

DAVID HUME E A QUESTÃO DOS MILAGRES¹

DÉBORAH DANOWSKI

*Departamento de Filosofia,
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Rua Marquês de São Vicente, 225
22453-900 Rio de Janeiro, R.J.*

BRASIL

EDUVC@VM.LNCC.BR

Por que Hume, ao mesmo tempo em que faz os raciocínios sobre os fatos dependerem inteiramente da experiência, nega qualquer veracidade aos milagres? Baseado na definição do milagre como uma transgressão das leis naturais pela vontade de Deus ou de agentes invisíveis, Hume desloca o problema da crença em milagres para o da crença em suas testemunhas. Por maior que seja a probabilidade de que estas sejam verdadeiras, seu relato se refere a um evento singular e excepcional, que tem contra si a regularidade perfeita de nossa experiência das leis da natureza. Ao contrário dos fatos apenas extraordinários, que, através dos raciocínios por probabilidade, diminuem nossa crença no fato oposto e são projetados para o futuro como acontecimentos ao menos possíveis, os milagres, por se colocarem *sobre* a natureza, têm que enfrentar uma evidência da ordem da prova (como convém às leis naturais), que jamais conseguirão suplantar.

¹ Este artigo reproduz, com raras modificações, parte do capítulo V de minha tese de doutoramento (*Natureza, Acaso: A contingência na filosofia de David Hume*), defendida na PUC/RJ em dezembro de 1991.

A absoluta singularidade só é possível em um estado anterior ou exterior à experiência e à natureza humana, e que por isso não comportaria qualquer crença. Esta seria a razão pela qual Hume, embora afirme que *a priori* um milagre é sempre possível, recusa de saída seu assentimento a qualquer testemunho desses fenômenos, pela simples natureza do fato que relatam.

Why is it that Hume, who makes all reasoning concerning matters of fact depend entirely on experience, at the same time denies any truthfulness to miracles? Taking as his starting-point the definition of a miracle as an exception to the laws of nature as the result of the will of God, or some other invisible agent, Hume shifts the problem from that of belief in miracles to that of belief in witnesses. However probable it is that witnesses are reliable, their reports concern a single, exceptional event, which has against it the complete regularity of our experience of the laws of nature. Miracles, since they place themselves "above" nature, have to face evidence which amounts to proof (such as belongs to natural laws), which they will never be able to undermine. And in this they contrast with facts which are merely extraordinary, which by means of reasonings about probability diminish our belief in the contrary fact.

Absolute singularity is only possible in a state which is either anterior or exterior to experience and human nature, and for this reason does not support any belief. This is the reason why Hume, although he asserts that "a priori" a miracle is always possible, refuses from the start to accept any witness of such phenomena, because of the very nature of the fact which they report.

Ao criticar a noção tradicional de causalidade, David Hume reduz a conexão necessária que acreditamos encontrar entre objetos ou fatos da experiência ao sentimento de determinação, provocado pelo hábito, que leva o espírito a passar de uma impressão presente à idéia daquele fato ou objeto que a acompanhou repetida e regularmente no passado. As infe-

rências de causa e efeito, assim, dependem inteiramente da regularidade contingente dessa experiência, e jamais podem alcançar a certeza que caracteriza as demonstrações matemáticas. No melhor dos casos, saberemos que a experiência sempre se comportou de determinada maneira, isto é, que tal causa foi sempre acompanhada de tal efeito. Conceber que o futuro pode nos reservar uma surpresa, assim, não é nada absurdo. Os raciocínios por probabilidade e as regras gerais vêm justamente regularizar ou corrigir a incerteza que, em maior ou menor grau, resulta da contingência da experiência.

Mas esses raciocínios têm um poder limitado. Em primeiro lugar, porque nem tudo na natureza humana se deixar guiar pelos princípios regulares da imaginação. E em segundo lugar, porque, mesmo quando nos guiamos por eles, não podemos simplesmente fazer as contas, extrair o grau de probabilidade de um acontecimento, e ignorar o lado menos provável da experiência.

Um dos efeitos mais visíveis da incerteza na natureza humana são, segundo Hume, as paixões da esperança e do medo. Enquanto a visão de um objeto prazeroso (ou a certeza de sua ocorrência futura) produz em nós a paixão da alegria e a visão de um objeto desprazeroso produz a paixão da tristeza, a concomitância de visões contrárias, resultante de uma experiência incerta, produz uma *mistura* de alegria e tristeza. Esperança e medo são produtos dessa mistura, correspondendo à maior ou menor probabilidade de existência e de inexistência dos objetos do desejo e da aversão. Em seu livro *História Natural da Religião*, Hume mostra como essas duas paixões são responsáveis, nos povos bárbaros, ou simplesmente na parte menos instruída dos homens, pela atribuição de poderes invisíveis e inteligentes aos fenômenos inexplicáveis da natureza, dos quais dependem nossa felicidade ou infelicidade, e pela gradual personificação desses poderes, que acaba levando às reli-

giões politeístas e à idolatria (cf. NHR II)². E mesmo naquelas religiões mais refinadas, que têm origem na admiração da ordem e harmonia do universo, das quais inferem a existência de um único Ser inteligente e infinitamente perfeito como sua causa, a incerteza deve receber uma explicação que a torne parte do sistema como um todo. Assim, por exemplo, a existência de uma infinidade de males e catástrofes imprevisíveis, que assombram permanentemente a vida dos homens, é por vezes explicada pela chamada “teoria do pórtico”, segundo a qual nossa vida presente é apenas a passagem para uma vida feliz e eterna, e o que hoje nos parece despropositado receberá um sentido pela visão da totalidade (cf. *Diálogos sobre a Religião Natural*, XI).

Mas existe um outro tipo de “incerteza”, que adquire quase um papel de fundamento em certas religiões. Este é o caso dos milagres, que Hume examina na seção X de seu livro *Investigação sobre o Entendimento Humano*, reunindo as problemáticas do entendimento (por sua análise do mecanismo da crença) e das paixões (pela análise da credulidade).

