



“David Hume: epistemologia e filosofia da religião”

Américo Pereira¹

Resumo

David Hume defende epistemologicamente que todo o conhecimento depende da experiência e intuição sensíveis. Como não há ou pode haver qualquer intuição sensível do objecto «Deus» como coisa metafísica, não é possível a religião, salvo como manifestação sociológica ou histórica, cujo objecto não tem qualquer valor propriamente religioso.

Palavras-chave

Hume, intuição sensível, religião, possibilidade da religião.

Abstract

David Hume’s epistemological standpoint on the nature of human understanding upholds the thesis that all knowledge derives from sensorial intuition and experience. Thus, there can be no sensorial intuition of anything as the object «God» as it is understood as something metaphysical. Therefore, there can be no religion, except for social and historical-like manifestations, that have no real religious objective meaning.

Key words

Hume, sensorial intuition, religion, possibility of religion.

¹É Licenciado, Mestre e Doutor em Filosofia pela Universidade Católica Portuguesa. É Professor Auxiliar da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa e Membro da Direção do Centro de Estudos Filosofia. Tem como principal área de interesse filosófico a Ontologia, embora se ocupe de áreas como a Ética, Filosofia Política, Filosofia da Religião e Filosofia Antiga, áreas onde tem investigado, e lecionado. Possui mais de cem publicações científicas, entre as quais nove livros. Email: a.j.p.pereira@fch.lisboa.ucp.pt

Introdução: as bases epistemológicas



David Hume, filósofo escocês, 1711-1776, foi, entre outras coisas, literato, historiador, epistemólogo, filósofo moral, filósofo da religião, bibliotecário, diplomata, membro do governo. Toda a sua filosofia, e também a sua filosofia da religião, dependem de uma constatação epistemológica fundamental, a saber, que *todas as ciências dependem da natureza humana*, do seu modo de ser, da sua estrutura e da funcionalidade desta. Assim sendo, as ciências implicam necessariamente uma antropologia básica, definidora de todas as possibilidades da mesma inteligência humana, na linguagem do Autor, do entendimento humano, que submete a uma cerrada investigação.

A ciência depende de matérias e formas, que, por sua vez, e assim sendo, dependem do entendimento humano. A investigação sobre o entendimento humano pode apenas ser operada através da observação, logo, da experiência. Que experiência? Com as ferramentas que o ser humano possui, há que investigar a origem das ideias que constituem o património não material do ser humano. Esta investigação conclui que o entendimento humano, no que diz respeito aos seus conteúdos próprios, é constituído por *impressões* (sensações, paixões e emoções) e as suas *cópias*, com menos força e expressão, que são as *ideias*.²

Deste modo, através da mesma experiência, que se encontra em questão, chega-se à conclusão de que todo o entendimento humano é nada mais do que um conteúdo presente, constituído por aquilo que é o material haurido desde fora, a partir da passionalidade própria do ato de entender, as impressões, e por aquilo que são produtos análogos, cópias, dessas mesmas impressões, mas menos fortes, as ideias.

Assim sendo, o entendimento mais não é do que um produto passivo de algo que, desde fora de si, o impressiona. O mais, sempre baseado nestas impressões originais, é fruto de inexplicados processos de replicação e combinatória, isto é, por cópia degradante e por associações várias.

As impressões e as ideias podem ser simples, isto é, indecomponíveis, ou complexas, isto é, decomponíveis. Assim, uma impressão simples é aquela que não pode ser dividida em elementos mais simples, representa um fim lógico e ontológico dentro do processo gnoseológico: é o limite mínimo de realidade possível, mas também

²Temos em consideração a doutrina que David Hume expõe em: *An enquiry concerning human understanding*, in HUME David, *Enquiries concerning Human understanding and concerning the principles of morals, reprinted from the 1777 edition with introduction and analytical index by L. A. Selby-Bigge*, Oxford, Clarendon Press, 1990, 3rd edition, 11th impression, with text revised and notes by P. H. Nidditch, XL + 417 pp., p. 17.



o seu limite máximo, pois não é possível ir mais além na realidade e no realismo das coisas dado que tudo, mas tudo mesmo, começa e acaba na intuição e experiência sensível, como pura intuição sensível basal, sem mais.³

Uma impressão complexa é aquela que pode sempre ser dividida em elementos mais simples, isto é, não dá um limite de realidade, antes necessita de ser trabalhada, a fim de se poder encontrar esse limite, que é o limite real das coisas. Em última análise, toda a realidade ou é o que é dado última e primeiramente nas e pelas impressões simples ou não é realidade alguma. Esta constatação é fundamental em Hume e marca toda a sua filosofia, mormente a sua filosofia da religião. Tudo o que possa ser dito acerca das ideias, simples ou compostas, depende e remete, em última análise, para as impressões simples de que são, também em última análise, cópias.

