teoria a que devemos recorrer mais tarde ou mais cedo, seja qual for o sistema a que aderirmos. Como poderiam as coisas ter sido como são, se não houvesse nalgum lado um princípio imanente de ordem original, no pensamento ou na matéria? E é bastante indiferente a

qual destes damos a nossa preferência. O acaso não tem lugar, em qualquer hipótese, céptica ou religiosa. Cada coisa é seguramente governada por leis invioláveis e firmes. E permanecesse a mais íntima essência das coisas aberta perante nós, descobriríamos uma cena de que, neste momento, não podemos fazer qualquer ideia. Em vez de admirarmos a ordem dos seres naturais, deveríamos ver claramente que era absolutamente impossível para eles, no mais íntimo pormenor, alguma vez admitir qualquer outro arranjo.

Se alguém estivesse disposto a reavivar a antiga teologia pagã que afirmava, como aprendemos em Hesíodo, que este globo era governado por 30.000 divindades, que emergiram dos poderes desconhecidos da natureza, naturalmente objectarias, Cleanto, que nada era ganho através dessa hipótese e que isso é tão fácil como supor todos os homens e animais, seres mais numerosos mas menos perfeitos, terem surgido espontaneamente de uma origem semelhante. Leva a mesma inferência um passo adiante e acharás que uma numerosa sociedade de divindades é tão explicável como uma divindade universal que possui em si os poderes e perfeições de toda a sociedade referida. Assim, deves concordar, segundo os teus princípios todos estes sistemas de cepticismo, politeísmo e teísmo, estão no mesmo nível e nenhum deles tem qualquer vantagem sobre os outros. Por conseguinte, podes reconhecer a falácia dos teus princípios.

Parte VII

Mas aqui, continuou Fílon, ao examinar o antigo sistema da alma do mundo chega-me, de repente, uma nova ideia que, se for certa, deve aproximar-se mais de subverter todo o teu raciocínio e destruir inclusive as tuas mais finas inferências, nas quais depositas tamanha confiança. Se o universo apresenta uma maior semelhança com os corpos animais e vegetais do que em relação às obras da arte humana, é mais provável que a sua causa se assemelhe mais à causa dos primeiros que à dos segundos e a sua origem deve ser atribuída, em vez disso, à geração ou vegetação mais do que à razão ou ao desígnio. A tua conclusão, mesmo de acordo com os teus próprios princípios, é portanto fraca e pouco convincente.

Por favor, desenvolve um pouco mais este argumento, disse Demea, porque não o apreendi correctamente, na forma concisa em que o exprimiste.

O nosso amigo Cleanto, respondeu Fílon, afirma, como ouviste, que como qualquer questão de facto só pode ser provada pela experiência, a existência de uma Divindade não admite prova por qualquer outro meio. O mundo, diz ele, assemelha-se aos trabalhos do engenho humano, por isso a sua causa deve igualmente assemelhar-se à causa destes outros. Aqui podemos notar que a operação de uma pequeníssima parte da natureza, a saber, o homem, sobre outra pequeníssima parte da natureza, a saber, aquela matéria inanimada que se encontra ao seu alcance, é a regra pela qual Cleanto ajuíza da origem do todo; e mede objectos, tão amplamente despro-

porcionados, pelo mesmo padrão particular. Mas, para pôr de parte todas as objecções esquematizadas a partir deste tópico, afirmo que há outras partes do universo (para além das máquinas de invenção humana) que apresentam uma maior semelhança com a estrutura do mundo e que, por conseguinte, permitem uma melhor conjectura acerca da origem universal deste sistema. Estas partes são os animais e os vegetais. O mundo assemelha-se mais a um animal, ou a um vegetal, do que a um relógio ou um tear. A sua causa, portanto, é o que é mais provável, assemelha-se à causa dos primeiros. A causa dos fenómenos referidos é a geração ou a vegetação. Por isso podemos inferir ser a causa do mundo similar ou análoga à geração ou vegetação.

Mas como é isso concebível, disse Demea, que o mundo possa surgir de algo similar à vegetação ou geração?

Muito facilmente, respondeu Fílon. Do mesmo modo como uma árvore lança as suas sementes para os terrenos vizinhos e produz outras árvores, assim o grande vegetal, o mundo, ou este sistema planetário, produz dentro de si certas sementes que, sendo atiradas para o caos circundante, vegetam em novos mundos. O cometa, por exemplo, é a semente de um mundo e depois de ter amadurecido inteiramente, ao passar de sol para sol, e de estrela para estrela, é fortemente arremessado para os elementos informes que circundam este universo por toda a parte e germinam imediatamente num novo sistema.

Ou se, pelo gosto da variedade (porque não vejo qualquer outra vantagem), supusermos ser este mundo

um animal, um cometa é o ovo deste animal e, do mesmo modo que uma ostra deposita o seu ovo na areia, a qual, sem qualquer cuidado adicional, choca o ovo e produz um novo animal, assim...

Compreendo-te, diz Demea, mas que suposições arbitrárias, violentas, são estas? Que *dados* tens para conclusões tão extraordinárias? E é a semelhança mínima, imaginária, do mundo com um vegetal, ou animal, suficiente para estabelecer a mesma inferência no que respeita aos dois domínios? Objectos que são em geral tão amplamente diferentes, devem eles ser um padrão para cada um?

Certo, grita Fílon, este é o tópico no qual insisti há bastante tempo. Afirmei ainda que não temos *dados* para estabelecer qualquer sistema de cosmogonia. A nossa experiência, tão imperfeita em si mesma e tão limitada, tanto em extensão como em duração, não nos pode oferecer qualquer conjectura provável acerca da totalidade das coisas. Mas se nos devemos fixar nalguma hipótese, por que regra, peço-te, devemos determinar a nossa escolha? Há qualquer outra regra além da grande similaridade dos objectos comparados? E não deve uma planta ou um animal, que nascem da geração, ou da vegetação, apresentar uma maior semelhança com o mundo do que o faz qualquer máquina artificial, a qual emerge da razão e do desígnio?

Mas o que é esta vegetação e geração de que falas? disse Demea. Podes explicar as suas operações e anatomizar aquela subtil estrutura interna da qual dependem?

No mínimo, respondeu Fílon, tanto quanto Cleanto pode explicar as operações da razão, ou pode anatomizar

aquela estrutura interna da qual depende. Mas, sem qualquer uma dessas elaboradas investigações, quando vejo um animal infiro que surgiu da geração e isso com uma certeza tão grande como concluis que uma casa foi erigida por desígnio. Estas palavras *razão, geração,* assinalam apenas certos poderes e energias da natureza cujos efeitos são conhecidos, mas cuja essência é incompreensível e nenhum destes princípios, um mais do que outro, tem qualquer privilégio para ser transformado em padrão para a totalidade da natureza.

Na realidade, Demea, pode razoavelmente esperar-se que quanto mais alargadas forem as perspectivas que formamos sobre as coisas, melhor nos conduzem nas nossas investigações acerca de assuntos tão extraordinários e magnificentes. Só nesta pequena parte do mundo há quatro princípios, *razão, instinto, geração, vegetação,* que são semelhantes uns aos outros e que são causas de efeitos semelhantes. Que número de outros princípios poderíamos supor na imensa extensão e variedade do universo se pudéssemos viajar de planeta para planeta, e de sistema para sistema, no sentido de examinar cada parte desta poderosa estrutura? Qualquer um destes quatro princípios acima referidos (e uma centena de outros que permanecem abertos às nossas conjecturas) pode-nos dar uma teoria pela qual podemos ajuizar sobre a origem do mundo e é de uma óbvia e enorme parcialidade circunscrever a nossa perspectiva àquele princípio pelo qual operam as nossas mentes. Fosse este princípio mais inteligível nessa explicação e essa parcialidade poderia ser desculpada; mas a razão, na sua interna contextura e es-

trutura, é realmente tão pouco conhecida por nós como o instinto, ou a vegetação; e talvez mesmo essa vaga, indeterminada palavra natureza, para a qual as pessoas comuns referem tudo, não seja, no fundo, mais inexplicável. Os efeitos destes princípios são todos conhecidos por nós através da experiência, mas os próprios princípios e a sua forma de operar são totalmente desconhecidos; nem é menos inteligível nem menos conforme à experiência dizer que o mundo surgiu através da vegetação, de uma semente lançada de outro mundo, do que dizer que surgiu de um engenho ou razão divinos, de acordo com o sentido em que Cleanto o entende.

Mas penso que, disse Demea, se o mundo teve uma qualidade vegetativa e pôde lançar as sementes de novos mundos para o caos infinito, este poder seria ainda um argumento adicional para o desígnio do seu autor. Porque de onde poderia surgir uma faculdade tão maravilhosa a não ser do desígnio? Ou como pode surgir a ordem de algo que não perceba a ordem que estabelece?

Só precisas de olhar à tua volta, respondeu Fílon, para te contentares a ti próprio relativamente a esta questão. Uma árvore introduz ordem e organização na árvore que cresce a partir de si sem conhecer essa ordem; um animal, do mesmo modo à sua prole; um pássaro, ao seu ninho, e exemplos deste tipo são mesmo mais frequentes no mundo do que aquelas que surgem da razão e do engenho. Dizer que toda esta ordem nos animais e vegetais decorre, em última instância, do desígnio, é o que se quer demonstrar, e nem pode aquele grande tópico ser afirmado de outra maneira a não ser provando *a priori*, tanto

que a ordem está, segundo a sua natureza, inseparavelmente ligada ao pensamento como nunca pode, por si só ou por princípios originais desconhecidos, pertencer à matéria.

Mas mais, Demea, esta objecção, que prontificas, nunca pode ser usada por Cleanto sem renunciar a uma defesa que já fez contra uma das minhas objecções. Quando perguntei acerca da causa daquela suprema razão e inteligência para a qual ele remete tudo, ele disse-me que a impossibilidade de satisfazer tais perguntas nunca poderia ser admitida como objecção em qualquer espécie de filosofia. *Devemos parar nalgum lado*, disse ele; *nem está mesmo dentro do alcance da capacidade humana explicar causas últimas, ou mostrar as últimas conexões de quaisquer objectos. É suficiente se os passos, tantos quanto avancemos, forem sustentados pela experiência e pela observação.* Agora, que a vegetação e a geração, tal como a razão, são experienciadas como sendo princípios de ordem na natureza, isso é inegável. Se baseio o meu sistema nos primeiros princípios referidos, de preferência ao segundo, depende da minha escolha. A matéria parece inteiramente arbitrária. E quando Cleanto me pergunta qual é a causa da minha grande faculdade vegetativa ou generativa, estou igualmente autorizado a perguntar-lhe qual é a causa do seu grande princípio que raciocina. Estas são as questões que concordámos em evitar de parte a parte e é principalmente do seu interesse na presente ocasião apoiar-se neste argumento. Ajuizando pela nossa limitada e imperfeita experiência, a geração tem alguns privilégios sobre a razão, porque todos os dias vemos esta última surgir da primeira, nunca a primeira da última.

Compara, peço-te, as consequências de ambos os lados. O mundo, digo eu, assemelha-se a um animal; por conseguinte surge da geração. Os passos, confesso, são amplos, mas há uma pequena aparência de analogia em cada passo. O mundo, diz Cleanto, assemelha-se a uma máquina; logo, é uma máquina; logo, surge do desígnio. Os passos são igualmente amplos e a analogia menos convincente. E se ele pretende levar a minha hipótese um passo adiante e inferir desígnio ou razão do grande princípio de geração no qual insisto, posso, com melhor autoridade, usar a mesma liberdade para levar mais além a sua hipótese e inferir uma teogonia ou geração divina do seu princípio de razão. Eu tenho ao menos alguma leve sombra de experiência, que é o máximo que pode alguma vez ser alcançado no presente caso. A razão, em inúmeros casos, é vista a emergir do princípio de geração e nunca de qualquer outro princípio.

Hesíodo e todos os mitologistas antigos foram tão tocados por esta analogia que explicaram universalmente a origem da natureza a partir de um parto animal e da copulação. Também Platão, tanto quanto é inteligível, parece ter adoptado uma tal noção no seu *Timeu*. Os Brâmanes afirmam que o mundo surgiu de uma aranha infinita, que tece toda esta complexa massa a partir das suas entranhas e que aniquila depois o todo, ou parte dele, absorvendo-o e convertendo-o na sua própria essência. Aqui está uma espécie de cosmogonia que nos parece ridícula porque uma aranha é um pequeno animal desprezível, cujas operações nunca tomaríamos provavelmente por modelo de todo o universo. Mas há aqui, no entanto, uma nova espécie de analogia, mesmo no nosso globo

terrestre. E se houvesse em qualquer parte um planeta completamente habitado por aranhas (o que é muito possível), esta inferência parecer-lhes-ia tão natural e irrefutável como a que atribui a origem de todas as coisas ao desígnio e inteligência, como explicado por Cleanto. E será difícil para ele fornecer uma razão satisfatória para o motivo de um sistema ordenado não poder ser tecido a partir da barriga tanto como a partir do cérebro.

Devo confessar, Fílon, respondeu Cleanto, que, de todos os homens vivos, a tarefa que tomaste em ombros, de levantar dúvidas e objecções, é a que melhor te serve e parece, de certa forma, natural e inevitável para ti. A tua fertilidade de invenção é tão grande que não me envergonho de me reconhecer incapaz de resolver regularmente, com prontidão, essas dificuldades excessivas que incessantemente lanças sobre mim; apesar de eu ver claramente, em termos gerais, a sua falácia e erro. E não duvido de que tu próprio te encontras, actualmente, na mesma situação e que não tens a solução tão preparada como a objecção, embora devas ter consciência de que o senso comum e a razão estão totalmente contra ti e que tais extravagâncias, tal como as apresentaste, podem confundir-nos, mas nunca nos podem convencer.

Parte VIII

O que tu atribuis à fertilidade da minha invenção, respondeu Fílon, pertence inteiramente à natureza do assunto. Em matérias adaptadas ao curto alcance da razão humana, há vulgarmente apenas uma determinação que comporta probabilidade, ou convicção em si mesma e, para uma pessoa de juízo fundamentado, todas as suposições, com excepção de uma, parecem completamente absurdas e quiméricas. Mas em questões como a presente, uma centena de perspectivas contraditórias pode preservar uma espécie de analogia imperfeita e a invenção tem aqui todo o espaço para que se lhe dê livre curso. Sem qualquer grande esforço de pensamento, acredito que posso, num ápice, propor outros sistemas de cosmogonia que poderão ter alguma leve aparência de verdade, ainda que haja uma probabilidade em mil, ou num milhão que quer o teu sistema, quer qualquer um dos meus seja o sistema verdadeiro.

Por exemplo, que tal se eu reviver a velha hipótese epicurista? É vulgarmente, e acredito que justamente, avaliada como o mais absurdo sistema alguma vez proposto; no entanto, não sei se, com algumas poucas alterações, não poderia ser levada a apresentar-se com uma certa aparência de probabilidade. Em vez de supor a matéria infinita, como o fez Epicuro, suponhamo-la finita. Um número finito de partículas é apenas susceptível de transposições finitas e deve acontecer, numa duração infinita, que qualquer posição ou ordem possível deve ser tentada um número infinito de vezes. Por conseguinte,

este mundo, com todos os seus acontecimentos, mesmo o mais ínfimo, foi anteriormente produzido e destruído, e será novamente produzido e destruído, sem qualquer demarcação e limitações. Ninguém que tenha alguma concepção dos poderes do infinito, em comparação com o finito, duvidará alguma vez desta determinação.

Mas isto supõe, disse Demea, que a matéria pode adquirir movimento sem qualquer agente voluntário, ou primeiro motor.

E onde está a dificuldade, respondeu Fílon, dessa suposição? Qualquer evento, antes da experiência, é igualmente difícil e incompreensível e qualquer evento, depois da experiência, é igualmente fácil e inteligível. Em muitos casos, o movimento da gravidade, da elasticidade, da electricidade, começa na matéria, sem qualquer agente voluntário conhecido e supor sempre, nestes casos, um agente voluntário desconhecido é mera hipótese e hipótese sem qualquer vantagem a esperar. O começo do movimento na própria matéria é tão concebível *a priori* com a sua transmissão a partir do espírito e da inteligência.

Além disso, porque é que o movimento não poderia ter sido propagado por impulso através de toda a eternidade e a mesma quantidade dele, ou quase a mesma, estar ainda actuando no universo? Tanto quanto é perdido pela composição de movimento, tanto é ganho pela sua dissolução. E sejam quais forem as causas, o que é um facto certo é que a matéria está e sempre esteve em contínua agitação, até onde alcançam a experiência humana e a tradição. Não há provavelmente, neste momento, em todo o universo, uma partícula de matéria em repouso absoluto.

E esta mesma consideração, continuou Fílon, que elaborámos no decurso do argumento, também sugere uma nova hipótese de cosmogonia que não é absolutamente absurda nem improvável. Haverá um sistema, uma ordem, uma economia das coisas, pela qual a matéria pode preservar aquela agitação perpétua que lhe parece essencial e que, no entanto, mantém alguma constância nas formas que produz? Há certamente uma tal economia, porque é este actualmente o caso do presente mundo. O movimento perpétuo da matéria, por conseguinte, em transposições menos do que infinitas, deve produzir esta economia ou ordem e, pela sua própria natureza, aquela ordem, uma vez estabelecida, suporta-se a si mesma por muitas eras, se não mesmo pela eternidade. Mas seja como for que a matéria seja assim colocada, combinada e ajustada para continuar em perpétuo movimento e preservar, contudo, alguma constância nas suas formas, a sua situação deve, necessariamente, ter toda a mesma aparência de arte e engenho que observamos actualmente. Todas as partes de cada forma devem ter uma relação com cada parte e com o todo; e o próprio todo deve ter uma relação com todas as partes do universo, com o elemento no qual a forma subsiste, com os materiais com os quais repara o seu desgaste e enfraquecimento e com qualquer forma que seja hostil ou amistosa. Um defeito em qualquer destes aspectos destrói a forma e a matéria de que é composta é novamente deixada solta, sendo atirada para movimentos irregulares e fermentações até se unir a qualquer outra forma regular. Se nenhuma forma estiver preparada para a receber e se

houver uma grande quantidade desta matéria desordenada no universo, o próprio universo é totalmente desordenado, seja ele o débil embrião de um mundo no seu primeiro começo que é assim destruído, ou a carcassa apodrecida de um mundo definhando na sua enfermidade e idade avançada. Nos dois casos sucede um caos até que revoluções finitas, embora inumeráveis, produzem, por fim, algumas formas cujas partes e órgãos são de tal modo ajustados que as sustentam por entre uma sucessão contínua de matéria.

Supõe (porque devemos tentar variar a expressão) que a matéria foi atirada para qualquer posição por uma força cega, sem orientação; é evidente que esta primeira posição deve, com toda a probabilidade, ser a mais confusa e a mais desordenada que se possa imaginar, sem qualquer semelhança com aquelas obras do engenho humano que, justamente com uma simetria de partes, descobre um ajustamento de meios para fins e uma tendência para a auto-preservação. Se a força animadora cessa depois desta operação, a matéria deve permanecer para sempre em desordem e continuar num imenso caos, sem qualquer proporção ou actividade. Mas supõe que a força animadora, seja ela qual for, ainda continua na matéria; esta primeira posição dará imediatamente lugar a uma segunda que será, com toda a probabilidade, tão desordenada como a primeira, e assim sucessivamente através de muitas séries de mudanças e revoluções. Nenhuma ordem ou posição particular continua alguma vez sem alteração. A força original, permanecendo ainda em actividade, dá à matéria um perpétuo movimento. Qualquer

situação possível é produzida e instantaneamente destruída. Se por um momento, um lampejo, ou despontar de ordem aparece, é instantaneamente despachado e lançado na confusão por essa força incessante que anima qualquer parte da matéria.

Desta forma, o universo prossegue por muitas eras numa contínua sucessão de caos e desordem. Mas não é possível que se possa ordenar, por fim, para assim não perder o seu movimento e a sua força activa (tanto quanto a supusemos inerente ao universo), para além disso, assim preservar uma uniformidade de aparência por entre o contínuo movimento e flutuação das suas partes? Isto é o que achamos ser o caso do universo actual. Cada ser individual e cada parte de cada ser individual está permanentemente mudando e, no entanto, o todo permanece, aparentemente, o mesmo. Não podemos esperar por uma tal posição, ou antes ficaremos convencidos de uma tal posição a partir das eternas revoluções da matéria sem orientação e não pode isto dar conta de toda a aparente sabedoria e engenho que há no universo? Meditemos um pouco no assunto e descobriremos que este arranjo, se realizado pela matéria através de uma aparente estabilidade nas formas, com uma real e perpétua revolução ou movimento nas partes, permite uma plausível, se não verdadeira, solução da dificuldade.

Por isso é vão insistir sobre as utilizações das partes constituintes nos animais e nos vegetais e sobre as suas curiosas harmonizações entre si. Gostaria de saber de bom grado como é que um animal poderia subsistir se as suas partes constituintes não estivessem assim ajustadas?

Não verificamos que morre imediatamente assim que cessa esta harmonia e que a sua matéria, corrompendo-se, tenta alguma nova forma? Acontece de facto que as partes do mundo estão tão bem ajustadas que qualquer forma regular imediatamente reclama essa matéria em decomposição; e se não fosse assim, poderia o mundo subsistir? Não se deve decompor, tal como o animal, e passar através de novas posições e situações até extinguir, em grandes mas finitas sucessões, a actual ordem ou outra que tal?

Está bem, respondeu Cleanto, disseste-nos que esta hipótese foi sugerida num ápice, no decurso do argumento. Tivesses tido tempo livre para examiná-la, depressa terias percebido as insuperáveis objecções às quais está exposta. Nenhuma forma, dizes, pode subsistir a não ser que possua aqueles poderes e órgãos necessários à sua subsistência; alguma nova ordem, ou economia, deve ser tentada e assim sucessivamente, sem interrupção, até que por fim caia em alguma ordem que possa suportar-se e manter-se a si própria. Mas de acordo com esta hipótese, de onde emergem as muitas conveniências e vantagens que os seres humanos e os animais possuem? Dois olhos, duas orelhas, não são absolutamente necessários para a subsistência das espécies. A espécie humana podia-se ter propagado e preservado sem cavalos, cães, vacas, ovelhas e sem aqueles inumeráveis frutos e produtos que servem para a nossa satisfação e prazer. Se nenhuns camelos tivessem sido criados para o uso dos seres humanos nos desertos arenosos da África e da Arábia, teria o mundo sido dissolvido? Se nenhuma pedra-íman tivesse sido

preparada para dar aquela maravilhosa e útil direcção à agulha, teriam a sociedade humana e a humanidade sido imediatamente extintas? Apesar de as máximas serem em geral muito frugais, exemplos deste tipo, no entanto, estão longe de serem raros e qualquer um deles é prova suficiente de desígnio, e de um benevolente desígnio, o qual deu surgimento à ordem e harmonia do universo.

Pelo menos, podes inferir com segurança, disse Fílon, que a anterior hipótese é por enquanto incompleta e imperfeita, o que não me custa admitir. Mas podemos alguma vez esperar maior sucesso em tentativas desta natureza? Ou podemos alguma vez esperar erguer um sistema de cosmogonia que não seja responsável por excepção alguma e não contenha circunstância alguma repugnante para a nossa limitada e imperfeita experiência da analogia da natureza? A tua própria teoria não pode, certamente, pretender qualquer dessas vantagens, mesmo apesar de teres ido para o *antropomorfismo*, a melhor teoria para preservar uma certa conformidade com a experiência comum. Deixa-nos, mais uma vez, colocá-la à prova. Em todos os casos que jamais vimos, as ideias são copiadas de objectos reais e são ectípicas, não arquetípicas, para me expressar em termos eruditos. Tu invertes esta ordem e atribuis pensamento ao precedente. Em todos os casos que já vimos, o pensamento não tem influência alguma sobre a matéria, excepto quando a matéria está tão conjugada com ele que acaba por ter uma influência recíproca sobre ele. Nenhum animal pode mover nada imediatamente, a não ser os membros do seu próprio corpo e, com efeito, a igualdade de acção e reacção parece ser

uma lei universal da natureza; mas a tua teoria implica uma contradição face a esta experiência. Este exemplo, e muitos outros mais que seriam fáceis de reunir (particularmente a suposição de uma mente, ou sistema de pensamento que é eterno, ou noutras palavras, um animal ingerado e imortal), estes exemplos, dizia, podem-nos ensinar a todos sobriedade ao nos condenarmos um ao outro e ao deixar-nos ver que, assim como nenhum sistema deste tipo deve alguma vez ser admitido a partir de uma fraca analogia, assim também nenhum sistema deve ser rejeitado por causa de uma pequena incongruência. Porque isso é um inconveniente de que não podemos, com propriedade, dizer que algum esteja isento.

Todos os sistemas religiosos, é admitido, estão sujeitos a grandes e insuperáveis dificuldades. Cada disputador triunfa na sua interpretação, enquanto prossegue uma guerra ofensiva e expõe os absurdos, barbaridades e tendências perniciosas do seu antagonista. Mas todos eles, no conjunto, preparam um triunfo completo para o céptico, que lhes diz que nenhum sistema deve ser, alguma vez, aceite relativamente a tais assuntos; por esta razão evidente, que nenhum absurdo deve alguma vez ser aceite relativamente a qualquer assunto. Aqui, uma total suspensão do juízo é o nosso único recurso razoável. E se qualquer ataque, como se observa vulgarmente, e nenhuma defesa entre teólogos é bem sucedida, não deve a sua vitória ser bem completa, visto que permanece sempre, com toda a humanidade, na ofensiva e sem ter, ele próprio, qualquer posto fixo nem qualquer cidade permanente que seja alguma vez, em qualquer ocasião, obrigado a defender?

Parte IX

Mas se tantas dificuldades se colocam ao argumento *a posteriori,* disse Demea, não faríamos melhor em aderir àquele simples e subtil argumento *a priori,* o qual, oferecendo-nos uma infalível demonstração, corta de uma vez todas as dúvidas e dificuldades? Com este argumento, também podemos provar a infinidade dos atributos Divinos, os quais, receio, não podem ser afirmados, com certeza, a partir de qualquer outra posição. Porque, como pode um efeito que ou é finito, ou tanto quanto saibamos, pode ser assim, como pode um tal efeito, dizia, provar uma causa infinita? Também a unidade da Divina Natureza é muito difícil, se não absolutamente impossível, de deduzir a partir da contemplação das obras da Natureza e nem a uniformidade do plano, por si só, mesmo onde é suposta, nos dará qualquer garantia desse atributo. Ao passo que o argumento *a priori*...

Pareces raciocinar, Demea, interpôs Cleanto, como se essas vantagens e conveniências no argumento abstracto fossem provas acabadas da sua solidez. Mas primeiro é melhor, na minha opinião, determinar que argumento deste tipo escolheste para continuarmos e tentaremos, depois, a partir daí, mais do que a partir das suas consequências *úteis*, determinar que valor lhe podemos atribuir.

O argumento, respondeu Demea, em que devo insistir é o argumento comum. O que quer que exista deve ter uma causa ou razão da sua existência, sendo absolutamente impossível para qualquer coisa produzir-se a si mesma, ou ser a causa da sua própria existência. Ascen-

dendo, por conseguinte, dos efeitos para as causas, devemos ir em frente traçando uma sucessão infinita, sem qualquer causa última de todo, ou devemos por fim recorrer a alguma causa última que existe *necessariamente.* Assim, que a primeira suposição é absurda pode ser provada do seguinte modo. Na infinita cadeia ou sucessão de causas e efeitos, cada efeito singular é determinado a existir pelo poder e eficácia daquela causa que o precede imediatamente, mas a total e eterna cadeia ou sucessão, tomada em conjunto, não é determinada ou causada por nada; e, no entanto, é evidente que ela precisa de uma causa ou razão, tanto quanto qualquer objecto particular que começa a existir no tempo. A questão de saber porque é que existe esta particular sucessão de causas desde a eternidade e não outra, ou nenhuma sucessão de todo, continua a ser razoável. Se não há algum ser necessariamente existente, qualquer suposição que possa ser elaborada é igualmente possível, nem há maior absurdo em nada ter existido a partir da eternidade do que há naquela sucessão de causas que constitui o universo. O que foi, então, que determinou que exista algo em vez de nada, concedendo ser a uma particular possibilidade e excluindo o resto? *Causas externas,* considera-se que não há qualquer uma. *Acaso* é uma palavra sem sentido. O que é *nada*? Mas isso nunca pode produzir algo. Devemos, portanto, recorrer a um Ser necessariamente existente que traga a *razão* da sua existência nele mesmo e de quem não se possa supor não existir, sem explícita contradição. Há, consequentemente, um tal Ser – isto é, há uma Divindade.

Não deixarei para Fílon, disse Cleanto, (embora eu saiba que as objecções iniciais são a sua principal satisfação) o apontar da fraqueza desse raciocínio metafísico. Parece-me tão obviamente mal fundado, e ao mesmo tempo com tão pouca consequência para a causa da verdadeira piedade e religião, que me arriscarei eu próprio a mostrar a sua falácia.

Começarei observando que há um absurdo evidente em pretender demonstrar uma questão de facto, ou em prová-la por qualquer argumento *a priori*. Nada é demonstrável a não ser que o contrário implica uma contradição. Nada, que seja distintamente concebível, implica uma contradição. Consequentemente, não há ser algum cuja existência seja demonstrável. Proponho este argumento como totalmente decisivo e estou disposto a nele apoiar a restante controvérsia.

Pretende-se que a Divindade é um ser necessariamente existente e espera-se que esta necessidade da sua existência seja explicada declarando que, se se conhecesse toda a sua essência e natureza, compreenderíamos ser impossível ela não existir, tal como é impossível dois vezes dois não serem quatro. Mas é evidente que isto nunca pode acontecer, enquanto as nossas faculdades permanecerem as mesmas que até agora. Continuará, no entanto, a ser possível para nós, a qualquer altura, conceber a não existência do que primeiramente concebemos como existente; por outro lado, nem a mente poderia alguma vez permanecer sob a necessidade de supor qualquer objecto continuamente sempre existente, do mesmo modo que permanecemos sob a necessidade de

conceber sempre dois vezes dois serem quatro. Por conseguinte, as palavras *existência necessária* não têm sentido algum ou, o que é a mesma coisa, não têm qualquer sentido que seja consistente.

Mas mais, porque não pode ser o mundo material o Ser necessariamente existente, de acordo com esta pretensa explicação da necessidade? Não nos atrevemos a afirmar que conhecemos todas as qualidades da matéria e, tanto quanto conseguimos determinar, esta pode conter algumas qualidades que, se fossem conhecidas, poderiam fazer a sua não existência parecer uma contradição tão grande como a de dois vezes três serem cinco. Só encontro um argumento utilizado para provar que o mundo material não é o ser necessariamente existente e este argumento deriva da contingência tanto da matéria como da forma do mundo. "Qualquer partícula de matéria", diz-se*, "pode ser *concebida* como sendo aniquilada e qualquer forma pode ser *concebida* como sendo alterável. Uma tal aniquilação ou alteração não é, portanto, impossível." Mas parece de uma grande parcialidade não perceber que o mesmo argumento se estende igualmente à Divindade, e que a mente pode pelo menos imaginá-la ser não existente, ou os seus atributos serem alterados, tanto quanto dela temos qualquer concepção. Devem ser algumas qualidades desconhecidas e inconcebíveis as que podem fazer esta existência parecer impossível, ou os seus atributos inalteráveis e nenhuma razão pode ser dada para que estas qualidades não pertençam à matéria. Como são ao

* O Dr. Clarke.

mesmo tempo desconhecidas e inconcebíveis, nunca pode ser provado que sejam incompatíveis com ela.

Junta a isto que, ao afirmar uma eterna sucessão de objectos, parece absurdo investigar uma causa geral ou primeiro autor. Como pode qualquer coisa que existe desde a eternidade ter uma causa, uma vez que essa relação implica uma prioridade no tempo e um começo de existência?

