

## DAVID HUME E A RELIGIÃO

### DAVID HUME AND RELIGION

JOSÉ MANUEL HELENO (\*)



(\*) **José Manuel Heleno** possui doutorado em filosofia pela Faculdade de Letras de Lisboa (2000). Foi investigador na Universidade Católica Portuguesa (Cefi) que se extinguiu recentemente. Tem inúmeros livros e artigos publicados nas áreas de filosofia e literatura, alguns no Brasil, por exemplo em *Cadernos de filosofia alemã*, *Poliética*, *Aoristo*. É membro fundador da *Phainomenon* e pertence ao conselho científico. Lecionou no Instituto Politécnico de Tomar e atualmente é professor no ensino secundário.

Orcid: 0000-0003-2272-1987.

Email: [jmmheleno@gmail.com](mailto:jmmheleno@gmail.com)

**Resumo:** O presente ensaio pretende tecer algumas observações sobre a perspetiva de David Hume sobre a religião. Trata-se, na verdade, de compreender como é que David Hume abordou o problema religioso a partir de considerações epistémicas que, de forma explícita ou implícita, determinam as suas reflexões. As noções de impressão, causa, efeito e outras, são analisadas e discutidas no contexto das obras de David Hume sobre a religião. O intuito é mostrar que a abordagem multifacetada de Hume é coerente com o seu ceticismo, defensor de um novo tipo de racionalidade.

**Palavras-chave:** Deus; causa; efeito; impressão; ideia

**Abstract:** Our essay aims to think about Hume's philosophy of religion. It is our conviction that epistemic reflections determine, explicitly or implicitly, Hume's conceptions of religion. In that way, we are concerned with metaphysics, epistemology, and the nature of religious questions. All the issues discussed aims to show the diversity of Hume's skepticism and the proposal of a new kind of rationality.

**Keywords:** God; cause; effect; impression; idea.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

## 1. CONTINGÊNCIA E NECESSIDADE

Interroguemo-nos, no contexto da filosofia da religião, se a causa de todas as coisas é um ser divino. Deste modo, por se considerar que “nada pode vir de nada”, somos conduzidos à ideia de que tudo o que existe tem de ter uma causa, a qual deve ser mais perfeita do que a obra que criou. Ora, como veremos ao longo das páginas que se seguem, um dos contributos de David Hume para a filosofia da religião consiste na necessidade de interrogar se podemos ou não conceber o começo de qualquer coisa sem uma causa. Desde o *Tratado da natureza humana* (Hume, 1978) que a noção de causa é encarada numa perspetiva meramente psicológica, nada existindo *na realidade* que conecte causas e efeitos, pois, não há causa que produza *necessariamente* o efeito. No *Abstract*, e depois de fazer a distinção entre impressões e ideias, Hume remata: “Esta distinção é evidente; tão evidente como a que existe entre sentir (*feeling*) e pensar (*thinking*)” (Hume, 1978: p. 647).

Deste modo, se é apenas o hábito que permite relacionar causas e efeitos, não é absurdo pensar a filosofia da religião num novo quadro epistémico e dizer que o universo não tem efetivamente uma causa. Significa isto que as conceções epistémicas de David Hume nos obrigam a repensar a sua filosofia da religião, o que nem sempre tem merecido a atenção devida por parte dos investigadores das obras que Hume escreveu sobre a religião<sup>1</sup>. Assim, e para nos referirmos uma vez mais ao *Abstract*, depois de mostrar a necessidade de se saber qual a impressão a que corresponde esta ou aquela ideia, Hume serve-se de forma *implícita* da noção de causa e efeito, noção problematizada de forma *explícita* e alvo, como se sabe, do seu ceticismo. Deste modo, transita-se de uma reflexão (que relaciona *causalmente* impressões e ideias) para outra que problematiza de forma *explícita* o que se deve entender por causa e efeito, sem que o autor refira a possível contradição entre as duas noções de causalidade (Cf. Hume, 1978, pp. 648-649).

---

<sup>1</sup> A ênfase dada às conceções epistémicas, em particular ao que David Hume pensa sobre razão, ideia ou imaginação, por exemplo, é notória num dos primeiros livros de Gilles Deleuze: *Empirisme et subjectivité* (1998). De facto, no capítulo quarto, intitulado “Deus e o mundo”, as referências ao *Tratado* abundam, como se só se compreendesse a posição de Hume em relação à religião investigando o subsolo epistémico em que se apoia.