O grande discurso passa, então, das ideias, que são meras cópias de uma realidade que as transcende, para esta mesma realidade, que mais não é do que a realidade total das impressões, sobretudo das impressões simples, pois são o índice de realidade abaixo do qual não é epistemologicamente possível descer. Marcam toda a possibilidade de encontro com a realidade, mais, são toda a realidade, pois, para além delas, nada mais pode haver, pois nada mais corresponde a uma impressão qualquer. O «mundo» passa a ser um mundo de impressões e de nada mais, no que à realidade diz respeito. O mais é irreal.

Ouçamos as próprias palavras do Autor:

«Assim sendo, podemos, aqui, dividir todas as percepções da mente em duas classes ou espécies, que são distintas pelos seus diferentes graus de força e vivacidade. As menos fortes e vívidas são comumente denominadas *Pensamentos* ou *Ideias*. As outras espécies carecem de nome na nossa língua, e em muitas das outras; [...] Usemos, pois, de alguma liberdade, e chamemos-lhes *Impressões*; empregando este termo num sentido algo diferente do usual. Pelo termo *impressão*, pois, designo todas as nossas percepções mais vívidas, quando ouvimos, ou vemos, ou sentimos, ou amamos, ou odiamos, ou desejamos, ou queremos. E as impressões são distintas das ideias, que são as impressões menos vívidas, de que estamos conscientes, quando refletimos sobre qualquer destas sensações ou movimentos acima mencionados» (*Enquiry concerning human understanding*, «Section II – On the origin of ideas», in HUME David, *Enquiries concerning Human understanding and concerning the principles of morals...* p. 18, trad. nossa).

³As explicações que Hume procura dar na «Section III. Of the association of ideas» não são convincentes. Cortado o vínculo com a possibilidade de uma estruturação metafísica do saber, tudo o que não se resumir às simples impressões sensíveis é de realidade muito discutível: tudo o que são soluções que fogem à pura intuitividade sensível imediata acabam por não ser mais do que tentativas de solução mágica, isto é, sem mediações reais. Foi por ter percebido tal que Kant se lançou no empreendimento da sua Crítica da Razão Pura. No entanto, tendo tomado a premissa fundamental de Hume como boa, acabou por produzir uma proposta de estrutura brilhante, mas absolutamente irreal, a menos que se considere, contra Kant e Hume, que é uma estrutura metafísica e não apenas transcendental.

Deste modo, tudo depende das impressões simples e da forma como acedem ao entendimento humano (nesta altura, podemos já perguntar especulativamente se há ou pode haver qualquer forma de diferenciação real entre a atualidade das impressões e o mesmo entendimento atual). Tal faz com que tudo dependa do modo como as impressões ocorrem e do que resulta dessa ocorrência, quer no que respeita à simples emergência das impressões quer no que respeita à sua combinatória. O “espírito humano” nada mais é do que este conteúdo, simples e complexo, mas a partir de uma simplicidade que é a única realidade possível.

Consequências reais da sua epistemologia

Não há, assim, qualquer possibilidade de se estabelecer a realidade de algo substantivo como uma «alma» ou um «espírito», ontologicamente anteriores e ontologicamente independentes deste conteúdo. É impossível escapar à conclusão de que o «espírito» *humano mais não é do que o conteúdo atual das impressões em ato e da sua combinatória*. O mais é irreal.