1. A CRÍTICA

Um milagre se apresenta como um acontecimento que contraria de maneira radical as leis da natureza, e chega a nós sempre através do relato de uma ou mais testemunhas (a possibilidade de presenciarmos nós mesmos um milagre parece não interessar tanto a Hume, embora uma ou duas frases neste e

² No que se segue, estarei utilizando as seguintes abreviações para os textos de Hume: NHR (*The Natural History of Religion*), DNR (*Dialogues concerning Natural Religion*), EHU (*An Enquiry concerning Human Understanding*), THN (*A Treatise of Human Nature*), IHE (*The History of England*) e HL (*The Letters of David Hume*).

em outros textos tenham dado margem a diferentes especulações a este respeito³). Ora, a evidência de um testemunho, como toda evidência acerca de questões de fato e de existência, deriva exclusivamente da experiência. Isto significa que, se temos uma tendência para confiar na veracidade daquilo que os homens nos relatam, é porque nós mesmos somos testemunhas da frequente conformidade dos fatos a estes relatos.

Se a memória não fosse um tanto tenaz; se os homens não tivessem comumente uma inclinação para a verdade e um princípio de probidade; se não fossem sensíveis à vergonha de serem flagrados em uma falsidade: Se a experiência, digo, não mostrasse que todas essas são qualidades inerentes à natureza humana, jamais depositaríamos a menor confiança no testemunho humano. Um homem delirante, ou famoso por sua mentira e vileza, não tem para nós qualquer autoridade (EHU X, pp. 111-112).

Aliás, todo o nosso conhecimento histórico está baseado no mesmo princípio: a experiência⁴. Acontece que a experiência não é sempre perfeitamente regular em suas operações, e com frequência temos que nos decidir sobre qual dos eventos contrários é mais provável e merece nossa crença em grau mais alto. Este mecanismo se repete no caso dos testemunhos. É muito comum hesitarmos em dar crédito ao relato dos outros, e alguns dos motivos para isso podem ser a existência de testemunhos divergentes ou opostos, o caráter ou o número das

³ Trataremos desta questão adiante.

⁴ Além das “testemunhas oculares”, o fato tem que percorrer uma longa cadeia de causas e efeitos para chegar até nós, sendo transmitido de boca em boca até o primeiro historiador, e em seguida passando por diversas edições escritas. Mas isto não chega a afetar a evidência da história antiga. Ver THN I-III-XIII, pp. 145-146.

testemunhas, o interesse que porventura tenham naquilo que afirmam, a maneira como narram o supostamente acontecido (por exemplo, de forma hesitante ou com segurança exagerada) e, finalmente, o tipo de fato que se tenta estabelecer: quanto menos comum, quanto mais “extraordinário” este for, menor será a probabilidade de nossa confiança na veracidade das testemunhas sobrepujar nossa descrença nele, ou melhor, nossa crença em seu contrário.

O mesmo princípio da experiência que nos dá um certo grau de segurança em relação ao relato de testemunhas [*in the testimony of witnesses*] também nos dá, neste caso, um outro grau de segurança contra o fato que elas tentam estabelecer; e desta contradição surge necessariamente um contrapeso, e uma destruição recíproca da crença e da autoridade (EHU p. 113).

Há duas coisas ou duas “experiências” a serem pesadas, portanto⁵. Em primeiro lugar, a veracidade das testemunhas, por um lado, e as diversas circunstâncias que podem abalar nossa aceitação da mesma, por outro. Em segundo lugar, supondo, por exemplo, que o autor do relato seja uma pessoa inteiramente digna de confiança e que, portanto, esta experiência atinja o grau de uma *prova*⁶, devemos agora medir a força

⁵ Cf. Beyssade (1987), p. 61.

⁶ Hume define como “prova” a evidência decorrente de uma experiência passada perfeitamente regular (o que não significa que ela atinja a “certeza” e o caráter de necessidade das meras relações de idéias), reservando o termo “probabilidade” para os casos que apresentam ao menos uma exceção no passado. Para facilitar nossa exposição, estarei, no que se segue, tomando por base sempre a suposição de que o testemunho atinge o grau de evidência de uma prova. Mas Hume tratará de mostrar que, na verdade, é apenas por uma concessão excessivamente tolerante que supõe que o testemunho de um milagre possa chegar a uma prova total: “...jamais houve um evento

do fato que ela tenta estabelecer em relação à força de nossa própria experiência contrária. “*Eu não acreditaria nesta história, nem que o próprio Catão ma tivesse contado, era um provérbio que se dizia em Roma, durante a vida mesma daquele patriota-filósofo*” (EHU p. 113).

Estaremos, em última análise, confrontando a probabilidade da veracidade das testemunhas e a probabilidade de nossa própria experiência do fato contrário ao que estas relatam. Ora, no caso do relato se referir a um acontecimento, não simplesmente *extraordinário* ou *fantástico*, mas *milagroso*, este confronto se fará entre duas *provas*, “das quais a mais forte deve prevalecer, mas com uma diminuição de sua força, em razão inversamente proporcional àquela de sua antagonista” (EHU p. 114)⁷. A questão será saber se, alguma vez, em se tratando de milagres, o lado mais forte pode ser o da veracidade da testemunha.

Um milagre pode ser definido como “uma transgressão das leis da natureza pela volição particular da Divindade ou pela interposição de algum agente invisível” (EHU p. 115n.). Em princípio, dentro de um empirismo que, como vimos, concebe a experiência como essencialmente contingente, as “leis”

milagroso estabelecido com base em uma evidência tão completa” (EHU X-II, p. 116).

⁷ É difícil entender como uma “prova” pode ser mais forte que outra, já que Hume define a prova como o grau mais alto de probabilidade nas questões de fato. Entretanto, numa carta ao Rev. Hugh Blair, ao responder à *Dissertation on Miracles*, de George Campbell (que pretendia ser uma crítica ao texto humeano), Hume reafirmará: “A prova contra um milagre, como se funda numa experiência invariável, é dessa *espécie* ou *tipo* de prova que é completa e certa quando considerada sozinha, porque não implica qualquer dúvida, como é o caso de toda probabilidade; mas há graus dessa espécie, e quando uma prova fraca se opõe a uma mais forte, ela é sobrepujada” (HL I, p. 350).

da natureza só podem ser estabelecidas *a posteriori*, isto é, como uma indução em função da regularidade mesma desta experiência. Não há nada de estranho, pois, em se conceberem tais leis como sendo violadas, quer dizer, como sendo passíveis de exceções.

Nenhuma probabilidade é tão grande que não permita uma possibilidade contrária; porque, de outro modo, deixaria de ser uma probabilidade e tornar-se-ia uma certeza [...]. Uma experiência no passado demonstra [*proves*] sempre ao menos uma possibilidade para o futuro (THN I-III-XII, p. 135).