No entanto, parece-nos útil tecer algumas considerações iniciais sobre a filosofia da religião. Por exemplo: dizer que o mundo não é criado, que não tem uma causa, significa que surgiu do nada ou que se criou a si próprio? Para Paul Russell, no artigo que escreve para a *Stanford Encyclopedia* (Russell, 2014) sobre a perspectiva da religião em Hume, não temos que aceitar estas hipóteses: o facto de o mundo não ser criado por nada nem por si próprio significa, na verdade, que ele não é o efeito de qualquer coisa. Se estas são as consequências da noção de causa em Hume, elas terão a sua importância em todo o seu edifício filosófico, para além de nos obrigar a repensar todos os nossos hábitos – pois são eles que se mostram difíceis de ser reanalisados, como *se fosse estranho termos os hábitos que temos*. Para David Hume, pelo menos em inúmeros trechos da sua reflexão filosófica, não é absurdo negar a existência de Deus, o que indica que Deus não é necessário, ou seja, poderia perfeitamente não existir. Por outro lado, se o mundo não é necessário porque poderia perfeitamente não existir, também o próprio Deus é repensado na sua não necessidade e, portanto, na possibilidade de não existir.

Ora, um dos problemas que surgem da leitura dos textos de David Hume sobre a religião é o de saber como se relaciona a contingência com a necessidade, o que pressupõe uma relação entre os conceitos de causa e de efeito. Considera-se, assim, que todo o efeito tem uma causa e que se esse efeito for contingente é porque a causa tem a mesma característica. Podemos, portanto, considerar que há uma série de efeitos produzidos por causas que são produzidas por outras causas – e esta série seria infinita. Se assim fosse, tudo, no mundo, seria contingente. Acresce que se cada efeito da série e a causa concomitante forem contingentes a totalidade da série também o será. Dito de outro modo; se as partes forem contingentes o todo também o será. Neste sentido, a verdade de tudo o que há reduz-se à contingência, o que significa que nada há no universo que não possa não ser.

Sem dúvida que uma das questões que se colocam a este argumento é a de saber como se iniciou esta série de contingências. A outra é a de saber se estas séries obedecem a uma ordem e regularidade que não possuiriam se fossem meramente contingentes. Dizer que esta série de contingências teve um começo contingente – devido à natureza contingente da sua essência – ou, pelo contrário, não tiveram começo justamente porque são eternamente assim, suscita dúvidas a David Hume. Como pode haver algo eternamente contingente, ou então, como é que as coisas são *necessariamente*

*contingentes?* E se há um começo de uma série como é possível pensá-lo de forma contingente? E como é possível que toda a ordem e regularidade do mundo sejam meramente contingentes?

Como se vê, a razão enreda-se em aporias cada vez que exclui Deus da compreensão de tudo o que há. Uma resposta mais simples é considerar que Deus é causa de tudo e que são os próprios efeitos – o que acontece no mundo e a forma como acontece – que leva a pensar que a série de causas não pode ser infinita e que a contingência das coisas foi uma criação daquilo que o não é. A simplicidade do argumento responde às aporias transatas. Mas responderá? Relembremos, a este propósito, que se poderia aproximar Hume de Ockham, o teólogo franciscano que está na charneira de dois mundos: o medieval e o moderno. Ambos foram acusados de agnosticismo; ambos defenderam como é impossível a razão demonstrar a existência de Deus<sup>2</sup>.

Tudo indica, por conseguinte, que a razão traça os seus próprios limites. Ao querer ir mais além do que pode ir, em particular no intuito de querer provar a existência e os atributos de Deus, enreda-se no jogo do entendimento e, ao determinar, traça limites. É neste sentido que se revela pertinente o comentário de Ockham: a teologia revelada assenta na revelação daquilo que não pode ser compreensível pela razão pois, se o fosse, seria essa mesma revelação que se dispensaria como gratuita. Se o homem pudesse descobrir a essência de Deus pela razão, o próprio Deus não se teria revelado como o fez. A fé, e só ela, atesta aquilo do qual não há demonstração possível<sup>3</sup>.

Contudo, poder-se-á retorquir que muito fica por esclarecer, tanto sobre as noções de contingência e necessidade, como as de causa e efeito. Será que o esclarecimento destes conceitos permitirá dar uma resposta sobre a existência de Deus? Ou essa existência não é de todo determinada pelo esclarecimento dos conceitos citados - algo que uma persistente tradição filosófica e teológica teima em considerar fundamental para

---

<sup>2</sup> Cf. Christophe Grellard e Kim Sang Ong-Van-Cung (2005, p. 32) onde se escreve : «Com efeito, para tornar evidentes os enunciados da fé, para uma evidência natural, era preciso ter um conceito do sujeito desses enunciados (Deus) dado pela intuição. Mas uma intuição de Deus é impossível. Com efeito, o conhecimento intuitivo fornece um conhecimento evidente de ordem essencial. Ora, na medida em que se pode duvidar da existência de Deus, não é um objeto de conhecimento intuitivo. De imediato, Deus é colocado para além do horizonte do conhecimento evidente imediato, devido à sua transcendência a toda a experiência natural”.