Numa tal cadeia, ou sucessão de objectos, também cada parte é causada pela que a precede e causa a que lhe sucede. Onde é que está então a dificuldade? Mas o todo, dizes, precisa de uma causa. Respondo que a união destas partes num todo, como a união de várias distintas regiões num reino, ou vários distintos membros num corpo, é apenas realizada por um acto arbitrário da mente e não tem influência alguma na natureza das coisas. Tivesse eu mostrado as causas particulares de cada ser individual num agregado de vinte partículas de matéria, seria bem desfavorável perguntares-me depois qual foi a causa de todas as vinte. Isto é suficientemente explicado ao explicar a causa das partes.

Apesar de os raciocínios que apresentaste, Cleanto, bem me poderem dispensar, disse Fílon, de acrescentar qualquer dificuldade nova, não posso, no entanto, abster-me de insistir ainda sobre outro tópico. É afirmado pelos aritméticos que os produtos de 9 compõem sempre ou 9 ou algum produto menor de 9, se adicionares juntamente todos os números de que qualquer dos primeiros produtos é composto. Assim, de 18, 27, 36, que são produtos de 9, fazes 9 adicionando 1 a 8, 2 a 7, 3 a 6. Assim, 369 é

também um produto de nove e se juntares 3, 6 e 9, fazes 18, um produto menor de 9. Para um observador superficial, uma regularidade tão maravilhosa pode ser admirada como o efeito ou de acaso, ou de desígnio, mas um algebrista hábil e competente conclui imediatamente que isso é obra da necessidade e demonstra que tal deverá sempre resultar da natureza destes números. Não é provável, pergunto, que toda a economia do universo seja conduzida por uma semelhante necessidade, apesar de nenhuma álgebra humana poder fornecer a chave que resolve tamanha dificuldade? E em vez de se admirar a ordem das coisas naturais, não pode acontecer que, pudéssemos nós penetrar na natureza íntima dos corpos, veríamos claramente porque é que era absolutamente impossível que eles pudessem alguma vez admitir qualquer outra disposição? Como é perigoso introduzir esta ideia de necessidade na actual questão! E tão naturalmente fornece ela uma inferência directamente oposta à hipótese religiosa!

Mas pondo de parte todas estas abstracções, continuou Fílon, e limitando-nos a tópicos mais familiares, atrever-me-ia a juntar a observação de que o argumento *a priori* raramente foi estabelecido de forma bem convincente, excepto para pessoas de capacidade metafísica que se habituaram a si mesmas ao raciocínio abstracto e que, descobrindo a partir da matemática que o entendimento conduz frequentemente à verdade através da obscuridade, e ao contrário das primeiras aparências, transferiram o mesmo hábito de pensamento para assuntos onde ele não deveria ter lugar. Outras pessoas, inclusive de

bom senso e melhor inclinadas para a religião, sentem sempre alguma deficiência em tais argumentos, apesar de não serem talvez capazes de explicar distintamente onde reside essa deficiência, uma prova certa de que as pessoas derivaram e derivarão a sua religião de outras fontes que não esta espécie de raciocínio.

Parte X

É minha opinião, concedo, respondeu Demea, que cada pessoa sente, de certo modo, a verdade da religião dentro do seu próprio íntimo e, de uma consciência da sua imbecilidade e miséria, em vez de qualquer raciocínio, é levada a procurar protecção a partir daquele Ser de quem ele e toda a natureza dependem. Tão ansiosas ou tão tediosas são inclusive mesmo as melhores cenas da vida, no caso da salvação futura ser ainda o objecto de todas as nossas esperanças e medos. Esperamos e esforçamo-nos incessantemente, por orações, adoração e sacrifício, por apaziguar esses desconhecidos poderes que encontramos, através da experiência, tão prontos a afligir-nos e a oprimir-nos. Criaturas desventuradas que somos! Que expediente haveria para nós no meio das inúmeras agruras da vida se a religião não sugerisse alguns métodos de expiação e não apaziguasse esses terrores com os quais somos incessantemente perturbados e atormentados?

Estou de facto convencido, disse Fílon, que o melhor e, de facto, o único método de trazer qualquer um para um adequado sentido religioso é através de representações justas da miséria e fraqueza humanas. E para esse objectivo é mais preciso um talento de eloquência e fortes imagens de retórica que um talento de raciocínio e de argumentação. Por acaso é necessário provar o que todos sentem dentro de si? É tão só necessário fazer-nos senti-lo, se possível, mais íntima e sensivelmente.

Com efeito, as pessoas, respondeu Demea, estão suficientemente convencidas desta grande e melancólica verdade. As misérias da vida, a infelicidade do ser hu-

mano, as degradações genéricas da nossa natureza, a insatisfatória fruição de prazeres, riquezas, honras, estas frases tornaram-se quase proverbiais em todas as línguas. E quem pode duvidar do que todos os seres humanos afirmam a partir da sua própria sensibilidade e experiência imediatas?

Neste ponto, disse Fílon, os eruditos estão perfeitamente de acordo com as pessoas comuns e em todas as literaturas, *sagradas* e *profanas*, o tópico da miséria humana tem sido repisado com a mais patética eloquência que a mágoa e a melancolia podem inspirar. Os poetas, que falam sem um sistema, a partir do sentimento, e cujo testemunho tem por isso mais autoridade, são ricos em imagens desta natureza. De Homero ao Dr. Young, toda a inspirada tribo foi sempre sensível a que nenhuma outra representação das coisas se ajustasse à sensibilidade e observação de cada indivíduo.

Quanto a autoridades, respondeu Demea, não precisas de procurá-las. Olha à volta desta biblioteca de Cleanto. Atrever-me-ia a afirmar que, à excepção de autores de ciências particulares, tal como a química ou a botânica, que não têm qualquer ocasião para tratar da vida humana, é raro haver um desses inúmeros escritores a quem o sentido da miséria humana não tenha, numa passagem ou noutra, exortado a um lamento e à confissão dele. No mínimo, a possibilidade está inteiramente naquele lado e nenhum autor foi alguma vez, tanto quanto eu possa recordar, tão extravagante a ponto de negá-lo.

Aí deves desculpar-me, disse Fílon: Leibniz negou-o e foi talvez o primeiro que se aventurou sobre uma opi-

nião tão paradoxal e arrojada; pelo menos, o primeiro que o fez essencial para o seu sistema filosófico.

E por ter sido o primeiro, respondeu Demea, não pode ele ter tido consciência do seu erro? Porque é isto um assunto no qual os filósofos possam pretender fazer descobertas, especialmente em idade tão avançada? E pode alguma pessoa esperar através de uma simples negação (já que o assunto raramente deixa lugar a raciocínio) derrubar o testemunho unido da humanidade, com base no bom senso e na consciência?

E porque é que deveria o ser humano, acrescenta ele, pretender uma isenção do grupo de todos os outros animais? Toda a terra, acredita-me, Fílon, está amaldiçoada e conspurcada. Uma guerra perpétua grassa por entre todas as criaturas vivas. Necessidades, fúria, desejo estimulam o forte e o corajoso; medo, ansiedade, terror perturbam o fraco e o enfermo. A primeira entrada na vida dá angústia ao infante recém-nascido e ao seu desgraçado progenitor: fraqueza, impotência, aflição esperam cada estádio daquela vida que é, por fim, terminada em agonia e horror.

Observa também, diz Fílon, os curiosos artifícios da natureza no sentido de dificultarem a vida de qualquer ser vivo. Os mais fortes caem sobre os mais fracos e mantêm-nos em perpétuo terror e ansiedade. Os mais fracos, por seu lado, também caem muitas vezes sobre os mais fortes e atormentam-nos e molestam-nos sem descanso. Considera aquela inumerável raça de insectos que ou são gerados no corpo de cada animal, ou voando em seu redor lhe cravam os seus ferrões. Estes insectos têm outros

ainda menores que eles que os atormentam. E assim em cada palmo, à frente e atrás, por cima e por baixo, cada animal está rodeado por inimigos que procuram incessantemente a sua degradação e destruição.

Só o homem, disse Demea, parece ser, em parte, uma excepção a esta regra. Porque pela associação em sociedade pode facilmente dominar leões, tigres, e ursos, cuja maior força e agilidade naturalmente lhes dão a capacidade de o atacar.

Pelo contrário, é predominantemente aqui, exclamou Fílon, que as máximas uniformes e regulares da natureza são mais aparentes. O homem, é verdade, pode, por associação, ultrapassar todos os seus inimigos reais e tornar-se mestre de toda a criação animal; mas não levanta ele logo imediatamente para si próprio inimigos *imaginários,* os demónios da sua fantasia, que o caçam com terrores supersticiosos e arruínam qualquer satisfação da vida? O seu prazer, como ele imagina, torna-se aos seus olhos um crime; a sua comida e o seu descanso dão-lhe ressentimento e culpa; o seu próprio sono e sonhos fornecem-lhe novos materiais para medo ansioso; e mesmo a morte, o seu refúgio de qualquer outra desgraça, apresenta apenas o pavor de infindáveis e inumeráveis sofrimentos. Nem o lobo molesta mais a tímida manada do que o faz a superstição ao íntimo ansioso dos desgraçados mortais.

Além disso, tem em conta, Demea, esta mesma sociedade através da qual ultrapassamos aquelas bestas selvagens, os nossos inimigos naturais: que novos inimigos não levanta ela contra nós? Que sofrimento e miséria não

ocasiona ela? O homem é o maior inimigo do homem. Opressão, injustiça, desprezo, violência, insubordinação, guerra, calúnia, traição, fraude; através disto atormentam-se uns aos outros mutuamente e depressa dissolveriam aquelas sociedades que formaram se não fosse o pavor de desgraças ainda maiores os esperarem em caso de separação.

Mas apesar destas agressões externas, disse Demea, de animais, de homens, e todos os elementos, que nos assaltam formarem um assustador catálogo de sofrimentos, não são nada comparados com os que surgem dentro de nós próprios, a partir da condição desequilibrada da nossa mente e corpo. Quantos não permanecem sob o demorado tormento das doenças? Ouve a patética enumeração do grande poeta:

> Pedra no intestino e úlcera, agonia de cólicas
> delírio demoníaco, melancolia depressiva,
> e loucura aluada, atrofia abatida
> Marasmo, e pestilência amplamente desgastante.
> Extrema era a agitação, profundas as lamentações: o *desespero*
> apresenta-se aos doentes, activo de cama para cama
> E sobre eles a triunfante *morte* o seu dardo
> agita, mas demora a atirá-lo, apesar de muitas
> vezes invocada com juras, como se aquela fosse o seu principal
> bem e a sua esperança final.

As desordens da mente, continuou Demea, apesar de mais secretas, não são talvez menos carregadas e incomodativas. Remorso, vergonha, angústia, raiva, desapontamento, ansiedade, medo, desânimo, desespero; quem passou alguma vez pela vida sem cruéis assaltos destes

atormentadores? Quantos quase nunca sentiram quaisquer sensações melhores? Trabalho e pobreza, tão detestados por todos, são de longe a sorte certa do maior número; e aqueles poucos privilegiados que gozam de conforto e opulência nunca alcançam satisfação ou verdadeira felicidade. Todos os bens da vida juntos não farão um homem muito feliz, mas todos os males juntos farão, de facto, um desgraçado; e qualquer um deles quase que (e quem pode ser livre de qualquer um), ou melhor, muitas vezes a falta de um bem (e quem pode possuir todos) é suficiente para tornar a vida inaceitável.

Fosse um estranho largado de repente neste mundo, mostrar-lhe-ia, como exemplo dos males do mundo, um hospital cheio de doenças, uma prisão atafulhada de malfeitores e devedores, um campo de batalha semeado com carcaças, uma esquadra afundada no oceano, uma nação sofrendo sob tirania, fome, ou pestilência. Para virá-lo para o lado alegre da vida e dar-lhe uma noção dos seus prazeres, para onde o devo conduzir? Para um baile, para uma ópera, para a corte? Ele podia simplesmente pensar que eu estava tão só a mostrar-lhe uma diversidade de infortúnio e mágoa.

Não há maneira de fugirmos a esses casos tocantes, disse Fílon, a não ser por apologias que agravam ainda mais o peso. Pergunto: porque é que têm todos os homens, em todas as épocas, que se queixar incessantemente das misérias da vida?... Diz um: Não têm qualquer razão válida: estas queixas derivam apenas do seu aborrecimento, descontentamento, disposição ansiosa... E pode haver, respondo eu, um fundamento mais certo para a miséria do que um tal temperamento desgraçado?

Mas se eles realmente fossem tão infelizes como pretendem, diz o meu antagonista, porque é que se mantêm em vida? ...

Insatisfeito com a vida, com medo da morte.

Esta é a cadeia secreta, digo eu, que nos segura. Estamos aterrorizados, não seduzidos para a continuação da nossa existência.

É apenas uma delicadeza falsa, pode ele insistir, a que uns poucos espíritos refinados se dão ao prazer e que espalhou estes lamentos pela inteira raça da humanidade...

E o que é esta delicadeza, pergunto eu, que culpabilizas? É outra coisa senão uma maior sensibilidade a todos os prazeres e dores da vida? E se o homem de temperamento refinado, delicado, por estar assim muito mais vivo que o resto do mundo, é apenas desta forma muito mais infeliz, que juízo devemos formar da vida humana em geral?

Deixa os homens permanecerem sossegados, diz o nosso adversário, e eles ficarão tranquilos. Eles são artífices voluntários da sua própria miséria... Não! Respondo eu: um ansioso langor segue-se ao seu repouso; desapontamento, vexame, complicação, segue-se à sua actividade e ambição.

Posso observar qualquer coisa como o que referiste nalguns outros, respondeu Cleanto, mas confesso que sinto pouco ou nada disso em mim próprio e espero que tal não seja tão comum como o representas.

Se tu mesmo não sentes a miséria humana, gritou Demea, felicito-te por uma singularidade tão feliz. Outros, aparentemente os mais prósperos, não têm tido ver-

gonha em expressar os seus lamentos nos esforços mais melancólicos. Prestamos atenção ao grande, afortunado imperador Carlos V quando, cansado de tanta grandeza, entregou todos os seus amplos domínios nas mãos do seu filho. No último discurso que fez naquela memorável ocasião admitiu publicamente que *as maiores prosperidades que alguma vez gozou foram misturadas com tamanhas adversidades que podia bem dizer que nunca fruíra qualquer satisfação ou contentamento.* Mas deu-lhe a vida retirada, que ele procurava para abrigo, alguma felicidade maior? Se pudermos dar crédito ao relato do seu filho, o seu arrependimento começou no próprio dia da sua renúncia.

A fortuna de Cícero, de pequenos começos ergueu-se à maior ambição e celebridade; e, no entanto, que patéticos lamentos das desgraças da vida não contêm as suas cartas familiares, assim como os seus discursos filosóficos? E apropriadamente para a sua própria experiência, introduz Catão, o grande, o afortunado Catão protestando, na sua velhice, que se tivesse uma nova vida à sua disposição rejeitaria a actual.

Pergunta a ti próprio, pergunta a qualquer um dos teus conhecidos, se quereriam voltar a viver os últimos dez ou os últimos vinte anos da sua vida. Não! Mas os próximos vinte anos, dizem, serão melhores:

E dos resíduos da vida, esperança de receber, o que a alegre primeira corrida não pôde dar.

Assim, por fim, descobrem (tal é a grandeza da miséria humana, até reconcilia contradições) que se queixam ao mesmo tempo da brevidade da vida e da sua vanglória e sofrimento.

E é possível, Cleanto, disse Fílon, que depois de todas estas reflexões, e de infinitamente mais que poderiam ser sugeridas, ainda possas persistir no teu antropomorfismo e afirmar serem os atributos da Divindade, a sua justiça, benevolência, misericórdia e rectidão, da mesma natureza destas virtudes nas criaturas humanas? O seu poder, concordamos, é infinito; seja o que for que ela queira, é executado, mas nem o ser humano, nem qualquer outra criatura é feliz; logo, ela não quer a sua felicidade. A sua sabedoria é infinita; ela nunca se engana ao escolher os meios para todos os fins; mas o curso da natureza não tende para a felicidade humana ou animal; logo, não está estabelecido para aquele objectivo. Através de todo o alcance do conhecimento humano, não há inferências mais certas e infalíveis do que estas. Em que aspecto, então, é que a sua benevolência e misericórdia se assemelham à benevolência e misericórdia do homem?

As velhas questões de Epicuro continuam ainda sem resposta.

Está ela inclinada a impedir o mal, mas não é capaz? Então é impotente. É ela capaz, mas não está inclinada? Então é malévola. É ela simultaneamente capaz e está inclinada? De onde vem então o mal?

Atribuis, Cleanto (e eu acredito que justamente), uma finalidade e intenção à natureza. Mas qual é, suplico-te, o objecto daquele curioso artifício e maquinaria que ela revela em todos os animais? Só a preservação dos indivíduos e a propagação das espécies? Parece suficiente para a sua finalidade se uma tal ordem seja simplesmente mantida no universo, sem qualquer cuidado ou preo-

cupação pela felicidade dos membros que a compõem. Nenhum recurso para esta finalidade; nenhuma maquinaria no sentido de dar apenas prazer ou satisfação; nenhum capital de pura alegria e contentamento; nenhuma indulgência sem alguma carência ou necessidade que a acompanhe. No mínimo, os poucos fenómenos deste tipo são superados por fenómenos opostos de muito maior importância.

O nosso sentido da música, harmonia e, com efeito, de beleza de todos os tipos, dá satisfação, sem ser absolutamente necessário para a preservação e propagação das espécies. Mas que dores atrozes, por outro lado, não surgem da gota, gravelas, enxaquecas, dores de dentes, reumatismos, onde os danos à maquinaria animal ou são pequenos ou são incuráveis? Júbilo, riso, recreação, divertimento, parecem satisfações gratuitas que não possuem qualquer outra tendência; mau humor, melancolia, descontentamento, superstição são males da mesma natureza. Então, como é que a divina benevolência se manifesta a si própria no vosso sentido, antropomorfistas?

Denunciaste, finalmente, disse Cleanto sorrindo, as tuas intenções, Fílon? O teu longo acordo com Demea constituiu, de facto, uma pequena surpresa para mim, mas descubro que estiveram todo o tempo a erguer uma dissimulada arremetida contra mim. E devo confessar que agora tocaste num assunto digno do teu nobre espírito de oposição e controvérsia. Se podes mostrar o ponto em questão e provar ser a humanidade infeliz ou corrupta, isso é o fim imediato de toda a religião. Porque, para que finalidade estabelecer os atributos naturais da

Divindade, enquanto os atributos morais continuam a ser duvidosos e incertos?

Ofendes-te muito facilmente, respondeu Demea, com opiniões recebidas do modo mais inocente e mais difundido, mesmo entre os próprios religiosos e devotos, e nada pode ser mais surpreendente que descobrir um tópico como este – acerca da fraqueza e miséria humanas – carregado com nada menos do que ateísmo e profanação. Não deram todos os pios teólogos e sacerdotes que saciaram a sua retórica num assunto tão fértil, não deram eles, digo, uma solução de todas as dificuldades que podem ser esperadas desse assunto? Este mundo não é mais do que um ponto em comparação com o universo, esta vida não é mais que um momento em comparação com a eternidade. Os actuais fenómenos do mal, por conseguinte, são rectificados noutras regiões e nalgum período futuro de existência. E os olhos dos homens, sendo então abertos para perspectivas mais alargadas das coisas, vêem a conexão completa das leis gerais e seguem, com veneração, a benevolência e rectidão da Divindade através de todos os labirintos e complicados detalhes da sua providência.

Não! Respondeu Cleanto, não! Estas conjecturas arbitrárias, contrárias aos factos visíveis e incontroversos, nunca podem ser admitidas. Como pode uma causa ser conhecida a não ser a partir dos seus efeitos conhecidos? Como pode qualquer hipótese ser aprovada a não ser a partir dos fenómenos aparentes? Estabelecer uma hipótese sobre outros fenómenos é construir completamente no ar e o máximo que alguma vez alcançamos através

destas conjecturas e ficções é verificar a possibilidade vazia da nossa opinião, mas sem conseguirmos nunca, com tais condições, estabelecer a sua realidade.

O único método de sustentar a benevolência divina (e é o que me disponho a adoptar) é negar em absoluto a miséria e fraqueza humanas. As vossas representações são exageradas, as vossas perspectivas melancólicas são sobretudo fictícias, as vossas inferências contrárias aos factos e à experiência. A saúde é mais comum do que a doença, o prazer mais comum que a dor, a felicidade mais que a miséria. E para um que nos aconteça, obtemos, por cálculo, cem alegrias.

Admitindo a tua posição, respondeu Fílon, que é ainda extremamente duvidosa, deves ao mesmo tempo conceder que, se a dor é menos frequente que o prazer, é infinitamente mais violenta e duradoura. Uma hora de dor é muitas vezes capaz de pesar mais que um dia, uma semana, um mês dos nossos insípidos prazeres comuns; e quantos dias, semanas e meses são passados por várias pessoas no mais lancinante tormento? O prazer raramente é capaz numa circunstância de alguma vez alcançar o êxtase e o arrebatamento e em nenhuma circunstância pode continuar sempre na sua mais elevada intensidade e altitude. Os espíritos animais evaporam-se, os nervos relaxam, a estrutura corporal desordena-se e a satisfação rapidamente degenera em fadiga e mal-estar. Mas muitas vezes, meu Deus, quantas vezes a dor se transforma em agonia e tortura e quanto mais tempo continua tanto mais se torna em autêntica agonia e tortura. A paciência esgota-se, a coragem enfraquece, a me-

lancolia domina-nos e nada acaba com a nossa desgraça a não ser a eliminação da sua causa ou outro acontecimento que é a única cura de todo o mal, mas que olhamos, a partir da nossa natural loucura, ainda com maior terror e consternação.

Mas para não insistir nestes tópicos, continuou Fílon, apesar de muito óbvios, certos e importantes, devo tomar a liberdade de te avisar, Cleanto, que colocaste a controvérsia num caminho muito perigoso e estás inconscientemente a introduzir um total cepticismo nos mais essenciais artigos da teologia natural e revelada. O quê! Nenhum método de estabelecer uma fundação segura para a religião a não ser que se admita a felicidade da vida humana e se afirme ser a existência contínua neste mundo, mesmo com todas as actuais dores, enfermidades, vexames e loucuras, aceitável e desejável! Mas isto é contrário à sensibilidade e à experiência de todos, contrário a uma autoridade tão estabelecida que nada a pode subverter. Nenhumas provas decisivas podem alguma vez ser produzidas contra esta autoridade, nem te é possível calcular, estimar e comparar todas as dores e todos os prazeres nas vidas de todos os homens e de todos os animais; e assim, restringindo todo o sistema de religião a um ponto que, pela sua própria natureza, deve permanecer sempre incerto, confessas tacitamente que aquele sistema é igualmente incerto.

Mas admitindo tu o que nunca era acreditado, no mínimo, o que possivelmente nunca conseguirás provar, que a felicidade animal ou, no mínimo, que a felicidade humana excede nesta vida a sua miséria, não fizeste ainda

nada: porque isto não é, de maneira alguma, o que esperamos de um poder infinito, de uma sabedoria infinita e de uma bondade infinita. Porque é que existe alguma miséria no mundo? Não devido ao acaso, certamente. Por alguma causa, então. Será devido à intenção da Divindade? Mas ela é perfeitamente benevolente. Será contrária à sua intenção? Mas ela é todo poderosa. Nada pode abalar a solidez deste raciocínio, tão breve, tão claro, tão decisivo, excepto se afirmarmos que estes assuntos ultrapassam toda a capacidade humana e que as nossas medidas comuns de verdade e falsidade não lhes são aplicáveis, um tópico no qual tenho vindo a insistir, mas que tu tens, desde o princípio, rejeitado com desdém e indignação.

Mas ficarei satisfeito em me afastar ainda desta restrição, porque nego que tu me possas alguma vez obrigar a permanecer aí. Admitirei que a dor ou a miséria humana é *compatível* com o poder infinito e a bondade da Divindade, inclusive no teu sentido destes atributos: o que é que avançaste através destas concessões? Uma mera compatibilidade não é suficiente. Tu tens de *provar* estes puros, incontaminados e incontroláveis atributos a partir dos actuais fenómenos, confusos e misturados e a partir destes apenas. Um empreendimento esperançoso! No entanto, fossem os fenómenos sempre tão puros e incontaminados, sendo finitos, seriam insuficientes para aquele objectivo. Quanto mais, quando são também tão díspares e discordantes!

Aqui, Cleanto, sinto-me à vontade com o meu argumento. Aqui triunfo. Inicialmente, quando argumentá-

mos acerca dos atributos naturais da inteligência e desígnio, precisei de toda a minha subtileza e metafísica para evitar a tua inteligência. Em várias perspectivas do universo e das suas partes, particularmente na última, a beleza e a conveniência das causas finais toca-nos com força tão irresistível que todas as objecções parecem (o que realmente acredito que são) meras falácias e sofismas; nem podemos pois imaginar como pôde alguma vez ser possível para nós concedermos algum peso a essas objecções. Mas não há perspectiva alguma da vida humana ou da condição da humanidade a partir da qual possamos, sem a maior das violências, inferir os atributos morais ou apreender aquela benevolência infinita, conjugada com poder infinito e sabedoria infinita, a qual devemos descobrir apenas com os olhos da fé. Agora é a tua vez de impulsionares o laborioso remo e de sustentares as tuas subtilezas filosóficas contra os ditames da razão evidente e da experiência.

Parte XI

Não tenho pejo em admitir, disse Cleanto, que tenho estado inclinado a suspeitar que a frequente repetição da palavra "infinito", que encontramos em todos os escritores de teologia, dá mais ideia de panegírico que de filosofia e que quaisquer objectivos de raciocínio e reflexão, e mesmo de religião, seriam melhor servidos se nos satisfizéssemos com expressões mais apuradas e moderadas. Estes termos "admirável", "excelente", "superlativamente grande", "sábio" e "santo" preenchem suficientemente a imaginação do homem e nada mais, e para lá de isto levar a absurdos, tem influência nas afeições ou sentimentos. Assim, face ao assunto que nos ocupa, se abandonarmos toda a analogia humana, como parece tua intenção, Demea, receio que abandonemos toda a religião e que não conservemos concepção alguma do maior objecto da nossa adoração. Se mantivermos a analogia humana deveremos descobrir de uma vez por todas que é impossível conciliar a mistura de mal no universo com atributos infinitos e muito menos podemos alguma vez provar os últimos a partir do primeiro. Mas supondo ser o Autor da natureza finitamente perfeito, apesar de ultrapassar largamente a humanidade, pode-se dar então uma explicação satisfatória do mal natural e moral e explicar e enquadrar qualquer fenómeno calamitoso. Um mal menor pode pois, então, ser escolhido, no sentido de evitar um mal maior; inconveniências podem ser dominadas, com vista a alcançar um fim desejável; numa palavra, a benevolência, regulada pela sabedoria e limitada pela

necessidade, pode produzir justamente um mundo como o actual. Tu, Fílon, que és tão expedito a produzir perspectivas iniciais, reflexões e analogias, de bom grado ouviria, finalmente, sem interrupção, a tua opinião sobre esta nova teoria, e se tal merecer a nossa atenção podemos depois, com mais tempo livre, reduzi-la a uma forma adequada.

Os meus sentimentos, respondeu Fílon, não são dignos de qualquer mistério e, por isso, apresentarei, sem qualquer cerimónia, o que me ocorre relativamente ao presente assunto. Deve-se conceder-me, julgo, que se a uma inteligência limitada, a qual supomos completamente desconhecedora do universo, fosse assegurado que era o produto de um ser muito bom, sábio e poderoso, embora finito, ela formaria de *antemão*, a partir das suas conjecturas, uma noção diferente do universo do que aquela que julgamos ser a que é formada pela experiência; nem ela imaginaria alguma vez, meramente a partir destes atributos da causa de que a informam, que o efeito pudesse ser tão cheio de vício, miséria e desordem, como surge nesta vida. Supondo agora que esta pessoa era trazida ao mundo, assegurando-lhe uma vez mais que este era a obra de um tal ser sublime e benevolente, ela poderia, talvez, ficar surpreendida com o desapontamento, mas nunca desdizeria a sua crença inicial se esta se fundasse em qualquer argumento bem sólido; uma vez que uma tal inteligência limitada deve ser sensível à sua própria cegueira e ignorância e deve admitir que pode haver várias soluções desses fenómenos que escapam totalmente à sua compreensão. Mas supondo que é o caso

real no que respeita ao homem, que esta criatura não é convencida antecipadamente de uma inteligência suprema, benevolente e poderosa, mas se lhe permite adquirir uma tal crença a partir da aparência das coisas, isto modifica completamente a situação, nunca encontrando ela razão alguma para tal conclusão. Ela pode estar plenamente convencida dos estreitos limites do seu entendimento, mas isto não a ajudará a formar uma inferência acerca da bondade de poderes superiores, visto que ela deve formar essa inferência a partir do que conhece, não do que ignora. Quanto mais exageras a sua fraqueza e ignorância, mais o tornas hesitante e mais lhe dás a maior suspeita de que tais assuntos estão longe do alcance das suas faculdades. Deste modo, és obrigado a raciocinar com ela apenas a partir dos fenómenos conhecidos e a lançar fora qualquer suposição ou conjectura arbitrária.

Mostrasse-te eu uma casa ou palácio onde não houvesse um apartamento conveniente ou agradável, onde as janelas, portas, lareiras, passagens, escadas e toda a economia do edifício fosse fonte de barulho, confusão, fadiga, escuridão e dos extremos de frio e calor, certamente culparias a técnica de construção, sem mais qualquer exame. O arquitecto desenvolveria em vão a sua subtileza, e provar-te-ia que, se esta porta ou aquela janela fossem alteradas, maiores males surgiriam. O que ele diz pode ser rigorosamente verdade: a alteração de um aspecto particular, enquanto as outras partes do edifício se mantêm, só pode aumentar os inconvenientes. Mas tu continuarias a afirmar genericamente, que se o arquitecto tivesse tido perícia e boas intenções, poderia ter formado

um tal plano do conjunto e podia ter harmonizado as partes de tal maneira que teria remediado todas, ou a maior parte desses inconvenientes. A sua ignorância, ou mesmo a tua própria ignorância de um plano desses, nunca te convencerá da impossibilidade disso. Se encontras quaisquer inconvenientes e deformidades no edifício condenarás sempre o arquitecto, sem entrares em qualquer detalhe.

Em suma, repito a questão: é o mundo, considerado em geral, tal como nos aparece nesta vida, diferente do que um homem, ou um tal ser limitado deveria, de antemão, esperar de uma divindade muito poderosa, sábia e benevolente? Seria um estranho preconceito afirmar o contrário. E daí concluo que apesar de por mais consistente que o mundo possa ser, aceitando certas suposições e conjecturas com a ideia de uma tal divindade, nunca nos pode permitir uma inferência acerca da sua existência. Não se nega em absoluto a consistência, apenas a inferência. As conjecturas, especialmente quando a infinidade é excluída dos atributos divinos, podem talvez ser suficientes para provar a consistência, mas nunca podem ser bases para qualquer inferência.

Parece haver *quatro* circunstâncias de que dependem todos ou a maior parte dos males que atormentam as criaturas sensíveis e não é impossível que todas estas circunstâncias não possam deixar de ser necessárias e inevitáveis. Sabemos tão pouco para além da vida comum, ou mesmo da vida comum, que, no que respeita à economia do universo, não há conjectura alguma, mesmo louca, que não possa ser justa, nem qualquer uma, mesmo plau-

sível, que não possa estar errada. Tudo o que cabe ao entendimento humano, nesta profunda ignorância e obscuridade, é ser céptico, ou no mínimo cuidadoso e não admitir qualquer hipótese que seja, muito menos alguma que não se funda em qualquer aparência ou probabilidade. Assim, afirmo ser este o caso no que toca a todas as causas do mal e às circunstâncias das quais depende. Nenhuma delas surge à razão humana no mínimo grau necessário ou inevitável, nem as podemos assim considerar sem o mais extremo abuso na imaginação.