Poderíamos completar: uma “prova” que admitisse uma possibilidade contrária deixaria de ser uma prova e tornar-se-ia uma probabilidade. Frente a uma exceção, basta suprimir a designação de “lei” (se quisermos restringi-la às chamadas “provas”), ou então reformular a descrição dessa lei.

Este é o procedimento a ser adotado no caso dos fatos extraordinários, que, embora não sejam *conformes* à experiência comum, não chegam a lhe ser *contrários* (EHU X, p. 114 n.1). O príncipe indiano que se recusou a acreditar que a água congela em climas frios⁸, diz Hume, raciocinou corretamente: “As operações do frio sobre a água não são gradativas, de acordo com os graus de frio; ao contrário, sempre que atinge o ponto de congelamento, a água passa, em um instante, da total liquidez à perfeita rigidez” (*ibid.*). Este acontecimento “catastrófico” não poderia ter sido previsto por alguém que jamais deixou o clima quente. Mas, embora tenha tão pouca analogia com o que ali se vê, uma testemunha forte o bastante talvez fosse capaz de contrabalançar seu caráter extraordinário:

⁸ Locke utiliza exatamente este exemplo para comentar a questão da probabilidade que deve ser atribuída aos testemunhos. Ver *Essay* IV-XVI-5, pp. 656-657.

afinal, quem sabe o que pode acontecer em lugares tão distantes e em climas tão diferentes?

Já os milagres não teriam sentido se não se opusessem de maneira radical às leis naturais. Eles não apenas se constituem como exceções, singularidades no conjunto da experiência, mas supõem que esta apresente uma constância perfeita, isto é, que sua evidência seja e continue sendo a de uma prova. Quando Hume define o milagre como sendo causado “pela volição particular da Divindade ou pela interposição de algum agente invisível”, é nisto que devemos pensar: para ser milagroso, e não simplesmente inusitado, extraordinário ou casual, um acontecimento requer uma causa *não-natural*; ele requer que sua existência *não* diminua a certeza das leis da natureza, e que ainda assim o testemunho a seu favor seja considerado uma prova. Por isso, para que acreditássemos na verdade do milagre, seria preciso que acreditássemos *ao mesmo tempo* nas leis da natureza e na existência e ação dessas causas sobrenaturais: apenas a vontade divina pode violar leis invioláveis.

A verdadeira oposição não é entre fatos *não-conformes* e fatos *contrários* ao curso normal da experiência. Embora Hume tenha utilizado as duas expressões para caracterizar os dois tipos diferentes de ocorrências, o certo é que ele só admite a relação de contrariedade propriamente dita entre a existência e a não-existência, o que significa que nenhum objeto real é contrário a outro⁹. Neste sentido, se não há contrariedade, nada nos impede de conceber a água congelando mesmo num

⁹ “... todos os objetos que não são contrários são suscetíveis de uma conjunção constante, e nenhum objeto real é contrário a outro” (THN I-IV-V, p. 247); “... nenhum objeto é contrário a outro, a não ser a existência e a não existência” (THN I-III-XV, p. 173). Quando fala em “contrariedade na experiência passada”, Hume tem em vista simplesmente sequências de objetos ou acontecimentos *diferentes* das normalmente encontradas.

clima quente — e tudo o que podemos conceber claramente pode existir: “Qualquer coisa pode produzir qualquer coisa” (THN I-III-XV, p. 173¹⁰). A oposição é, antes, entre fatos que comportam uma explicação natural, seja esta conhecida ou não, e fatos cuja causa é anti ou sobre-natural. Assim, no primeiro caso, a própria experiência abre um espaço para a inserção do fato inusitado, que pode perfeitamente ser classificado dentro de uma nova espécie: nos climas quentes, a água é *sempre* fluida, mas em climas frios, ou em certas circunstâncias desconhecidas, ela pode congelar. No segundo caso, a experiência *deve* permanecer fechada, e o acontecimento milagroso é insubsumível sob qualquer espécie (a não ser, talvez, sob aquela dos fatos causados diretamente pela interferência divina). Ele é inteiramente singular neste sentido, mesmo que ocorra mais de uma vez, e não pode dar margem a nenhuma inferência de causa e efeito.

Hume esclarece a distinção entre acontecimentos extraordinários e milagrosos através de dois exemplos imaginários (EHU X, pp. 127-128). O primeiro conta o relato unânime, de todo tipo de testemunhas, em todas as partes do mundo, de que, a partir do dia 1º de janeiro do ano de 1600, teria havido um período de oito dias de total escuridão sobre a Terra. Tal relato, diz Hume, mereceria “que nossos filósofos [...], ao invés

10 “...não há nenhum objeto que, pela mera observação, sem consultar a experiência, podemos determinar como sendo a causa de outro qualquer, e nenhum objeto que podemos determinar da mesma forma como não sendo a causa. Qualquer coisa pode produzir qualquer coisa. Criação, aniquilação, movimento, razão, volição; todos estes podem surgir uns dos outros, ou de qualquer outro objeto que possamos imaginar”. “Tudo que é inteligível e pode ser concebido distintamente não implica qualquer contradição, e jamais pode ser refutado por meio de um argumento demonstrativo ou de um raciocínio abstrato *a priori*” (EHU IV-II, p. 35). Cf. EHU II, p. 18 e IV-I, p. 26.

de duvidarem do fato, [...] admitissem-no como certo e buscassem as causas que poderiam tê-lo originado". O segundo narra o testemunho, também unânime, da morte e ressurreição da rainha da Inglaterra, naquela mesma data. Mas este caso, ao contrário do primeiro, não mereceria qualquer crédito.