<sup>3</sup> “Com efeito, se as verdades reveladas pudessem ser conhecidas pela razão, a sua revelação seria inútil. A revelação permite então conhecer as verdades inacessíveis à razão. A teologia tem assim um estatuto duplo: não é uma ciência como as outras, porque se funda sobre um ato de fé e não sobre uma evidência natural”. In Christophe Grellard e Kim Sang Ong-Van-Cung (2005, p. 31).

compreender a existência das coisas e do seu eventual criador? O vocabulário grego, em particular de Aristóteles, mostra-se sólido e persiste na tradição filosófica e teológica subsequente – como Hume exemplifica –, mas tal não pode significar que essas noções sejam as mais apropriadas para a compreensão das coisas singulares e de um eventual criador. Neste sentido, mais do que dar uma resposta às questões levantadas por David Hume nas obras que escreveu sobre a religião, a atitude que se poderia assumir consistiria antes no abandono de tais questões, ou seja, no abandono dos conceitos que estruturam a tradição religiosa.

Na verdade, ao problematizar a noção de necessidade e de conexão necessária, é todo o edifício epistémico e metafísico que desaba. Ao deixar de haver certezas; ao considerar-se que todas as inferências são feitas a partir da experiência e não da razão, é o costume ou o hábito que se tornam guias da vida humana. David Hume não pode rever os fundamentos epistémicos sem pôr em causa os fundamentos metafísicos; não pode desferir golpes mortais nas noções de necessidade e de conexão lógica e deixar a metafísica imperturbável. No término da secção VIII de a *Investigação sobre o entendimento humano*, o autor admite que não é fácil conciliar a existência de uma divindade com a existência do mal no mundo. Considera, por isso, que se trata de “mistérios que a razão natural” é muito incompetente para julgar. Daí que aconselhe o filósofo a ser mais modesto: deve regressar ao exame da vida comum em vez de se perder em tais sublimes mistérios, “tão cheios de obscuridades e perplexidades”.

## 2. IMPRESSÕES E IDEIAS

Para nos servirmos das primeiras reflexões do *Tratado da Natureza Humana* (1739), quando Hume considera que as percepções podem ser impressões ou ideias, teremos então de ter uma “impressão” do ser divino para dele formarmos uma ideia. É certo que Hume se situa num terreno epistemológico: quer saber o que são percepções e a forma como conhecemos a realidade. No entanto, tal estudo insere-se no projeto mais vasto que é o de esclarecer as ciências do homem, pois são elas o “único fundamento sólido para as outras ciências”. O autor chega mesmo a afirmar que as matemáticas, a filosofia e a religião natural estão dependentes da ciência do homem, considerando que é

ela que permite conhecer o entendimento humano. Também no *Abstract*, Hume reforça a importância das ciências do homem e a necessidade de descobrir princípios sólidos, o que pressupõe “ter de anatomizar a natureza humana de forma regular” (Hume, 1978, p. 646). Ora, se assim é, teremos então de alargar uma reflexão epistemológica, que incide sobre a diferença entre impressões e ideias, para outros campos, pois todas as formas de conhecimento pressupõem impressões e ideias.

Relembremos que a tese fundamental de Hume é a de que as impressões causam as ideias ao destacarem-se pela sua força e intensidade. Se podemos ter impressões às quais não corresponde qualquer ideia, e ideias das quais não se vislumbra nenhuma impressão correspondente, o certo é que as *ideias simples* são ocasionadas por *impressões simples*. Deste modo, atrever-nos-íamos a considerar que as provas da existência de Deus teriam então de ser ideias sustentadas por impressões, o que nos levaria a conjecturar que a fé seria uma impressão capaz de gerar ideias. Quando o próprio Anselmo afirma que se não crer não compreende Deus, diremos nós, ao servirmo-nos do vocabulário do *Tratado da natureza humana*, que é a primazia da impressão que acaba por se defender. A não ser que Deus seja uma ideia complexa e, nesse caso, não copiará necessariamente impressões complexas. Para Hume as impressões simples geram ideias simples – e são estas que “produzem as imagens de si mesmas em novas ideias”. Dito de outro modo, a mente e a vontade *misturam e compõem* aquilo que é dado na sensibilidade. Esta afirmação, extraída da segunda secção da *Investigação sobre o entendimento humano* (Hume, 1990), deve ser complementada com a conceção de que a ideia de Deus, ao significar um ser infinitamente inteligente, sábio e bom, surge da “reflexão sobre as operações da nossa própria mente, e eleva sem limites essas qualidades da bondade e da sabedoria.” Por conseguinte, a ideia de Deus nasceria das “operações da nossa mente” e não de impressões.

Atente-se que no *Abstract*, Hume não faz a diferenciação entre impressões (e ideias) simples e complexas. Partindo da reflexão sobre uma bola de bilhar que bate noutra e a movimenta, reitera que é suposto haver uma relação entre causa e efeito devido à contiguidade, à prioridade da causa e à constante conjugação entre ambas. E acrescenta que a causa possui qualquer coisa como *poder, força ou energia*, interrogando-se o autor que impressões correspondem efetivamente a estas ideias. Acrescenta então que não há impressões a que não correspondam ideias - sem diferenciar, repetimos, impressões (e



ideias) simples e complexas - e lastima não encontrar, a não ser pelo hábito, *nenhuma impressão de poder, força ou energia*. A própria divindade, acrescenta ainda Hume, não é mais do que uma composição destas ideias (de poder, força ou energia) *que adquirimos ao refletir sobre as operações da nossa mente* (Hume, 1978, p. 656).