A primeira circunstância que nos apresenta o mal é aquela estrutura ou economia da criação animal pela qual as dores, bem como os prazeres, são utilizados para excitar todas as criaturas à acção e para torná-las vigilantes no grande labor da auto-preservação. Assim, apenas o prazer, nos seus vários graus, parece ao entendimento humano ser suficiente para esta finalidade. Todos os animais poderiam estar constantemente num estado de satisfação, mas quando impelidos por qualquer uma das necessidades da natureza como a sede, a raiva ou o cansaço, em vez da dor poderiam sentir uma diminuição do prazer, devido à qual teriam de ser expeditos a procurar aquele objecto que é necessário para a sua subsistência. Os homens procuram o prazer tão ardentemente como evitam a dor, ou pelo menos, poderiam ser assim constituídos. Parece, por conseguinte, claramente possível levar por diante os assuntos da vida sem qualquer dor. Então porque é que todos os animais são sempre susceptíveis de uma tal sensação? Se os animais pudessem ser libertos desta situação por uma hora, poderiam gozar uma perpé-

tua dispensa disso, tanto que foi precisa uma estrutura particular dos seus órgãos para produzir aquele sentir, tal como para dotá-los de visão, audição ou de qualquer dos sentidos. Devemos conjecturar que uma tal estrutura era necessária, sem qualquer aparência de razão? Devemos fundamentar algo nessa conjectura, como se fosse a verdade mais certa?

Mas uma capacidade de dor não produziria por si só dor se não fosse pela *segunda* circunstância, a saber, a condução do mundo segundo leis gerais e isto não parece do modo algum necessário para um Ser muito perfeito. É verdade, se tudo fosse conduzido por volições particulares o curso da natureza seria sempre quebrado e nenhuma pessoa poderia utilizar a sua razão na conduta de vida. Mas não poderiam outras volições particulares remediar este inconveniente? Em suma, não poderia a Divindade erradicar todas as doenças, onde quer que fosse possível encontrá-las, e produzir tudo bem, sem qualquer preparação ou longo progresso de causas e efeitos?

Além disso, temos de considerar que, de acordo com a actual economia do mundo, o curso da natureza, apesar de suposto exactamente regular, aparece-nos no entanto de outra forma; muitos acontecimentos são incertos e muitos desapontam as nossas expectativas. Saúde e doença, calma e agitação, com um número infinito de outros acidentes cujas causas são desconhecidas e variáveis, têm uma grande influência tanto na fortuna das pessoas particulares como na prosperidade das sociedades públicas; e, de facto, toda a vida humana depende, de

certo modo, de tais acidentes. Por conseguinte, um Ser conhecedor das causas secretas do universo pode facilmente, através de volições particulares, alterar todos estes acidentes no sentido do bem da humanidade e tornar o mundo inteiro feliz, sem se revelar a si próprio em qualquer operação. Uma frota cujas finalidades são socialmente salutares deve sempre navegar com ventos favoráveis; os bons príncipes adoram uma saúde forte e uma vida longa; as pessoas nascidas para o exercício do poder e da autoridade são bafejadas com bons temperamentos e disposições virtuosas. Uns poucos eventos como estes, conduzidos sábia e regularmente, mudariam a face do mundo e no entanto parecem perturbar mais o actual curso da natureza ou confundir mais a conduta humana que a presente economia das coisas, onde as causas são secretas, variáveis e combinadas. Alguns pequenos toques dados ao cérebro de Calígula na sua infância podiam tê-lo convertido num Trajano. Uma onda, um pouco maior que o resto, que tivesse afundado César e a sua fortuna no fundo do oceano, poderia ter restituído a liberdade a uma considerável parte da humanidade. Pode haver, que nós saibamos, boas razões para a providência não ter interferido desta maneira, mas elas são por nós desconhecidas; e, apesar da mera suposição de que tais razões existem ser suficiente para salvar a conclusão relativa aos atributos divinos, não será, contudo, suficiente para estabelecer aquela conclusão.

Se tudo no universo for conduzido por leis gerais e se os animais foram tornados susceptíveis de dor, parece muito pouco possível então que surja algum mal nas di-

versas colisões de matéria e nas variadas concorrências e oposições de leis gerais, mas este mal seria bem raro se não fosse pela *terceira* circunstância que propus mencionar, a saber, a grande frugalidade com que todos os poderes e faculdades são distribuídos a todos os seres particulares. Estão tão bem ajustados os órgãos e as capacidades de todos os animais e tão bem adaptados à sua preservação que, tanto quanto a história ou a tradição alcançam, parece não haver uma única espécie no universo que tenha sido entretanto extinta. Todos os animais têm as capacidades necessárias, mas estas capacidades são concedidas com uma economia tão escrupulosa que qualquer diminuição considerável deve destruir a criatura por completo. Onde um poder é aumentado, há um enfraquecimento proporcional nos outros. Animais que se superiorizam em velocidade são comummente carentes em força. Aqueles que possuem ambas são imperfeitos nalgum dos seus sentidos, ou então são oprimidos com as necessidades mais ardentes. A espécie humana, cuja excelência principal é razão e sagacidade, é a espécie mais necessitada de todas e a mais deficiente em vantagens corporais: sem roupas, sem armas, sem comida, sem alojamento, sem qualquer conveniência de vida, excepto as que são devidas à sua própria habilidade e indústria. Em suma, a natureza parece ter formado um cálculo exacto das necessidades das suas criaturas e, como um *amo rígido,* forneceu-lhes poucos mais poderes ou aptidões que os que eram estritamente suficientes para suprir aquelas necessidades. Um *pai indulgente* teria concedido um amplo sortido de aptidões para protecção contra aci-

dentes e para garantir a felicidade e saúde da criatura, na mais desafortunada concorrência de circunstâncias. Qualquer curso de vida não teria sido tão rodeado de precipícios, de modo que o menor afastamento do verdadeiro caminho, por engano ou necessidade, não nos deveria levar à miséria e ruína. Alguma reserva, algum fundo teria sido assegurado para garantir felicidade e os poderes e as necessidades também não teriam sido configurados com uma economia tão rígida. O autor da natureza é inconcebivelmente poderoso; a sua força é supostamente grande, se não totalmente inesgotável; não há, por isso, tanto quanto possamos ajuizar, qualquer razão para o fazer observar essa estrita frugalidade nas relações com as suas criaturas. Teria sido melhor, se o seu poder fosse extremamente limitado, ter criado menos animais e ter-lhes concedido mais faculdades para a sua felicidade e preservação. Nunca se considera um construtor prudente se este empreende um plano para além do que os seus materiais lhe permitem realizar.

No sentido de curar a maior parte dos seus males da vida humana, não peço que o homem tenha as asas da águia, a velocidade do veado, a força do touro, os membros do leão, as escamas do crocodilo ou do rinoceronte; muito menos peço a sagacidade de um anjo ou de um querubim. Fico satisfeito por ter um aumento num simples poder ou faculdade da sua alma. Deixem-no ser bafejado com uma maior propensão para a indústria e labor, uma dinâmica e actividade mental mais vigorosas, uma inclinação mais constante para negócio e aplicação. Deixem toda a espécie possuir naturalmente uma igual dili-

gência face à que muitos indivíduos alcançam através do hábito e reflexão e os resultados imediatos e necessários desta concessão, sem qualquer diminuição de mal, são as consequências mais benéficas. Quase todos os males morais, bem como os males naturais da vida humana surgem da indolência e fosse a nossa espécie, pela constituição original da sua estrutura, isenta deste vício ou enfermidade, seguir-se-ia imediatamente o perfeito cultivo da terra, o melhoramento das artes e manufacturas, a exacta execução de qualquer dever e ofício e as pessoas poderiam alcançar rapidamente aquele estado de sociedade que é atingido tão imperfeitamente pelo governo melhor regulamentado. Mas como a diligência é um poder, e o mais valioso de todos, a natureza parece determinada, de acordo com as máximas habituais, a concedê-la ao homem com uma mão bem avara e, em vez de recompensá-lo pelas suas realizações, a preferir puni-lo severamente pelas suas deficiências neste campo. Ela configura de tal modo a estrutura humana que só a mais violenta necessidade pode obrigá-lo ao labor e ela utiliza todas as outras necessidades humanas para subjugar, pelo menos em parte, a necessidade de diligência e para dotá-lo com alguma quota-parte de uma faculdade que ela julgou servir naturalmente para despojá-lo. Aqui, os nossos pedidos podem ser ditos muito humildes e, por conseguinte, os mais razoáveis. Se pedíssemos os dons de juízo e discernimento superior, de um gosto de beleza mais delicado, de uma sensibilidade mais fina para a benevolência e amizade, poder-nos-ia ser dito que pretendemos, por impiedade, quebrar a ordem da natureza, que preten-

demos elevar-nos a nós próprios a um grau mais alto do ser, que as dádivas de que precisamos, não sendo adequadas para o nosso estado e condição, só seriam perniciosas para nós. Mas é duro, atrevo-me a repetir, é duro que, tendo sido colocado num mundo tão cheio de exigências e necessidades, onde quase todos os seres vivos e elementos ou são nossos inimigos ou nos recusam a sua ajuda, tenhamos também que lutar contra o nosso temperamento e tenhamos de ser privados daquela faculdade que poderia, só por si, proteger-nos destes crescentes males.

A *quarta* circunstância de onde emerge a miséria e o mal do universo é a incorrecta execução de todas as molas e princípios da grande máquina da natureza. Deve-se reconhecer que há poucas partes do universo que não pareçam servir alguma finalidade e cuja remoção não produziria um visível defeito e desordem no todo. As diversas partes do universo sustentam-se todas em conjunto e nenhuma pode ser tocada sem afectar o resto, em maior ou menor grau. Mas, ao mesmo tempo, deve-se observar que nenhuma destas partes ou princípios, ainda que úteis, está assim tão cuidadosamente ajustada que se contenha com precisão dentro daqueles limites que são no que consiste a utilidade, mas são, todos eles, capazes, em qualquer ocasião, de se deslocarem de um extremo a outro. Podia-se, neste sentido, imaginar que esta grande produção não teria recebido o último retoque do criador, tão pouco acabadas estão todas as suas partes e tão grosseiros os processos com os quais são executadas. Assim, os ventos são necessários para transportar as nuvens através da superfície do globo e para auxiliar o homem na

navegação, mas quantas vezes se tornam perniciosos, produzindo tempestades e ciclones? As chuvas são necessárias para alimentar todas as plantas e animais da terra, mas quantas vezes são elas defeituosas? Quantas vezes excessivas? O calor é necessário para toda a vida e vegetação, mas nem sempre se encontra na devida proporção. Da mistura e secreção dos humores e sucos do corpo depende a saúde e prosperidade do animal, mas as partes constituintes não desempenham regularmente a sua própria função. Que há de mais útil que todas as paixões da mente, ambição, orgulho, amor, ódio? Mas quantas vezes transgridem os seus limites e causam as maiores convulsões na sociedade? Não há nada mais vantajoso no universo do que o que frequentemente se torna pernicioso, através do seu excesso ou defeito, nem se guardou a natureza, com a devida precisão, contra todas as desordens ou confusões. A irregularidade talvez não seja nunca tão grande que destrua qualquer espécie, mas é muitas vezes suficiente para levar seres individuais à ruína e miséria.

Portanto, da concorrência destas *quatro* circunstâncias depende todo ou a maior parte do mal natural. Fossem todas as criaturas vivas incapazes de dor, ou fosse o mundo administrado por volições particulares e o mal nunca teria encontrado acesso ao universo; e fossem os animais dotados de uma ampla reserva de poderes e faculdades, para além do que exige a estrita necessidade, ou fossem as várias dinâmicas originais e princípios do universo rigorosamente estruturados de modo a preservarem sempre o temperamento justo e médio, haveria muito menos mal em comparação com o que sentimos

actualmente. O que deveremos, então, dizer nesta ocasião? Deveremos dizer que estas circunstâncias não são necessárias e que poderiam ter sido facilmente alteradas na disposição do universo? Esta decisão parece demasiado presunçosa para criaturas tão cegas e ignorantes. Deixem-nos ser mais modestos nas nossas conclusões. Deixem-nos aceitar que, se a bondade da Divindade (isto é, uma bondade como a humana) pode ser estabelecida em quaisquer toleráveis razões *a priori,* estes fenómenos, embora inconvenientes, não serão suficientes para subverter aquele príncipio, mas poderão ser facilmente, de alguma forma desconhecida, reconciliados com ele. Mas deixem-nos ainda afirmar que, como esta bondade não é estabelecida de antemão mas deve ser inferida dos fenómenos, não pode haver qualquer base para uma tal inferência quando há tantos males no universo, e quando estes males poderiam tão facilmente ter sido remediados, tanto quanto ao entendimento humano pode ser permitido ajuizar sobre um tal assunto. Sou suficientemente céptico para conceder que as más aparências, não obstante todos os meus raciocínios, podem ser compatíveis com os tais atributos que supões, mas não podem de certeza provar esses atributos. Uma tal conclusão não pode resultar do cepticismo, mas deve vir dos fenómenos e da nossa confiança nos raciocínios que deduzimos destes fenómenos.

Olha à volta deste universo. Que imensa profusão de seres, animados e organizados, sensíveis e activos! Admira esta prodigiosa variedade e fecundidade. Mas examina um pouco mais de perto estas existências vivas, os únicos seres que vale a pena olhar. Que hostis e destrutivos uns

para os outros! Que mal preparados, todos eles, para a sua própria felicidade! Que desprezíveis, ou odiosos, para o espectador! O todo não apresenta nada a não ser a ideia de uma natureza cega, impregnada por um grande princípio vivificante e lançando fora do seu regaço, sem discernimento ou cuidado paternal, as suas crianças estropiadas e abortadas.

Aqui surge o sistema maniqueu como uma boa hipótese para resolver esta dificuldade e não há dúvida que, em certos aspectos, é uma hipótese bem arguta e tem mais probabilidades que a hipótese vulgar, dando uma plausível visão da estranha mistura de bem e de mal que aparece na vida. Mas se considerarmos, por outro lado, a perfeita uniformidade e ajustamento das partes constituintes do universo, não descobriremos nelas nenhumas marcas do combate de um ser malévolo com um ser benevolente. Há, com efeito, uma oposição de dores e prazeres nos sentimentos das criaturas sensíveis, mas não se desenvolvem todas as operações da natureza através de uma oposição de princípios, de frio e quente, húmido e seco, leve e pesado? A verdadeira conclusão é que a fonte original de todos as coisas é completamente indiferente a todos estes princípios e não tem mais atenção ao bem do que ao mal do que a que concede ao calor relativamente ao frio, ou à secura face à humidade, ou ao leve sobre o pesado.

Podem-se levantar *quatro* hipótese acerca das primeiras causas do universo: *que* elas são dotadas de perfeita bondade; *que* possuem perfeita malícia; *que* são opostas e que têm ambas bondade e malícia; *que* não têm nem

bondade nem malícia. Fenómenos misturados nunca podem provar os dois primeiros princípios puros e a uniformidade e prontidão das leis gerais parecem opor-se ao terceiro. Por conseguinte, o quarto princípio parece de longe o mais provável.

O que eu disse acerca do mal natural aplicar-se-á ao mal moral com pouca ou nenhuma variação e não temos mais razão para inferir que a rectidão do Ser Supremo se assemelha à rectidão humana do que para inferir que a sua benevolência se assemelha à humana. Ou melhor, poder-se-á pensar que temos ainda maiores causas para excluir da Divindade sentimentos morais tais como os sentimos, visto que o mal moral, na opinião de muitos, é muito mais predominante sobre o bem moral que o mal natural sobre o bem natural.

Mas mesmo que isto não seja aceite e embora a virtude que reside na humanidade deva ser reconhecida como superior ao vício, ainda assim, enquanto houver qualquer vício no universo, confundir-vos-á muito a vocês, antropomorfistas, a maneira de darem conta disso. Devem atribuir-lhe uma causa sem recorrerem à primeira causa. Mas como todo o efeito deve ter uma causa; e essa causa outra, vocês devem ou levar a progressão *in infinitum,* ou permanecer naquele princípio original, que é a causa derradeira de todas as coisas.

Calma! Calma! Gritou Demea: porque é que a tua imaginação te apressa? Aliei-me contigo no sentido de provar a incompreensível natureza do Ser Divino e refutar os princípios de Cleanto, que mediria todas as coisas através de padrões e regras humanas. Mas agora descubro-te

a discorreres por todos os tópicos dos maiores libertinos e infiéis e a traíres aquela santa causa que aparentemente abraçaste. És tu, então, secretamente um inimigo mais perigoso que o próprio Cleanto?

Demoraste assim tanto a perceber isso? respondeu Cleanto. Acredita-me, Demea, o teu amigo Fílon tem estado, desde o princípio, a divertir-se à nossa custa e deve-se confessar que o imprudente raciocínio da nossa teologia vulgar só lhe deu uma posição de ridículo demasiado justa. A total debilidade da razão humana, a absoluta incompreensibilidade da natureza Divina, a grande e universal miséria e a ainda maior fraqueza dos homens são, seguramente, estranhos tópicos para serem tão apreciados por teólogos ortodoxos e doutores. Com efeito, em épocas de estupidez e ignorância estes princípios podem ser abraçados com segurança e talvez nenhuma visão das coisas seja mais própria para promover a superstição do que a que encoraja o cego assombro, o acanhamento e a melancolia da humanidade. Mas hoje em dia...

Não culpes assim tanto, interpôs Fílon, a ignorância destes reverendos cavalheiros. Eles sabem como mudar o seu estilo com os tempos. Inicialmente, era um tópico teológico dos mais populares defender que a vida humana era vanglória e miséria e exagerar todos os males e dores de que sofrem os homens. Mas nos últimos tempos os teólogos, como verificamos, começaram a rever esta posição e defendem, embora ainda com alguma hesitação, que há mais bens que males, mais prazeres que dores, mesmo nesta vida. Quando a religião se debruça inteiramente sobre o temperamento e a educação, entendeu-se

conveniente encorajar a melancolia como, de facto, a humanidade nunca arranjou tão depressa recurso a poderes superiores como naquela disposição. Mas como agora os homens aprenderam a formar princípios e a tirar consequências, é necessário mudar as baterias e fazer uso de argumentos tais que aguentem, no mínimo, algum escrutínio e exame. Esta variação é a mesma (e a partir das mesmas causas) que aquela que inicialmente observei relativamente ao cepticismo.

Assim, Fílon continuou até ao fim com o seu espírito de oposição e com a sua censura às opiniões estabelecidas. Mas pude observar que Demea não apreciou nada a última parte do discurso e logo que teve oportunidade, com um pretexto qualquer, deixou o grupo.

Parte XII

Depois da partida de Demea, Cleanto e Fílon continuaram a conversa do seguinte modo:

O nosso amigo, receio, disse Cleanto, estará pouco inclinado a reviver este tópico do discurso enquanto permaneceres na conversa e para dizer a verdade, Fílon, eu preferiria raciocinar contigo à parte sobre um assunto tão interessante e sublime. O teu espírito de controvérsia, junto à tua aversão à vulgar superstição, leva-te até estranhas distâncias quando te envolves num argumento e não há nada tão sagrado e venerável que o poupes numa ocasião dessas.

Tenho de confessar, respondeu Fílon, que sou menos prudente no tema da religião natural do que em qualquer outro, tanto porque sei que nunca poderei, naquele ponto decisivo, corromper os princípios de um homem de senso comum, como porque ninguém, estou certo, a quem eu pareça ser um homem de senso comum se enganará alguma vez sobre as minhas intenções. Tu, Cleanto, em particular, com quem vivo uma intimidade sem reservas, estás consciente de que, apesar da liberdade da minha conversa e do meu amor por argumentos únicos, ninguém tem um sentido mais profundo de religião impresso na sua mente, ou presta mais profunda adoração ao Ser Divino que o que se descobre a si mesmo a raciocinar sobre o inexplicável engenho e artifício da natureza. Uma finalidade, uma intenção, um desígnio atinge por toda a parte o mais descuidado, o mais estúpido pensador e ninguém pode estar tão endurecido em sistemas

absurdos para o rejeitar em todos os casos. *Que a natureza nada faz em vão* é uma máxima estabelecida em todas as Escolas, isto apenas pela contemplação dos trabalhos da natureza, sem qualquer finalidade religiosa e, a partir de uma firme convicção da sua verdade, um anatomista que tivesse observado um novo órgão ou canal nunca ficaria satisfeito enquanto não tivesse também descoberto o seu uso e intenção. Um dos grandes fundamentos do sistema copernicano é a máxima *que a natureza age pelos métodos mais simples e escolhe os meios mais próprios para qualquer fim*, e muitas vezes os astrónomos, sem pensar nisso, estabelecem este fundamento de piedade e religião. A mesma coisa se verifica noutras partes da filosofia e assim todas as ciências quase nos levam insensivelmente a reconhecer um primeiro Autor inteligente, e a sua autoridade é muitas vezes tanto maior quanto não professam directamente aquela intenção.

É com agrado que ouço o raciocínio de Galeno acerca da estrutura do corpo humano. A anatomia de um homem, diz ele, apresenta cerca de 600 músculos diferentes e seja quem for que tome isto em devida consideração descobrirá que, em cada músculo, a natureza deve ter harmonizado, no mínimo, dez circunstâncias diferentes para atingir o fim que pretendia: figura própria, magnitude certa, disposição correcta dos vários fins, posição do conjunto nos níveis mais altos e mais baixos, devida inserção dos vários nervos, veias e artérias de tal modo que, só nos músculos, devem ter sido formados e executados cerca de 6000 várias concepções e intenções. Calcula Galeno que os ossos devem ser 284 e as distintas

finalidades na estrutura de cada um cerca de quarenta. Que prodigiosa exibição de artifício, mesmo nestas simples e homogéneas partes! Mas se considerarmos a pele, os ligamentos, vasos, glândulas, humores, os vários braços e membros do corpo, como não deverá aumentar o nosso espanto, em proporção ao número e complexidade das partes tão engenhosamente articuladas! Quanto mais avançamos nestas pesquisas mais descobrimos novos exemplos de arte e sabedoria, mas distinguimos ainda, à distância, mais exemplos para além do nosso alcance, na fina estrutura interna das partes do corpo, na economia do cérebro, na estrutura dos vasos seminais. Todos estes artifícios são repetidos em todas as espécies animais, com uma maravilhosa variedade e com exacta propriedade, de acordo com as diferentes intenções da natureza ao estruturar cada espécie. E se a infidelidade de Galeno, mesmo quando estas ciências naturais eram ainda imperfeitas, não conseguiu opor-se a tais tocantes aparências, que grau de pertinaz obstinação não deve um filósofo de hoje ter alcançado para duvidar agora de uma inteligência suprema!

Pudesse eu encontrar alguém deste tipo (que agradeço a Deus, são muito raros) e perguntar-lhe-ia: supondo que havia um Deus que não se mostrava imediatamente aos nossos sentidos, seria possível para ele dar provas mais fortes da sua existência do que aparecer em toda a face da natureza? O que poderia um tal ser divino fazer, de facto, a não ser copiar a actual economia das coisas: tornar vários dos seus artifícios tão evidentes que nenhuma estupidez os pudesse ocultar; proporcionar vis-

lumbres de artifícios ainda maiores que demonstrassem a sua prodigiosa superioridade sobre as nossas limitadas apreensões e esconder totalmente um grande número de criaturas tão imperfeitas? De acordo com todas as regras de raciocínio correcto, qualquer facto deve passar por indiscutível quando é apoiado por todos os argumentos que a sua natureza admite, mesmo apesar destes argumentos não serem, em si próprios, muito numerosos ou convincentes; quanto mais no presente caso, no qual nenhuma imaginação humana pode calcular o seu número e nenhum entendimento avaliar a sua coerência?

Devo acrescentar mais, disse Cleanto, ao que tão bem frisaste, que uma grande vantagem do princípio do teísmo é que é o único sistema de cosmogonia que se pode tornar inteligível e completo e ainda preservar, do princípio ao fim, uma forte analogia com o que vemos e experienciamos todos os dias no mundo. A comparação do universo com uma máquina do engenho humano é tão óbvia e natural, e é justificada por tantos exemplos de ordem e desígnio na natureza, que deve atingir imediatamente qualquer compreensão isenta de preconceitos e obter aprovação universal. Quem quer que tente enfraquecer esta teoria não pode pretender ser bem sucedido colocando no seu lugar qualquer outra que seja precisa e determinada; é suficiente para ela se iniciar dúvidas e dificuldades e, através de perspectivas abstractas e longínquas das coisas, chegar àquela suspensão do juízo que é aqui o termo extremo das suas ambições. Mas, para lá deste estado mental ser em si próprio insatisfatório, nunca se conseguirá manter com

regularidade contra as tocantes aparências que continuamente nos conduzem à hipótese religiosa. A natureza humana é capaz de aderir, a partir da força do preconceito, com obstinação e perseverança, a um sistema falso e absurdo, mas penso ser absolutamente impossível afirmar ou defender seja que sistema for que esteja em oposição a uma teoria apoiada por uma razão forte e óbvia, por uma propensão natural e por uma educação precoce.

Julgo que esta suspensão do juízo, respondeu Fílon, é tão pouco possível no caso presente que estou inclinado a suspeitar que entra aqui nesta controvérsia, mais do que se costuma imaginar, qualquer coisa de uma disputa de palavras. Que os trabalhos da natureza apresentam uma grande analogia com as produções da arte, é evidente e, de acordo com todas as regras de bom raciocínio, devemos inferir, se argumentarmos de todo relativamente a eles, que as suas causas têm uma analogia proporcional. Mas, como há também diferenças consideráveis, temos razão em supor uma diferença proporcional nas causas e, em particular, devemos atribuir um grau de poder e energia muito maior à causa suprema do que a alguma que tivéssemos alguma vez observado na humanidade. Portanto, aqui é claramente afirmada pela razão a existência de uma Divindade e se consideramos problemático, tendo em conta estas analogias, poder chamar-lhe propriamente uma *mente* ou *pensamento*, apesar das enormes diferenças que podemos razoavelmente supor entre Ela e as mentes humanas, o que é isto senão uma mera controvérsia verbal? Ninguém pode

negar as analogias entre os efeitos, e evitarmos investigar acerca das causas raramente é possível. Desta investigação, a legítima conclusão é que as causas têm também uma analogia; e se não estamos satisfeitos em chamar à primeira e suprema causa um DEUS ou DIVINDADE, mas desejamos variar a expressão, que lhe podemos chamar a não ser MENTE ou PENSAMENTO, com o qual se supõe justamente que ele apresenta uma considerável semelhança.

Todos os homens de sólida razão têm aversão a disputas verbais, que tanto abundam em investigações filosóficas e teológicas, e é aceite que o único remédio para este abuso deve surgir de definições claras, do rigor das ideias que entram em qualquer argumento e do uso estrito e uniforme dos termos que são utilizados. Mas há um tipo de controvérsia que, pela própria natureza da linguagem e das ideias humanas, está envolto em permanente ambiguidade e que nunca é capaz, por qualquer precaução ou por quaisquer definições, de alcançar uma razoável certeza e precisão. Estas são as controvérsias acerca dos graus de qualquer qualidade ou circunstância. Podemos argumentar por toda a eternidade se Aníbal é um grande, ou um muito grande, ou um superlativo grande homem, que grau de beleza possuía Cleópatra, a que epíteto de louvor têm direito Tucídides ou Lívio, sem levarmos a controvérsia a qualquer conclusão. Os disputadores podem aqui concordar no seu sentido e diferir nos termos, ou vice-versa, e nunca serem, no entanto, capazes de definir os seus termos de modo a compreenderem o significado de cada um, porque os graus

destas qualidades não são, como a quantidade e o número, susceptíveis de qualquer medição exacta, que pode ser o padrão na controvérsia. Que a disputa acerca do teísmo é desta natureza e consequentemente que é meramente verbal, ou talvez, se é que é possível, ainda mais irremediavelmente ambígua, aparecerá na investigação mais trivial. Pergunto ao teísta se ele não concede que há uma grande e incomensurável, porque incompreensível, diferença entre a mente *humana* e a *divina*; quanto mais piedoso for tanto mais prontamente assentirá na afirmativa e tanto mais estará disposto a enaltecer a diferença e afirmará mesmo que a diferença é de uma tal natureza que não pode ser demasiado enaltecida. A seguir volto-me para o ateu que, afirmo, apenas o é nominalmente e nunca o pode ser com sinceridade e pergunto-lhe se não há, a partir da coerência e aparente simpatia em todas as partes deste mundo, um certo grau de analogia por entre todas as operações da natureza, em qualquer situação e em qualquer época; se a decomposição de um nabo, a geração de um animal e a estrutura do pensamento humano não são energias que provavelmente apresentam entre si alguma remota analogia; é impossível que possa negá-lo e prontamente o reconhecerá. Tendo obtido esta concessão, levá-lo-ei um pouco mais longe no seu recuo e pergunto-lhe se não é provável que o princípio que inicialmente configurou e ainda mantém ordem neste universo não apresenta também alguma remota e inconcebível analogia com as outras operações da natureza e, entre o resto, com a economia da mente e do pensamento humano. Embora relutante,

deve dar o seu assentimento. Então, exclamo eu para ambos os antagonistas, onde está o assunto da vossa disputa? O teísta concede que a inteligência original é muito diferente da razão humana; o ateu concede que o princípio original de ordem apresenta alguma remota analogia com a razão humana. Discutirão, cavalheiros, sobre os graus e entrarão numa controvérsia que não admite qualquer sentido preciso, nem, consequentemente, qualquer decisão? Se forem assim tão obstinados, não ficarei surpreendido se os descobrir a mudarem, insensivelmente, de opinião; enquanto o teísta, por um lado, exagera a dissimilaridade entre o ser supremo e as frágeis, imperfeitas, variáveis, efémeras e mortais criaturas, o ateu, por outro lado, venera a analogia entre todas as operações da natureza, em qualquer período, qualquer situação e qualquer posição. Considerai então onde reside o ponto real da controvérsia e se não conseguis pôr de parte as vossas disputas, tentai, ao menos, curar-vos da vossa animosidade.

E aqui tenho também de reconhecer, Cleanto, que, como as obras da natureza têm uma maior analogia com os efeitos da *nossa* arte e engenho do que com aqueles da *nossa* benevolência e justiça, temos razão para inferir que os atributos naturais da Divindade têm uma maior semelhança com os atributos naturais dos homens do que os seus atributos morais têm com as virtudes humanas. Mas qual é a consequência? Nada senão esta, que as qualidades morais do homem são mais fracas que as suas competências naturais. Porque, como se concede que o ser supremo seja absoluta e completamente perfeito, seja o que

for que mais difira dele afasta-se o mais possível do supremo padrão de rectidão e perfeição(*).

Estas, Cleanto, são as minhas sinceras opiniões nesta matéria e estas opiniões, como sabes, tenho-as sempre mantido e acalentado. Mas proporcional à minha veneração pela verdadeira religião é a minha aversão às superstições vulgares e desenvolvo um prazer peculiar, confesso, em arrastar tais princípios às vezes para o absurdo, às vezes para a impiedade. E tens consciência de que todos os fanáticos, apesar da sua grande aversão relativamente ao absurdo, são igualmente culpados das duas situações.

A minha inclinação, respondeu Cleanto, vai, concedo, numa direcção contrária. A religião, mesmo corrupta, é ainda melhor que nenhuma religião. A doutrina de um estado futuro é uma segurança tão forte e necessá-

---

(*) Parece evidente que a disputa entre os cépticos e os dogmáticos é inteiramernte verbal, ou pelo menos respeita apenas aos graus de dúvida e de certeza que devemos ter em conta face a qualquer raciocínio; e tais disputas são vulgarmente, no fundo, verbais e não admitem qualquer determinação rigorosa. Nenhum dogmático filosófico nega que há dificuldades tanto no que diz respeito aos sentidos como a toda a ciência, e que estas dificuldades são absolutamente insolúveis, através de um método lógico e regular. Nenhum céptico nega que temos a mais absoluta necessidade, a despeito destas dificuldades, de pensar e de crer e de raciocinar relativamente a todos os tipos de assuntos e inclusive de assentir frequentemente com confiança e segurança. A única diferença, portanto, entre estas duas seitas, se merecem esse nome, é que o céptico, por hábito, capricho, ou inclinação, insiste mais nas dificuldades; o dogmático, por razões semelhantes, insiste mais na necessidade.

ria para a moral que nunca a devemos abandonar ou negligenciar. Porque se as recompensas e punições finitas e temporárias têm um efeito tão grande, como constatamos no dia-a-dia, quanto maior não se deve esperar das que são infinitas e eternas?