Qual pode ser a diferença entre estes dois tipos de "acontecimentos", a não ser que apenas o segundo pretende ser visto como um milagre?¹¹ Ora, o pretense milagre isola-se inteiramente da totalidade do curso da natureza; coloca-se *fora* da ou *sobre* a natureza, impedindo assim qualquer raciocínio por analogia ou por regras gerais, que o reinserisse no repertório de fatos da experiência. Por isso não pode ser visto como

¹¹ É verdade que o primeiro caso vem ilustrar a afirmação de que pode haver outros tipos de *milagres*, comprováveis pelo testemunho humano, contanto que não fundem nenhum sistema religioso (EHU p. 127). É certamente neste trecho que M. Beyssade se baseia para dizer que Hume faz uma distinção entre milagres religiosos e não-religiosos ((1987) pp. 65-67). Entretanto, ao expor seu "milagre não-religioso", Hume somente utiliza a caracterização de "acontecimento extraordinário", e menciona a possibilidade de se encontrarem as *causas* que o expliquem. O segundo caso, sim, é descrito como "um acontecimento ... milagroso" (EHU p. 128), e justamente porque pode servir de apoio a um sistema religioso qualquer. Não creio, portanto, que Hume realmente diferencie dois tipos de milagres. Aliás, que causa poderia ser atribuída a um *milagre* não-religioso? Se uma causa sobrenatural, ele será religioso; se natural, não será um milagre. Um "milagre não-religioso" pode perfeitamente ser reduzido a um acontecimento extraordinário. Sobre isso, "não há qualquer contradição em se dizer que todos os testemunhos que já foram ou serão apresentados em favor de um milagre são objetos de escárnio; e por outro lado imaginar uma ficção ou suposição de um testemunho em favor de um milagre particular, que não somente merecesse atenção, mas que pudesse se constituir numa prova completa desse milagre. Por exemplo, a ausência do sol durante 48 horas; mas homens racionais apenas concluiriam desse fato que a máquina do globo estava desordenada durante esse período" (HL pp. 187-188).

possibilidade para o futuro. Já o primeiro exemplo, embora também excepcional, não se exclui do curso da natureza; e pode-se então considerá-lo como um fato que merece um mínimo de crença, conforme sua analogia com outros fatos:

A decadência, dissolução e corrupção da natureza é um acontecimento que tantas analogias tornam provável, que qualquer fenômeno que pareça tender para esta catástrofe estará ao alcance do testemunho dos homens, se tal testemunho for bastante extenso e uniforme (EHU p. 128).

Assim, em resumo, mesmo a prova mais consistente em favor da veracidade do testemunho de um milagre refere-se sempre a um acontecimento que se pretende único, singular em seu mais alto grau, e por definição *deve* ter contra ela a prova incomparavelmente mais forte a favor das leis naturais supostamente violadas. A imaginação tenderá com uma força muito maior em direção a estas, e a crença daí derivada será apenas insensivelmente tocada pela imagem do milagre. “Nenhum testemunho é suficiente para fundamentar um milagre, a menos que seja tal que sua falsidade fosse mais miraculosa que o fato que tenta estabelecer ...” (EHU pp. 115-116).

Hume dará diversos exemplos históricos para provar isto que ele chama de “máxima geral”. Diante deles, entretanto, vemos o caráter irônico da segunda parte da afirmação, e ficamos com a nítida impressão de que a evidência dos testemunhos é tratada como absolutamente inútil e insignificante frente ao “absurdo” inerente à simples pretensão de que se aceite um fato como milagroso. Na verdade, podemos dizer que, com os milagres, a religião pretende trazer para dentro da natureza (isto é, inserir dentro do sistema da crença e da realidade) a singularidade que em sentido estrito cabe somente a um estado anterior ou exterior à experiência e à natureza, e

que por isso mesmo é incompatível com qualquer grau de crença¹².

Assim, após discorrer sobre os argumentos que fortalecem de todos os modos possíveis a veracidade dos relatos sobre os milagres de Vespasiano narrados por Tácito (que aquele teria curado um cego em Alexandria com sua saliva, e um homem manco com o toque de seus pés), Hume conclui, sem mais explicações: "... não se pode supor evidência mais forte para uma falsidade tão grosseira e palpável" (EHU pp. 122-123). E sobre os inúmeros milagres atribuídos à tumba do Abade de Paris (que Hume investigara pessoalmente em sua estada na França entre 1734 e 1737¹³), talvez os mais bem atestados de toda a história¹⁴, o filósofo pergunta: "E o que temos a opor a uma tal massa [*cloud*] de testemunhas, senão a absoluta impossibilidade ou natureza milagrosa dos eventos que relatam?" (EHU p. 125). Em casos como estes, tentar rebater o falso milagre por um desmascaramento das testemunhas é tarefa vã, tal a força e a complexidade da rede criada pelo encontro de interesses diversos, da ignorância, da vileza e da esperteza com a tendência natural dos homens à credulidade e à superstição.

... a vileza e a insensatez dos homens são fenômenos tão comuns, que prefiro acreditar que os acontecimentos mais extra-

¹² Esta questão é tratada mais demoradamente nos capítulos III e V de minha tese.

¹³ Cf. Mossner (1954), p. 95.

¹⁴ A ponto de Hume afirmar: "Em suma, a cura sobrenatural era tão incontestável que, durante algum tempo, salvou aquele famoso monastério [jansenista] da ruína com que os Jesuítas o ameaçavam. Se fosse uma trapaça, teria sido detectada por antagonistas tão sagazes e poderosos, e teria apressado a ruína dos que a forjaram (EHU X-II, p. 125 n.).

ordinários possam resultar desta mistura do que admitir uma violação tão flagrante das leis da natureza (EHU p. 128).

Mais sábio é fazer aqui como o Cardeal de Retz, que, relator de um milagre em que ele próprio não acreditava,

concluiu, ... como um bom raciocinador, que tal evidência [das testemunhas] levava a falsidade estampada no rosto, e que um milagre sustentado por qualquer testemunho humano era mais propriamente um objeto de escárnio que de argumentação (EHU p. 124).

2. O CASO JOANA D'ARC

Se não chega a ser com escárnio, é ao menos com ironia que Hume trata a maioria dos inúmeros casos de prodígios e acontecimentos miraculosos que perpassam sua *História da Inglaterra*. São raras as vezes em que o filósofo-historiador se dispõe a justificar sua descrença nos relatos ou a entender suas causas. Isto ocorre com a célebre história de Joana d'Arc, passada no século XV, durante a Guerra dos Cem Anos entre França e Inglaterra (HE XX, pp. 398ss.). À parte algumas poucas tiradas levemente irônicas, Hume tenta inserir a manifestação supersticiosa ou de "entusiasmo" dentro de uma análise mais ampla do mecanismo das paixões no espírito humano e de seu uso político-religioso, e propõe ao mesmo tempo algumas hipóteses alternativas para explicar o suposto milagre.