Pode considerar-se que há, da nossa parte, um passo ilícito ao encarar a fé como uma impressão, para não falar da forma como se alarga uma reflexão que se pretende epistémica a questões da religião natural. No entanto, *não nos parece injustificado dizer que a crença é uma impressão*, mesmo que não haja forma de compreendê-la, quer dizer, se a impressão é uma percepção forte e é dos sentidos que Hume fala - e não tanto da “ideia” de Deus -, trata-se, mesmo assim, de uma forma de sentir. Relembremos, a este propósito, que Descartes considerava mais certa e evidente a ideia de Deus do que qualquer outra que os sentidos pudessem oferecer. Se estes nos enganam, a ideia de Deus, por ser inata, não o permite. Contudo, a crença num ser absolutamente perfeito era uma marca na alma (uma “impressão?”), tão forte que seria estulto pô-la em dúvida. Parece-nos que excluir a “impressão”, enquanto noção perceptiva, da compreensão da ideia de Deus, merece ser repensada e não imediatamente rejeitada.

Assim, se seguirmos o nosso raciocínio, as provas da existência de Deus serão inúteis se não corresponderem a qualquer impressão, como ideias das quais se não vislumbra a raiz. Se a fé é uma impressão é porque só ela pode alterar a nossa vida. Será necessário, a este propósito, referir, uma vez mais, o pensamento de Ockham. Na verdade, este franciscano, um dos precursores da filosofia analítica, chamava a atenção para o facto de Deus não ser verificável, pois não correspondia a nada que se oferecesse na realidade. Teríamos, por isso, de aceder a Deus de outra forma.

### 3. EXISTÊNCIA, NATUREZA E IDEIA DE DEUS

É neste contexto que nos propomos desenvolver a nossa reflexão sobre os *Diálogos* de David Hume (2005) respeitantes à religião. De facto, assinalemos que nos parece importante que se compreenda a posição de cada interlocutor nos *Diálogos sobre a religião natural*. Só assim se pode ajuizar a forma como o tema se desdobra, pois o que se diz sobre a religião depende da posição filosófica e dos argumentos de cada

interlocutor. Cleanto “possui um rigoroso espírito filosófico”, Fílon assume um “ceticismo descuidado” e Demea caracteriza-se pela “rígida e inflexível ortodoxia”. Esta caracterização das personagens não é a do autor dos *Diálogos*, mas de Pânfilo, aluno de Cleanto, que descreve a Hérmipo as conversas entre Cleanto, Fílon e Demea. Há, portanto, um jogo narrativo - à maneira dos diálogos platônicos. Acresce que é ainda essencial para a compreensão da obra de Hume a leitura do diálogo de Cícero intitulado *Da Natureza dos deuses*<sup>4</sup>.

Detenhamo-nos, por exemplo, na parte II dos *Diálogos*. Um aspeto fundamental consiste na não negação da existência de Deus, ou seja, o ceticismo de Fílon não é tão radical a ponto de negar a sua existência. Diz Fílon que atribuímos a Deus toda a espécie de perfeições, e “quem questiona esta verdade fundamental merece todos os castigos que podem ser infligidos a filósofos, a saber, o maior ridículo, desprezo e desaprovação” (Hume, 2005, pp. 22-23). Por conseguinte, o ceticismo não é radical, pois não põe em causa a existência de Deus, mas sim o *modo e a possibilidade* de o conhecer, pois, como afirma Fílon, “não temos qualquer experiência dos atributos e operações divinos”. E ainda: “Mesmo que soubéssemos perfeitamente como cresce uma folha, isso proporcionar-nos-ia algum saber a respeito da vegetação de uma árvore?” – interrogação que visa objetar a Cleanto a sua tentativa de pensar o todo a partir das partes que o compõem.

Com efeito, se Cleanto, na parte II, defende a existência de Deus a partir do argumento *a posteriori*, baseado na experiência, Demea mostra a sua perplexidade retorquindo que este é claramente insuficiente ao considerar que o mais importante é o argumento *a priori*. No entanto, Fílon retoma a ideia de Cleanto para mostrar, numa primeira etapa, o seu aparente acordo. Para ele, tal como para Cleanto, a experiência é essencial, pois “prova que há um princípio original de ordem na mente, não na matéria.