Então, disse Fílon, como é possível que, sendo a vulgar superstição tão salutar para a sociedade, abundem tanto as histórias das suas consequências perniciosas em assuntos públicos? Facções, guerras civis, perseguições, subversões de governo, opressão, escravatura, estas são as sombrias consequências que sempre esperam o seu predomínio sobre as mentes humanas. Se o espírito religioso é alguma vez mencionado em qualquer narração histórica, podemos estar certos de encontrar em seguida os detalhes da miséria que o acompanha. E nenhum período da história pode ser mais feliz ou próspero do que aqueles em que nunca é visto ou ouvido

A razão desta observação, respondeu Cleanto, é óbvia. A função própria da religião é regular os corações das pessoas, humanizar a sua conduta, infundir o espírito de temperança, ordem e obediência e, como a sua acção é silenciosa e apenas reforça os motivos da moralidade e da justiça, está em perigo de ser sobrevalorizada e confundida com estes outros motivos. Quando se distingue a si mesma e actua com um princípio separado sobre os humanos, separou-se da sua esfera própria e tornou-se apenas uma máscara para a facção e a ambição.

E assim será toda a religião, disse Fílon, excepto a do género filosófico e racional. Os teus raciocínios são mais facilmente evitáveis do que os meus factos. A inferência

não é justa, porque as recompensas e punições finitas e temporárias têm uma influência tão grande que, por conseguinte, as que são infinitas e eternas devem ter uma muito maior. Considera, peço-te, a ligação que temos às coisas presentes e o pouco cuidado que temos com objectos tão remotos e incertos. Quando os teólogos fazem declarações contra o comportamento comum e a conduta do mundo representam sempre este princípio como o mais forte que é possível imaginar (que de facto é) e descrevem quase toda a espécie humana vivendo sobre a sua influência e mergulhada na mais profunda letargia e despreocupação acerca dos seus interesses religiosos. No entanto, os mesmos teólogos, quando refutam os seus antagonistas especulativos, supõem ser os motivos da religião tão poderosos que, sem eles, seria impossível a sociedade civil subsistir e não se envergonham de uma contradição tão palpável. É certo, a partir da experiência, que os mais pequenos grãos de honestidade natural e benevolência têm mais efeito na conduta dos homens do que a mais pomposa perspectiva sugerida por teorias e sistemas teológicos. A inclinação natural do homem trabalha incessantemente sobre ele, está sempre presente à mente e mistura-se com qualquer perspectiva e consideração, enquanto os motivos religiosos, onde realmente actuam, operam apenas por movimentos bruscos e saltos e raramente lhes é possível tornarem-se ao mesmo tempo habituais para a mente. A força da maior gravidade, dizem os filósofos, é infinitamente pequena em comparação com a do menor impulso, ainda que seja certo que a mais pequena gravidade prevalecerá, no final, sobre um

grande impulso porque nenhumas batidas ou choques podem ser repetidos com tanta constância como a atracção e gravitação.

Outra vantagem da inclinação é colocar a seu lado toda a perspicácia e engenho da mente e, quando colocada em oposição aos princípios religiosos, procura qualquer método ou arte de lhe fugir, o que quase sempre tem sucesso. Quem pode explicar o coração do homem, ou esclarecer essas estranhas reservas e desculpas com as quais as pessoas se satisfazem a si próprias quando seguem as suas inclinações em oposição aos seus deveres religiosos? Isto é bem compreendido no mundo, e só os loucos alguma vez depositam menos confiança numa pessoa porque ouvem que, a partir do estudo e da filosofia, ela albergou algumas dúvidas especulativas acerca de assuntos teológicos. E quando temos que lidar com alguém que faz uma grande profissão de religião e devoção, tem isto qualquer outro efeito sobre vários que passam por prudentes a não ser colocá-los de sobreaviso, a fim de que não sejam enganados e desapontados por ele?

Devemos considerar ainda que os filósofos que cultivam a razão e a reflexão têm menos necessidade de tais motivos que os mantenham sob a restrição da moral e que as pessoas vulgares, as únicas que podem precisar desses motivos, são totalmente incapazes de uma religião tão pura que represente a Divindade como se comprazendo unicamente com a virtude no comportamento humano. As recomendações da Divindade são geralmente supostas serem ou frívolas observâncias, ou êxtases arrebatadores, ou fanáticas credulidades. Não precisamos de

irmos atrás até à antiguidade, ou de deambularmos até regiões remotas para encontrar exemplos desta degenerescência. Entre nós, alguns têm sido culpados daquela atrocidade, desconhecida para as superstições gregas e egípcias, de declamarem, em termos explícitos, contra a moralidade e de a representarem como uma segura perda do favor divino se a mínima confiança ou crédito for colocada sobre ela.

Mas mesmo apesar da superstição ou entusiasmo não se dever colocar em oposição directa à moral, o próprio desvio da atenção, o suscitar de uma espécie nova e frívola de mérito, a absurda distribuição que faz da aprovação e da censura das acções, deve ter as mais perniciosas consequências e enfraquecer extremamente as ligações dos seres humanos aos motivos naturais de justiça e humanidade.

Do mesmo modo, um tal princípio de acção, não sendo nenhum dos motivos familiares da conduta humana, actua no temperamento apenas por intervalos e deve ser atiçado por contínuos esforços no sentido de tornar o piedoso zelota satisfeito com a sua própria conduta e fazê-lo preencher a sua tarefa de devoção. Muitos exercícios religiosos são desenvolvidos com aparente fervor quando o coração, ao mesmo tempo, se sente frio e lânguido; o hábito da dissimulação é gradualmente adquirido e a fraude e a falsidade tornam-se o princípio predominante. Daqui a razão daquela observação vulgar, de que o mais elevado zelo na religião e a mais profunda hipocrisia, longe de serem inconsistentes, estão muitas vezes ou commummente unidos no mesmo carácter individual.

Os maus efeitos de tais hábitos, mesmo na vida comum, são fáceis de imaginar; mas, no que toca aos interesses da religião, nenhuma moralidade pode ser suficientemente enérgica para travar o entusiástico zelota. A sacralidade da causa santifica qualquer medida de que se possa fazer uso para promovê-la.

A atenção regular a um interesse tão importante como o da salvação eterna é capaz, por si só, de extinguir as afeições benevolentes e originar um egoísmo limitado e restrito. E quando um tal temperamento é encorajado, facilmente ilude todos os preceitos gerais de caridade e benevolência.

Assim, os motivos da superstição vulgar não têm grande influência na conduta em geral, nem a sua operação é favorável à moralidade, nos casos em que predominam.

Há alguma máxima mais certa e infalível em política que a de que tanto o número como a autoridade dos padres deve ser confinada dentro de limites muito estreitos e que o magistrado civil deve, para sempre, conservar os seus *feixes* de *varas* e *machados* fora de tais mãos perigosas? Mas se o espírito da religião popular fosse tão salutar para a sociedade, a máxima contrária devia prevalecer. O crescente número de padres e a sua crescente autoridade e riqueza aumentarão sempre o espírito religioso. E apesar dos padres terem o guia deste espírito, porque não podemos esperar uma superior santidade de vida e uma maior benevolência e moderação de pessoas que foram colocadas à parte por devoção, que estão constantemente a inculcá-la sobre outros e que devem eles próprios absorver

uma maior parte dela? De onde vem, então, que o máximo que um sábio magistrado pode, de facto, propor no que respeita às religiões populares seja, tanto quando possível, fazer delas um jogo sem perdas e ganhos e prevenir as suas perniciosas consequências no que respeita à sociedade? Qualquer expediente que ele tente para uma finalidade tão simples vê-se rodeado por inconvenientes. Se ele admite uma religião entre os seus súbditos deve sacrificar, a um futuro incerto de tranquilidade, qualquer consideração de liberdade pública, ciência, razão, indústria e inclusive a sua própria independência. Se dá indulgência a várias seitas, que é a máxima mais sábia, deve preservar uma indiferença filosófica face a todas e restringir cuidadosamente as pretensões da seita dominante; de outro modo, não pode esperar outra coisa a não ser disputas intermináveis, desavenças, divisões, perseguições e agitações sociais.

A verdadeira religião, admito, não tem tais consequências perniciosas, mas devemos tratar da religião como a encontramos naturalmente no mundo e nem tenho nada a ver com aquela doutrina especulativa do teísmo que, como é uma espécie de filosofia, deve partilhar da benéfica influência daquele princípio e, ao mesmo tempo, indicar o mesmo inconveniente de estar sempre limitada a muito poucas pessoas.

Os juramentos são exigidos em todas as salas de magistratura, mas fica a questão se a sua autoridade surge de alguma religião popular. São a solenidade e a importância da ocasião, a atenção à reputação e a reflexão nos interesses gerais da sociedade as restrições dominantes da

humanidade. Juramentos alfandegários e juramentos políticos são pouco considerados mesmo pelos que simulam princípios de honestidade e religião e a atestação de um *quaker* é posta por nós ao mesmo nível que o juramento de qualquer outra pessoa. Sei que Políbio atribui a infâmia da fé grega ao predomínio da filosofia epicurista, mas também sei que a fé púnica tinha uma reputação tão má nos tempos antigos como a evidência irlandesa tem nos tempos modernos, apesar de não podermos levar em conta estas vulgares observações pela mesma razão. Já sem mencionar que a fé grega era infame antes do surgimento da filosofia epicurista e Eurípedes, numa passagem que te mostrarei, traçou uma notável pincelada de sátira contra a sua nação, no que respeita a esta circunstância.

Tem cuidado, Fílon, respondeu Cleanto, tem cuidado, não leves o assunto tão longe, não deixes o teu zelo contra a falsa religião minar a tua veneração pela verdadeira religião. Não percas este princípio, o predominante, o único grande conforto em vida e o nosso principal suporte por entre todos os ataques da fortuna adversa. A mais agradável reflexão que é possível à imaginação humana sugerir é a do genuíno teísmo, que nos representa o trabalho habilidoso de um ser perfeitamente bom, sábio e poderoso, que nos criou para a felicidade e que, tendo implantado em nós incomensuráveis desejos de bem, prolongará a nossa existência por toda a eternidade e transferir-nos-á para uma infinita variedade de cenários, no sentido de satisfazer aqueles desejos e tornar a nossa felicidade completa e durável.

A seguir a um tal Ser ele próprio (se a comparação é permitida), o destino mais feliz que podemos imaginar é o de estar sob a sua guarda e protecção.

Estas aparências, disse Fílon, são muito cativantes e sedutoras e, no que toca à verdadeira filosofia, são mais do que aparências. Mas acontece aqui como no caso inicial, que, no que respeita à maioria da humanidade, as aparências são ilusórias e os terrores da religião prevalecem comummente sobre os seus confortos.

Admite-se que os homens recorrem à devoção mais prontamente quando ficam abatidos com o sofrimento ou deprimidos com a doença. Não é isto uma prova de que o espírito religioso não é assim tão próximo da alegria como o é da mágoa?

Mas os homens, quando afligidos, procuram consolação na religião, respondeu Cleanto.

Algumas vezes, disse Fílon, mas é natural imaginar que formarão uma noção daqueles seres desconhecidos de acordo com o actual pessimismo e melancolia do seu temperamento, quando se dedicarem à contemplação deles. Nesse sentido, vemos que as imagens predominantes em todas as religiões são medonhas e nós mesmos, depois de termos utilizado a expressão mais exaltada nas nossas descrições da Divindade, caímos na mais banal das contradições ao afirmar que os condenados são em número infinitamente superior ao dos eleitos.

Ouso afirmar que nunca houve uma religião popular que representasse o estado das almas falecidas a uma luz que fosse capaz de tornar aceitável para a humanidade que um tal estado deveria existir. Estes subtis modelos de

religião são o mero produto de filosofia. É que, como a morte se situa entre o olhar e a perspectiva de futuridade, aquele evento é tão chocante para a natureza que deve lançar escuridão em todas as regiões que ficarem atrás de si e sugere para a generalidade da humanidade a ideia de *Cérbero* e das *Fúrias*, demónios e torrentes de fogo e enxofre.

É verdade, tanto o medo como a esperança participam da religião porque ambas estas paixões agitam, em tempos diferentes, a mente humana e cada uma delas forma uma espécie de divindade adequada para si mesma. Mas quando alguém está numa disposição bem animada, está preparado para actividades, ou convívio, ou diversão de qualquer tipo e quando se aplica naturalmente a estas situações, não pensa em religião. Quando melancólico e abatido, não tem mais nada a fazer a não ser cismar sobre os terrores do mundo invisível e mergulhar ele próprio ainda mais fundo na aflição. Pode, com efeito, acontecer que, depois de ter gravado profundamente as opiniões religiosas no seu pensamento e imaginação, haja uma mudança de saúde, ou de circunstâncias que possa restaurar o seu bom humor e, originando agradáveis perspectivas futuras, o levem para o outro extremo de alegria e triunfo. Mas mesmo assim deve-se reconhecer que, como o terror é o princípio primário da religião, é a paixão que aí predomina sempre, admitindo apenas curtos intervalos de prazer.

Já sem referir que estes ataques de alegria excessiva e entusiástica preparam sempre, através da exaustão dos espíritos, o caminho para iguais ataques de terror supersti-

cioso e desânimo, ou que não há qualquer estado mental tão feliz como o calmo e uniforme. Mas é impossível manter um estado mental destes quando uma pessoa fica numa tal incerteza e profunda escuridão, entre uma eternidade de felicidade e uma eternidade de desgraça. Não admira que uma tal opinião desorganize a estrutura vulgar da mente e a lance na mais extrema confusão. E apesar de aquela opinião raramente ser suficientemente capaz nas suas operações para influenciar todas as acções, é no entanto susceptível de fazer estragos consideráveis no temperamento e de produzir aquele pessimismo e melancolia tão notórios em todas as pessoas devotas.

É contrário ao senso comum alimentar apreensões ou temores por influência de qualquer opinião seja ela qual for, ou de imaginar que corremos algum risco no futuro, por utilizamos a nossa razão do modo mais livre. Um sentimento desses implica tanto um *absurdo* como uma *inconsistência.* É um absurdo imaginar que a Divindade tem paixões humanas e uma das mais baixas paixões humanas, um apetite insaciável por aprovação. É uma inconsistência acreditar que, uma vez que a Divindade tem esta paixão humana, não tem outras paixões também e, em particular, um desprezo pelas opiniões das criaturas tão mais inferiores.

Conhecer Deus, diz Séneca, *é adorá-lo.* Qualquer outra adoração é de facto absurda, supersticiosa e mesmo ímpia. Degrada-o à baixa condição da humanidade, que se delicia com súplicas, solicitações, ofertas e adulação. No entanto, esta impiedade é a menor de que a superstição é culpada. Geralmente diminui a Divindade muito abaixo

da condição humana e representa-a como um demónio caprichoso que executa o seu poder sem razão e sem humanidade! E fosse aquele Ser Divino susceptível de ser ofendido pelos vícios e loucuras dos estúpidos mortais, que são o resultado do seu próprio trabalho, dar-se-iam mal, seguramente, os devotos da maior parte das superstições populares. Ninguém, da raça humana, mereceria o seu *favor* a não ser uns poucos, os teístas filosóficos, que consideram, ou melhor, que tentam de facto ter em consideração noções apropriadas das perfeições divinas. Tal como as únicas pessoas com direito à sua compaixão e indulgência seriam os cépticos filosóficos, uma seita também quase rara que, a partir de uma natural desconfiança face à sua própria capacidade, suspendem, ou tentam suspender, todo o juízo respeitante a tais sublimes e extraordinários assuntos.

Se toda a teologia natural se resumisse, como defendem algumas pessoas, numa simples, embora de algum modo ambígua, ou pelo menos indefinida, proposição, *que a causa ou as causas de ordem no universo apresentam provavelmente alguma analogia remota com a inteligência humana,* se esta proposição não puder ser entendida, variada ou ser objecto de uma explicação mais específica; se ela não oferecer qualquer inferência que afecte a vida humana, ou possa ser fonte de qualquer acção ou abstenção e se a analogia, imperfeita como é, não puder ser levada mais além da inteligência humana, e não puder ser transferida, com qualquer sinal de probabilidade, às outras qualidades da mente, se for realmente este o caso, que mais pode a pessoa mais inquisitiva, contemplativa e religiosa fazer do

que dar um evidente e filosófico assentimento a essa proposição, tanto quanto ela surja, e acreditar que os argumentos em que está estabelecida excedem as objecções que permanecem contra ela? Algum espanto, com efeito, surgirá naturalmente da grandeza do objecto, alguma melancolia surgirá da sua obscuridade; algum desdém da razão humana surgirá, porque ela não consegue dar qualquer solução mais satisfatória no que respeita a uma questão tão extraordinária e magnificente. Mas acredita em mim, Cleanto, o sentimento mais natural que uma mente bem disposta sentirá nesta ocasião é uma expectativa e um desejo ardente de que o céu se digne dissipar, ou pelo menos aliviar, esta profunda ignorância, concedendo alguma revelação mais particular à humanidade e dando exemplos da natureza, atributos e operações do divino objecto da nossa fé. Uma pessoa, amadurecida com um justo senso das imperfeições da razão natural, deslocar-se-á para a verdade revelada com a maior avidez, enquanto o arrogante dogmático, persuadido de que pode erguer um sistema completo de teologia com a mera ajuda da filosofia, desdenha qualquer outra ajuda e rejeita este instrutor acidental. Ser um céptico filosófico é, num homem de letras, o primeiro e mais essencial passo para ser um cristão sólido e crente – uma proposição que recomendaria de boa vontade à atenção de Pânfilo e espero que Cleanto me perdoe por interferir tanto na educação e instrução do seu discípulo.

Cleanto e Fílon não continuaram esta conversa muito mais e como nada me fez, alguma vez, maior impressão que todos os argumentos desse dia, confesso assim que,

depois de uma revisão crítica do conjunto, só posso pensar que os princípios de Fílon são mais prováveis que os de Demea, mas que os de Cleanto se aproximam ainda mais da verdade.

FINIS

HISTÓRIA NATURAL DA RELIGIÃO

Tradução de Pedro Galvão

Introdução

Embora toda a investigação sobre a religião tenha a maior importância, existem duas questões em particular que prendem a nossa atenção, nomeadamente aquela que diz respeito ao seu fundamento racional e aquela que diz respeito à sua origem na natureza humana. Felizmente, a primeira questão, que é a mais importante, admite a solução mais óbvia ou pelo menos mais clara. Toda a estrutura da natureza indicia um autor inteligente, e nenhum investigador racional, após uma séria reflexão, pode suspender por um momento a sua crença nos primeiros princípios do teísmo e religião genuínos. Mas a outra questão, aquela que diz respeito à origem da religião na natureza humana, está exposta a maiores dificuldades. A crença num poder invisível e inteligente esteve sempre amplamente difundida por toda a raça humana, em todos os lugares e em todas as épocas, mas talvez nunca tenha sido universal ao ponto de não admitir excepções e de modo algum foi uniforme nas ideias que inspirou. Se aquilo que os historiadores e os viajantes dizem é verdade, foram descobertas algumas nações que não tinham quaisquer opiniões religiosas. Além disso, não existem duas nações, e dificilmente existem dois homens, que alguma vez tenham aceite precisamente as mesmas opiniões. Por isso, parece que este preconceito não resulta de um instinto original ou de uma impressão primária da

natureza, como os que dão origem ao amor-próprio, à afeição entre os sexos, ao amor aos filhos, à gratidão ou ao ressentimento, pois constatou-se que todos os instintos deste género são absolutamente universais, estando presentes em todas as nações e em todas as épocas, e têm sempre um objectivo preciso e determinado que perseguem inflexivelmente. Os primeiros princípios religiosos têm de ser secundários; podem facilmente ser pervertidos por vários incidentes e causas, e também a sua operação, em alguns casos, pode ser completamente suprimida devido à reunião de circunstâncias extraordinárias. O problema da presente investigação é o de identificar esses princípios que dão origem à crença original, bem como os incidentes e causas que dirigem a sua operação.

Secção I – Que o politeísmo foi a primeira religião da humanidade

Parece-me que, se considerarmos os avanços da sociedade desde as suas rudes origens a um estado de maior perfeição, o politeísmo idólatra foi, e não poderia ter deixado de ser, a primeira e mais antiga religião da humanidade. Vou tentar confirmar esta opinião através dos argumentos que se seguem.

É uma incontestável questão de facto que, há cerca de mil e setecentos anos atrás, todos os seres humanos eram politeístas. Os princípios incrédulos ou cépticos de alguns filósofos ou o teísmo de uma ou duas nações, que em todo o caso não era inteiramente puro, não constituem qualquer objecção digna de atenção. Examinemos,

então, o claro testemunho da história. Quanto mais recuamos no passado, mais encontramos a humanidade imersa no politeísmo. Não existem quaisquer indícios ou sintomas de uma religião mais perfeita. Os registos mais antigos da raça humana ainda nos apresentam esse sistema como o credo popular e estabelecido. O Norte, o Sul, o Este e o Oeste testemunham unanimemente este facto. O que poderemos opor a tão forte evidência?

Os seres humanos dos tempos antigos, desde a época que a escrita e a história alcançam, parecem ter sido todos politeístas. Afirmaremos, então, que em tempos ainda mais antigos, anteriores ao conhecimento das letras ou à descoberta de qualquer arte ou ciência, os homens sustentavam os princípios do teísmo puro? Ou seja, enquanto eram bárbaros e ignorantes conheciam a verdade, mas incorreram em erro logo que adquiriram saber e delicadeza?

Porém, com esta asserção contradizemos não só todas as aparentes probabilidades, mas também a nossa presente experiência dos princípios e opiniões das nações bárbaras. Todas as tribos selvagens da América, de África e da Ásia são idólatras. Não há uma única excepção a esta regra, de tal modo que, caso um viajante se deslocasse a uma região desconhecida e encontrasse habitantes entendidos nas artes e nas ciências, ainda que sob essa suposição fosse provável que eles não fossem teístas, nada poderia declarar a esse respeito sem investigar melhor. Contudo, se descobrisse que eles eram ignorantes e bárbaros, poderia de antemão declará-los idólatras e a possibilidade de se enganar seria remota.

Parece certo que, segundo o progresso natural do pensamento humano, a multidão ignorante tem de aceitar uma noção servil e familiar dos poderes superiores, antes de alargar essa concepção a esse Ser perfeito que ordenou toda a estrutura da natureza. Imaginar que os homens habitaram palácios antes de terem vivido em cabanas ou choupanas, ou que estudaram geometria antes de terem estudado agricultura, é tão razoável como imaginar que a divindade lhes apareceu como um puro espírito, omnisciente, omnipotente e omnipresente, antes de ter sido concebida como um ser poderoso mas limitado, com paixões e apetites, membros e órgãos humanos. A mente avança gradualmente do inferior para o superior. Ao abstrair daquilo que é imperfeito, forma uma ideia de perfeição e, ao distinguir lentamente as partes mais nobres da sua própria constituição daquelas que são mais grosseiras, aprende a transferir apenas as primeiras, muito acentuadas e refinadas, à sua divindade. Este progresso natural do pensamento só poderia ser perturbado por um argumento óbvio e invencível que imediatamente conduzisse a mente aos princípios puros do teísmo e a fizesse transpor, num único salto, a vasta distância que separa a natureza humana da divina. No entanto, embora eu admita que a ordem e estrutura do universo, devidamente examinada, proporciona um argumento desse género, nunca poderei pensar que esta consideração poderia influenciar os seres humanos quando estes formaram as suas primeiras e rudes noções religiosas.

As causas desses objectos, como nos são bastante familiares, nunca prendem a nossa atenção ou curiosidade

e, por muito extraordinários ou surpreendentes que esses objectos sejam em si mesmos, são aflorados pela multidão rude e ignorante sem grande exame ou investigação. Adão, ao surgir subitamente no Paraíso com as suas faculdades em perfeitas condições, ficaria naturalmente espantado, como Milton o representa, com o glorioso aspecto da natureza (com os céus, o ar, a terra, os seus próprios órgãos e membros) e seria levado a perguntar pela origem desse maravilhoso cenário. Porém, um animal bárbaro e necessitado (como um homem na primeira fase da sociedade), pressionado por inúmeras carências e paixões, não tem tempo para admirar o aspecto regular da natureza ou para investigar a causa daqueles objectos aos quais se acostumou gradualmente desde a sua infância. Pelo contrário, quanto mais regular e uniforme, isto é, quanto mais perfeita parece a natureza, mais ela se familiariza com ela e menor é a sua inclinação para a escrutinar e examinar. O nascimento de um ser monstruoso excita a sua curiosidade e é considerado um prodígio. Alarma-o pela sua novidade, e põe-no imediatamente a tremer, sacrificar e orar. Porém, um animal com todos os seus membros e órgãos constitui para ele um espectáculo comum e não produz qualquer opinião ou afeição religiosa. Perguntai-lhe o que deu origem a esse animal. Ele dir-vos-á que foi a copulação dos seus progenitores. E o que lhes deu origem? A copulação dos seus progenitores. Bastam uns recuos para satisfazer a sua curiosidade e colocar os objectos a uma distância que o faz perdê-los completamente de vista. Não imagineis que ele perguntará de onde veio o primeiro animal, e ainda

menos de onde surgiu todo o sistema ou a harmoniosa fábrica do universo. Ou, se lhe colocardes uma dessas questões, não espereis que ele empregue a sua mente com alguma inquietação num assunto tão remoto, tão desinteressante e que excede tanto os limites das suas capacidades.

Além disso, se os homens, raciocinando a partir da estrutura da natureza, tivessem sido conduzidos em primeiro lugar à crença num Ser Supremo, nunca poderiam ter abandonado essa crença de modo a abraçar o politeísmo, pois os princípios da razão que produziram e difundiram pela humanidade uma opinião tão magnificente têm de ser capazes de a preservar com maior facilidade. Inventar e provar uma doutrina é muito mais difícil do que apoiá-la e preservá-la.

Existe uma grande diferença entre os factos históricos e as opiniões especulativas, e o conhecimento dos primeiros não se propaga da mesma maneira que as segundas. Um facto histórico, ao ser transmitido por tradição oral pelas testemunhas oculares e pelos contemporâneos, adultera-se em todas as narrações sucessivas e, por fim, pode preservar apenas uma semelhança muito pequena, ou nem mesmo isso, à verdade original em que se baseou. A frágil memória dos homens, o seu amor pelo exagero e o seu indolente descuido são princípios que, se não forem corrigidos pelos livros e pela escrita, depressa pervertem a descrição dos acontecimentos históricos; onde a argumentação e o raciocínio têm pouca ou nenhuma importância, também nunca podem repor a verdade que já desapareceu dessas narrações. É por isso que

se supõe que as fábulas de Hércules, Teseu e Baco têm a sua origem na história verdadeira corrompida pela tradição. Contudo, no que diz respeito às opiniões especulativas a situação é bem diferente. Se estas opiniões se basearem em argumentos tão claros e óbvios que produzem convicção na maior parte dos seres humanos, esses argumentos, que difundiram as opiniões, preservá-las-ão com a sua pureza original. Se os argumentos forem mais abstrusos e estiverem mais distantes da compreensão vulgar, as opiniões ficarão sempre limitadas a algumas pessoas e, logo que os homens se afastem da contemplação dos argumentos, estas perder-se-ão imediatamente e cairão no esquecimento. Seja qual for o lado do dilema que escolhamos, tem de parecer impossível que o teísmo, baseando-se no raciocínio, tivesse podido ser a primeira religião da raça humana, e que depois, devido à sua corrupção, tivesse originado o politeísmo e todas as várias superstições do mundo pagão. Quando é óbvia, a razão impede essas corrupções; quando é abstrusa, mantém os princípios completamente afastados do conhecimento do vulgo, que é o único responsável pela corrupção de qualquer princípio ou opinião.

Secção II – Origem do politeísmo

Deste modo, se quisermos satisfazer a nossa curiosidade investigando a origem da religião, temos de nos concentrar no politeísmo, a religião primitiva dos seres humanos ignorantes.

Se os homens fossem conduzidos à compreensão do poder invisível e inteligente através da contemplação das operações da natureza, poderiam ter apenas a concepção de um único ser, o qual conferiu a existência e a ordem a esta vasta máquina e ajustou todas as suas partes segundo um plano regular ou um sistema unificado. É verdade que, para as pessoas que têm uma certa inclinação mental, pode não parecer completamente absurdo que vários seres independentes, dotados de uma sabedoria superior, possam associar-se na concepção e execução de um plano regular. No entanto, esta não passa de uma suposição arbitrária. Se a considerarmos possível, temos de reconhecer que nem a probabilidade nem a necessidade a sustentam. Todas as coisas do universo constituem evidentemente uma única peça. Tudo está ajustado a tudo. Um único desígnio prevalece na totalidade das coisas. E esta uniformidade leva a mente a reconhecer apenas um autor, pois a suposição de diversos autores, sem qualquer distinção de atributos ou operações, serve apenas para deixar perplexa a imaginação, sem produzir qualquer satisfação no entendimento. Segundo Plínio, a estátua de Laocoonte foi criada por três artistas, mas é óbvio que, se não soubéssemos isso, nunca teríamos imaginado que um grupo de figuras esculpidas numa única pedra e unidas num único plano não é obra e invenção de apenas um escultor. Atribuir um dado efeito singular à combinação de várias causas não constitui seguramente uma suposição natural e óbvia.

Se, pelo contrário, ignorando as operações da natureza, seguirmos as pegadas do poder invisível nos contrá-

rios e diversos acontecimentos da vida humana, seremos conduzidos necessariamente ao politeísmo e ao reconhecimento de várias divindades limitadas e imperfeitas. As trovoadas e as tempestades arruinam aquilo que o Sol alimenta. O Sol destrói aquilo que o orvalho e a chuva nutrem. A guerra pode ser favorável a uma nação que se viu afligida pela fome devido à inclemência das estações. A doença e a pestilência podem dizimar um reino que possuía a mais pródiga abundância. A mesma nação não é, ao mesmo tempo, igualmente bem sucedida no mar e na terra. E uma nação que triunfa agora sobre o seus inimigos pode, em breve, submeter-se ao seu poder militar mais forte. Resumindo, o curso dos acontecimentos, ou aquilo a que chamamos o plano de uma providência particular, tem tanta variedade e incerteza que, se supusermos que este está imediatamente ordenado por quaisquer seres inteligentes, temos de reconhecer uma contrariedade nos seus desígnios e intenções, um constante combate de poderes opostos, e um arrependimento ou uma mudança de intenções no mesmo poder, provocado pela impotência ou pela frivolidade. Cada nação tem a sua divindade tutelar. Cada elemento está sujeito ao seu poder ou agente invisível. A província de cada deus está separada das dos outros. Além disso, as operações do mesmo deus nem sempre são certas e invariáveis: hoje ele protege-nos, amanhã abandona-nos. As orações e os sacrifícios, os ritos e as cerimónias, bem ou mal realizados, são a fonte do seu favor ou da sua hostilidade e produzem toda a boa ou má fortuna que podemos encontrar entre os seres humanos.