Admitindo a "singularidade" do caso, Hume começa com uma descrição do caráter da jovem nascida na pequena cidade francesa de Domremy, de vida irrepreensível e pacata até ser contagiada pelo desespero e preocupação do povo francês com a situação e o destino de seu país frente ao aparente-

mente irreversível domínio inglês, e pelo sentimento de simpatia para com o rei Charles VII.

[...] Joana, inflamada pelo sentimento geral, foi tomada de um desejo feroz de trazer alívio a seu soberano em suas dificuldades presentes. Seu espírito inexperiente, trabalhando dia e noite sobre este objeto único, confundiu os impulsos da paixão com inspirações celestes; e ela imaginou ter visões e ouvir vozes, que a exortavam a restabelecer o trono da França e a expulsar os invasores estrangeiros (HE pp. 397-398).

Frente à segurança e à convicção de Joana, o parlamento francês, de início incrédulo, mas ansioso por trocar seu desespero pela esperança, deixou-se convencer da inspiração. Tal sentimento rapidamente tomou conta de todos, chegando até os ouvidos das tropas inglesas; estas, que ridicularizavam o “fenômeno”, aos poucos viram a incerteza e o medo tomarem conta de seus espíritos, acabando por inferir que uma vingança divina caíra sobre eles — sentimentos que trouxeram sua fragilização e a conseqüente vitória francesa. O mesmo tipo de raciocínio genealógico explicará o retorno de Joana às suas paixões naturais, com o reconhecimento de suas ilusões, quando, após uma série de batalhas e incidentes, foi finalmente presa pelos ingleses.

Uma outra linha que rege a narrativa de Hume sobre este caso é a descrição do modo como se dá o favorecimento e a amplificação da superstição e do entusiasmo com objetivos político-estratégicos. Por exemplo, após discorrer sobre o que Joana teria supostamente prometido e cumprido ao ter seus serviços aceitos pelos oficiais franceses, Hume acrescenta: “Uma coisa é certa: todas estas estórias miraculosas foram espalhadas a fim de cativar o vulgo. Quanto mais o rei e seus ministros estavam determinados a aquiescer à ilusão, mais escrúpu-

los fingiam ter” (HE p. 399). O “aperfeiçoamento” da figura da “Donzela de Orleans” segue uma lógica semelhante:

Sua ocupação anterior foi até negada: Ela não era mais servicial de uma estalagem. Foi convertida em pastora, um emprego bem mais agradável à imaginação. Para torná-la ainda mais interessante, subtraíram-se dez anos de sua idade; e todos os sentimentos do amor e da cavalaria se uniram aos do entusiasmo, a fim de inflamar a tola fantasia do povo com predisposições a seu favor (*ibid.*).

Tratava-se, em suma, de um engenho cuidadosamente elaborado, que se beneficiava dos inúmeros fatos reais a reforçar e a “dar crédito a cada exagero” (HE p. 405). Ao historiador cabe separar esses fatos reais daqueles criados pela fantasia, pela superstição e pelos interesses dos homens. É o que Hume faz quando propõe algumas interpretações alternativas dos acontecimentos. Assim, ao contrário do que dizem os escritores franceses, seria muito pouco provável que a moça do interior, além de participar pessoalmente dos combates, fosse capaz de dirigir as tropas e de liderar as deliberações nos conselhos de guerra, atividades que requerem “mais gênio e capacidade que qualquer outra cena ativa da vida”. Já é suficientemente elogioso, propõe Hume, imaginar que ela soubesse discernir as pessoas mais capazes e confiáveis,

captar suas deixas e sugestões, e, de repente, revelar suas opiniões como se fossem dela: e que era capaz de conter, quando necessário, o espírito visionário e entusiástico que a animava, e temperá-lo com a prudência e a descrição (HE pp. 403-404).

* * *

Apesar de terminar a longa narrativa sobre a história de Joana d'Arc com um elogio à “admirável heroína” (HE p. 410), em nenhum momento Hume contempla a possibilidade de aceitar a versão da inspiração divina de seus atos.

É tarefa da história distinguir entre o *miraculoso* e o *fantástico*; rejeitar o primeiro em todas as narrativas meramente profanas e humanas; duvidar do segundo; e, quando obrigado, pelo testemunho inquestionável, como neste caso presente, a admitir algo extraordinário, aceitar apenas aquilo que for consistente com os fatos e as circunstâncias conhecidas (HE p. 398).

Fundamentada na argumentação “filosófica” contra a crença nos testemunhos de milagres, contida na *Investigação sobre o Entendimento Humano*, tal tarefa “histórica” é, na verdade, interminável. Pois a natureza humana, que normalmente se guia pela experiência e rejeita o que é *pouco* usual, apresenta paradoxalmente uma inclinação a acreditar naquilo que é *inteiramente* absurdo e inacreditável, “pela mesma circunstância que deveria destruir toda sua autoridade” (EHU X-II, p. 117). Milagres e outras espécies de prodígios alimentam as paixões agradáveis da surpresa e da admiração, e o sentimento derivado destas paixões vem, por sua vez, fortalecer a crença naqueles acontecimentos¹⁵. E mesmo os que não chegam a acreditar nos milagres que lhes são relatados, experimentam um prazer “de segunda mão” em despertar a admiração dos outros.

A crença em milagres, embora acompanhe o homem em toda a sua história, e embora certamente nunca deixe de

¹⁵ HL, *ibid.*: “Nunca conheci quem estudasse e deliberasse sobre o despropósito [*nonsense*] e não passasse a acreditar nele antes do fim de suas investigações”.

existir enquanto existir o homem, não é propriamente universal, como as crenças derivadas da relação regular de causa e efeito. No *Tratado da Natureza Humana* (I-IV-IV, pp. 225-226), Hume faz uma distinção entre os princípios regulares, firmes e mais estabelecidos da imaginação (baseados na relação de causa e efeito e nas regras gerais, e constituindo o entendimento) e os princípios fracos, instáveis e irregulares (baseados apenas na semelhança e contiguidade, e constituindo o que podemos denominar fantasia ou imaginação propriamente dita)¹⁶. Embora ambos sejam “naturais”, os princípios regulares são inevitáveis e, se abolidos (se pretendêssemos, por exemplo, nos limitar estritamente aos raciocínios baseados nas meras relações de idéias, como na matemática, e assim obter a certeza, ao invés da simples probabilidade), a própria natureza humana se arruinaria. Já os princípios irregulares, responsáveis, entre outras coisas, pelas idéias da metafísica e pela superstição, “não são nem inevitáveis aos homens, nem necessários, ou sequer úteis à condução da vida”; eles só ocorrem nos “espíritos fracos”, e podem ser facilmente subvertidos pelos princípios do costume e do raciocínio. Este é o caso da crença em milagres, onde podemos, portanto, ser “esclarecidos” e optar pelo controle dos princípios regulares.¹⁷ Deixar a fantasia e as paixões

¹⁶ Defino assim os termos “entendimento” e “fantasia” visando uma maior clareza nesta exposição; mas o certo é que Hume faz um uso bem mais flexível destes termos, assim como do termo “razão”.