---

<sup>4</sup> Escrito em 44 a. C, entre a morte da sua filha (45 a. C) e o assassinato do autor (43 a. C), *A natureza dos deuses* é uma obra de plena maturidade onde se escreve, por exemplo, o seguinte: “Não sei se uma vez eliminada a piedade para com os deuses não desaparecerá também a fidelidade e a união social dos homens, até a própria justiça, a mais excelente de todas as virtudes”. (*Da natureza dos deuses*, cap. 2, 4). O estilo dialogante, a semelhança dos temas e a argumentação desenvolvida na obra de Cícero acabarão por ser profusamente retomados por Hume. Por exemplo: uma das questões fundamentais é a de saber se as divindades são ou não ociosas, ou seja, se criaram o mundo mas não intervêm nele (nem para o bem nem para o mal) ou se, ao invés, nada teria sentido se as divindades não interviessem no mundo e se a piedade, a santidade ou a compaixão de nada valessem. Acresce que até a ambiguidade – a incerteza sobre o tema do diálogo – é também algo que ajuda a compreender Hume (o seu suposto deísmo ou teísmo, por exemplo).



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” (Hume, 2005, p. 29). Contudo, este trecho não indica a concordância entre os interlocutores, mas sim a necessidade de Fílon traduzir fielmente o pensamento do seu opositor para o criticar. Com efeito, o pomo da discórdia para Fílon está na *analogia*, ou seja, para ele não é possível comparar a criação de uma casa, por exemplo, com a criação do universo. A questão de Deus mostra, precisamente, que há limites na analogia e que esta se pode tornar perversa de tão imperfeita que é. A propósito da comparação entre a mente e o criador, diz Fílon: “Que peculiar privilégio tem esta pequena agitação no cérebro a que chamamos pensamento, para que tenhamos assim de a tomar como modelo de todo o universo? “ (Hume, 2005, p. 32). Mais à frente (Parte IV), Fílon é ainda mais explícito no seu ataque a uma possível analogia entre a criação de artefactos e a criação do mundo. Vejamos: “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 arquiteto forma na sua cabeça o plano de uma casa que pretende construir”<sup>5</sup>. Se Cleanto reage a este ponto de vista – que é o de Fílon e de Demeia – é para o considerar cético e ateu, pois conduz à absoluta incompreensibilidade de Deus.

Deste modo, é visível que nos *Diálogos sobre a religião natural*, o autor tenha a preocupação de recorrer ao diálogo como sendo a forma de escrita que permite dar vivacidade a um tema tão “obscuro e incerto” como o da religião. Assim, o que se perde eventualmente em rigor dedutivo ganha-se em vivacidade, o que justifica que o autor optasse pelo diálogo, género de escrita que permite contrastar argumentos e vivificar esse tema do qual a razão não pode alcançar qualquer certeza. É por isso que a interlocução se ajusta ao assunto, quer dizer, Hume ressuscita o diálogo filosófico na medida em que este se adequa a uma filosofia da religião. Significa isto que a reflexão sobre a religião é dialógica, ou seja, que se exige de facto o confronto de argumentos para analisar de outro modo as questões metafísicas? Uma razão monológica, a expressão de um único ponto de vista, mesmo que subentenda outros, não é desejável cada vez que se abordam temas

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, 49. Na célebre Parte XII, última dos *Diálogos*, onde é habitual referir o volte-face de Fílon, este afirma efetivamente: “Uma finalidade, uma intenção, um designio 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” (*Ibid.*, 126-127).

tão complexos como a religião. Acresce que atribuir o ponto de vista de Fílon ao do autor é, parece-nos, insuficiente para dar conta de todas as perspectivas, como se o diálogo mostrasse o que o próprio Hume considerava estivesse, ele próprio, dividido sobre as perspectivas em disputa. Na verdade, os *Diálogos* põem em cena as dúvidas do próprio autor.

Podemos também lembrar a secção XI de *Investigação acerca do entendimento humano*, na qual o autor confessa que conversou com um amigo “que preza paradoxos éticos”. Esse amigo, defensor das teorias de Epicuro, chega até a simular que fala aos atenienses quando é de facto Hume o seu interlocutor. Este “faz de conta” prosseguirá até ao fim da secção XI, defendendo Hume um ponto de vista que não é, aparentemente, o seu, mas sim o do seu amigo. Uma vez mais, é interessante a forma como Hume recorre ao diálogo ou o simula cada vez que aborda aspetos essenciais da religião.

Deste modo, partindo da suposta conversa com o amigo, Hume vai recordando o tema sem deixar de referir que caberá ao leitor a última palavra. Há, portanto, cautela na abordagem do assunto. Começa por elogiar a filosofia e o facto de até no império romano se permitir a livre expressão de “todas as seitas filosóficas”. O que está em causa, por conseguinte, é o livre uso da filosofia e o facto de esta poder ser um meio para criticar as superstições e as ideias fantasiosas que circulam na sociedade, em particular sobre religião. O amigo de Epicuro faz, por isso, o elogio do pensamento, o que mostra que o próprio Hume quer pensar a religião no horizonte da sociedade civil e tomando como pressuposto três conceitos maiores que são a experiência, a noção de causa e de efeito e a analogia, justamente o que encontraremos nos *Diálogos sobre a Religião Natural*.