Deste modo, podemos concluir que, em todas as nações que abraçaram o politeísmo, as primeiras ideias religiosas não surgiram da contemplação das operações da natureza, mas da preocupação com os factos da vida e das incessantes esperanças e medos que animam a mente humana. Consequentemente, constatamos que todos os idólatras, tendo distinguido as províncias das suas divindades, recorrem ao agente invisível a cuja autoridade estão imediatamente sujeitos e cuja competência é dirigir o género de acção em que, num momento qualquer, estão envolvidos. Juno é invocada nos casamentos, Lucina nos nascimentos; Neptuno recebe as preces dos marinheiros e Marte as dos guerreiros. O lavrador cultiva o seu campo sob a protecção de Ceres, e o mercador reconhece a autoridade de Mercúrio. Supõe-se que cada acontecimento natural seja governado por um agente inteligente, e na vida nada pode ocorrer de próspero ou de adverso sem que possa estar sujeito a preces e orações peculiares.[1]

Na verdade, temos necessariamente de admitir que, para os homens serem conduzidos a objectivos que ultrapassem o presente curso das coisas, ou para serem levados a fazer qualquer inferência sobre o poder invisível e

---

[1] «Fragilis & laboriosa mortalitas in partes ista digessit, infirmatatis suæ memor, ut portionibus coleret quisque quo maxime indigeret.» Plín. lib. ii. cap. 5. Já no tempo de Hesíodo existiam 30.000 divindades. *Oper & Dier.* lib. i. ver. 250. No entanto, as tarefas que estas desempenhavam parecem ter sido excessivas para o seu número. As províncias das divindades estavam tão subdivididas que existia até um deus dos *espirros*. Veja-se Arist. *Prob.* sec. 33. cap. 7. A província da copulação, em conformidade com a sua importância e dignidade, estava distribuída por várias divindades.

inteligente, têm de ser animados por uma paixão que estimule o seu pensamento e reflexão, por um motivo que desencadeie a sua primeira investigação. Mas a que paixão poderemos recorrer aqui para explicar um efeito de tamanha importância? Não à curiosidade especulativa, seguramente, ou ao puro amor à verdade. Esse motivo é demasiado refinado para concepções tão grosseiras, e conduziria os homens a investigações sobre a estrutura da natureza, um assunto demasiado amplo e abrangente para as suas estreitas capacidades. Deste modo, não se pode supor que esses bárbaros tenham sido influenciados por paixões que não fossem as afeições comuns da vida humana, a inquieta preocupação com a felicidade, o medo da miséria futura, o terror da morte, a sede de vingança, o desejo de alimento e de outras coisas necessárias. Agitados por esperanças e medos desta natureza, especialmente pelos segundos, os homens, com uma curiosidade vacilante, escrutinam o curso das causas futuras e examinam os acontecimentos diversos e contrários da vida humana. E neste cenário desordenado, com olhos ainda mais desordenados e perplexos, vêem os primeiros obscuros traços da divindade.

Secção III – Continuação do mesmo assunto

Estamos neste mundo como se estivéssemos num grande teatro, em que as verdadeiras fontes e causas de todos os acontecimentos estão completamente escondidas de nós. E não temos suficiente sabedoria para prever, ou suficiente poder para impedir, aqueles males que nos

ameaçam continuamente. Permanecemos na perpétua expectativa da vida e da morte, da saúde e da doença, da riqueza e da escassez, as quais são distribuídas na espécie humana segundo causas secretas e desconhecidas, cuja operação é frequentemente inesperada e sempre inexplicável. Assim, estas causas desconhecidas tornam-se o objecto constante das nossas esperanças e medos e, enquanto as paixões se mantêm em perpétuo alarme devido à expectativa ansiosa dos acontecimentos, a imaginação também se dedica a formar ideias desses poderes dos quais dependemos totalmente. Se os homens pudessem anatomizar a natureza em conformidade com a filosofia mais provável, ou pelo menos mais inteligível, descobririam que essas causas são apenas a particular constituição e estrutura das ínfimas partes dos seus próprios corpos e dos objectos externos, e que todos os acontecimentos com os quais tanto se preocupam são produzidos por um mecanismo regular e constante. Contudo, esta filosofia ultrapassa a compreensão da multidão ignorante, que só consegue conceber as causas desconhecidas de uma maneira geral e confusa, ainda que a sua imaginação, perpetuamente ocupada com o mesmo assunto, tenha de trabalhar para formar uma ideia particular e distinta a seu respeito. Quanto mais esses homens consideram as próprias causas e a incerteza da sua operação, menos satisfação encontram nas suas indagações e, ainda que com grande relutância, têm de acabar por abandonar um esforço tão árduo, subsistindo, apesar disso, uma propensão da natureza humana da qual resulta um sistema que lhes dá alguma satisfação.

Os homens têm uma tendência universal para conceber todos os seres à sua imagem e para transferir para cada objecto aquelas qualidades com que estão familiarizados e de que estão intimamente conscientes. Descobrimos rostos humanos na Lua, exércitos nas nuvens e temos uma propensão natural que, se não for corrigida pela experiência e pela reflexão, nos faz atribuir malícia ou boa vontade a todas as coisas que nos prejudicam ou agradam. Daí a frequência e beleza da *prosopopeia* na poesia, onde as árvores, as montanhas e os regatos são personificados, e as partes inanimadas da natureza adquirem sentimentos e paixões. E embora estas figuras e expressões poéticas não conquistem a crença, podem servir, pelo menos, para provar uma certa tendência da imaginação, sem a qual não poderiam ser belas nem naturais. Além disso, os deuses do rio ou as ninfas dos bosques nem sempre são vistos como simples personagens poéticas ou imaginárias. Por vezes, podem fazer parte do verdadeiro credo do vulgo ignorante, no qual se entende que cada campo ou bosque possui um génio ou um poder invisível particular que o habita e protege. E mesmo os filósofos não podem fugir completamente a esta fragilidade natural, pois atribuíram frequentemente à matéria inanimada o horror ao *vácuo*, simpatias, antipatias e outras afeições da natureza humana. O absurdo não é inferior quando olhamos para cima e transferimos, como é habitual, as paixões e fraquezas humanas para a divindade, concebendo-a como invejosa e vingativa, caprichosa e parcial e, resumindo, como um homem perverso e tolo em todos os aspectos excepto no seu poder e autoridade

superiores. Deste modo, não admira que os seres humanos, permanecendo nesta absoluta ignorância das causas e estando ao mesmo tempo tão ansiosos em relação ao seu destino futuro, reconheçam imediatamente uma dependência de poderes invisíveis dotados de sentimentos e inteligência. As *causas desconhecidas*, que ocupam continuamente o seu pensamento, apresentam-se sempre com o mesmo aspecto e, por isso, eles julgam que todas elas fazem parte do mesmo género ou espécie. Pouco depois, atribuem-lhes pensamento, razão e paixão, e por vezes até membros e forma humanos, de modo a fazerem-nas assemelhar-se mais a si próprios.

Constatamos que, quanto mais a vida de um homem é governada pelo acaso, mais supersticioso ele é, o que podemos observar particularmente nos jogadores e nos marinheiros, os quais, embora sejam os homens menos capazes de reflexão séria, estão cheios de ideias frívolas e supersticiosas. Os deuses, diz Coriolano em Dionísio,[1] influenciam todas as questões, mas acima de tudo a guerra, onde o êxito é tão incerto. Dado que toda a vida humana, especialmente antes da instituição da ordem e do bom governo, está sujeita a acidentes fortuitos, é natural que a superstição prevaleça sempre nas épocas bárbaras e lance os homens na mais séria investigação desses poderes invisíveis que decidem a sua felicidade ou miséria. Ignorando a astronomia e a anatomia das plantas e dos animais, e tendo pouca curiosidade em observar a admirável harmonia das causas finais, desconhecem ainda um primeiro e supremo criador, esse espírito infinita-

[1] Lib. viii. 33.

mente perfeito que, sozinho, conferiu ordem a toda a natureza através da sua toda-poderosa vontade. Esta ideia magnificente é ainda demasiado grande para as suas estreitas noções, que não podem observar a beleza da obra nem compreender a grandiosidade do seu autor. Eles supõem que as suas divindades, ainda que sejam invisíveis e poderosas, são apenas uma espécie de criaturas humanas, talvez originárias da humanidade, que preservam todas as paixões e apetites humanos, bem como os nossos membros e órgãos corporais. Dado que esses seres limitados, embora sejam senhores do destino humano, são individualmente incapazes de estender a sua influência a tudo, têm de ser imensamente multiplicados de modo a explicar os diversos acontecimentos que podem ocorrem por toda a natureza. Por esta razão, todos os lugares estão fornecidos de uma multidão de divindades locais, e assim o politeísmo prevaleceu, e ainda prevalece, entre a maior parte das pessoas ignorantes.[1]

---

[1] As seguintes linhas de Eurípides vêm tanto a propósito que não posso deixar de as citar:

Οὐκ ἔστιν οὐδὲν πιστὸν, οὔτ' εὐδοξία,
Οὔτ' αὖ καλῶς πράσσοντα μὴ πράξειν κακῶς.
Φύρουσι δ' αὖθ' οἱ θεοὶ πάλιν τε καὶ πρόσω,
Ταραγμὸν ἐντιθέντες, ὡς ἀγνωσίᾳ
Σέβωμεν αὐτούς. Hécuba, 956.

«Nada há de seguro no mundo: nenhuma glória, nenhuma prosperidade. Os deuses lançam a confusão sobre toda a vida, misturam todas as coisas com o seu reverso, para que todos nós, devido à nossa ignorância e incerteza, possamos venerá-los e reverenciá-los mais.»

Qualquer uma das afeições humanas pode levar-nos à noção de um poder invisível e inteligente: não só a esperança, mas também o medo; não só a gratidão, mas também a aflição. Porém, se examinarmos o nosso próprio coração ou observarmos aquilo que se passa à nossa volta, constataremos que os homens se ajoelharam perante esse poder sobretudo devido à melancolia, e não tanto devido às paixões agradáveis. Acolhemos facilmente a prosperidade como se a merecêssemos, e colocam-se poucas questões sobre a sua causa ou autor. Ela gera jovialidade, actividade, alegria e um animado gozo de todos os prazeres sociais e sensuais. E neste estado de espírito os homens têm pouco tempo ou inclinação para pensar nas desconhecidas regiões invisíveis. Por outro lado, todo e qualquer acidente desastroso nos alarma e faz-nos perguntar pelos princípios que o produziu: surgem apreensões em relação ao futuro, e a mente, mergulhada na timidez, no terror e na melancolia, recorre a todos os métodos para acalmar esses secretos poderes inteligentes, dos quais se supõe que a nossa fortuna inteiramente depende.

Entre todos os sacerdotes populares, não há assunto mais comum que apontar as vantagens da aflição para conduzir os homens à devida consciência da religião, subjugando a sua confiança e sensualidade que, em tempos de prosperidade, os fazem esquecer-se de uma providência divina. E este assunto não se limita apenas às religiões modernas. Os antigos também o abordaram. *A fortuna*, diz um historiador grego,[1] *nunca deu aos homens,*

[1] Diod. Sic. lib. iii. 47.

liberalmente e sem inveja, uma felicidade pura; em todas as suas dádivas misturou sempre uma circunstância desastrosa de modo a levar os homens a terem reverência pelos deuses, já que estes tendem a menosprezá-los ou esquecê-los durante qualquer prosperidade prolongada.

Que fase e período da vida tem maior inclinação para a superstição? O mais fraco e mais tímido. E que sexo? Temos de responder da mesma maneira. *Os expoentes e exemplos de todo o género de superstição*, diz Estrabão[1], *são as mulheres. Elas atraem os homens para a devoção e para as súplicas, bem como para a observância dos dias religiosos. É raro encontrarmos alguém que viva longe das mulheres e que, ainda assim, se incline para essas práticas. E, por esta razão, nada pode ser mais improvável do que a descrição de uma comunidade de homens getas que praticavam o celibato e que, no entanto, eram os maiores fanáticos religiosos.* Este método de raciocínio levar-nos-ia a ter uma má ideia da devoção dos monges, caso não soubéssemos pela experiência (uma experiência não tão comum, talvez, nos dias de Estrabão) que é possível praticar o celibato, professar a castidade, e, ainda assim, manter as mais estreitas ligações e a maior simpatia por esse tímido e piedoso sexo.

[1] Lib. vi. 297.

Secção IV – Divindades que não são consideradas criadoras ou fundadoras do mundo

Podemos constatar que a única perspectiva teológica que reúne o consenso quase universal dos seres humanos é a de que há um poder invisível e inteligente no mundo. No entanto, se perguntarmos se este poder é supremo ou subordinado, se permanece confinado a um ser ou está distribuído por vários e que atributos, qualidades, conexões ou princípios de acção devem ser atribuídos a esses seres, veremos que a respeito de todos estes assuntos existe a maior divergência entre os sistemas populares de teologia. Os nossos antepassados europeus, antes do renascimento das letras, acreditavam, tal como nós, que havia um Deus supremo, o autor da natureza, cujo poder, embora fosse indomável, era frequentemente exercido pelos seus anjos e ministros subordinados, que executavam os seus sagrados propósitos. Mas também acreditavam que a natureza estava cheia de outros poderes invisíveis: fadas, trasgos, gnomos, elfos; seres mais fortes e poderosos do que os homens, mas muito inferiores às naturezas que rodeavam o trono de Deus. Ora, suponhamos que, nesses tempos, uma pessoa negava a existência de Deus e dos seus anjos. Ainda que essa pessoa, devido a um raciocínio estranho e caprichoso, admitisse que as histórias populares de gnomos e fadas eram correctas e bem fundamentadas, não teria merecido essa impiedade a designação de ateísmo? A diferença, por um lado, entre essa pessoa e um teísta genuíno é infinitamente maior do que, por outro lado, a diferença entre ela e outra pessoa

que exclui absolutamente qualquer poder invisível e inteligente. E é uma falácia denominar da mesma maneira essas opiniões opostas devido à simples semelhança acidental dos nomes, desprovida de qualquer conformidade de significado.

Todos os que considerarem o assunto com justiça, verão que os deuses de todos os politeístas não são melhores do que os gnomos ou as fadas dos nossos antepassados, e também não merecem uma piedosa adoração ou veneração. Esses pretensos religiosos são, na verdade, uma espécie de ateus supersticiosos, e não reconhecem qualquer ser que corresponda à nossa ideia de divindade. Não reconhecem qualquer princípio da mente ou do pensamento, qualquer governo e administração supremos, qualquer invenção ou intenção divinas na fábrica do mundo.

Os Chineses batem nos seus ídolos quando as suas preces não são ouvidas.[1] As divindades dos Lapões são as grandes pedras com formas extraordinárias que eles encontram.[2] Para explicar o culto dos animais, os mitologistas egípcios disseram que os deuses, perseguidos pela violência dos homens terrestres, que eram seus inimigos, em tempos foram obrigados a disfarçar-se de bestas.[3] Decididos a não admitir deuses estranhos entre si, os Cáunios, uma nação da Ásia Menor, reuniam-se regularmente, em

---

[1] Père le Compte.

[2] Regnard, Voyage de Laponie.

[3] Diod. Sic. lib. i. 86. Luciano. de Sacrificiis. 14. Ovídio alude à mesma tradição, Metam. lib. v. 1. 321. Veja-se também Manílio, lib. iv. 800.

certas ocasiões, apresentando-se completamente armados, rasgavam o ar com as suas lanças e avançavam dessa maneira até às suas fronteiras, de modo, como diziam, a expulsar as divindades estrangeiras.[1] Nem mesmo os deuses imortais, disseram algumas nações germânicas a César, são um desafio para os Suevos.[2]

Muitos males, diz Dione a Vénus em Homero, ferida por Diómedes, muitos males, minha filha, os deuses infligiram aos homens; e em troca muitos males os homens infligiram aos deuses.[3] Basta abrir um autor clássico qualquer para encontrar estas grosseiras representações das divindades, e Longino[4] observa, com razão, que tais ideias da natureza divina, se forem entendidas literalmente, encerram um verdadeiro ateísmo.

Alguns autores[5] ficam surpreendidos com o facto de as impiedades de Aristófanes terem sido não só toleradas, mas também publicamente representadas e aplaudidas, pelos atenienses, um povo tão supersticioso e tão zeloso que, nessa mesma época, condenou Sócrates à morte pela sua suposta incredulidade. Porém, esses autores não percebem que as imagens ridículas e familiares que esse poeta cómico usou para representar os deuses, em vez de parecerem ímpias, eram a luz genuína sob a qual os anti-

---

[1] Heródoto. lib. i. 172.

[2] César. Comment. de bello Gallico, lib. iv. 7.

[3] Lib. v. 382.

[4] Cap. ix.

[5] Pere Brumoy, Théatre des Gregs & Fontenelle, Histoire des Oracles.

gos concebiam as suas divindades. Que conduta poderá ser mais criminosa ou maldosa que a de Júpiter no Anfitrião? No entanto, supunha-se que essa peça, que representava as suas galantes proezas, lhe agradava tanto que era exibida em Roma pela autoridade pública sempre que o Estado estava ameaçado pela doença, pela fome ou por qualquer outra calamidade geral.[1] Os Romanos supunham que, como todos os velhos debochados, ele ficaria extremamente satisfeito com a narrativa dos seus anteriores feitos de coragem e vigor, e que nenhum assunto seria mais apropriado para agradar à sua vaidade.

Durante a guerra, diz Xenofonte,[2] os Lacedemónios faziam sempre os seus pedidos no começo da manhã para se anteciparem aos seus inimigos e, por serem os primeiros solicitadores, fazerem os deuses ficar logo do seu lado. Séneca[3] permite-nos inferir que nos templos era comum os devotos pagarem ao bedel ou ao auxiliar do sacerdote para poderem ter um lugar próximo da imagem da divindade, de modo a que ela ouvisse melhor os seus pedidos e preces. Quando foram sitiados por Alexandre, os Tírios acorrentaram a estátua de Hércules para impedir essa divindade de desertar para o inimigo.[4] Depois de ter perdido duas vezes a sua armada por causa de tempestades, Augusto proibiu que Neptuno fosse transportado em procissão com os outros deuses e imaginou

[1] Arnob. lib. vii. 507. H.
[2] De Laced. Rep. 13
[3] Epist. xli.
[4] Quint. Curtius, lib. iv. cap. 3. Diod. Sic. lib. xvii. 41.

que se tinha vingado apropriadamente com esse expediente.[1] Após a morte de Germânico, o povo ficou tão enfurecido com os seus deuses que os apedrejou nos seus templos e renunciou abertamente a toda a fidelidade aos mesmos.[2]

Um politeísta ou um idólatra nunca imagina atribuir a origem e a fábrica do universo a estes seres imperfeitos. Hesíodo, cuja obra, a par da de Homero, encerra o sistema canónico dos céus,[3] supõe que tanto os deuses como os homens resultaram dos poderes desconhecidos da natureza.[4] E, ao longo de toda a teogonia desse autor, Pandora é o único exemplo de uma criação ou produção voluntária, e também ela foi formada pelos deuses apenas por desprezo por Prometeu, que fornecera aos homens fogo roubado das regiões celestes.[5] Na verdade, os antigos mitologistas parecem ter adoptado sempre a ideia de geração em vez da de criação ou formação, explicando assim a origem deste universo.

Ovídio, que viveu numa época esclarecida e que tinha aprendido com os filósofos os princípios de uma criação ou formação divina do mundo, tendo constatado que essa ideia não estava de acordo com a mitologia po-

---

[1] Suet. in vita. Aug. cap. 16.

[2] Id. in vita Cal. cap. 5.

[3] Heródoto. lib. ii. 53. *Luciano, Jupiter, confutatus, de luctu, Saturn, &c.*

[4] 7 Ὡς δμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι.

Hes. Opera & Dies. 1. 108.

[5] Teog. 1. 570.

pular que ele apresenta, deixa-a de certo modo desligada e afastada do seu sistema. *Quisquis fuit ille Deorum?*[1] Qual dos deuses, pergunta, dissipou o caos e introduziu a ordem no universo? Ele sabia que não poderia ter sido Saturno, Júpiter, Neptuno ou qualquer das divindades reconhecidas do paganismo. O seu sistema teológico nada lhe ensinara a esse respeito e ele também deixa a questão por resolver.

Diodoro da Sicília,[2] tendo começado a sua obra com uma enumeração das opiniões mais razoáveis sobre a origem do mundo, não faz qualquer menção a uma divindade ou espírito inteligente, embora seja evidente na sua história que ele se inclinava mais para a superstição do que para a irreligião. E noutra passagem[3], ao falar dos Ictiófagos, os membros de uma nação da Índia, diz que, sendo tão difícil explicar a sua ascendência, temos de concluir que eles são aborígenes, sem qualquer começo na sua geração, propagando a sua raça por toda a eternidade, como alguns fisiólogos, ao considerar a origem da natureza, correctamente observaram. «Mas nestes assuntos», acrescenta o historiador, «que excedem todas as capacidades humanas, pode muito bem acontecer que aqueles que mais discorrem sejam os que menos sabem, atingindo uma enganadora aparência de verdade nos seus raciocínios, extremamente afastada da genuína verdade e realidade.»

---

[1] Metamorph. lib. i. 1. 32.
[2] Lib. i. 6 *et seq.*
[3] Lib. iii. 20.

Aos nossos olhos, esta é uma estranha opinião para um professo e zeloso homem religioso![1] Mas foi apenas por acidente que a questão da origem do mundo alguma vez fez parte, nos tempos antigos, dos sistemas religiosos ou foi considerada pelos teólogos. Só os filósofos se dedicam a apresentar sistemas deste género, e passou muito tempo até que estes se lembrassem de recorrer a uma mente ou inteligência suprema enquanto causa primeira de tudo. Nesses tempos, estava-se tão longe de se considerar profano explicar a origem das coisas sem uma divindade que Tales, Anaxímenes e Heráclito, entre outros, adoptaram esse sistema de cosmogonia sem serem contestados, ao passo que Anaxágoras, o primeiro filósofo inquestionavelmente teísta, foi talvez o primeiro a ser acusado de ateísmo.[2]

---

[1] O mesmo autor, que assim pode explicar a origem do mundo sem uma divindade, considera ímpio explicar os acidentes comuns da vida, como os terramotos, as inundações e as tempestades, em termos de causas físicas, e atribui-os devotadamente à ira de Júpiter ou Neptuno. Isto mostra claramente de onde ele derivava as suas ideias religiosas. Veja-se lib. xv. c. 48. p. 364. Ex. edit. Rhodomanni.

[2] É fácil dizer por que razão Tales, Anaximandro e outros dos primeiros filósofos, que foram realmente ateus, possam ter sido muito ortodoxos no credo pagão, ao passo que Anaxágoras e Sócrates, ainda que fossem verdadeiros teístas, tivessem naturalmente de ser considerados ímpios nos tempos antigos. Se podiam produzir os homens, os poderes cegos e sem orientação da natureza podiam também produzir seres como Júpiter e Neptuno, os quais, sendo as existências mais poderosas e inteligentes do mundo, eram objectos apropriados de culto. Mas quando se admite uma inteligência suprema, causa primeira de tudo, esses seres caprichosos, se

Sexto Empírico[1] conta-nos que Epicuro, quando era rapaz, estava a ler estes versos de Hesíodo com o seu preceptor:

> Primeiro que tudo surgiu o Caos,
> E depois Geia de amplo peito, para sempre firme alicerce de todas as coisas.

O jovem estudante revelou pela primeira vez o seu génio inquiridor ao perguntar: *E de onde surgiu o Caos?* Porém, o seu preceptor disse-lhe que, para solucionar questões como esta, ele teria de recorrer aos filósofos. E, graças a esta sugestão, Epicuro abandonou a filologia e todos os outros estudos de modo a dedicar-se à única ciência da qual esperava respostas para estes assuntos sublimes.

As pessoas comuns nunca tendiam a levar tão longe as suas interrogações ou a derivar do raciocínio os seus sistemas religiosos, pois os filólogos e os mitologistas, como vemos, raramente chegavam a pensar com tanta profundidade. E mesmo os filósofos que discorriam sobre estes assuntos aceitavam prontamente a teoria mais vulgar, e admitiam a origem conjunta dos deuses e dos homens a partir da noite e do caos, do fogo, da água, do ar ou daquele que julgavam ser o elemento dominante.

---

existirem, têm de parecer inteiramente subordinados e dependentes e, consequentemente, têm de ser excluídos da categoria das divindades. Platão (de leg. lib. x. 886 D.) indica esta razão para explicar a acusação a Anaxágoras, nomeadamente a de ter negado a divindade das estrelas, dos planetas e de outros objectos criados.

[1] Adversus Mathem, lib. 480.

Além disso, não se supunha que os deuses dependiam dos poderes da natureza apenas na sua primeira origem. Ao longo de toda a sua existência, estavam sujeitos ao domínio da fatalidade ou destino. *Pensai na força da necessidade*, diz Agripa ao povo romano, *essa força à qual até os deuses têm de se submeter.*[1] E o jovem Plínio,[2] em conformidade com esta maneira de pensar, diz-nos que, durante a escuridão, horror e confusão que se seguiram à primeira erupção do Vesúvio, várias pessoas concluíram que toda a natureza ia ser destruída e que os homens e os deuses iam perecer numa ruína comum.

Na verdade, é uma grande delicadeza dignificar este imperfeito sistema teológico com o nome de religião, e colocá-lo ao mesmo nível que os sistemas posteriores, baseados em princípios mais justos e mais sublimes. Pela minha parte, dificilmente posso admitir que mesmo os princípios de Marco Aurélio, Plutarco e alguns outros *estóicos* ou *académicos*, embora sejam muito mais refinados do que a superstição pagã, mereçam a honrosa designação de teísmo. Afinal, se a mitologia dos pagãos se assemelha ao antigo sistema europeu dos seres espirituais, excluindo Deus e os anjos e mantendo apenas as fadas e os elfos, pode-se dizer legitimamente que o credo desses filósofos exclui uma divindade e mantém apenas os anjos e as fadas.

---

[1] Dionis. Halic. lib. vi. 54.

[2] Epist. lib. vi.

Secção V – Várias formas de politeísmo: alegoria, culto dos heróis

Porém, o nosso presente propósito é sobretudo o de considerar o grosseiro politeísmo do vulgo e descobrir todas as suas diversas aparências nos princípios da natureza humana, dos quais estas derivam.

Quem descobre a existência do poder invisível e inteligente através de argumentos, tem de raciocinar a partir da admirável concepção dos objectos naturais, e tem de supor que o mundo é obra desse ser divino, causa original de todas as coisas. Porém, o vulgar politeísta, em vez de admitir essa ideia, deifica todas as partes do universo e concebe todas as conspícuas produções da natureza como verdadeiras divindades. De acordo com este sistema, o Sol, a Lua e as estrelas são deuses. As fontes são habitadas por ninfas, e as árvores por hamadríades. Mesmo os macacos, os cães, os gatos e outros animais muitas vezes tornam-se sagrados aos seus olhos e enchem-no de veneração religiosa. Deste modo, mesmo que a propensão dos homens para acreditar num poder invisível e inteligente na natureza seja muito forte, estes têm também uma propensão igualmente forte para focar a sua atenção nos objectos sensíveis e visíveis e, para reconciliarem estas duas inclinações opostas, são levados a unir o poder invisível a algum objecto visível.

Também a distribuição de províncias distintas a diversas divindades tende a introduzir alguma alegoria, tanto física como moral, nos vulgares sistemas politeístas. O deus da guerra será naturalmente representado como

alguém furioso, cruel e impetuoso; o deus da poesia como alguém elegante, delicado e amável; o deus do comércio, especialmente nos tempos remotos, como alguém desonesto e traiçoeiro. Admito que as supostas alegorias de Homero e de outros mitologistas muitas vezes são tão forçadas que os homens sensatos tendem a rejeitá-las completamente e a considerá-las um resultado da simples imaginação e interpretação dos críticos e comentadores. No entanto, mesmo uma reflexão superficial mostra ser inegável que a alegoria tem realmente lugar na mitologia pagã: Cupido, o filho de Vénus; as Musas, filhas da Memória; Prometeu, o irmão sábio, e Epimeteu, o tolo; Higia, a deusa da saúde, descendente de Esculápio, o deus da medicina. Nestes, e em muitos outros casos, quem não vê os traços evidentes da alegoria? Quando se presume que um deus preside a qualquer paixão, acontecimento ou sistema de acções, é quase inevitável atribuir-lhe uma genealogia, atributos e aventuras ajustados aos seus supostos poderes e influência, e desenvolver essa semelhança e comparação que naturalmente é tão agradável à mente do homem.

Na verdade, não devemos esperar que resultem da ignorância e da superstição alegorias inteiramente perfeitas, pois não há obra de génio que exija mais engenho ou que mais raramente tenha sido executada com sucesso. Faz sentido que o *Medo* e o *Terror* sejam filhos de Marte, mas por que hão-de ser filhos de Vénus?[1] É razoável que a *Harmonia* seja filha de Vénus, mas por que há-de ser

[1] Hesíodo. Teog. 1. 935.

filha de Marte?[1] É apropriado que o *Sono* seja o irmão da *Morte*, mas por que havemos de descrevê-lo como alguém que está enamorado por uma das Graças?[2] Dado que os antigos mitologistas incorrem em erros tão grosseiros e manifestos, não temos seguramente qualquer razão para esperar as alegorias refinadas e desenvolvidas que alguns se esforçaram por deduzir das suas ficções.

Lucrécio foi claramente seduzido pela forte aparência de alegoria que é observável nas ficções pagãs. Ele dirige-se primeiro a Vénus, concebendo-a como esse poder gerador que anima, renova e embeleza o universo, mas a mitologia depressa o leva a cometer incoerências: ele implora a essa personagem alegórica que acalme as fúrias de Marte, seu amante, uma ideia que não se baseia na alegoria, mas na religião popular, e que Lucrécio, enquanto epicurista, não podia admitir consistentemente.

As divindades do vulgo são tão pouco superiores às criaturas humanas que, onde os homens nutrem fortes sentimentos de veneração ou de gratidão por qualquer herói ou benfeitor público, nada pode ser mais natural do que convertê-lo num deus, e assim encher continuamente os céus com novos elementos recrutados da humanidade. A maior parte das divindades do mundo antigo supostamente foram homens noutros tempos e a sua *apoteose* revelou a admiração e afecto do povo. A verdadeira história das suas aventuras, corrompida pela tradição e exaltada com maravilhas, tornou-se uma abundante

[1] Id. ibid. & Plut. in vita Pelop. 19.
[2] Ilíada. xiv. 267.

fonte de fantasia, especialmente ao passar pelas mãos dos poetas, alegoristas e padres que aumentavam sucessivamente a admiração e o assombro da multidão ignorante.

Também os pintores e os escultores têm a sua quota-parte de responsabilidade nos sagrados mistérios: ao proporcionarem aos homens representações sensíveis das suas divindades, que apresentaram em figuras humanas, estimularam muito a devoção pública e determinaram o seu objecto. Provavelmente, foi devido à ausência destas artes nas épocas rudes e bárbaras que os homens deificaram plantas, animais e mesmo a matéria bruta sem organização, e que, em vez de ficarem sem um objecto de culto sensível, divinizaram essas formas desajeitadas. Se, em tempos remotos, um escultor da Síria tivesse criado uma boa figura de Apolo, a pedra cónica, Heliogábalo, nunca se teria tornado objecto de tão profunda adoração e sido aceite como uma representação da divindade solar.[1]

Estílpon foi expulso do conselho de Areópago por ter afirmado que a Minerva da cidadela não era uma divindade, mas uma obra de Fídias, o escultor.[2] Quando os atenienses e os areopagitas podiam ter ideias tão grosseiras, que grau de racionalidade teremos de esperar encontrar nas crenças religiosas do vulgo de outras nações?

---

[1] Herodiano. lib. v. 3, 10. Júpiter Ámon é representado por Curtius como uma divindade do mesmo género, lib. iv. cap. 7. Os Árabes e os Pessinúncios também adoravam pedras informes como sua divindade. Arnob. lib. vi. 496 A. A sua tolice excedia assim a dos egípcios.

[2] Dio. Laércio. lib. ii. 116.

Estes, então, são os princípios gerais do politeísmo, baseados na natureza humana e pouco ou nada dependentes de caprichos e acidentes. Dado que as *causas* que conferem felicidade ou miséria são, em geral, muito pouco conhecidas e muito incertas, a nossa inquieta preocupação faz-nos tentar alcançar uma ideia determinada a seu respeito, e não encontra melhor expediente do que representá-las como agentes inteligentes e voluntários semelhantes a nós próprios, só que um pouco superiores em poder e sabedoria. A limitada influência desses agentes e a sua grande proximidade da fraqueza humana introduzem as diversas distribuições e divisões da sua autoridade, originando assim a alegoria. Os mesmos princípios deificam naturalmente os mortais que são superiores em poder, coragem ou entendimento, e produzem o culto dos heróis, bem como as histórias fabulosas e a tradição mitológica em todas as suas formas selvagens e incompreensíveis. E como uma inteligência espiritual invisível é um objecto demasiado refinado para a compreensão vulgar, os homens ligam-na naturalmente a uma representação sensível, como as partes mais conspícuas da natureza ou como as estátuas, imagens e quadros que uma época mais refinada produz para as suas divindades.