¹⁷ Na verdade, esta distinção feita por Hume é bastante problemática. Ela se segue, no *Tratado*, a uma longa exposição sobre o mecanismo pelo qual a imaginação é levada a fabricar uma série de ficções, como a do mundo, da existência contínua e distinta de algumas de nossas percepções, dos objetos externos, da substância, da identidade material e pessoal (do espírito), do eu (*self*). Acontece que essas análises deixam claro que nem todas as crenças derivadas dos princípios irregulares são dispensáveis ou são irrelevantes para a saúde de nossa natureza (cf. a utilização das metáforas da do-

dominarem o entendimento é certamente bem mais comum entre povos bárbaros e ignorantes, como é comum entre as crianças. Novamente, na *História da Inglaterra* proliferam comentários sobre a credulidade e a superstição que costumam anteceder estados mais iluminados das sociedades¹⁸. De toda

ença e da saúde, ambas situações naturais, para caracterizar os dois tipos de princípios — THN, pp. 225-226). No caso de algumas destas ficções, o máximo que se pode desejar ou obter é uma espécie de solução de compromisso entre os princípios regulares e os irregulares da imaginação — ou seja, entre o entendimento e a fantasia. De toda forma, o caso da crença em milagres é mais simples: ela é natural, como toda crença, porém irregular, ilegítima, e também nociva à nossa “saúde”.

¹⁸ Ver p. e. cap. I, pp. 17, 50-51; III, p. 112; apêndice I, pp. 180-181; caps. IV, pp. 214-215; VI, pp. 264-265; IX, p. 370; XI, p. 434; apêndice II, pp. 486-487; caps. XIV, p. 181; XVI, p. 258; XXII, p. 492; XXIII, pp. 512, 518-ss.

Sobre este assunto, muito interessante também é um pequeno texto (que Hume não publicou) destinado a provar a não-autenticidade de uma série de poemas épicos antigos, que James Macpherson, poeta e professor contemporâneo de Hume, teria coletado nas Terras Altas da Escócia e traduzido do gaélico para o inglês. Entre vários argumentos, Hume diz que o mais inacreditável de tudo é, por um lado, a ausência na narrativa de fatos “inacreditáveis” (gigantes, monstros, magias etc.) bem como de qualquer religião; e, por outro lado, a caracterização das maneiras e costumes desse povo bárbaro de um modo muito mais apropriado à época moderna (assim, p. e., o respeito e mesmo a compaixão pelos inimigos, e o tratamento igualitário dispensado às mulheres). Ora, um povo rude, sem conhecimento de outros povos, não pode falsificar suas próprias maneiras, ao passo que nada lhe é mais prazeroso que dar asas à sua imaginação e violar o curso normal da natureza. “Em Ossian, a natureza é violada exatamente onde deveria ter sido preservada; e é preservada exatamente onde deveria ter sido violada” (“Of the authenticity of Ossian’s poems”, p. 418. Ossian é o nome do personagem que teria composto os poemas); “As canções e tradições dos *Senachies*, a genuína poesia irlandesa, trazem em sua rudeza e absurdidade as marcas inequívocas da barbárie, algo muito diferente da correção insípida de Ossian, onde os incidentes, que me perdoem a antítese, são os mais anti-naturais [*unnatural*], apenas porque são naturais” (p. 420). Diante desses

forma, “embora esta inclinação possa, durante certos períodos [*at intervals*], ser barrada pelo bom senso e pela erudição, ela jamais será inteiramente extirpada da natureza humana” (EHU X-II, p. 119). Existe sempre o perigo de, enquanto indivíduos ou enquanto sociedade, escorregarmos de volta à ignorância.

Deve-se, portanto, sempre desconfiar de que há um motivo passional semelhante atuando por trás da evidência de um testemunho. E se a ele estiver acrescentado o “espírito de religião”, outra tendência impossível de ser extirpada, “então é o fim de todo bom senso; e o testemunho humano, nestas circunstâncias, perde qualquer pretensão à autoridade” (EHU p. 117). É muito mais sensato, por parte do filósofo, atribuir a crença em milagres a essa natureza híbrida do espírito humano do que permitir que seja abalada a regularidade do curso da Natureza. Por que admitir uma explicação sobrenatural de um fenômeno fora do normal quando podemos recorrer aos “princípios tão conhecidos e *naturais* da credulidade e do embuste?” (EHU p. 126 — meu grifo).

3. QUESTÃO DE FÉ

Hume termina seu capítulo sobre os milagres com uma daquelas frases fadadas a serem fonte inesgotável de polêmica:

bem-comportados absurdos, nenhum testemunho humano — numa comparação irônica e explícita com os milagres do Abbé de Paris, Hume utiliza aqui a mesma expressão que utilizara então: “cloud of witnesses” — é forte o bastante para provar a autenticidade dos poemas: “Como o finito adicionado ao finito não se aproxima nem um fio de cabelo do infinito, assim também um fato, nele mesmo tão inacreditável, não tem sua probabilidade aumentada em nada pelo acúmulo de testemunhas” (p. 424). Sobre todo o caso dos “poemas de Ossian”, ver Mossner (1954), pp. 415ss.

... podemos concluir que a *Religião Cristã* não apenas se fez acompanhar de milagres em seus primeiros momentos, mas ainda hoje não pode ser objeto de crença, por parte de qualquer pessoa razoável [*reasonable*], sem um milagre. A mera razão é insuficiente para nos convencer de sua veracidade: E aquele que, movido pela *Fé*, dá a ela seu assentimento, está consciente de um contínuo milagre em sua própria pessoa, a subverter todos os princípios de seu entendimento e a fazê-lo crer naquilo que é mais contrário ao costume e à experiência (EHU p. 131).