O diálogo e o confronto concomitante entre pontos de vista têm assim a sua importância, como se os argumentos adquirissem outra dimensão e se ajustassem melhor ao tema em discussão. Se o próprio Hume sentiu necessidade de recorrer ao diálogo, não será isso indicativo da necessidade em esclarecer-se? Repetimos que Hume teria então necessidade de apresentar argumentos distintos que o ajudasse a dissipar as suas próprias dúvidas.

Relembremos que os interlocutores dos *Diálogos sobre a Religião Natural* estão de acordo em não pôr em causa a *existência* de Deus. Aparentemente, a sua evidência é

tanta que seria absurdo negá-la. O que se discute, isso sim, é a *natureza* de Deus, como se todo o mistério residisse no *quem* – quem é Deus, ou seja, quais “os seus atributos, os seus decretos, o seu plano de providência”? (Hume, 2005, p. 5). Ora, como se pode transitar da certeza da *existência* para o enigma da sua *natureza*? Não poderíamos dizer que asseverar a existência de Deus significa, de algum modo, ter uma noção da sua natureza? E o que significará admitir a evidência da existência e confessar nada saber da sua natureza? Os *Diálogos sobre a Religião Natural* são omissos sobre esta questão<sup>6</sup>. No entanto, ela preocupa filósofos e teólogos, e não é difícil seguir-lhe o rasto, em particular nas questões ontológicas sistematizadas por Anselmo e posteriormente criticadas por S. Tomás de Aquino, Kant ou Frege. Tanto a noção de existência de Deus – de Anselmo aos filósofos analíticos – como a questão do “nome” de Deus e dos seus atributos foram e são infatigavelmente reanalisadas. Saber se a “existência” de Deus é ou não um predicado, por exemplo, é essencial para balizar a discussão que poderemos ter.

Recordemos, a este propósito, que no início de um diálogo entre Bertrand Russell e o padre Copleston (Russell, 1977, pp. 213-249) há a preocupação em chegar a acordo sobre o que se entende pela palavra “Deus”, ou seja, se se vai discutir a sua existência terá então de haver acordo de princípio entre os interlocutores. Contudo, a “evidência” da existência de Deus nos textos que Hume escreveu sobre a religião dispensa a sua discussão, insistindo-se na diferenciação entre a sua existência e a sua natureza. O ceticismo de Fílon nos *Diálogos sobre a religião natural* incide na impossibilidade de as “nossas ideias poderem ir além da experiência”, o que significa que não temos qualquer experiência dos atributos e operações divinas. E se Cleanto critica esse ceticismo, considerando que não podemos prescindir de evidências, no quotidiano ou no exercício de qualquer ciência, o certo é que tanto para Fílon como para Cleanto e Demea a existência de Deus é uma dessas evidências.

Mas o que é ter uma ideia de Deus? A série de atributos que supostamente o definem, tais como onipotência, onisciência, eternidade ou a criação de todas as

---

<sup>6</sup> Jonathan Dancy defende que os *Diálogos* de Hume foram desenhados para serem “efetivamente não interpretáveis” em: «“For here the author is annihilated”: Reflections on philosophical aspects of the use of the dialogue form in Hume’s *Dialogues Concerning Natural Religion*», (1995). De facto, o autor considera que não há uma interpretação firme dos *Diálogos*, como se Hume, mais do que o autor, representasse efetivamente “várias vozes” – as das personagens. Como referimos, no essencial partilhamos esta perspetiva.

coisas, não são, a bem dizer, “definições”. Temos uma ideia de Deus, mas não do mesmo modo que atribuímos predicados a um sujeito. No entanto, se acredito em Deus é porque tenho uma ideia dele. A crença pode pôr em causa a inflexibilidade semântica desta noção de “ideia”, precisamente porque é crença. Mas como posso acreditar se não tiver nenhuma ideia daquilo em que acredito? Para que as nossas dúvidas sejam dissipadas, só nos resta admitir que ter uma ideia de Deus não significa comprometer-nos com uma noção restrita de ideia. Dizer, por exemplo, que Deus está acima do mundo, “lá no alto”, ou “fora” daquilo que criou – fora do espaço e do tempo – indica a ambiguidade da “ideia” de um ser supremo. O paradoxo é que, sendo semanticamente ambígua, tal não obsta a que seja concretamente sentida pelo crente. Também a forma como esta ideia produz metáforas acaba por mostrar a sua riqueza. E mostra-o também a tradição, ou seja, a persistência de uma ideia de Deus ao longo da história humana. Deste modo, os textos religiosos são sagrados não apenas pela sua proveniência, mas pela forma como esse mesmo sagrado foi reatualizado ao longo dos tempos.