Da combinatória fazem parte não apenas os três modos combinatórios possíveis entre ideias: «Para mim, parece haver apenas três princípios de conexão entre ideias, nomeadamente, *Semelhança*, *Contiguidade* em tempo ou lugar, e *Causa ou Efeito*», *idem*, «Secção III», p. 24, trad. nossa), mas também essa outra combinatória que é o processo de cópia desde a impressão simples à ideia simples, a que se acrescenta o processo de complexificação das mesmas impressões, que pode ser dado, isto é, fruto de uma impressão em si mesma complexa, ou não dado, isto é, fruto de associação interna.

Mas da combinatória, logicamente, também faz necessária parte isso que permite a associação e, ainda antes, isso que permite que haja impressões, sem o que, na falha de algo que permita uma qualquer forma de continuidade e de contiguidade, mais não pode haver do que uma *atomística de impressões*, que nunca poderão ter, entre si, qualquer relação. Há, aqui, um impasse epistemológico, que nunca foi resolvido por esta escola, e que consiste no facto de não haver uma qualquer estrutura ontológica ou mesmo lógica que suporte todo este processo gnoseológico, que justifique a real razão pela qual há mesmo um processo, e auto-identificável, ao que parece, e não a tal mera atomicidade das impressões, absolutamente desconexas.

Classicamente, e é o modelo que está subjacente a esta escola de pensamento, usa-se a metáfora da mente como «tábua de cera rasa», isto é, sem qualquer marcação prévia a qualquer impressão. Esta metáfora, se se puser de lado a questão da justificação da



óbvia estrutura recetiva e recetora que é a «tábua de cera» (a mente, na sua estrutural recetividade, que não se investiga), permite explicar tudo o que diz respeito à mera passionalidade impressiva da sensibilidade humana. Mas não permite explicar a origem desta ou a sua realidade como coisa passiva, capaz de receber precisamente impressões. Esta problemática passa a algo de “metafísico” e, como tal de desinteressante.

Neste ambiente onto-epistemológico, as ideias inatas são negadas, pois não se enquadram na tipificação única de sua origem em cópia de impressão sensivelmente adquirida. Não estão, como em Descartes, presentes na mesma matriz ontológica da «alma» ou «espírito», simplesmente porque não há matriz ontológica alguma. Não há, mesmo, qualquer inatismo, pois não há qualquer forma ou estrutura inata comprovável, dado que este «nascimento» não é dado como impressão, logo, não existe.

A ideia aparentemente inata é, assim, fruto de uma qualquer cópia de uma qualquer impressão, mas de uma cópia que não corresponde a coisa alguma de real, em termos de uma recondução possível a uma qualquer impressão simples. É fruto de imaginação, que mais não é do que a capacidade de combinar ideias, de forma que não corresponde a qualquer possível necessária recondução a impressões simples. Deste ponto de vista, todas as combinatórias são possíveis, mas apenas algumas delas correspondem a algo de verificável em termos de uma tal recondução basal. Estas são as que dizem respeito indireto a formas de realidade, as demais não têm qualquer outra realidade que não a sua própria, enquanto meras ideias combinadas e nada mais. *A religião pertence a este domínio.*

Consequências sobre o entendimento do que é religião

Mas, se apenas a ideia simples é cópia da impressão simples, o mesmo podendo não acontecer com a ideia complexa, então, a noção tradicional de um Deus como algo de absolutamente simples, por exemplo, a nada corresponde, pois não há qualquer impressão simples deste Deus. A sua ideia é, assim, fruto de uma qualquer forma de combinatória, mas não provém de uma cópia de uma impressão simples. Este argumento, dentro deste sistema de pensamento, é o bastante para arruinar qualquer possibilidade de constituição de uma religião séria, isto é, com um objeto que corresponda a algo que mereça ser objeto de uma religião.

Nada diz, claro, acerca de uma religião apenas de cariz psicológico ou sociológico, sempre real nesses mesmos âmbitos, que não são o que interessa aqui, embora Hume se tenha dedicado ao estudo da religião como forma histórica, mas a

religião como forma histórica, sendo um facto, é indiscutível, pelo que não é este o ponto em discussão, mas o do valor da religião como ato humano com um possível objeto digno desse mesmo ato, questão que é do âmbito ontológico, não de um outro qualquer.