A questão controversa é: são sérias ou irônicas estas frases? Hume estará aqui confessando-se adepto da doutrina de que a crença religiosa não pode ser fundada na razão, mas apenas na fé e na Revelação; estará demonstrando ser prudente ao não querer ultrapassar os limites da tolerância da Inglaterra de sua época; ou estará simplesmente exercitando sua fina ironia cética?

Muito se disse a favor de cada uma dessas hipóteses¹⁹. Eu não ousaria fornecer aqui novas provas de uma dentre elas, mesmo porque a análise desta questão não pode ser completada sem um estudo da posição mais geral de Hume sobre a religião. Apresentarei apenas algumas observações.

Além do trecho citado acima, há mais três, somente neste capítulo da *Investigação*, que à primeira vista parecem indicar que Hume, por trás de todo seu ceticismo, era um homem de fé. O primeiro conclui o relato do argumento (que Hume admira e que inspira seu próprio raciocínio sobre o assunto) de John Tillotson contra a “presença real”:

¹⁹ Ver p. e. Beyssade, *op. cit.*, p. 68; Smith, introd. aos DNR, pp. 39-42; Butler (1960), *passim*; Mossner (1936), pp. 340-41; Cléro (1985), p. 203; Deleuze (1980), p. 77; Parent (1976), pp. 110-112.

Ela [a doutrina da presença real] contradiz os sentidos, embora tanto a Escritura como a tradição, em que supostamente se funda, não tragam consigo tanta evidência quanto os sentidos, *quando são consideradas simplesmente como evidências externas, e não são infundidas no coração de cada um de nós pela operação imediata do Espírito Santo* (p. 109 — meu grifo).

O segundo vem a propósito de um livro sobre os milagres do Abade de Paris, que Hume diz ser muito bem escrito:

Há, entretanto, por todo o livro, uma comparação ridícula dos milagres de nosso Salvador com os do abade, onde se afirma que a evidência destes é igual à daqueles: *Como se o testemunho dos homens pudesse jamais ser posto numa balança com os do próprio Deus, que conduziu a pena dos autores inspirados*. De fato, se estes autores devessem ser considerados meramente enquanto testemunhas humanas, o autor francês estaria sendo bastante moderado em sua comparação; uma vez que poderia dizer, com alguma aparência de razão, que a evidência e autoridade dos milagres jansenistas ultrapassam em muito as dos outros milagres (EHU p. 125, nota — meu grifo).

E finalmente:

Ainda mais me agrada o método de raciocínio aqui exposto quando penso que ele pode servir para confundir esses perigosos amigos ou inimigos disfarçados da *Religião Cristã*, que assumiram a tarefa de defendê-la por meio dos princípios da razão humana. Nossa religião mais sagrada se funda na *Fé*, não na razão; e submetê-la a uma prova a que ela não pode de nenhum modo fazer frente é um método seguro de traí-la. Para tornar isto mais evidente, examinemos os milagres relatados na Escritura; e [...] confinemo-nos aos que encontramos no *Pentateuco*, que examinaremos, segundo os princípios desses pretensos cristãos, não como a palavra ou o testemunho do próprio Deus,

mas como produções de um mero autor ou historiador humano (EHU pp. 129-130 — grifado no original).

Tomados em seu sentido literal, tais textos parecem claros. Sabemos que para Hume a razão dispõe quer sobre relações de idéias quer sobre questões de fato, sendo que os objetos da religião encontram-se neste último caso²⁰. Mas as questões de fato fundam-se em inferências de causa e efeito, e estas não poderiam ultrapassar os limites da experiência, isto é, daquelas repetições constantes de objetos ou acontecimentos que o hábito faz adquirirem, em nosso espírito, uma conexão necessária. Quanto menos usual for um fato ou objeto, maior será nossa dificuldade de crer nele. Ora, as testemunhas de milagres relatam fatos que não têm qualquer semelhança ou analogia com o que se passa normalmente na experiência, e por isso sua evidência não tem força contra a evidência das leis da natureza. A razão, portanto, que baseia seu procedimento sobre esta última evidência, é incapaz de provar a verdade de um acontecimento miraculoso. Mas todo este raciocínio se refere à “evidência externa”, ou seja, à evidência trazida pelas testemunhas para um fato que não se conforma ao que nossos próprios sentidos nos mostram. A evidência interna, por sua vez, aquela que é “infundida no coração de cada um de nós” por uma ação divina, tem a mesma força de um sentimento, de uma impressão dos sentidos, e está, portanto, acima de dúvidas²¹.

²⁰ A prova *a priori* da existência de Deus será refutada nos DNR, parte IX.

²¹ “A Teologia [*Divinity or Theology*], enquanto prova a existência de uma Divindade e a imortalidade da alma, é composta em parte de raciocínios sobre fatos particulares, e em parte de raciocínios sobre fatos gerais. Ela tem um fundamento na *razão*, enquanto é apoiada pela experiência. Mas seu me-

O ceticismo pode denunciar a ausência de fundamento racional (isto é, empírico) da crença na veracidade das testemunhas de milagres. Mas, assim como reconhece a realidade da *crença* nesses milagres, ele não pode combater a Fé, esta crença que cada qual sente ou não sente dentro de si²². Ao mencionar a fé, Hume está ao mesmo tempo reforçando sua crítica aos milagres (relatados pelos homens) e concedendo à matéria religiosa o único espaço que esta poderia ocupar: o espaço individual e incomunicável do sentimento. Em termos de evidência, a fé ou “o testemunho direto de Deus” não chegam aos pés dos testemunhos “profanos”; mas tampouco precisam desta evidência. É como se se dissesse: “Não, a razão é incapaz de provar a verdade dos milagres; quanto ao milagre particular, de que estão conscientes ‘em suas próprias pessoas’ todos aqueles que crêem — quanto a isto, não há o que defender ou combater”. Isto não significa o nivelamento da crença religiosa ou supersticiosa à crença racional e científica.