No entanto, a persistência da ideia de Deus pode ser encarada noutra perspetiva. Na verdade, não se deve menosprezar o facto de uma das ideias que explica a interação entre ciência e religião, por exemplo, é o impulso que a primeira recebeu da segunda no que se refere a um determinado paradigma do conhecimento. Deste modo, a ideia religiosa de que existe ordem e regularidade na natureza, impulsionou a descoberta de leis e a necessidade de compreender a criação divina. Por conseguinte, “a doutrina da criação podia estar subjacente à causa científica.”(Brooke, 2003, p. 18). Significa isto que a inteligibilidade da natureza, a sua ordem e regularidade, é compreendida em termos científicos se partirmos de um pressuposto religioso. “Como dizia o astrónomo Johannes Kepler (1571-1630) - escreve Brooke (2003, p. 18) –, ao revelarmos a geometria da criação, estamos a pensar os pensamentos de Deus. Whewell sugeria que a ideia de uma Causa Primeira não tinha sido deduzida dos fenómenos naturais, tendo sido, pelo contrário, *assumida*, para que estes fenómenos pudessem tornar-se inteligíveis para a mente humana.” Acresce que o estudo da ciência poderia também gerar um sentimento de piedade e de humildade – o que é um traço da virtude cristã. Assim, “se é verdade que as convicções religiosas forneceram pressupostos e aprovação para a ciência, também lhe forneceram *motivos*” (Brooke, 2003, p. 21). Mas não só: tal como os conceitos religiosos impulsionaram a investigação científica, também as convicções científicas constituíram-se em religião. De tal forma, que para alguns “a ciência é uma religião e os seus filósofos

sãos sacerdotes da natureza” – expressão de Lyon Plafair, em 1853 (Brooke, 2003, p. 29). Ora, se este ponto de vista for pertinente, então a religião, longe de ser uma mera superstição, é antes capaz de produzir conhecimentos.

Insistamos, uma vez mais, na reflexão epistêmica de Hume e tentemos questioná-la no âmbito da problemática religiosa. Na perspectiva de uma teoria do conhecimento, David Hume contribui fortemente para interrogar a possibilidade de uma metafísica. A distinção entre impressões e ideias, as noções de causa e efeito e a crítica ao substancialismo do eu, são os pilares da revisão profunda que deve sofrer essa filosofia abstrusa que dá pelo nome de metafísica. Assim, e como método filosófico, devemos-nos perguntar: a que impressão corresponde esta ou aquela ideia? E embora as ideias simples nem sempre sejam derivadas de impressões correspondentes, o certo é que o método filosófico proposto por Hume assenta na defesa acérrima das “afeções do espírito”<sup>7</sup>, ou seja, da experiência. Relembremos o que diz o autor nas *Investigações sobre o entendimento humano*, a ideia de Deus “promana de uma reflexão sobre as operações da nossa própria mente” e, portanto, alguma coisa de sensível ou de impressivo deve ter como fundamento. Neste sentido, as noções de poder, saber, bondade, virtude e tantas outras, são ideias que nascem de impressões determinadas – e é esse o caminho que nos conduz à compreensão de Deus.

#### 4. CAUSA, EFEITO E ANALOGIA

Nos *Diálogos sobre a Religião Natural* os interlocutores indagam sobre a natureza de Deus partindo de alguns pressupostos, como o de nada existir sem uma causa. Cleanto, por exemplo, considera que toda a maquinaria do mundo tem de ter uma causa, pois “o autor da natureza é de algum modo similar à mente do homem”(Hume, 2005, p. 24). E acrescenta: “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” (Hume, 2005, p. 25).

---

<sup>7</sup> Deleuze, em *Empirisme et subjectivité*, defendia que Hume tinha substituído uma “psicologia do espírito” por uma “psicologia das afeções do espírito”.

Relembremos a réplica de Fílon: a partir da observação de certas partes da natureza não é lícito extrair conclusões sobre o todo e até sobre outras partes. Fílon critica, por isso, a ligeireza como Cleanto se serve do raciocínio analógico. Também se mostra cauteloso em relação à noção de experiência enquanto fundamento de todo o conhecimento, pois esta acaba por simplificar e ocasionar generalizações apressadas. Se para Fílon a analogia é falaciosa, para Cleanto é válida. De acordo com Fílon, “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”(Hume, 2005, p. 61).

Contudo, que podemos entender por analogia? Sabe-se que é um raciocínio que nos permite conjecturar o não observável a partir do observável. Se as analogias pressupõem quatro termos (se há uma determinada relação entre A e B; se A\* tem semelhanças com A, então B\* terá, com toda a probabilidade, semelhanças com B), tal deve-se ao facto de, inevitavelmente, termos tendência para relacionar acontecimentos partindo daquilo que conhecemos. Assim, criticar a analogia é desejar erradicar uma tendência inevitável da razão humana. E não adianta criticá-la em termos metafísicos quando ela é aceite no raciocínio científico – atitude defendida por Cleanto. Mesmo havendo um mau uso da analogia – e ela revelar a sua fragilidade à medida que se atenuam as semelhanças entre A e A\* - o certo é que, nem podemos dispensá-la, nem podemos prescindir do seu poder heurístico. Se as analogias nos lançam para as conjecturas, vale a pena dizer que nem sempre essas conjecturas se revelam falsas. Por conseguinte, o uso restrito que Fílon quer fazer da analogia, se não mesmo a sua erradicação em questões metafísicas, parece não ser a atitude mais correta. A não ser, como defende, que não se possa de modo algum estabelecer analogias com aquilo que é único. A experiência permite-nos considerar semelhanças entre acontecimentos que se repetem, mas sobre este mundo, *por ser único*, não é credível tal intuito.