Assim sendo, ontologicamente, através da crítica epistemológica operada por Hume, *não é possível a religião*, pois não é possível qualquer notícia acerca de seu eventual, mas necessário, objeto. *Dentro dos limites epistemológicos estabelecidos por Hume, não é possível haver religião ontologicamente digna desse nome.*

Todo este labor epistemológico no sentido da redução de toda a possível experiência humana a algo de meramente sensível, por via da única impressão como válida gnoseologicamente, permite a fundamental distinção entre «matter of facts», «questão de factos», «estado factual», «factualidade», «factos», e «relations of ideas», «relações de ideias». Tal, por sua vez, permite *eliminar toda a metafísica*, existente e, mais importante, possível. *O mundo é fundamentalmente «matter of facts»*, esta é a sua realidade ontológica, de que se podem extrair algumas «relations of ideas», reais, mas já num segundo nível, isto é, com um nível de realidade inferior: as ideias são menos vívidas do que os factos, as impressões. *Não sendo possível a metafísica, não é possível a religião, pois o seu objeto é obviamente metafísico.*

Note-se que uma qualquer religião, que mais não seja do que uma prestação de um qualquer culto a uma qualquer coisa passível de ser «matter of fact», é real, só que é apenas religião num sentido que não é o próprio da religião, é-o apenas num sentido histórico, e a história, em sua mesma realidade concreta, é apenas «facts» e «ideas», provenientes desses mesmos factos.

Mas há uma forma puramente lógica de chegar a uma mesma conclusão acerca da impossibilidade de uma religião com objeto real digno: assim, as relações entre factos são contingentes, baseiam-se na experiência sensível, podem sempre ser diferentes, podem ser ou não ser, não há nelas qualquer forma de estabilidade. Dependem totalmente dos factos e da sua constituição própria, caso carreguem consigo algo que seja ou não relacionável com outros factos. É pensável, sem contradição, um estado de factos em que nenhum tenha coisa alguma em comum com qualquer outro, abolindo, assim, toda e qualquer possibilidade de relação (é claro que esta condição postulada especulativamente esquece que há uma característica sempre comum entre quaisquer dois factos, a saber, que são e que são factos, mas tal tem um travo demasiado metafísico para que possa ser aceite). Conclusão, que nos interessa aqui: nada com as



características atribuídas a Deus pode pertencer a um qualquer destes estados de facto. Tal elimina liminarmente a possibilidade da religião.

No entanto, as relações entre relações são necessárias, o seu contrário implica contradição. Se tal é verdade, também verdade é que nada dizem acerca de uma qualquer outra realidade que não a sua própria, que é meramente lógica: se se quiser encontrar um Deus que seja meramente um Deus lógico e da lógica, então é este o caminho certo (a resposta teórica kantiana será o que vai fazer...). Não havendo mais relações (e proposições) possíveis, não é possível haver qualquer lugar relacional para Deus e, conseqüentemente, para uma religião a ele dedicada. Todas as formas históricas de religião são, assim, ateias, não em seu motivo consciente, mas por falta de objeto adequado, por irreal.

Mas há mais uma forma lógica de perceber que a religião não faz qualquer sentido, por falta de objeto próprio. Já sabemos que não há e não é possível qualquer impressão que possa corresponder ao objeto Deus. Mas, através das ideias, como em Descartes, não será possível chegar a uma qualquer evidência da sua realidade própria?

Será que as ideias acrescentam algo a isso que de são ideias, isto é, simples cópias enfraquecidas? Não: a ideia de existência nada acrescenta ao que é existente. Sem existentes, em ato de existência, como ter a ideia de «existência»? Se tudo o que esta ideia tem e é lhe vem de ser uma cópia da impressão em que se baseia, como é que a isso acrescenta algo? Não acrescenta, pelo que, através da pura ideia, não se pode ir mais longe do que se pode através da impressão de que é ideia. A ideia de Deus é apenas o que é a combinatória que levou de impressões simples até si, mais nada.

Algo de semelhante se pode dizer de ideias como a ideia de relação ou a ideia de substância.

Por outro lado, as proposições acerca de relações de causa e efeito são afirmações sobre «matters of fact», não são necessárias, ou seja, qualquer afirmação acerca de uma possível relação entre um suposto Deus e o mundo, supostamente por ele criado e onde se espelhem as suas maravilhas de criador, não faz qualquer sentido, pois não há qualquer necessidade na relação de causa e efeito, o que obvia a que se possa sequer considerar tal eventual causalidade como propriamente uma relação. Assim sendo, nunca será possível qualquer forma de estabelecimento de relação entre um Deus causador e um mundo causado.