Quase todos os idólatras, seja qual for a sua época ou país, convergem nestes princípios e concepções gerais, e mesmo os caracteres e províncias particulares que atribuem às suas divindades não são extremamente diferentes.[1] Sem muita dificuldade, os viajantes e conquistadores

[1] Veja-se o que diz César sobre a religião dos gauleses, De bello Gallico, lib. vi. 17.

gregos e romanos encontravam as suas divindades em todo o lado, e diziam, independentemente do modo como os deuses estrangeiros eram denominados: «Este é Mercúrio, aquela é Vénus; este é Marte, aquele é Neptuno». Segundo Tácito,[1] a deusa *Hertha* dos nossos antepassados saxões parecia ser a *Mater Tellus* dos Romanos, e a sua conjectura era evidentemente razoável.

Secção VI – A origem do teísmo no politeísmo

A doutrina de uma divindade suprema, a autora da natureza, é muito antiga e difundiu-se por grandes e populosas nações, e nestas foi aceite por homens de todas as categorias e classes, mas quem pensar que o seu sucesso se deveu à força prevalecente dessas razões invencíveis, nas quais inquestionavelmente se baseia, revelar-se-á pouco familiarizado com a ignorância e estupidez das pessoas, bem como com os seus incuráveis preconceitos a favor das suas superstições particulares. Mesmo na Europa de hoje, perguntai a uma pessoa vulgar por que acredita num criador omnipotente do mundo. Ela nunca mencionará a beleza das causas finais, que ignora completamente; ela nunca mostrará a sua mão e pedirá para contemplardes a flexibilidade e variedade das articulações dos seus dedos, a sua curvatura uniforme, o contrapeso que recebem do polegar, o aspecto suave e carnudo do interior da sua mão e todas as outras circunstâncias que

[1] De moribus Germ. 40.

tornam esse membro ajustado ao uso para o qual foi destinado. A estas coisas já ela se habituou há muito, e encara-as com indiferença e sem lhes prestar atenção. Ela falar-vos-á da morte súbita e inesperada de um indivíduo, da queda e dos ferimentos de outro, da excessiva aridez desta estação, do frio e das chuvadas de outra. Atribui estas coisas à operação imediata da providência. Para ela, estes acontecimentos, que para aqueles que raciocinam correctamente constituem as principais dificuldades para a admissão de uma inteligência suprema, são os únicos argumentos a seu favor.

Muitos teístas, mesmo os mais zelosos e refinados, negaram uma providência *particular* e afirmaram que a mente soberana ou primeiro princípio de todas as coisas, tendo fixado as leis gerais que governam a natureza, permite que essas leis actuem livre e ininterruptamente, e não perturba a todo o momento a ordem dos acontecimentos estabelecida através de volições particulares. A partir da bela conexão, dizem eles, e da rígida observância das regras estabelecidas, obtemos o argumento mais importante a favor do teísmo, e os mesmos princípios são usados para responder às principais objecções que se lhe colocam. No entanto, os seres humanos em geral compreendem isto tão mal que, sempre que vêem uma pessoa atribuir todos os acontecimentos a causas naturais, e remover a interposição particular de uma divindade, tendem a suspeitar que esta comete a mais grave infidelidade. *Um pouco de filosofia*, diz Lord Bacon, *torna os homens ateus, mas muita filosofia reconcilia-os com a religião.* Afinal, os homens são ensinados por preconceitos supers-

ticiosos a olhar para o lado errado, e quando estes se revelam falsos e eles descobrem, com um pouco de reflexão, que o curso da natureza é regular e uniforme, toda a sua fé estremece e arruina-se. Mas ao aprenderem, com mais reflexão, que esta mesma regularidade e uniformidade constitui a prova mais forte de desígnio e de uma inteligência suprema, regressam a essa crença que tinham abandonado e tornam-se então capazes de estabelecê-la num fundamento mais firme e mais durável.

As convulsões naturais, as desordens, os prodígios e os milagres, embora sejam aquilo que mais se opõe ao plano de um sábio superintendente, impressionam os seres humanos com os mais fortes sentimentos religiosos; as causas dos acontecimentos parecem então mais desconhecidas e inexplicáveis do que nunca. A loucura, a fúria, a ira e uma imaginação inflamada, embora façam os homens descer quase ao nível das bestas, são consideradas frequentemente, por uma razão semelhante, as únicas disposições nas quais podemos ter qualquer comunicação imediata com a divindade.

Em suma, podemos concluir que, como nas nações que adoptaram a doutrina do teísmo as pessoas vulgares ainda se baseiam em princípios irracionais e supersticiosos, elas nunca são conduzidas a essa opinião por um processo argumentativo, mas por uma certa linha de pensamento mais ajustada ao seu talento e capacidade.

Numa nação idólatra, pode facilmente acontecer que os homens, embora admitam a existência de várias divindades limitadas, possuam um deus que, de uma maneira particular, tenham tornado objecto do seu culto e adoração. Podem supor que, na distribuição do poder e do territó-

rio pelos deuses, a sua nação ficou sujeita à jurisdição dessa divindade particular, ou então, reduzindo os objectos celestes ao modelo das coisas terrenas, podem representar um deus como príncipe ou supremo magistrado dos demais, como alguém que, embora possua a mesma natureza que os outros deuses, os governa com uma autoridade semelhante àquela que um soberano terrestre exerce sobre os seus súbditos e vassalos. Deste modo, independentemente de este deus ser considerado o seu patrono peculiar ou o soberano geral do céu, os seus devotos tentarão por todos os meios conquistar os seus favores e, supondo que ele, tal como eles próprios, aprecia o louvor e a lisonja, não haverá elogio ou exagero que seja poupado nas preces que lhe dirigem. À medida que os receios e as aflições dos homens se tornam mais urgentes, estes inventam novas formas de adulação, e mesmo aquele que levou a melhor sobre o seu predecessor a elevar os títulos da sua deidade irá seguramente ser ultrapassado pelo seu sucessor através de novos e mais pomposos epítetos de louvor. Os homens vão avançando desta maneira até que, por fim, atingem a própria infinidade, para além da qual não há mais progresso. E é bom que, se tentarem ir mais longe e representar uma magnificente simplicidade, não se precipitem num mistério inexplicável e destruam a natureza inteligente da sua divindade, na qual qualquer adoração ou veneração racional tem de se basear exclusivamente. Ao confinarem-se à noção de um ser perfeito, o criador do mundo, convergem, por acaso, com os princípios da razão e da verdadeira filosofia, ainda que não sejam conduzidos a essa noção por raciocínios,

que em grande medida são incapazes de fazer, mas pela adulação e pelos receios da mais vulgar superstição.

Descobrimos frequentemente que nas nações bárbaras e, por vezes, até nas civilizadas, quando se esgotam todas as formas de adulação dos soberanos arbitrários, quando todas as qualidades humanas já foram aplaudidas ao máximo, os seus servis cortesãos representam-nos como divindades reais e apresentam-nos ao povo como objectos de adoração. Quão mais natural será, portanto, que uma divindade limitada, vista inicialmente como autora imediata dos males e bens particulares da vida, acabe por ser representada como o soberano criador e modificador do universo?

Mesmo quando esta noção de uma divindade suprema está já estabelecida, qualquer outra veneração deve enfraquecer naturalmente e qualquer objecto de reverência deve também ser rebaixado mas, se uma nação tem apreço por uma divindade tutelar subordinada, um santo ou um anjo, as suas preces a esse ser vão-se elevando gradualmente e interferem na adoração devida à sua divindade suprema. A Virgem Maria, antes de ser limitada pela Reforma, tendo começado por ser apenas uma boa mulher, acabou por usurpar muitos atributos do Todo-Poderoso. Em todas as orações e preces dos Moscovitas, Deus e São Nicolau andam lado a lado.

Assim, a divindade que, por amor, se transformou num touro de modo a transportar Europa e que, por ambição, destronou o seu pai, Saturno, tornou-se o Optimus Maximus dos pagãos. Assim, o Deus de Abraão, Isaac e Jacob tornou-se a divindade suprema, ou Jeová, dos judeus.

Os jacobinos, que negaram a imaculada concepção, foram sempre muito infelizes na sua doutrina, ainda que, por razões políticas, a igreja católica não a tenha condenado. Os frades franciscanos ficaram com toda a fama. Porém no século XV, como nos diz Boulainvilliers, um *franciscano* italiano sustentou que durante três dias, quando Cristo foi inumado, a união hipostática dissolveu-se, e que ao longo desse período a sua natureza humana não foi um objecto apropriado de adoração. Sem a arte da adivinhação, podemos prever que uma blasfémia tão rude e ímpia não deixaria de ser anatemizada pelo povo. Suscitou grandes insultos da parte dos jacobinos, que agora receberam alguma recompensa pelos seus infortúnios na guerra da imaculada concepção.

Em vez de renunciarem a esta propensão para a adulação, os homens religiosos envolveram-se, em todas as épocas, nos maiores absurdos e contradições.

Em conformidade com a mitologia e a tradição estabelecidas dos Gregos, Homero, numa determinada passagem, chama Oceano e Tétis aos progenitores originais de todas as coisas. No entanto, noutra passagem não pôde deixar de elogiar Júpiter, a divindade reinante, com essa magnificente designação, e, consequentemente, denomina-o pai dos deuses e dos homens. Esquece-se de que todos os templos e todas as ruas estavam cheios de antepassados, tios, irmãos e irmãs deste Júpiter, que na verdade era apenas um arrogante parricida e usurpador. Pode-se observar uma contradição semelhante em Hesíodo, e esta é muito menos desculpável, pois a sua intenção manifesta era apresentar a verdadeira genealogia dos deuses.

Imaginemos uma religião (e podemos suspeitar que o maometanismo incorre nesta inconsistência) que por vezes representa a divindade com as cores mais sublimes, como a criadora do céu e da terra, mas que por vezes quase a coloca ao nível das criaturas humanas nos seus poderes e faculdades, além de lhe atribuir simultaneamente apropriadas fraquezas, paixões e parcialidades do género moral. Depois de se extinguir, essa religião também seria apontada como um exemplo dessas contradições que resultam das grosseiras, vulgares e naturais concepções dos seres humanos, opostas à sua contínua propensão para a lisonja e o exagero. Na verdade, nada provaria com mais força a origem divina de uma religião do que a descoberta (que, felizmente, se verifica no caso do cristianismo) de que esta está livre de uma contradição tão ligada à natureza humana.

Secção VII – Confirmação desta doutrina

Parece óbvio que, ainda que as noções originais das pessoas vulgares representem a divindade como um ser limitado, e considerem-na apenas a causa particular da saúde ou da doença, da abundância ou da escassez, da prosperidade ou da adversidade, estas julgam ser perigoso recusar o seu assentimento quando lhes são reclamadas ideias mais magnificentes. Direis que a vossa divindade é finita e limitada nas suas perfeições, pode ser superada por uma força maior, está sujeita a paixões, dores e fraquezas humanas, tem um começo e pode ter um fim?

Elas não se atrevem a pensar assim. Pensando que é mais seguro conformarem-se aos maiores encómios, esforçam-se por conquistar as suas boas graças com um arrebatamento e uma devoção afectados. A confirmar isto, podemos observar que o assentimento das pessoas vulgares é, neste caso, meramente verbal, e que estas são incapazes de conceber as qualidades sublimes que aparentemente atribuem à divindade. Apesar da sua linguagem pomposa, a verdadeira ideia que dela têm é tão pobre e frívola como antes.

Essa inteligência original, dizem os magos, que é o primeiro princípio de todas as coisas, revela-se *imediatamente* apenas à mente e ao entendimento, mas fez do Sol a sua imagem no universo visível e, quando esse brilhante corpo luminoso difunde os seus raios de luz pela Terra e pelo firmamento, produz uma ténue cópia da glória que reside nos céus superiores. Se não quereis desagradar a este ser divino, deveis ter o cuidado de nunca colocar os vossos pés descalços no chão, de não cuspir para o fogo e de não lhe lançar água mesmo que este vá consumir toda uma cidade.[1] Quem pode exprimir as perfeições do Todo-Poderoso?, perguntam os maometanos. Comparada com ele, até a mais nobre das suas obras não passa de pó e lixo. A concepção humana não terá de ficar muito aquém das suas infinitas perfeições? O seu sorriso e protecção tornam os homens felizes para sempre, e o melhor método para fazer os vossos filhos receberem-nos é tirar-lhes, enquanto são crianças de tenra idade, um

[1] Hyde. de Relig. veterum Persarum.

pedaço insignificante de pele. Pegai em dois pedaços de tecido,[1] dizem os *católicos romanos*, com cerca de uma polegada, uni-os pelos cantos com duas cordas ou pedaços de fita com cerca de dezasseis polegadas de comprimento, e colocai um dos pedaços de tecido no peito e o outro nas costas, mantendo-os em contacto com a pele: não há melhor segredo para causar boa impressão a esse Ser infinito que existe por toda a eternidade.

Os getas, geralmente considerados imortais devido à sua firme crença na imortalidade da alma, eram teístas e unitários genuínos. Declaravam que Zamolxis, a sua divindade, era o único verdadeiro deus, e afirmavam que os cultos de todas as outras nações se dirigiam a meras ficções e quimeras. Mas será que, em virtude destas pretensões magnificentes, os seus princípios religiosos eram mais refinados? De cinco em cinco anos, sacrificavam uma vítima humana que enviavam como mensageira à sua divindade, de modo a informá-la das suas carências e necessidades. E quando trovejava sentiam-se tão provocados que, de maneira a ripostar, disparavam setas contra ela e não evitavam o combate por o considerarem desigual. Pelo menos, é assim que Heródoto descreve o teísmo dos imortais getas.[2]

[1] O chamado *escapulário*.

[2] Lib. iv. 94.

Secção VIII – Fluxo e refluxo do politeísmo e do teísmo

É notável que os princípios da religião tenham uma espécie de fluxo e refluxo na mente humana, e que os homens possuam uma tendência natural para progredir da idolatria para o teísmo, e para recuar novamente do teísmo para a idolatria. Os homens vulgares, ou melhor, toda a humanidade excepto algumas pessoas, sendo ignorantes e incultos, nunca elevam a sua contemplação aos céus ou penetram, através das suas disquisições, na estrutura secreta dos corpos vegetais ou animais a ponto de descobrirem uma mente suprema ou uma providência original que tenha ordenado todas as partes da natureza. Vêem essas obras admiráveis numa perspectiva mais limitada e egoísta e, constatando que a sua própria felicidade e miséria dependem da influência secreta e da confluência imprevista dos objectos externos, olham com perpétua atenção para as *causas desconhecidas* que governam todos estes acontecimentos naturais e que distribuem o prazer e a dor, o bem e o mal, operando poderosa mas silenciosamente. As causas desconhecidas ainda são invocadas em todas as emergências e, nesta aparência geral ou imagem confusa, são os objectos perpétuos das esperanças e receios, dos desejos e apreensões humanos. Gradualmente, a imaginação activa dos homens, desconfortável com esta concepção abstracta dos objectos dos quais se ocupa incessantemente, começa a torná-los mais específicos e a apresentá-los sob formas mais ajustadas à sua compreensão natural. Representa-os como seres sen-

síveis e inteligentes, tal como os seres humanos, influenciados pelo amor e pelo ódio, e sensíveis a dádivas e súplicas, orações e sacrifícios. Reside aqui a origem da religião, a origem da idolatria ou politeísmo.

Porém, esta preocupação ansiosa com a felicidade, que produz a ideia desses poderes invisíveis e inteligentes, não permite que os seres humanos permaneçam durante muito tempo na primeira concepção simples a seu respeito, segundo a qual estes são seres poderosos mas limitados, senhores do destino humano mas escravos do destino e do curso da natureza. Os elogios e louvores exagerados dos homens engrandecem constantemente a ideia que têm deles e, ao elevarem as suas divindades aos máximos limites da perfeição, geram finalmente os atributos da unidade e infinidade, da simplicidade e espiritualidade. Estas ideias refinadas, estando de algum modo desajustadas da compreensão vulgar, não preservam durante muito tempo a sua pureza original: precisam de ser apoiadas pela noção de mediadores inferiores ou agentes subordinados que se situam entre os seres humanos e a sua divindade suprema. Estes semideuses ou seres intermédios, participando mais na natureza humana e sendo-nos mais familiares, tornam-se os principais objectos de devoção e ressuscitam gradualmente essa idolatria que antes tinha sido banida pelas ardentes orações e panegíricos dos tímidos e indigentes mortais. Porém, como estas religiões idólatras caem todos os dias em concepções mais grosseiras e vulgares, acabam por destruir-se a si próprias e, devido às vis representações que formam das suas divindades, fazem o vento soprar novamente a favor do teísmo. Contudo, nesta revolução alternada dos senti-

mentos humanos, a propensão para regressar à idolatria é tão grande que os maiores cuidados não chegam para impedir eficazmente esse regresso. E alguns teístas, especialmente os judeus e os maometanos, têm sido conscientes disto, como se nota na sua rejeição de todas as artes da escultura e da pintura, no facto de não permitirem que o mármore ou as cores recebam sequer representações de figuras humanas, de modo a que a fraqueza comum dos seres humanos não produza a idolatria. As débeis apreensões dos homens não podem satisfazer-se ao conceber a sua divindade como um espírito puro e uma inteligência perfeita mas, no entanto, os seus terrores naturais impedem-nos de imputar-lhe a menor sombra de limitação e imperfeição. Eles flutuam entre estes sentimentos opostos. A mesma fraqueza arrasta-os constantemente para baixo, de uma divindade omnipotente e espiritual para uma limitada e corpórea, e de uma divindade corpórea e limitada para uma estátua ou uma representação visível. O mesmo esforço de elevação empurra-os constantemente para cima, da estátua ou da imagem material para o poder invisível, e do poder invisível para uma divindade infinitamente perfeita, criadora e soberana do universo.

Secção IX – Comparação destas religiões no que diz respeito à perseguição e à tolerância

O politeísmo ou culto idólatra, estando inteiramente baseado nas tradições vulgares, está sujeito a este grande inconveniente: pode autorizar qualquer prática ou opinião, por muito bárbara ou corrupta que seja, e permite

que a velhacaria imponha a credulidade até que a moral e a humanidade sejam expulsas dos sistemas religiosos dos seres humanos. Ao mesmo tempo, a idolatria faz-se acompanhar desta vantagem evidente: ao limitar os poderes e as funções das suas divindades, admite naturalmente que os deuses de outras seitas e nações tenham uma parte de sacralidade, e torna todas as diversas divindades, bem como os ritos, cerimónias ou tradições, compatíveis entre si.[1] O teísmo opõe-se-lhe tanto nas vantagens como nas desvantagens. Dado que esse sistema supõe uma única divindade (a perfeição da razão e da bondade), tem de excluir do culto religioso, se este for bem praticado, tudo aquilo que seja frívolo, insensato ou desumano, e apresentar aos homens o exemplo mais ilustre, bem como os mais fortes motivos de justiça e benevolência. Os inconvenientes que resultam dos vícios e preconceitos dos seres humanos não anulam realmente estas poderosas vantagens (pois isso não é possível), ainda que as diminuam um pouco. Quando se reconhece apenas um objecto de devoção, o culto de outras divindades

[1] Vérrio Flaco, citado por Plínio, lib. xxviii, cap. 2, afirma que os Romanos, antes de cercarem uma cidade, costumavam invocar a divindade tutelar do lugar e, prometendo-lhe honras maiores do que aquelas de que desfrutava, subornavam-na de modo a trair os seus velhos amigos e devotos. Por esta razão, o nome da divindade tutelar de Roma era um grande mistério religioso, não fossem os inimigos da república conseguir, da mesma maneira, colocá-la ao seu serviço. Sem conhecerem o seu nome, pensavam, seria impossível eles conseguirem isso. Plínio diz que a forma comum de invocação foi preservada até ao seu tempo no ritual dos pontífices. E Macróbio transmitiu uma cópia do mesmo a partir das coisas secretas de Samónico Sereno.

é visto como absurdo e ímpio. Além disso, esta unidade do objecto parece exigir naturalmente a unidade da fé e das cerimónias, e proporciona aos homens manhosos um pretexto para representar os seus adversários como profanos e os objectos divinos como um meio para a vingança humana. Afinal, dado que cada seita está segura de que a sua própria fé e o seu próprio culto são inteiramente aceitáveis para a divindade, e dado que ninguém consegue conceber que o mesmo ser aprecie ritos e princípios diferentes e opostos, as várias seitas caem naturalmente na animosidade e descarregam mutuamente esse sagrado zelo e rancor, a mais furiosa e implacável de todas as paixões humanas.

O espírito tolerante dos idólatras, tanto nos tempos antigos como nos modernos, é perfeitamente óbvio para quem conheça minimamente os escritos dos historiadores ou dos viajantes. Perguntaram ao oráculo de Delfos que ritos ou cultos eram mais aceitáveis para os deuses. Aqueles que estão legalmente estabelecidos em cada cidade, respondeu o oráculo.[1] Nesses tempos, parece que mesmo os sacerdotes admitiam a salvação dos que tinham um credo diferente. Os Romanos adoptavam geralmente os deuses dos povos conquistados, e nunca contestavam os atributos dessas divindades locais e nacionais nos territórios em que residiam. Na verdade, as guerras e perseguições religiosas dos idólatras egípcios são uma excepção a esta regra, mas os autores antigos explicam-nas através de razões singulares e extraordinárias. Entre os

[1] Xenof. Memor. lib. i. 3, 1. IV.

egípcios, as diferentes seitas tinham diferentes espécies de animais como divindades, e o facto de as divindades estarem em guerra contínua conduziu os devotos à mesma discórdia. Os adoradores dos cães não podiam estar em paz durante muito tempo com os adoradores dos gatos ou dos lobos.[1] Porém, quando esta razão não se aplicava a superstição egípcia não era tão incompatível como geralmente se imagina, pois, como nos diz Heródoto,[2] Amásis deu grandes contribuições para a reconstrução do templo de Delfos.

A intolerância de quase todas as religiões que sustentam a unidade de Deus é tão extraordinária como o princípio contrário dos politeístas. O implacável espírito tacanho dos judeus é bem conhecido. O maometanismo defende princípios ainda mais sangrentos e ainda hoje sujeita à danação, ou põe mesmo a ferro e fogo, todas as outras seitas. E se, entre os cristãos, os ingleses e os alemães abraçaram os princípios da tolerância, esta singularidade resultou da firme resolução do magistrado civil em oposição aos esforços contínuos dos padres e dos fanáticos.

Os discípulos de Zoroastro fecharam as portas do céu a todos excepto aos magos.[3] Nada poderia impedir mais o progresso das conquistas persas do que o furioso zelo dessa nação contra os templos e imagens dos Gregos. E, após a queda desse império, encontramos Alexandre, um politeísta, a restabelecer imediatamente o culto

[1] Plutarco. de Isid. & Osiride. c. 72.
[2] Lib. ii. 180. IV.
[3] Hyde. de Relig. vet Persarum.

dos babilónios, cuidadosamente abolido pelos seus anteriores soberanos, que eram monoteístas.[1] Mesmo a ligação cega e dedicada desse conquistador à superstição grega não o impediu de fazer sacrifícios em conformidade com as cerimónias e ritos babilónicos.[2]

O politeísmo é tão sociável que a maior ferocidade e antipatia que encontra numa religião oposta raramente é capaz de lhe repugnar e de o manter afastado. Augusto elogiou muito a reserva do seu neto, Caio César, quando este último soberano, ao passar por Jerusalém, não aceitou sacrificar em conformidade com a lei judaica. Mas por que razão Augusto aprovou tanto esta conduta? Apenas porque os pagãos consideravam essa religião ignóbil e bárbara.[3]

Atrevo-me a afirmar que poucas corrupções da idolatria e do politeísmo são mais perniciosas para a sociedade do que esta corrupção do teísmo quando é levada ao extremo. Os sacrifícios humanos dos cartagineses, dos mexicanos e de muitas nações bárbaras[4] quase não excedem a Inquisição e as perseguições de Roma e Madrid. E o derramamento de sangue pode não ser tão grande no primeiro caso como no segundo. Além disso, as vítimas

---

[1] Arrian. de Exped, lib. iii. 16. Id. lib. vii. 17.

[2] Id. ibid.

[3] Suetón. in vita Aug. c. 93.

[4] A maior parte das nações incorreu neste crime dos sacrifícios humanos, ainda que esta superstição ímpia talvez nunca tenha prevalecido muito em qualquer nação civilizada, com excepção dos Cartagineses, pois os Tírios depressa a aboliram. Um sacrifício é concebido como um presente. E entrega-se um presente à divindade destruindo-o ou tornando-o inútil para os homens, quei-

humanas, sendo escolhidas ao acaso ou em virtude de algum sinal exterior, não afectam o resto da sociedade num grau tão significativo. A virtude, o conhecimento e o amor à liberdade são, pelo contrário, as qualidades que atraem a vingança fatal dos inquisidores, e quando aqueles que as possuem são mortos a sociedade fica na mais vergonhosa ignorância, corrupção e servidão. O assassínio ilegal de um homem por um tirano é mais pernicioso do que a morte de mil pessoas provocada pela doença, pela fome ou por uma calamidade cega.

No templo de Diana em Arícia, perto de Roma, todo aquele que assassinasse o sacerdote em exercício estava legalmente autorizado a ser nomeado seu sucessor.[1] Uma instituição muito singular! Afinal, por muito bárbaras e sangrentas que as superstições comuns sejam para os laicos, geralmente beneficiam a classe religiosa.

---

mando aquilo que é sólido, derramando aquilo que é líquido ou matando aquilo que está vivo. À falta de melhor maneira de a servirmos, infligimos a nós próprios uma injúria e imaginamos que, assim, exprimimos pelo menos a sinceridade da nossa boa vontade e adoração. Deste modo, a nossa devoção mercenária engana-nos a nós e imagina que engana a divindade.

[1] Estrabão, lib. v. 239.

Secção X – No que diz respeito à coragem ou à humilhação

Partindo da comparação entre o teísmo e a idolatria, podemos fazer outras observações que também confirmam a vulgar observação de que a corrupção das melhores coisas produz as piores.

Onde a divindade é representada como infinitamente superior aos seres humanos, esta crença, embora seja inteiramente justa, tende, quando se conjuga com terrores supersticiosos, a afundar a mente humana na maior submissão e humilhação, e a representar as virtudes monásticas da mortificação, penitência, humildade e sofrimento passivo como as únicas qualidades que para ela são aceitáveis. Porém, onde os deuses são concebidos como seres apenas um pouco superiores aos seres humanos, e se julga que muitos deles partiram da classe inferior, estamos mais à vontade quando nos dirigimos a eles, e podemos até, sem fazer nada profano, aspirar por vezes à rivalidade ou à competição. Resultam daí a actividade, o espírito, a coragem, a magnanimidade, o amor à liberdade e todas as virtudes que engrandecem um povo.

Os heróis do paganismo correspondem exactamente aos santos do papismo e aos sagrados dervixes do maometanismo. O lugar de Hércules, Teseu, Heitor e Rómulo é ocupado agora por Domingos, Francisco, António e Benedito. Em vez da destruição de monstros, da vitória sobre tiranos, da defesa do nosso país, as chicotadas e os jejuns, a cobardia e a humildade, a submissão abjecta e obediência servil tornam-se os meios de obter as honras celestes entre os seres humanos.

Um grande estímulo para o pio Alexandre nas suas expedições bélicas foi a sua rivalidade com Hércules e Baco, que ele alegava legitimamente ter ultrapassado.[1] Brásidas, esse espartano nobre e generoso, depois de ter morrido em combate recebeu honras heróicas dos habitantes de Anfípolis, cuja defesa ele tinha abraçado.[2] E, em geral, entre os gregos todos os fundadores de estados e de colónias eram promovidos a esta categoria inferior de divindade por aqueles que tinham beneficiado do seu trabalho.

Isto motivou a observação de Maquiavel[3] segundo a qual as doutrinas da religião cristã (a católica, pois ele não conhecia outra) que recomendam apenas a coragem e o sofrimento passivos tinham vergado o espírito da humanidade e adaptado os seres humanos à escravatura e à sujeição. Esta observação seria seguramente justa caso não existissem muitas outras condições na sociedade humana que controlam o génio e carácter de uma religião.

Brasidas prendeu um rato e, depois de ter sido mordido por este, libertou-o. *Nada é tão insignificante*, disse ele, *que não possa ficar seguro, quando tem a coragem de se defender a si mesmo.*[4] Belarmino permitia paciente e humildemente que as pulgas e outros vermes odiosos se alimentassem de si. *Nós teremos o céu*, disse ele, *para compensar o nosso sofrimento, mas estas pobres criaturas possuem*

---

[1] Arriano, passim.
[2] Tucíd. lib. v. 11.
[3] Discorsi. lib. vi.
[4] Plut. Apopth.

apenas o prazer da vida presente.[1] É esta a diferença que existe entre as máximas de um herói grego e as de um santo católico.

Secção XI – No que diz respeito à razão ou ao absurdo

Vou fazer outra observação para o mesmo efeito e apresentar uma nova prova de que a corrupção das melhores coisas produz as piores. Se examinarmos, sem preconceitos, a antiga mitologia pagã tal como os poetas a exprimem, não descobriremos nela qualquer absurdo monstruoso como os que podemos estar à espera de encontrar. Onde está a dificuldade em conceber que os mesmos poderes e princípios, sejam eles quais forem, que formaram este mundo visível, os homens e os animais tenham produzido também uma espécie de criaturas inteligentes feitas de uma substância mais refinada e com maior autoridade do que as restantes? Percebe-se facilmente que essas criaturas possam ser caprichosas, vingativas, apaixonadas e voluptuosas. Além disso, entre nós nenhuma condição é mais propícia à geração desses vícios do que a licença da autoridade absoluta. E, resumindo, todo o sistema mitológico é tão natural que, na vasta diversidade de planetas e mundos contidos neste universo, parece mais do que provável que esteja efectivamente realizado num lugar ou noutro.

---

[1] Bayle, Artigo Belarmino.

A principal objecção a esse sistema no que diz respeito a este planeta é a de que não foi comprovado por qualquer razão ou autoridade legítima. A antiga tradição, invocada pelos sacerdotes e teólogos pagãos, constitui apenas um fraco fundamento. Além disso, transmite também diversos relatos contraditórios, apoiados, todos eles, em autoridades com o mesmo peso, o que torna absolutamente impossível estabelecer preferências entre elas. Deste modo, devem bastar alguns volumes para reunir todos os escritos polémicos dos sacerdotes pagãos. E toda a sua teologia tem de consistir mais em histórias tradicionais e práticas supersticiosas do que em controvérsias e debates filosóficos.

Porém, onde o teísmo constitui o princípio fundamental de qualquer religião popular, essa doutrina é tão conforme à sã razão que a filosofia tende a incorporar-se nesse sistema de teologia. E, se os outros dogmas desse sistema estiverem contidos num livro sagrado, como o Alcorão, ou forem determinados por uma autoridade visível, como o pontífice romano, os pensadores especulativos darão naturalmente o seu assentimento e aceitarão uma teoria que lhes foi inculcada desde os começos da sua educação e que possui também um certo grau de consistência e uniformidade. 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 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 existirem 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. É preciso provocar o assombro, usar o mistério, perseguir as trevas e a obscuridade e dar mérito aos piedosos devotos que desejam uma oportunidade para subjugar a sua rebelde razão através da crença nos sofismas mais ininteligíveis.

A história eclesiástica confirma suficientemente estas reflexões. Quando se inicia uma controvérsia, algumas pessoas pretendem sempre prognosticar infalivelmente o resultado. Aquela opinião, dizem, que for mais contrária ao bom senso prevalecerá seguramente, mesmo quando o interesse geral do sistema não exige essa decisão. Embora a acusação de heresia possa ser trocada, durante algum tempo, entre os disputadores, por fim recai sempre no lado da razão. Alega-se que quem tenha estudado este assunto ao ponto de conhecer as definições de ariano, pelagiano, erastiano, socianiano, sebeliano, eutiquiano, nestoriano, monotelita, etc. (para não mencionar o protestantismo, cujo destino ainda é incerto), ficará convencido da verdade desta observação. É assim que um sistema se torna mais absurdo no fim simplesmente por ter sido razoável e filosófico no início.

Opormo-nos à torrente da religião escolástica com máximas débeis como as que nos dizem que *é impossível a mesma coisa ser e não ser*, que *o todo é maior do que uma parte* e que *dois mais três são cinco*, é querermos travar o

oceano com um copo de água. Avançais a razão profana contra o sagrado mistério? Nenhum castigo é suficiente para a vossa impiedade. E as mesmas chamas que foram ateadas para os heréticos também servirão para a destruição dos filósofos.