É verdade que para Hume toda crença é uma espécie de sentimento. Uma crença “não é senão uma concepção mais vívida e intensa de uma idéia” (THN I-III-X, pp. 119-120). Mas, como bem mostrou J. Passmore ((1980) pp. 61-62), Hume acrescenta a essa definição mais geral e abrangente duas outras “teorias” sobre a crença nas questões de fato e existência: uma que a faz depender de uma *impressão* presente, que transmite sua força e vivacidade à idéia *relacionada* (I-III-VII, p. 96), e outra que a faz depender da *causação* (I-III-IX, p. 107), que cons-

lhor e mais sólido fundamento é a *fé* e a revelação divina” (EHU XII, p. 165).

²² Também nos *Diálogos*, como prova da existência de um Deus inteligente, aparece o argumento do *sentimento* inevitável da maravilhosa harmonia do universo. E, aliás, ao final do texto, ressurgem a polêmica questão da fé. Ver também.: Parent (1976b), pp. 111-112: o fato psicológico que leva as pessoas a aceitarem a revelação.

titui, na maioria dos casos, essa “relação” entre a impressão presente e a idéia. Dessa forma, embora não se possa questionar a “vivacidade” e o modo como uma idéia é *sentida*, é sempre possível negar a legitimidade racional da crença que não se baseia em uma evidência, e que não se insere dentro de um sistema de realidades controlado por regras gerais e pela regularidade da experiência passada²³.

A questão de saber em que “acreditava” o próprio Hume, porém, é uma outra questão, talvez impossível de ser resolvida definitivamente. Mas podemos nos perguntar, supondo que ele realmente acreditasse no que disse, por que motivo jamais foi além destas e de algumas outras poucas menções tão curtas e esparsas ao problema da fé e da Revelação. No ensaio póstumo “Da imortalidade da alma”, por exemplo, após expor cuidadosamente seus argumentos contra a doutrina da imortalidade da alma, Hume conclui:

Com que argumentos ou analogias podemos provar um estado de existência que ninguém jamais viu, e que em nada se assemelha a qualquer estado que já tenha sido visto? Quem confiará tanto em uma pretensa filosofia a ponto de admitir, apenas a partir de seu testemunho, a realidade de uma cena tão fantástica? Para isto seria necessária alguma nova espécie de lógica; e novas faculdades do espírito que nos permitissem compreender essa lógica (1985, p. 598).

Mas logo acrescenta, para espanto de alguns de seus leitores, e alívio de outros: “Nada poderia iluminar melhor a infinita dívida dos homens para com a revelação divina; pois vemos que nenhum outro meio [entenda-se, a razão] pode nos assegurar desta grande e importante verdade” (*ibid.*).

²³ Cf. THN I-III-I, p. 108.

Aqui, como no capítulo sobre os milagres, e também na última parte dos *Diálogos sobre a Religião Natural*²⁴, é quase impossível não notarmos a enorme desproporção entre a crítica de Hume (à doutrina da imortalidade da alma, aos milagres, e ao argumento do desígnio divino) e sua afirmação de que a fé e a revelação podem e devem suprir o lugar da razão nos domínios que esta não alcança. Seria assim tão inconfessável para o cético empirista esta parte concedida à “verdadeira religião”?

A outra possibilidade, evidentemente, é que essas referências — inofensivas, como vimos, ao sistema humeano — fossem apenas prova de prudência. Se aceitarmos esta última alternativa, talvez possamos apreciar melhor o gênio com que Hume mistura prudência e ironia. O verdadeiro “milagre”, a que se refere o último parágrafo da seção X da *Investigação sobre o Entendimento*, não será a própria natureza humana, que, imprimindo diferentes direções a seus princípios, parece violar a si própria?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BEYSSADE, M. (1987). Hume et les miracles. *Revue de l'Enseignement Philosophique*, (set/out): 59-69.
- BUTLER, R.J. (1960). Natural belief and the enigma of Hume. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 42 (1): 73-100.
- CLÉRO, J.-P. (1985). *La Philosophie des Passions chez David Hume*. (Paris, Klincksieck).

²⁴ Ver também: *A Letter from a Gentleman*, p. 21.

- DANOWSKI, D. (1991). *Natureza, Acaso: a contingência na filosofia de David Hume*. Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- DELEUZE, G. (1980 [1953]). *Empirisme et Subjectivité: essai sur la nature humaine selon Hume*. (Paris, P.U.F).
- GREIG, J.Y.T. (org.) (1932). *The Letters of David Hume*. (Oxford, Clarendon Press).
- HUME, D. (1964 [1882]). Of the authenticity of Ossian's poems. In: *Essays: moral, political, and literary* (eds. Green e Grose), vol. 2. (Londres, Scientia Verlag Aalen). (pp. 415-424).
- _____(1977 [1745]). *A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh*. (Paris, Annales Littéraires de l'Université de Besançon/ Les Belles Lettres). (Edição bilingüe)
- _____(1981 ([1739-40])). *A Treatise of Human Nature*. ed. L.A. Selby-Bigge, rev. P. H. Nidditch. (Oxford, Clarendon Press).
- _____(1981 [1757]). *The Natural History of Religion*. ed. H.E. Root (Stanford, Stanford University Press).
- _____(1983[1754-62]). *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688* (6 vols). (Indianapolis, Liberty Fund).
- _____(1985 [1755]). Of the immortality of the soul. In: *Essays: moral, political and literary*. (Indianapolis, Liberty Fund). (pp. 590-598).

- _____ (1986 [1748, 1777]). *An Enquiry concerning Human Understanding*. ed. L.A. Selby-Bigge, rev. P. H. Nidditch. (Oxford, Clarendon Press).
- _____ (1989 [1779]). *Dialogues Concerning Natural Religion*. ed. N. Kemp Smith. (New York , Macmillan).
- KEMP SMITH, N. (1989 [1947]). Introduction. In: HUME, D., *Dialogues Concerning Natural Religion*. (New York , Macmillan). (pp. 1-123).
- LOCKE, J. (1987 [1689]). *An Essay concerning Human Understanding*. ed. P. H. Nidditch. (Oxford, Clarendon Press).
- MOSSNER, E. C. (1936). The Enigma of Hume. *Mind*, 45: 334-49.
- _____ (1954). *The Life of David Hume*. (New York , Thomas Nelson and Sons).
- PARENT, W. A. (1976). An interpretation of Hume's *Dialogues*. *The Review of Metaphysics*, 30: 96-114.
- _____ (1976b). Philo's Confession. *Philosophical Quarterly*, 26 (102): 63-68
- PASSMORE, J. (1980 [1968]). *Hume's Intentions*. (Londres, Duckworth).