A fundamentação desta não-necessidade da relação de causalidade é como segue: a experiência sensível acontece, por vezes, segundo um modo a que a um facto se segue

um outro: assim, pode tomar-se e chega-se mesmo a tomar o primeiro por causa e o segundo por efeito. Mas, nesta mesma experiência, nada mostra ser índice de relação. Isto é, a relação não se manifesta, apenas a materialidade das coisas, que se seguem uma à outra (na tal metáfora da tábua de cera virgem, uma segunda impressão segue-se a uma outra, prévia, que é a primeira, etc., para n possíveis impressões).

Nada indica que haja algo que seja um efeito que decorra de uma causa, por nela estar já incluído: há apenas um movimento de sucessão irrelacionada, nesse movimento, como dado em forma de impressões sucessivas.

O chamado vínculo causal mais não é do que uma mera inferência possível e improvável, mas esta possibilidade não é algo que decorra de uma lógica ícita ao conjunto possível causa-efeito, mas, antes, algo de meramente da ordem cronológico-sintética do movimento repetitivo que engendra o hábito (habit) ou o costume (custom), que produzem a crença (belief). *Todo o conhecimento mais não é do que uma vulgar crença numa regularidade que ninguém pode provar segundo os critérios de uma experiência sensível, única possível.*

A substância mais não é do que uma forma de crença, alicerçada numa forma de imaginação sintética, que refere a algo de improvável – uma hipóstase empírica – um conjunto sucessivo de ideias simples. Assim sendo, também não há um eu substancial, apenas uma sucessão de impressões, que parecem transmitir a ideia de uma continuidade de tipo substancial. Mas, quando se investiga, no sentido de encontrar essa mesma substância, nada mais se encontra ou pode encontrar do que impressões atômicas, isto é, absolutamente separadas umas das outras.

Não há, assim, qualquer forma de substância, muito menos uma que possa ser como tal experienciável como substância divina.

A regularidade, a causalidade não são substanciais, são meros hábitos irracionais, indispensáveis, no entanto, para que se possa viver como vivemos. Ética e politicamente, dadas estas bases, nada pode ser dito como bom ou mau senão através de um qualquer critério experiencialista sensista, pelo que apenas as sensações que comportam notas negativas ou positivas, para esta hipóstase imaginária que sou eu, podem servir de critério. Assim, as sensações com notas positivas podem ser chamadas de «boas», as com notas negativas podem ser chamadas de «más», mas também poderia ser ao contrário... Estamos lançados num ceticismo total.



Conclusão

A partir destes fundamentos epistemológicos, anti-metafísicos, por redução voluntária de toda a experiência possível a um mero sensismo radical, Hume decidiu investigar o fundamento racional da religião e a sua origem na natureza humana. Os testemunhos filosóficos acerca da “existência” de Deus são, pelas próprias bases epistemológicas inicialmente estabelecidas, liminarmente anulados. Fica apenas a parte, já não filosófico-racional, mas puramente histórica, acerca das origens, na natureza humana, da crença religiosa, na relação dessa mesma natureza com a realidade histórica experimentada.

Tal investigação, para Hume, mostra que a crença em Deus tem a origem precisamente na natureza humana, nas paixões de medo e de esperança. A religião, nas suas formas iniciais, como formas de politeísmo, é a forma primeira da religiosidade, historicamente considerada, os deuses são meras projeções das nossas angústias e esperanças, alicerçadas não na razão humana, mas em perversões irracionais, supersticiosas da simples experiência humana, em que nada, sem que essa experiência se perverta, pode justificar a religião, não como coisa social, mas como atividade que se justifique racionalmente em função de seu objeto.

Referências bibliográficas

HUME, David. *Enquiries concerning Human understanding and concerning the principles of morals, reprinted from the 1777 edition with introduction and analytical index by L. A. Selby-Bigge*, Oxford, Clarendon Press, 1990, 3rd edition, 11th impression, with text revised and notes by P. H. Nidditch, XL + 417 pp..

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, «Introdução» e Notas de Alexandre Fradique Morujão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, [1985], XXI + 680 pp.