Secção XII – No que diz respeito à dúvida ou à convicção

Encontramos todos os dias pessoas tão cépticas a respeito da história que afirmam ser impossível uma nação alguma vez acreditar em princípios tão absurdos como os do paganismo grego e egípcio, e ao mesmo tempo tão dogmáticos a respeito da religião que pensam que os mesmos absurdos não serão encontrados em qualquer outra comunhão. Cambises mantinha preconceitos semelhantes, e muito impiamente ridicularizava, e até ofendia, Ápis, o grande deus dos egípcios, que aos seus sentidos profanos afigurava-se apenas um grande boi malhado. Mas Heródoto atribui judiciosamente este acesso de paixão a uma verdadeira loucura ou desordem do cérebro. De outro modo, diz o historiador, ele nunca teria afrontado abertamente qualquer culto estabelecido. Afinal, prossegue ele, qualquer nação está mais satisfeita com os seus próprios cultos e pensa que a este respeito é superior a todas as outras.

Temos de admitir que os católicos romanos são uma seita muito instruída, e que nenhuma outra comunhão, excepto a igreja de Inglaterra, pode contestar que eles

constituem a mais instruída de todas as igrejas cristãs. Porém Averróis, o famoso árabe que, sem dúvida, tinha ouvido falar das superstições egípcias, declara que, de todas as religiões, a mais absurda e disparatada é aquela cujos devotos comem a sua divindade depois de a terem criado.

Na verdade, julgo que em todo o paganismo não há doutrina que propicie tanto o ridículo como a da *presença real*, pois esta é tão absurda que escapa à força de todos os argumentos. Existem mesmo algumas histórias agradáveis sobre esse assunto que, embora sejam um pouco profanas, geralmente são contadas pelos próprios católicos. Conta-se que certo dia, em vez da eucaristia, um padre deu inadvertidamente uma conta que tinha caído acidentalmente nas hóstias. O comungante aguardou pacientemente algum tempo, esperando que esta se dissolvesse na sua língua, mas tirou-a da boca ao constatar que esta permanecia intacta. *Gostaria*, disse ele ao padre, *que não tivesse cometido um erro, gostaria que não me tivesse dado Deus Pai: ele é tão duro e rijo que não há maneira de o engolir.*

Um famoso general, na altura ao serviço dos Moscovitas, ao ir a Paris curar os seus ferimentos, levou consigo um jovem turco que ele fizera prisioneiro. Alguns doutores da Sorbonne (que são tão dogmáticos como os dervixes de Constantinopla), pensando que seria uma pena o pobre turco ficar condenado por falta de instrução, pediram muito a Mustafá que se tornasse cristão e, para o encorajarem, prometeram-lhe muito bom vinho neste mundo e o paraíso no próximo. Estes encantos foram demasiado fortes para ele lhes resistir e, por isso, tendo sido

bem instruído e catequizado, acabou por aceitar receber os sacramentos do baptismo e a eucaristia. O padre, no entanto, para tornar tudo certo e seguro, continuou com as suas lições e começou o dia seguinte com a questão habitual: *Quantos deuses existem? Nenhum*, respondeu Benedito – era este o seu novo nome. *Como?! Nenhum?!*, exclamou o padre. *É mesmo isso*, respondeu o honesto prosélito. *Dissestes-me sempre que havia apenas um deus. E ontem eu comi-o.*

Estas são as doutrinas dos nossos irmãos católicos. Contudo, estamos tão acostumados a estas doutrinas que não nos espantamos com elas, mas numa época futura provavelmente tornar-se-á difícil persuadir algumas nações de que uma criatura humana bípede pôde aceitar alguma vez tais princípios. Isto é quase certo, mas essas mesmas nações terão no seu credo algo tão absurdo a que darão um assentimento muito implícito e muito religioso.

Uma vez alojei-me em Paris no hotel em que estava um embaixador da Tunísia que, tendo passado alguns anos em Londres, estava a regressar a casa por esse caminho. Um dia observei sua moura excelência a distrair-se sob o alpendre vendo as esplêndidas carruagens que por ali passavam. Por acaso, passaram então alguns monges *capuchinhos* que nunca tinham visto um turco. E ele, embora estivesse acostumado aos trajos europeus, nunca tinha visto a grotesca figura de um *capuchinho*. Não há palavras para a mútua admiração que inspiraram entre si. Caso o sacerdote da embaixada tivesse iniciado uma disputa com estes franciscanos, a sua recíproca surpresa teria

tido a mesma natureza. Assim ficam os seres humanos a olhar uns para os outros, e não lhes entra na cabeça que o turbante do africano não é melhor nem pior do que o capuz do europeu. *Ele é um homem muito honesto*, disse o soberano de Salé ao falar de Ruyter. *É uma pena que seja cristão.*

Como podeis adorar alhos e cebolas? – pergunta, imaginemos, um sorbonista a um sacerdote de Saís. Podemos adorá-los, responde este último, mas pelo menos não os comemos ao mesmo tempo. Mas que estranhos objectos de adoração são os gatos e os macacos? – pergunta o sábio doutor. São pelo menos tão bons como as relíquias ou as ossadas dos mártires, responde o seu não menos sábio antagonista. Não sois loucos, insiste o católico, ao cortar a garganta àqueles que preferem uma couve ou um pepino? Sim, diz o pagão, admiti-lo-ei se confessardes que são ainda mais loucos aqueles que lutam pela primazia de volumes de sofística – dez mil deles não têm tanto valor como uma couve ou um pepino.[1]

---

[1] É estranho que a religião egípcia, apesar de ser tão absurda, se tenha assemelhado tanto à judaica que mesmo os autores antigos com maior génio não foram capazes de observar qualquer diferença entre as duas. Afinal, é muito notável que tanto Tácito como Suetónio, ao mencionarem esse decreto do senado, aprovado na época de Tibério, pelo qual os prosélitos egípcios e judaicos foram expulsos de Roma, tratem expressamente essas religiões como se fossem a mesma. E parece que até o próprio decreto se baseou nessa suposição. «Actum & de sacris Ægyptiis Judaicisque pellendis; factumque patrum consultum, ut quatuor milia libertini generis *ea superstitione* infecta, quîs idonea ætas, in insulam Sardiniam veherentur, coercendis illic latrociniis; & si ob gravitatem

Qualquer espectador (mas, infelizmente, há poucos espectadores) acreditará facilmente que, se para estabelecer qualquer sistema popular bastasse expor os absurdos dos outros sistemas, qualquer adepto de qualquer superstição poderia indicar uma razão suficiente para a sua cega e fanática aceitação dos princípios em que foi educado. Porém, na ausência de um conhecimento tão amplo que fundamente esta certeza (e talvez seja melhor ela não existir), não falta uma quantidade suficiente de zelo e fé religiosos nos seres humanos. Diodoro de Sicília[1] indica um caso notável a este respeito que ele próprio testemunhou. Enquanto o Egipto permanecia sob o maior terror da autoridade romana, um legionário cometeu inadvertidamente a sacrílega impiedade de matar um gato. Todo o povo se lançou sobre ele com a maior fúria e todos os esforços do soberano foram insuficientes para o salvar. Estou convencido de que o senado e o povo de Roma não teriam sido, então, tão delicados para com as suas divindades nacionais. Pouco depois dessa época, votaram muito francamente a favor de um lugar nas mansões celestes para Augusto, e para seu bem teriam destronado qualquer deus no céu caso ele tivesse parecido desejar tal

---

cœli interissent, *vile damnum*: Ceteri cederent Italia, nisi certam ante diem profanos ritus exuissent.» Tácit. ann. lib. ii. c. 85. «Externas cæremonias, Ægyptios Judaicosque ritus compescuit; coactis qui *superstitione ea* tenebantur, religiosas vestes cum instruento omni comburere, &c.» Suetón. Tiber. c. 36. Estes sábios pagãos, observando algo no ar geral, no génio e no espírito que as duas religiões tinham em comum, consideraram as diferenças nos seus dogmas demasiado frívolas para merecer qualquer atenção.

[2] Lib. i. 83.

coisa. *Presens divus habebitur Augustus*, diz Horácio. Este é um aspecto muito importante, e, noutras nações e noutras épocas, a mesma circunstância não foi considerada completamente indiferente.[1]

Apesar da santidade da nossa sagrada religião, diz Túlio,[2] não há crime mais comum entre nós do que o sacrilégio. Mas alguma vez se ouviu dizer que um egípcio violou o templo de um gato, de uma íbis, de um crocodilo? Não há tortura que um egípcio não suportasse, diz o mesmo autor noutro lugar, de modo a não injuriar uma íbis, uma áspide, um gato, um cão ou um crocodilo. Assim, aquilo que Dryden observa é rigorosamente verdadeiro:

> Seja qual for a ascendência da sua divindade,
> Animal, pedra ou outra singela ancestralidade,
> Em sua defesa quem a serve é tão arrojado
> Como se esta tivesse nascido de ouro forjado.
>
> Absalão e Achitofel

Além disso, quanto mais vis são os materiais que compõem a divindade, maior é a devoção que esta tenderá a excitar no coração dos seus iludidos devotos. Eles

---

[1] Quando Luís XIV assumiu a protecção do colégio jesuíta de Clermont, a ordem mandou colocar o brasão do rei por cima do portão e retirou a cruz de maneira a dar-lhe lugar, o que deu origem ao seguinte epigrama: Sustulit hinc Christi, posuitque insignia Regis: Impia gens, alium nescit habere Deum.

[2] De nat. Deor. i. 20.

exultam na sua vergonha e tornam-se meritórios perante a sua divindade ao suportar, para seu benefício, toda a ridicularização e insolência dos seus inimigos. Dez mil cruzados alistaram-se sob os santos estandartes, e até triunfaram abertamente naquelas partes da sua religião que os seus adversários consideravam mais condenáveis.

Admito que existe uma dificuldade no sistema teológico egípcio. E, na verdade, poucos sistemas desse género estão completamente livres de dificuldades. É evidente que um casal de gatos, devido ao seu método de propagação, povoaria um reino inteiro em cinquenta anos e, se essa veneração religiosa ainda lhes fosse prestada, após mais vinte anos seria mais fácil encontrar um deus do que um homem no Egipto. Petrónio, aliás, diz que isto se verificava em algumas partes da Itália. Porém, os deuses teriam de acabar por fazer os homens morrer à fome, eliminando todos os sacerdotes e devotos. Por isso, é provável que esta sábia nação, a mais louvada na Antiguidade pela sua prudência e política sensata, prevendo estas consequências perigosas, tenha acabado por reservar todo o seu culto para as divindades crescidas e usado a liberdade para afogar a sagrada prole, os pequenos deuses mamões, sem quaisquer escrúpulos ou remorsos. Deste modo, a prática de perverter as doutrinas religiosas de forma a servir interesses temporais não deve ser considerada, de modo algum, uma invenção dos dias de hoje.

Ao discorrer sobre religião, o sábio e filosófico Varrão nada pretende apresentar que esteja acima das probabilidades e aparências – tal era o seu bom senso e moderação! Contudo, o apaixonado e zeloso Agostinho insulta o nobre romano pelo seu cepticismo e reserva e professa

as mais consumadas crenças e certezas.[1] No entanto, um poeta pagão contemporâneo do santo considera, de forma absurda, que o sistema religioso deste último é tão falso que mesmo a credulidade das crianças, diz ele, não as poderia levar a acreditar nele.[2]

Quando os erros são tão comuns, não será estranho descobrir que estão todos seguros de si e são dogmáticos? E que o zelo cresça muita vezes em proporção ao terror? *Moverunt*, diz Espartiano, *& ea tempestate, Judæi bellum quod vetabantur mutilare genitalia.*[3]

Se existiu alguma vez uma nação ou uma época em que a religião pública perdeu toda a autoridade sobre os seres humanos, podemos esperar que essa infidelidade tenha erguido abertamente o seu trono em Roma durante a época ciceroniana, e que o próprio Cícero, em todos os discursos e acções, tenha sido o seu instigador mais declarado. Mas parece que esse grande homem, independentemente das liberdades cépticas que possa ter tomado nos seus escritos ou no debate filosófico, evitou as acusações de deísmo e profanidade na conduta quotidiana. Mesmo quando estava com a sua própria família e com a sua mulher, Terência, em quem confiava muito, ele estava disposto a parecer um devoto religioso, e existe ainda uma carta que lhe é dirigida na qual ele manifesta seriamente o desejo de que ela ofereça um sacrifício a Apolo e a Esculápio para agradecer a recuperação da sua saúde.[4]

---

[1] De civitate Dei, 1. iii. c. 17.

[2] Claudii Rutilii Numitiani iter, lib. i. 1. 394.

[3] In vita Adriani. 14.

[4] Lib. xiv. epist. 7.

A devoção de Pompeu era muito mais sincera: durante as guerras civis, ele prestou uma grande atenção a augúrios, sonhos e profecias em toda a sua conduta.[1] Augusto era perseguido por superstições de todos os géneros. Tal como se conta, a respeito de Milton, que o seu génio poético nunca fluía fácil e abundantemente na Primavera, também Augusto observava que o seu próprio génio para sonhar nunca era tão perfeito nem tão confiável durante essa estação como no resto do ano. Esse grande e idóneo imperador também ficava extremamente inquieto quando se enganava a calçar os sapatos e punha o pé esquerdo no sapato direito.[2] Resumindo, não se pode duvidar de que os devotos da superstição estabelecida da antiguidade eram tão numerosos em qualquer estado como os da religião moderna são hoje. A sua influência era universal, ainda que não fosse tão grande. Não havia menos pessoas a dar-lhe o seu assentimento, ainda que aparentemente esse assentimento não fosse tão forte, preciso e afirmativo.

Podemos observar que, apesar do estilo dogmático e imperioso de todas as superstições, a convicção dos religiosos é, em todas as épocas, mais fingida do que real e quase nunca se aproxima minimamente dessa sólida crença e convicção que nos governa nos assuntos comuns da vida. Os homens não se atrevem a admitir, mesmo na sua própria consciência, as dúvidas que mantêm a respeito destes assuntos: fazem alarde da fé implícita e escondem de si mesmos a sua verdadeira infidelidade com

[1] Cícero de Divin. lib. ii. c. 24.

[2] Suetón. Aug. cap. 90, 91, 92. Plín. lib. ii. cap. 5.

as mais fortes asseverações e o mais dogmático fanatismo. Mas a natureza é demasiado firme para todos os seus esforços, e não permite que a luz obscura e bruxuleante produzida nessas regiões sombrias iguale as fortes impressões feitas pelo senso comum e pela experiência. O curso usual da conduta dos homens desmente as suas palavras, e mostra que o seu assentimento nestes assuntos consiste numa inexplicável operação da mente que se situa entre a descrença e a convicção, mas que está mais próxima da primeira do que da segunda.

A mente dos homens parece ter uma textura tão frouxa e instável que mesmo hoje, havendo tanta gente com interesse em nela empregar continuamente o cinzel e o martelo, eles não conseguem gravar doutrinas teológicas fazendo qualquer impressão duradoura. Nestas circunstâncias, até que ponto isto não se verificaria ainda mais nos tempos antigos, quando os servidores da sagrada função eram comparativamente muito menos? Não admira que, nessa altura, as aparências fossem muito inconsistentes e que os homens, em algumas ocasiões, pudessem parecer infiéis determinados e inimigos da religião estabelecida sem o serem na realidade ou, pelo menos, sem conhecerem a sua própria mente nesse aspecto.

Outra causa que torna as religiões antigas mais frouxas do que as modernas é o facto de as primeiras serem *tradicionais* e de as segundas serem *escriturais*. E a tradição das primeiras era complexa, contraditória e, em muitas ocasiões, duvidosa, de tal maneira que não era possível reduzi-la a um padrão e a um cânone ou proporcionar quaisquer artigos de fé determinados. As histórias dos

deuses eram tantas como as lendas papistas e, embora quase todos acreditassem numa parte dessas histórias, ninguém podia acreditar ou conhecer a totalidade das mesmas. Ao mesmo tempo, todos devem ter reconhecido que nenhuma parte delas tinha um melhor fundamento do que as restantes. Em muitos casos, as tradições das diferentes cidades e nações também eram directamente opostas, e não se podia indicar qualquer razão para preferir umas às outras. E, como havia uma número infinito de histórias relativamente às quais a tradição não era dogmática, a gradação que ia dos artigos de fé mais fundamentais àquelas ficções vagas e precárias era imperceptível. Por isso, a religião pagã parecia dissipar-se como uma nuvem independentemente do modo como a abordássemos e a examinássemos pouco a pouco. Nunca poderia ser identificada através de quaisquer dogmas e princípios fixos. E, embora isto não afastasse a generalidade dos seres humanos de uma fé tão absurda (afinal, quando serão razoáveis as pessoas?), fazia-os falhar e hesitar mais na preservação dos seus princípios e tendia mesmo a produzir, em certos estados de espírito, algumas práticas e opiniões que tinham a aparência de uma decidida infidelidade.

A isto podemos acrescentar que as próprias fábulas da religião pagã eram ligeiras, simples e familiares, sem demónios, mares de enxofre ou qualquer objecto que pudesse aterrorizar muito a imaginação. Quem poderia deixar de sorrir ao pensar nos amores de Marte e Vénus ou nas aventuras amorosas de Júpiter e Pã? Neste aspecto, esta seria uma verdadeira religião poética se não tivesse demasiada leviandade para os géneros mais graves de poe-

sia. Constatamos que foi adoptada pelos bardos modernos, e estes não falaram dos deuses, que viam como ficções, com maior liberdade e irreverência do que os antigos, para os quais estes eram os verdadeiros objectos de devoção.

A inferência não é, de modo algum, simplesmente esta: que, como um sistema religioso não fez qualquer impressão profunda na mente de um povo, tem de ter sido, por isso, positivamente rejeitado por todos os homens de senso comum, e que os princípios opostos, apesar dos preconceitos da educação, estavam geralmente estabelecidos por argumentos e raciocínios. Não tenho a certeza, mas uma inferência contrária pode ser mais provável. Quanto menos inoportuna e pretensiosa parece ser qualquer espécie de superstição, menos provocará a irritação e indignação dos homens e menos os conduzirá a investigações sobre o seu fundamento e origem. Isto, no entanto, é tão óbvio que o domínio de qualquer fé religiosa sobre o entendimento é vacilante e incerto, estando sujeito a todas as variações de humor e dependente dos incidentes actuais que atingem a imaginação. A diferença é apenas de grau. Ao longo de todo um discurso, um antigo dará alternadamente uma pincelada de impiedade e outra de superstição;[1] um moderno pensa muitas vezes da mesma maneira, embora possa ser mais circunspecto na sua expressão.

---

[1] Atentai nesta passagem notável de Tácito: «Præter multiplices rerum humanarum casus cœlo terraque prodigia & fulminum monitus & futurorum præsagia, læta tristia, ambigua manifesta. Nec enim unquam atrocioribus populi Romani cladibus, magisve justis indiciis approbatum est, non esse curæ Diis securitatem nos-

Luciano diz-nos expressamente[1] que quem não acreditasse nas fábulas mais ridículas do paganismo era considerado profano e ímpio pelo povo. Na verdade, se os seus compatriotas e contemporâneos em geral não acreditassem nessa religião, para que fim esse agradável autor teria empregue toda a força da sua graça e sátira contra a religião nacional?

Lívio[2] reconhece tão francamente como qualquer sacerdote de hoje a incredulidade geral da sua época, mas depois condena-a de forma igualmente severa. E quem poderá imaginar que uma superstição nacional capaz de enganar um homem tão engenhoso não se impunha também à generalidade das pessoas?

Os estóicos atribuíram muitos epítetos magnificentes e até ímpios ao seu sábio: diziam que só ele era rico, livre, um rei e igual aos deuses imortais. Esqueceram-se de acrescentar que, no que diz respeito à prudência e ao entendimento, ele não era inferior a uma velha mulher. Afinal, nada pode ser mais deplorável do que os sentimentos que essa seita tinha em relação às questões religiosas: concordavam seriamente com os áugures comuns ao pensarem que era um bom presságio um corvo croci-

---

tram, esse ultionem.» Hist. lib. i. 3. A desavença de Augusto com Neptuno é um exemplo do mesmo género. Se o imperador não acreditasse que Neptuno era um ser real e que tinha domínio sobre o mar, onde estaria o fundamento da sua ira? E, se acreditava nele, não seria uma loucura provocar ainda mais essa divindade? Pode-se fazer a mesma observação sobre a exclamação de Quintiliano a propósito da morte dos seus filhos, lib. vi. Præf.

[1] Philopseudes. 3.

[2] Lib. x. cap. 40.

tar à esquerda, mas que era um mau presságio uma gralha fazer barulho do mesmo lado. Entre os Gregos, Panécio foi o único estóico que chegou a ter dúvidas acerca dos augúrios e da adivinhação.[1] Marco António[2] diz-nos que ele próprio recebeu várias admoestações dos deuses enquanto dormia. É verdade que Epicteto[3] nos proíbe de prestar atenção à linguagem das gralhas e dos corvos, mas não o faz por eles não dizerem a verdade: proíbe-nos disso apenas porque eles só podem prever que vamos partir o pescoço ou que vamos perder os nossos bens, e estas são circunstâncias, diz ele, que de modo algum nos interessam. Deste modo, os estóicos conjugaram o entusiasmo filosófico com a superstição religiosa. A força da sua mente, estando totalmente virada para o lado da moral, relaxou-se do lado da religião.[4]

Platão[5] mostra-nos Sócrates a afirmar que a acusação de impiedade que lhe fora feita devia-se inteiramente ao facto de este ter rejeito fábulas como a de Saturno a castrar o seu pai, Urano, e a de Júpiter a destronar Saturno. No entanto, num diálogo subsequente,[6] Sócrates confessa que a doutrina da mortalidade da alma era a opinião aceite pelo povo. Existirá aqui alguma contradição? Sim,

---

[1] Cícero. de Divin. lib. i. cap. 3 & 7.

[2] Lib. i. § 17.

[3] Ench. § 17.

[4] Admito que os estóicos não eram muito ortodoxos a respeito da religião estabelecida, mas podemos ver, a partir destes exemplos, que eles a seguiam bastante. E não há dúvida que o povo a seguia totalmente.

[5] Êutifron. 6.

[6] Fédon.

seguramente. Porém, a contradição não é de Platão, mas do povo, cujos princípios religiosos geralmente são sempre compostos das partes mais discordantes, especialmente numa época em que a superstição nele se sacia e incendeia.[1]

---

[1] A conduta de Xenofonte, tal como o próprio a relata, é simultaneamente uma prova incontestável da credulidade geral dos seres humanos nessas épocas e da incoerência dos homens, seja qual for a época, em assuntos religiosos. Esse grande capitão e filósofo, discípulo de Sócrates e uma das pessoas que proferiram algumas das opiniões mais refinadas a respeito de uma divindade, apresentou todos os seguintes indícios da vulgar superstição pagã. Seguindo o conselho de Sócrates, consultou o oráculo de Delfos antes de se juntar à expedição de Ciro. De exped. lib. iii. p. 294, ex edit. Leuncl. Teve um sonho na noite que se seguiu à captura dos generais, ao qual prestou grande atenção, mas considerou-o ambíguo. Id. p. 295. Ele e todo o exército consideravam os espirros um péssimo presságio. Id. p. 300. Teve outro sonho quando foi ao rio Centrites, ao qual também o seu general, Chirosphus, prestou grande atenção. Id. lib. iv. p. 323. Os Gregos, estando a sofrer com um frio vento do Norte, fizeram-lhe sacrifícios, e o historiador observa que este enfraqueceu imediatamente. Id. p. 329. Xenofonte consultava os sacrifícios em segredo antes de tomar qualquer resolução a respeito de fundar uma colónia. Lib. v. p. 359. Ele próprio era um áugure muito hábil. Id. p. 361. As vítimas fazem-no recusar o comando exclusivo do exército que lhe foi oferecido. Lib. vi. p. 273. Cleandro, o Espartano, recusou-o pela mesma razão apesar de o desejar muito. Id. p. 392. Xenofonte menciona um velho sonho com a interpretação que lhe foi dada quando se juntou a Ciro pela primeira vez, p. 373. Menciona também o lugar em que Hércules desceu ao inferno mostrando que acreditava nele, e diz que os seus indícios ainda são visíveis. Id. p. 375. Em vez de conduzir o exército ao campo, indo contra os auspícios, quase o fez morrer à fome. Id. p. 382, 383. O seu amigo Euclides, o áugure, não acreditava que ele não tinha trazido qualquer dinheiro da expedição, até que

O mesmo Cícero que, junto à sua família, se apresentava como um devoto religioso, não hesitava, num tribunal ou judicatura pública, em tratar a doutrina da existência de uma vida futura como uma fábula ridícula à qual ninguém poderia dar qualquer atenção.[1] Salústio[2] mostra-nos César a falar da mesma maneira no senado aberto.[3]

Porém, não se pode negar que nenhuma destas liberdades implicavam um total e universal cepticismo e

---

ele (Euclides) fez sacrifícios e, então, viu o assunto com clareza nas vísceras. Lib. vii. p. 425. O mesmo filósofo, ao propor um projecto de exploração mineira para aumentar as receitas atenienses, aconselhou que primeiro o oráculo fosse consultado. De rat. red. p. 392. Os próprios factos e o espírito dessa época, na qual pouco ou nada se poderia ganhar com a hipocrisia, mostram que toda esta devoção não era uma farsa ao serviço de um propósito político. Além disso, Xenofonte, como se torna claro nos Memoráveis, era uma espécie de herético nesses tempos, e nunca um entusiasta político é tal coisa. Sustento que, pela mesma razão, Newton, Locke, Clarke, etc., sendo arianos ou socinianos, eram muito sinceros no credo que professavam. E oponho sempre este argumento a alguns libertinos que afirmam que é impossível que estes filósofos não tenham sido hipócritas.

[1] Pro Cluentio, cap. 61.

[2] De bello Catilin. 51.

[3] Cícero (Tusc. Quæst. lib. i. cap. 5, 6), Séneca (Epist. 24.) e também Juvenal (Satyr. 2. 149) sustentam que não há um rapaz ou uma velha que sejam ridículos a ponto de acreditarem nas descrições que os poetas fazem de uma vida futura. Nesse caso, por que razão Lucrécio exalta tanto o seu senhor por este nos libertar destes terrores? Talvez a generalidade dos homens tivessem, nessa altura, a disposição do Céfalo de Platão (de Rep. lib. i. 330D): enquanto foi jovem e saudável podia ridicularizar essas histórias, mas logo que ficou velho e débil começou a ficar apreensivo quanto à sua verdade. Podemos observar que mesmo hoje isto não é invulgar.

infidelidade da parte do povo. Embora algumas partes da religião nacional fossem muito fracas nas mentes dos homens, outras partes aderiam-lhes mais estreitamente, e a tarefa principal dos filósofos cépticos era mostrar que estas últimas não tinham mais fundamento do que as primeiras. Esta é a estratégia de Cota nos diálogos sobre a *natureza* dos deuses. Ele refuta todo o sistema mitológico fazendo o ortodoxo avançar gradualmente das histórias mais importantes, nas quais as pessoas acreditavam, para as mais frívolas, que todos ridicularizavam: dos deuses às deusas, das deusas às ninfas, das ninfas aos faunos e aos sátiros. O seu mestre, Carnéades, tinha utilizado o mesmo método de raciocínio.[1]

Resumindo, as diferenças maiores e mais observáveis entre uma religião *tradicional, mitológica* e uma religião *sistemática, escolástica* são duas: a primeira religião é frequentemente mais razoável, consistindo apenas numa infinidade de histórias que, embora sejam infundadas, não implicam qualquer manifesto absurdo ou contradição demonstrativa; além disso, acomoda-se de uma forma tão simples e ligeira nas mentes dos homens que, ainda que possa ser universalmente aceite, felizmente não provoca uma profunda impressão nas afeições e no entendimento.

[1] Sexto Empírico. advers. Mathem. lib. ix. 429.

Secção XIII – Concepções ímpias da natureza divina nas religiões populares de ambos os géneros

A religião primária dos seres humanos resulta sobretudo de um ansioso receio dos acontecimentos futuros, e pode-se imaginar com facilidade que ideias alimentarão naturalmente os homens acerca dos poderes invisíveis e desconhecidos enquanto têm quaisquer apreensões sombrias. Toda a imagem de vingança, severidade, crueldade e malícia tem de ocorrer e de aumentar o pavor e o horror que oprimem o assombrado religioso. Logo que o pânico se apodera da mente, a fantasia activa multiplica ainda mais os objectos de terror ao mesmo tempo que essa profunda escuridão ou, o que é pior, essa luz bruxuleante que nos cerca, representa os espectros da divindade com as aparências mais terríveis que se possa imaginar. E não se pode formar qualquer ideia de perversa malvadez sem que esses aterrados devotos não a apliquem prontamente, sem hesitações, à sua divindade.

Examinado de uma certa perspectiva, parece ser este o estado natural da religião. Mas se considerarmos, por outro lado, o espírito do louvor e do elogio, que necessariamente faz parte de todas as religiões e que é a consequência desses mesmos terrores, temos de esperar que prevaleça um sistema teológico bastante contrário. Tem de se atribuir à divindade toda a virtude, toda a excelência, e nenhum exagero será considerado suficiente para se atingir essas perfeições que ela possui. Todas as variedades de panegírico que se inventem, sejam elas quais forem, serão imediatamente adoptadas sem que se exami-

nem quaisquer argumentos ou fenómenos. Julga-se que elas são suficientemente confirmadas pelo facto de nos darem mais ideias magnificentes dos objectos divinos do nosso culto e adoração.

Deste modo, existe aqui uma espécie de contradição entre os diversos princípios da natureza humana que fazem parte da religião. Os nossos terrores naturais apresentam a noção de uma divindade diabólica e maliciosa; a nossa propensão para a adulação leva-nos a reconhecer uma divindade excelente e sublime. E a influência destes princípios opostos varia em função da situação do entendimento humano.

Nas nações muito bárbaras e ignorantes, como as dos Africanos, dos Índios e mesmo dos Japoneses, que não conseguem formar quaisquer ideias amplas de poder e conhecimento, as pessoas têm de adorar uma divindade que admitem ser perversa e detestável, ainda que, talvez, devam ter o cuidado de não fazer este juízo a seu respeito em público ou no seu templo, onde supostamente ela pode ouvir as suas acusações.

Estas ideias rudes e imperfeitas da divindade são aceites durante muito tempo por todos os idólatras, e pode-se afirmar com segurança que os próprios gregos nunca se libertaram completamente delas. Ao louvar Sócrates, Xenofonte[1] observa que este filósofo não aceitava a opinião vulgar de que os deuses sabiam algumas coisas e ignoravam outras. Ele sustentava que eles sabiam tudo aquilo que era feito, dito ou mesmo pensado. Porém,

[1] Mem. lib. i. 1, 19.

como isto era uma espécie de filosofia[1] muito acima da concepção dos seus compatriotas, não devemos ficar muito surpreendidos pelo facto de, nos seus livros e conversas, eles censurarem com muita franqueza as divindades que adoravam nos seus templos. Vale a pena observar que Heródoto, em particular, não hesita, em muitas passagens, em atribuir *inveja* aos deuses, um sentimento mais ajustado a uma natureza maléfica e diabólica. Os hinos pagãos cantados em devoção pública, no entanto, continham apenas epítetos de louvor, mesmo quando as acções atribuídas aos deuses eram as mais bárbaras e detestáveis. Quando Timóteo, o poeta, recitava um hino a Diana no qual enumerava, com os maiores elogios, todas as acções e atributos dessa deusa cruel e caprichosa, um dos presentes disse: *Que a sua filha fique como a divindade que está a celebrar.*[2]

Porém, quando os homens exaltam mais a ideia da sua divindade, só alargam a noção do seu poder e conhecimento, e não a da sua bondade. Pelo contrário, os seus terrores aumentam naturalmente em proporção ao suposto alcance da sua ciência e autoridade: acreditam então que não é possível esconder qualquer segredo do seu escrutínio e que mesmo os recantos mais recônditos do seu espírito lhe são acessíveis. Deste modo, precisam de ter o cuidado de não formar expressamente qualquer

---

[1] Como Luciano nos mostra, os antigos consideravam um paradoxo muito extraordinário e filosófico que a presença dos deuses não estivesse limitada aos céus, mas se estendesse a todos os lugares. *Hermotius sive De sectis*, 81.

[2] Plutarco, de Superstit. 10.

sentimento de censura e reprovação. Tudo tem de ser aplauso, encanto, êxtase. E, embora as suas concepções sombrias os façam atribuir-lhe espécies de conduta que seriam fortemente censuradas nas criaturas humanas, têm de empregar o louvor e admirar essa conduta no objecto das suas devotas súplicas. Assim, pode-se afirmar com segurança que, na concepção dos seus devotos mais vulgares, as religiões populares são realmente uma espécie de demonismo, e que, quanto mais se exalta o poder e o conhecimento da divindade, mais se reduz, obviamente, a sua bondade e benevolência, sejam quais forem os epítetos de louvor que os seus assombrados adoradores lhe concedam. Entre os idólatras, as palavras podem ser falsas e desmentir a opinião secreta, mas entre religiosos mais inflamados a própria opinião contrai uma espécie de falsidade e desmente o sentimento interior. O coração detesta secretamente as medidas de cruel e implacável vingança, mas a capacidade de julgar não se atreve a não as declarar perfeitas e adoráveis. E a miséria adicional desta luta interna agrava todos os outros terrores, pelos quais estas infelizes vítimas da superstição são sempre perseguidas.

Luciano[1] observa que um jovem que lê a história dos deuses em Homero ou Hesíodo, e constata que as suas divisões, guerras, injustiças, incestos, adultérios e outras imoralidades são tão elogiadas, fica depois muito surpreendido quando constata no mundo real que as mesmas acções que o ensinaram a atribuir aos seres superiores

[1] Necromancia, 3.

são punidas pela lei. A contradição é ainda mais forte, talvez, entre as representações que nos são dadas por algumas religiões posteriores e as nossas ideias naturais de generosidade, clemência, imparcialidade e justiça. E as concepções bárbaras da divindade multiplicam-se em nós proporcionalmente ao terrores multiplicados dessas religiões.[1] Nada pode preservar sem mácula os princípios genuínos da moral na nossa avaliação da conduta humana,

---

[1] Baco, um ser divino, é representado na mitologia pagã como o inventor da dança e do teatro. Na Antiguidade, as peças de teatro eram mesmo uma parte do culto público nas ocasiões mais solenes e eram utilizadas frequentemente em tempos de epidemia para aplacar as divindades ofendidas. No entanto, foram zelosamente proscritas pelos piedosos em épocas posteriores e, segundo um sábio teólogo, o teatro é o átrio do inferno.

Porém, para mostrar mais evidentemente que é possível a religião representar a divindade de forma ainda mais imoral e odiosa do que os antigos, vou citar uma longa passagem de um autor de bom gosto e imaginativo que seguramente não era um inimigo do cristianismo. É o cavaleiro Ramsay, um autor que tinha uma inclinação tão louvável para ser ortodoxo que a sua razão nunca encontrou qualquer dificuldade mesmo nas doutrinas que os livres-pensadores mais questionam: a trindade, a incarnação e a redenção. A sua humanidade, que ele parece ter possuído abundantemente, rebelou-se apenas contra a doutrina da eterna condenação e predestinação. Ele exprimiu-se assim: «Que estranhas ideias», pergunta, «teria um filósofo indiano ou chinês acerca da nossa santa religião se a julgasse pelos esquemas apresentados pelos nossos modernos livres-pensadores e pelos doutores farisaicos de todas as seitas? De acordo com o sistema odioso e demasiado *vulgar* destes incrédulos zombadores e crédulos escrevinhadores, "O Deus dos judeus é o ser mais cruel, injusto, parcial e fantástico. Há cerca de seis mil anos atrás, ele criou um homem e uma mulher e colocou-os num belo jardim asiático do qual não há vestígios. Este jardim recebeu

todos os géneros de árvores, fontes e flores. Ele permitiu-lhes o uso de todos os frutos deste belo jardim, excepto de um, que foi plantado no meio dos outros e que encerrava a secreta virtude de preservar continuamente a saúde e o vigor do seu corpo e da sua mente, de exaltar os seus poderes naturais e de os tornar sábios. O diabo entrou no corpo de uma serpente e pediu à primeira mulher que comesse este fruto proibido; ela levou o seu marido a fazer o mesmo. Para punir esta ligeira curiosidade e o desejo natural de vida e conhecimento, Deus, além de ter expulsado os nossos primeiros antepassados do paraíso, condenou toda a sua posteridade à miséria temporal e a maior parte dela ao sofrimento eterno, ainda que as almas destes filhos inocentes não estejam mais relacionadas com a de Adão do que com as de Nero e Maomé, pois, segundo os escolásticos patetas, fabulistas e mitologistas, todas as almas nascem puras e são infundidas imediatamente em corpos mortais logo que o feto se forma. Para realizar o bárbaro e parcial decreto da predestinação e condenação, Deus abandonou todas as nações à escuridão, idolatria e superstição, deixando-as sem qualquer conhecimento salvador ou graças salutares, excepto a nação particular que ele elegeu como seu povo peculiar. Esta nação escolhida foi, no entanto, a mais estúpida, ingrata, rebelde e pérfida de todas as nações. Depois de Deus ter mantido a grande maioria de toda a espécie humana, durante cerca de quatro mil anos, num estado réprobo, mudou tudo de repente e ganhou afeição por outras nações além da judaica. Então enviou o seu único Filho ao mundo, sob forma humana, de modo a aplacar a sua cólera, satisfazer a sua justiça vingativa e morrer pelo perdão do pecado. Muito poucas nações, no entanto, ouviram falar deste Evangelho, e todas as restantes, embora vivam numa ignorância invencível, estão condenadas sem excepção ou possibilidade de remissão. A maior parte daqueles que ouviram falar do Evangelho mudaram apenas algumas noções especulativas sobre Deus e algumas formas exteriores de adoração, já que nos outros aspectos a maioria dos cristãos permaneceram tão corruptos na sua moral como os restantes seres humanos – ou até mesmo mais perversos e criminosos, pois estavam mais esclarecidos. Excluindo um número muito pequeno e selecto de cristãos, todos os outros, tal como os pagãos, estarão condenados para sem-

excepto a absoluta necessidade desses princípios para a existência da sociedade. Se a concepção comum pode conferir aos soberanos um sistema de ética um pouco diferente daquele que deve regular as pessoas privadas, não se verificará isso muito mais com esses seres superiores

---

pre. O maior sacrifício que seja oferecido será vazio e não terá qualquer efeito. Deus deleitar-se-á para sempre com os seus tormentos e blasfémias e, embora possa mudar os seus corações com uma única ordem, eles permanecerão por converter e inconvertíveis para sempre, pois ele ficará inaplacável e irreconciliável para sempre. É verdade que tudo isto torna Deus odioso, alguém que abomina as almas em vez de as amar, um tirano cruel e vingativo, um demónio impotente ou cruel em vez de todo-poderoso e beneficente pai dos espíritos. Porém, tudo isto é um mistério. Ele tem razões secretas para a sua conduta que são impenetráveis, e, embora pareça injusto e bárbaro, temos de acreditar no contrário, pois aquilo que é injustiça, crime, crueldade e a mais negra malícia em nós, nele é justiça, misericórdia e bondade soberana." Foi assim que os incrédulos livres-pensadores, os cristãos judaizantes e os doutores fatalistas desfiguraram e desonraram os mistérios sublimes da nossa santa fé; foi assim que confundiram a natureza do bem e do mal, que transformaram as paixões mais monstruosas em atributos divinos e que ultrapassaram os pagãos na blasfémia ao atribuir à natureza eterna, como se fossem perfeições, aquelas coisas que constituem os crimes mais horrendos entre os homens. Os pagãos mais rudes contentavam-se com divinizar a luxúria, o incesto e o adultério, mas os doutores predestinacionistas divinizaram a crueldade, a cólera, a ira, a vingança e todos os vícios mais obscuros. Vejam-se os princípios filosóficos da religião natural e revelada, do cavaleiro Ramsay, Parte II, p. 401.

O mesmo autor afirma, noutros lugares, que os esquemas *arminiano* e *molinista* servem muito pouco para remediar o assunto. E, excluindo-se de todas as seitas admitidas no cristianismo, é obrigado a propor um sistema próprio que é uma espécie de *origenismo* e que supõe a preexistência das almas dos homens e das bestas,

cujos atributos, perspectivas e natureza desconhecemos tão completamente? *Sunt superis sua jura.*[1] Os deuses têm máximas de justiça que lhes são peculiares.

Secção XIV – Má influência das religiões populares na moralidade

Aqui não posso deixar de observar um facto que pode merecer a atenção daqueles que tomam a natureza como objecto da sua investigação. É óbvio que em qualquer religião, por muito sublime que seja a sua definição verbal da divindade, muitos dos seus devotos, talvez a maioria, continuarão a procurar a graça divina, não através da virtude e da boa moral, que são as únicas coisas que podem ser aceitáveis para um ser perfeito, mas através do zelo intemperado, de êxtases arrebatados ou da crença em opiniões absurdas e misteriosas. A parte mais pequena do Seder, bem como do Pentateuco, consiste em preceitos morais, e podemos também estar seguros de que essa parte foi sempre a menos observada e atendida. Quando os antigos romanos foram atacados por uma epidemia, nunca atribuíram os seus sofrimentos aos seus vícios ou sonharam em se arrepender ou se corrigir. Nunca pensaram que eram os ladrões gerais do mundo,

---

bem como a eterna salvação e conversão de todos os homens, bestas e demónios. Mas desta noção, que lhe é muito peculiar, não precisamos de tratar. Penso que as opiniões deste engenhoso autor são muito curiosas, mas não pretendo garantir a sua justeza.

[1] Ovíd. Metam. lib. ix. 490.

cuja ambição e avareza desolaram a Terra e reduziram nações opulentas à miséria e à penúria. Criaram um ditador[1] apenas para pregar um prego a uma porta, e pensaram que dessa maneira tinham aplacado suficientemente a sua encolerizada divindade.

Em Egina, os membros de uma facção que gerou uma conspiração assassinaram bárbara e traiçoeiramente setecentos dos seus compatriotas, e levaram a sua ira tão longe que cortaram as mãos de um miserável fugitivo que se agarrava aos portões do templo para o qual tinha corrido e, depois de o terem afastado do solo sagrado, assassinaram-no imediatamente. *Devido a esta impiedade,* diz Heródoto,[2] (mas não devido aos muitos outros assassinatos cruéis) *eles ofenderam os deuses e contraíram uma culpa inexpiável.*

Além disso, se supusermos, o que nunca acontece, que encontrávamos uma religião popular na qual se declarava expressamente que só a moralidade podia conquistar a graça divina, se fosse instituída uma ordem religiosa para inculcar esta opinião em sermões diários e com todas as artes da persuasão, ainda assim, como os preconceitos das pessoas são tão inveterados, à falta de outra superstição elas fariam da própria assistência a esses sermões a essência da religião, em vez de se dedicarem à virtude e à boa moral. Tanto quanto podemos saber, o sublime prólogo das leis de Zaleuco[3] não inspirou aos

[1] Chamado Dictator clavis figendæ causa. T. Lívio, 1, vii, c. 3.
[2] Lib. vi. 91.
[3] Pode ser encontrado em Diod. Sic. lib. xii. 120.

Lócrios noções mais sãs da conduta aceitável para a divindade do que aquelas com as quais os outros gregos estavam familiarizados.

Esta observação, então, aplica-se universalmente, mas ainda assim podemos ter alguma dificuldade em explicá-la. Não é suficiente observar que as pessoas, em todos os lugares, degradam as divindades fazendo-as assemelharem-se a si mesmas e considerando-as apenas uma espécie de criaturas humanas um pouco mais poderosas e inteligentes. Isto não removerá a dificuldade. Afinal, não existe um *homem* tão estúpido que, ao julgar as coisas pela sua razão natural, não considere a virtude e a honestidade as qualidades mais valiosas que qualquer pessoa pode possuir. Por que não há-de atribuir a mesma opinião à sua divindade? Por que não há-de julgar que toda a religião, ou a sua maior parte, consiste nestas conquistas?

Além disso, não é satisfatório dizer que a prática da moralidade é mais difícil do que a da superstição, e que, por isso, é rejeitada. Afinal, para não mencionar as excessivas penitências dos *brâmanes* e dos *talapões*, é óbvio que o *Ramadão* dos turcos, durante o qual os pobres desgraçados (ao longo de muitos dias, frequentemente nos meses mais quentes do ano e em alguns dos climas mais quentes do mundo) permanecem sem comer nem beber do nascer ao pôr do Sol; este *Ramadão*, dizia eu, tem de ser mais severo do que a prática de qualquer dever moral, mesmo para os homens mais viciosos e depravados. As quatro quaresmas dos moscovitas e as austeridades de alguns católicos romanos parecem mais desagradáveis do

que a humildade e a benevolência. Resumindo, qualquer virtude é agradável quando os homens estão reconciliados em ela por a praticarem tão pouco; qualquer superstição é sempre odiosa e opressiva.

Talvez a seguinte explicação possa ser aceite como a verdadeira solução da dificuldade. Os deveres que um homem cumpre enquanto amigo ou pai parecem dizer respeito apenas ao seu benfeitor ou aos seus filhos, e ele não pode faltar a esses deveres sem quebrar todos os laços da natureza e da moralidade. Uma forte inclinação pode impeli-lo para o seu cumprimento, um sentimento de ordem e obrigação moral junta a sua força a estes laços naturais, e qualquer homem, se for verdadeiramente virtuoso, será conduzido ao seu dever sem qualquer esforço. Mesmo no que respeita às virtudes mais austeras e mais baseadas na reflexão, como o espírito público, o dever filial, a temperança ou a integridade, a obrigação moral, na nossa percepção das coisas, remove toda a pretensão ao mérito religioso e toda a conduta virtuosa é vista apenas como aquilo que devemos à sociedade e a nós próprios. Em tudo isto, um homem supersticioso não encontra nada que ele tenha realizado apropriadamente em função da sua divindade ou que possa confiá-lo peculiarmente à graça e protecção divinas. Ele não entende que o método mais genuíno de servir a divindade é promover a felicidade das suas criaturas. Ainda procura um serviço mais imediato ao ser supremo de modo a atenuar esses terrores que o perseguem. E, se lhe recomendarem qualquer prática que não sirva qualquer propósito na vida ou que ofereça a maior violência às suas inclinações naturais,

ele abraçará muito prontamente essa prática devido às próprias circunstâncias que o deviam fazer rejeitá-la absolutamente. Esta parece ter a maior pureza religiosa porque não resulta de uma mistura com qualquer outro motivo ou consideração. E se, para a observar, ele sacrifica muito do seu conforto e tranquilidade, a sua pretensão ao mérito fortalece-se dentro de si em proporção ao zelo e à devoção que descobre. Ao restituir um objecto emprestado ou ao pagar uma dívida, a sua divindade não lhe fica reconhecida, pois estes actos de justiça são aquilo que ele tinha a obrigação de fazer e aquilo que ele faria mesmo que não existisse um deus no universo. Porém, se jejua durante um dia ou dá a si próprio uma boa chicotada, está a fazer algo que, na sua opinião, tem uma referência directa ao serviço a Deus. Nenhum outro motivo pode conduzi-lo a estas austeridades. Devido a estas marcas distintas de devoção, ele conquistou agora a graça divina e pode esperar, em recompensa, protecção e segurança neste mundo, bem como a felicidade eterna no próximo.

Por isso, os maiores crimes foram considerados compatíveis, em muitos casos, com uma supersticiosa piedade e devoção. Por isso, é com razão que se julga ser inseguro fazer uma inferência certa a favor da moralidade de um homem a partir do fervor ou rigor dos seus exercícios religiosos, ainda que ele próprio acredite que são sinceros. Além disso, tem-se observado que as enormidades mais obscuras foram muito propícias para produzir terrores supersticiosos e aumentar a paixão religiosa. Bomílcar, tendo organizado uma conspiração para assassinar de uma só vez todo o senado de Cartago e acabar com as

liberdades do seu país, perdeu a oportunidade de o fazer devido à atenção contínua aos presságios e às profecias. Como um historiador antigo[1] observa a este respeito, *aqueles que levam a cabo as empresas mais criminosas e mais perigosas são geralmente os mais supersticiosos.* A sua devoção e fé espiritual cresce com os seus medos. Catilina não estava satisfeito como as divindades estabelecidas e os ritos admitidos da religião nacional. Os seus ansiosos terrores fizeram-no procurar novas invenções deste género,[2] com as quais ele provavelmente nunca teria sonhado se tivesse continuado a ser um bom cidadão e obediente às leis do seu país.

A isto podemos acrescentar que, após a perpetração dos crimes, surgem remorsos e horrores secretos, que não dão descanso ao espírito e o fazem recorrer a ritos e cerimónias religiosos como expiação das suas ofensas. Tudo aquilo que enfraquece ou baralha a estrutura interna promove os interesses da superstição, e nada é mais destrutivo para os mesmos do que uma virtude viril e estável que nos proteja dos incidentes melancólicos e desastrosos ou nos ensine a suportá-los. Durante esse calmo brilho da mente, estes espectros da falsa divindade nunca fazem a sua aparição. Por outro lado, enquanto nos entregamos às naturais sugestões indisciplinadas dos nossos tímidos e ansiosos corações, todo o género de barbaridade, devido aos terrores que nos agitam, é atribuído ao ser supremo, e devido aos métodos que usamos para o aplacar, também se lhe atribui todo o género de capricho.

---

[1] Diod. Sic. lib. xx. 43.

[2] Cic. Catil. i. 6, Salúst. de bello Catil. 22.

Barbaridade, capricho: podemos observar universalmente que estas qualidades, mesmo que estejam nominalmente disfarçadas, formam o carácter dominante da divindade nas religiões populares. Mesmo os sacerdotes, em vez de corrigirem estas ideias depravadas dos homens, muitas vezes mostraram-se dispostos a promovê-las e encorajá-las. Quanto mais tremenda é a representação da divindade, mais dóceis e submissos se tornam os homens para com os seus ministros. E quanto mais inexplicáveis foram as exigências que esta nos faz, mais necessário se torna abandonar a nossa razão natural e ceder à sua fantasmal orientação e direcção. Deste modo, pode-se admitir que os artifícios dos homens agravam as nossas fraquezas e tolices naturais deste género, mas que nunca as produzem originalmente. A sua raiz é mais profunda na mente e brota das propriedades essenciais e universais da natureza humana.

Secção XV – Corolário geral

Embora a estupidez dos homens bárbaros e ignorantes seja tão grande que eles não conseguem ver um autor soberano nas mais óbvias operações da natureza com que estão tão familiarizados, parece quase impossível que quem possui bom entendimento rejeite essa ideia a partir do momento em que esta lhe seja sugerida. Em todas as coisas é evidente um propósito, uma intenção, um desígnio, e, quando a nossa compreensão se alarga ao ponto de contemplar a primeira origem deste sistema visível,

temos de adoptar a ideia de uma causa ou autor inteligente com a mais forte convicção. Também as máximas uniformes que prevalecem ao longo de toda a estrutura do universo levam-nos naturalmente, ou mesmo necessariamente, a conceber esta inteligência como única e indivisa, quando os preconceitos da educação não se opõem a uma teoria tão razoável. Mesmo as contrariedades da natureza, ao revelarem-se em todo o lado, tornam-se provas de um plano consistente e estabelecem um único propósito ou intenção, por muito inexplicável e incompreensível que seja.

O bem e o mal, a felicidade e a miséria, a sabedoria e a tolice, a virtude e o vício estão universalmente amalgamados e misturados. Nada é puro e feito de uma única coisa. Todas as vantagens são acompanhadas por desvantagens. Uma compensação universal prevalece em todas as condições do ser e da existência. E para nós é impossível, com os nossos desejos mais quiméricos, formar a ideia de um estado ou situação completamente desejável. Segundo a ficção do poeta, aquilo que bebemos na vida é sempre uma mistura das vasilhas que estão em cada uma das mãos de Júpiter, ou, como o mesmo poeta nos diz, se alguma taça se apresentar inteiramente pura, foi enchida apenas pela vasilha da mão esquerda.

Quanto mais delicado é um bem, do qual recebemos uma pequena amostra, mais agudo é o mal que lhe está aliado, e existem poucas excepções a esta uniforme lei da natureza. A graça mais jovial roça a loucura, as maiores efusões de alegria produzem a mais profunda melancolia, os prazeres mais arrebatadores são acompanhados pela

lassitude e descontentamento mais cruéis, as esperanças mais lisonjeiras abrem caminhos às mais severas decepções. E, em geral, nenhum curso de vida apresenta tanta segurança (pois com a felicidade não se pode sonhar) como o temperado e moderado, que preserva, na medida do possível, uma mediania e uma espécie de insensibilidade em todas as coisas.

Como o bem, o grandioso, o sublime e o arrebatador se encontram eminentemente nos princípios genuínos do teísmo, pode-se esperar, em virtude de uma analogia da natureza, que o vil, o absurdo, o miserável e o aterrorizador também sejam descobertos nas ficções e quimeras religiosas.

Dado que a propensão universal para acreditar num poder invisível e inteligente, se não é um instinto original, é pelo menos um acompanhante geral da natureza humana, podemos considerá-la uma espécie de marca ou sinal que o artífice divino colocou na sua obra, e seguramente nada pode dignificar mais os seres humanos do que terem sido escolhidos para este efeito entre todas as outras partes da criação, e apresentarem a imagem ou impressão do Criador universal. Mas consultai esta imagem tal como esta surge nas religiões populares do mundo. Como está desfigurada a divindade nas nossas representações! Que caprichos, absurdos e imoralidades lhes são atribuídos! Como está degradada ao ponto de ficar abaixo do carácter que devemos atribuir naturalmente, na vida quotidiana, a um homem de bom senso e virtude!

Não é um nobre privilégio a razão humana alcançar o conhecimento do Ser supremo e, a partir das operações visíveis da natureza, ser capaz de inferir um princípio tão

sublime como o do seu supremo Criador? Mas passemos ao reverso da medalha. Inspeccionai a maior parte das nações e a maior parte das épocas. Examinai os princípios religiosos que efectivamente prevaleceram no mundo. Dificilmente ficareis persuadidos de que não são sonhos de homens doentes, ou talvez acabeis por vê-los mais como extravagâncias pueris de macacos com forma humana do que como asseverações sérias, confiantes e dogmáticas de um ser que se dignifica com o nome de racional.

Escutai as declarações verbais de todos os homens: nada é tão certo como as suas doutrinas religiosas. Examinai as suas vidas: dificilmente pensareis que eles depositam a menor confiança nelas.

O maior e mais verdadeiro zelo não nos proporciona qualquer protecção contra a hipocrisia. A impiedade mais aberta é acompanhada de um secreto receio e compunção.

Não há absurdos teológicos tão flagrantes que não tenham sido, por vezes, aceites por homens com o maior e mais cultivado entendimento. Não há preceitos religiosos tão rigorosos que não tenham sido adoptados pelos homens mais voluptuosos e depravados.

A ignorância é a mãe da devoção: esta é uma máxima proverbial e confirmada pela experiência geral. Procurai um povo completamente desprovido de religião. Se o encontrardes alguma vez, assegurai-vos de que está apenas alguns graus acima dos animais.

O que é tão puro como alguma da moral incluída em alguns sistemas teológicos? O que é tão corrupto como algumas práticas a que esses sistemas dão origem?

As perspectivas confortáveis apresentadas pela crença numa vida futura são arrebatadoras e aprazíveis. Mas não se dissipam rapidamente devido ao surgimento dos seus terrores, que mantêm uma posse mais firme e durável da mente humana?

O todo é uma adivinha, um enigma, um inexplicável mistério. A dúvida, a incerteza e a suspensão do juízo parecem ser o único resultado do nosso escrutínio mais rigoroso sobre este assunto. Porém, tal é a fraqueza da razão humana, e tal é o irresistível contágio da opinião, que mesmo esta dúvida deliberada dificilmente poderia ser mantida se não alargássemos a nossa perspectiva e, opondo-as umas às outras, produzíssemos uma altercação entre as diversas espécies de superstição, enquanto nós, durante a sua fúria e contenda, felizmente evadimo-nos para as calmas, mas obscuras, regiões da filosofia.

ÍNDICE GERAL

Introdução V

DIÁLOGOS SOBRE A RELIGIÃO NATURAL

Pânfilo a Hérmipo 3
Parte I 6
Parte II 21
Parte III 38
Parte IV 46
Parte V 56
Parte VI 63
Parte VII 71
Parte VIII 79
Parte IX 87
Parte X 94
Parte XI 109
Parte XII 126

HISTÓRIA NATURAL DA RELIGIÃO

Introdução 151
Secção I Que o politeísmo foi a primeira religião da humanidade 152
Secção II Origem do politeísmo 157
Secção III Continuação do mesmo assunto 161
Secção IV Divindades que não são consideradas criadoras ou fundadoras do mundo 168
Secção V Várias formas de politeísmo: alegoria, culto dos heróis 177

Secção VI	A origem do teísmo no politeísmo	182
Secção VII	Confirmação desta doutrina	188
Secção VIII	Fluxo e refluxo do politeísmo e do teísmo	191
Secção IX	Comparação destas religiões no que diz respeito à perseguição e à tolerância	193
Secção X	No que diz respeito à coragem ou à humilhação	199
Secção XI	No que diz respeito à razão ou ao absurdo	201
Secção XII	No que diz respeito à dúvida ou à convicção	204
Secção XIII	Concepções ímpias da natureza divina nas religiões populares de ambos os géneros	221
Secção XIV	Má influência das religiões populares na moralidade	228
Secção XV	Corolário geral	234

Esta edição de
Obras sobre Religião
foi impressa em offset e encadernada
na Orgal – Orlando & Ca., Lda. – Porto
para a Fundação Calouste Gulbenkian.
A tiragem é de 2000 exemplares encadernados.
Junho de 2005

Depósito Legal n.º 221311/05

ISBN 972-31-1123-3

EDIÇÕES DA FUNDAÇÃO
CALOUSTE GULBENKIAN

Textos Clássicos

Acerca do Infinito, do Universo e dos Mundos (4.ª Ed.) – Giordano Bruno
Caminhos de Floresta – Martin Heidegger
Cartas a Lucílio (2.ª Ed.) – Séneca
A Cidade de Deus, I, II e III Vols. (2.ª Ed.) – Santo Agostinho
Constituição dos Atenienses – Aristóteles
Crítica da Razão Pura (5.ª Ed.) – Immanuel Kant
Didáctica Magna (4.ª Ed.) – João Amós Coménio
Dos Delitos e das Penas – Cesare Beccaria
Dramaturgia de Hamburgo – Lessing
A Douta Ignorância – Nicolau de Cusa
Ensaio sobre o Entendimento Humano, 2 Vols. – John Locke
A Essência do Cristianismo (2.ª Ed.) – Ludwig Feuerbach
Fundamentos da Economia Política – Walter Eucken
Pedagogia Geral – Johann Friedrich Herbart
Poética – Aristóteles
Poética (Textos Teóricos) – Edgar Allan Poe
Principia Ethica – George E. Moore
Princípios de Economia Política e de Tributação (4.ª Ed.) – David Ricardo
Quadro Económico (3.ª Ed.) – François Quesnay
A República (9.ª Ed.) – Platão
As Revoluções dos Orbes Celestes (2.ª Ed.) – Nicolau Copérnico
A Riqueza das Nações, I e II Vols. (4.ª e 3.ª Eds.) – Adam Smith
Sobre a Constituição de Átomos e Moléculas (5.ª Ed.) – Lorentz, Einstein e Minkowski
Textos Fundamentais da Física Moderna – III Vol. – *Fundamentos da Física Nuclear* – Diversos autores
O Princípio da Relatividade (4.ª Ed.) – Niels Bohr
Teeteto – Platão
Tratado Lógico-Filosófico (3.ª Ed.) – Ludwig Wittgenstein
Tratado da Natureza Humana – David Hume
A Visão de Deus (2.ª Ed.) – Nicolau de Cusa

Próximas publicações:

Ciência Nova – Giambattista Vico
A Metafísica dos Costumes – Kant

Capa de Sebastião Rodrigues

EDIÇÕES
DA FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

TEXTOS CLÁSSICOS – As raízes da cultura estão naquelas obras chamadas clássicas, obras cuja mensagem se não esgotou e permanecem fontes vivas do progresso humano. Por isso a Fundação, ao esquematizar o seu Plano de Edições, julgou que seria indispensável colocar ao alcance do público lusófono livros que marcassem momentos decisivos na história dos vários sectores da civilização. Da ciência pura à tecnologia, da qualidade abstracta ao humanismo concreto, procurar-se-á que os depoimentos mais representativos figurem nesta nova série editorial. Para dificultar ao mínimo o acesso do leitor, todas as obras serão vertidas em português e apresentadas com a dignidade e a segurança que naturalmente lhes são devidas. Integrando na língua pátria estes grandes nomes estrangeiros, supomos contribuir para uma mais perfeita consciência da própria cultura nacional, cujos clássicos terão também o lugar que lhes compete no Plano de Edições da Fundação Calouste Gulbenkian. ■ DAVID HUME (1711--1776). Segundo Russell e outros, o maior filósofo de língua inglesa de todos os tempos. Nascido na Escócia, viveu sobretudo em Inglaterra, onde deu nova forma às teorias do seu *Tratado* (escrito durante uma estadia juvenil em França) em obras como as *Investigações* (sobre o Entendimento e sobre a Moral) e a *Dissertação sobre as Paixões*. É autor também dos monumentais *Ensaios Morais, Políticos e Literários*, bem como de uma ainda mais monumental *História da Inglaterra* em seis volumes e de obras como a *História Natural da Religião* e os póstumos (porque sempre proibidos pelo poder britânico durante a vida do filósofo) Diálogos sobre a *Religião Natural*. Diversas acusações do *establishment* universitário, de ateísmo e cepticismo entre outras, impediram-no de ser Professor Universitário, primeiro em Edimburgo e depois em Glasgow. Numa nova estadia em Paris, desta vez como Secretário da Embaixada britânica, consolidou diversas amizades com os maiores espíritos do tempo, Diderot e D'Holbach entre muitos outros, e tornou-se um dos maiores centros de atenção nos salões de Paris – atenção não menos das damas do que dos intelectuais – num país onde era ainda mais célebre como historiador do que como filósofo. Mas foi a sua filosófica "ciência do homem" que fez a sua figura chegar até hoje, apesar do carácter "maldito" do *Tratado*, como um dos primeiros nomes da filosofia da experiência, além das marcas que deixou em filosofias tão diferentes como as de Kant, Schopenhauer e Nietzsche, bem como as de toda uma plêiade de filósofos franceses, incluindo o recente Deleuze. ■ *João Paulo Monteiro*, nascido no Porto em 1938, é autor de três livros sobre a filosofia de Hume, em Portugal e no Brasil, bem como de artigos em revistas como *Análise, Philosophica, Filosofia e Epistemologia*, (Portugal), *Ciência e Filosofia* (da qual foi o fundador), *Discurso, Manuscrito, Revista Brasileira de Filosofia, Principia e Filosofia Política* (Brasil), *Journal of the History of Philosophy* (Estados Unidos), *Diánoia* (México), *Revista Latinoamericana de Filosofia* (Argentina) e *Grazer Philosophische Studien* (Áustria) e em volumes como *McGill Hume Studies, Truth and Rationality Philosophical Analysis in Latin America, David Hume: Critical Assessments, A Conquista do Espaço Político, A Filosofia Analítica no Brasil, Pensar a Cultura Portuguesa* e *Poiética do Mundo*. Catedrático aposentado da Universidade de S. Paulo, exerceu diversos cargos de direcção universitária, foi membro da Comissão Executiva da Hume Society, Presidente da Sociedade Portuguesa de Filosofia e Presidente do Instituto Camões. Participou em colóquios e congressos, ou proferiu conferências, além de Portugal e Brasil, nos Estados Unidos, Canadá, México, Argentina, Venezuela, Inglaterra, Islândia, Itália, Espanha e França. Actualmente é catedrático convidado na Faculdade de Letras de Lisboa.

ISBN 972-31-1123-3