Bertrand Russell, no debate já referido com o padre Copleston, retoma o mesmo argumento de Hume, embora sem nunca o nomear, ao afirmar que “o conceito de causa deriva totalmente da nossa observação das coisas particulares; não vejo qualquer razão para que o total tenha alguma causa.” (Russell, 1977, pp. 224-225). É por isso que, de forma incompreensível para o padre Copleston, Russell afirma que o “universo apenas está aí, eis tudo”. Este conclui então que achar que “o mundo tem uma explicação é um



erro”, pois jamais podemos alargar a noção de causa à totalidade das coisas. A referência a Bertrand Russell exemplifica a recorrência de alguns argumentos céticos no que diz respeito à religião, legado de Hume que atesta a sua importância na reflexão filosófica, em particular na anglo-saxónica.

A questão da causa e da analogia é, portanto, crucial para se compreender os argumentos que estão em disputa nos *Diálogos sobre a Religião Natural*. Se o exercício da razão não é possível sem a noção de causa, trata-se de saber se essa noção deve ou não ser generalizada. É neste contexto que entra a analogia: é ela que permite comparar e destacar as semelhanças entre as coisas. Significa isto que os argumentos básicos de uma filosofia da religião, aqueles que pretendem compreender a natureza de Deus, se baseiam na noção de causa e de analogia, pois nada se poderá dizer do autor do universo se prescindirmos dessas noções. Se a razão prescindir da noção de causa e de analogia acabará por se destruir a si própria, pois a mente é racional justamente por poder descobrir causas e estabelecer analogias.

Mas como se pode erguer a religião sobre princípios racionais? Na secção XI da *Investigação acerca do entendimento humano*, Hume considera que a investigação não põe em causa o bom governo da sociedade civil. É por isso necessário reanalisar o argumento do desígnio, pois é ele que reúne maior consenso entre os devotos, a saber, que o mundo, estruturado e ordenado como está, só poderia ter sido criado por um ser supremo. Deste modo, o principal argumento a favor da existência de Deus assenta neste desígnio: o de existir um mundo que só poderia ter sido criado por um ser divino. Ora, a relação entre criador e criado remete para noções filosóficas como as de causa e efeito. Na perspetiva racional da análise dos argumentos, teremos então de transitar da relação entre um criador e o mundo para as noções de causa e efeito.

De facto, até ao término da secção XI de *Investigação acerca do entendimento humano*, é este o argumento que vai ser apresentado e discutido. De imediato se coloca a alternativa: se o mundo não foi criado por Deus então só pode ter surgido por acaso – e percebemos que a reflexão se centra apenas nestes dois argumentos que se excluem: ou o desígnio ou o acaso. Na verdade, pressupõe-se que aquilo que existe tem de ter uma explicação. Das três hipóteses que poderemos tomar em consideração, a saber, que a existência de uma coisa se explica por outra coisa, por nada ou por si mesma – argumento

anselmiano, embora constante em toda a reflexão filosófica -, Hume elimina o “por nada” e discute as outras possibilidades.

Deste modo, retomando o argumento do “presumível Epicuro” da seção XI, importa esclarecer melhor as noções de causa e de efeito. E o primeiro aspeto referido é o de que quando inferimos uma causa particular de algum efeito, devemos estabelecer uma proporcionalidade entre ambos. Não devemos, na verdade, atribuir às causas nenhuma qualidade senão as que são suficientes para produzir o efeito. Trata-se, por isso, de uma questão de proporção. Mas como pode ser verificada? A resposta só pode ser uma: pela experiência. Com efeito, é a experiência que nos ensina a justa proporcionalidade entre causa e efeito e a não nos excedermos em atribuir qualidades que eventualmente podem não existir.

No seu argumento, o “amigo de Epicuro” é bastante cauteloso a propósito da proporcionalidade referida entre causa e efeito. Na verdade, ultrapassamos constantemente – através de conjecturas e hipóteses – aquilo que é lícito dizer e concluir. Atribuir qualidades ocultas, excederemo-nos nas nossas considerações, é uma tendência imparável da natureza humana. E o mais grave é que, ao remontarmos do efeito para a causa, excedemo-nos nas qualidades atribuídas a essa causa e, partindo dela, vemos no efeito mais do que aquilo que podemos provar. O “amigo de Epicuro” refere várias vezes esta relação entre o efeito e a causa e, posteriormente, entre a causa e o efeito, considerando que o excesso de qualidades que se atribuiu à causa pode impedir a relação mencionada.

Ora, em que medida é que esta reflexão se relaciona com a existência de Deus e do mundo? Para “o amigo de Epicuro” esta quebra de proporcionalidade é exemplificada pela existência de Deus e a suposta criação do mundo (efeito), pois trata-se de uma mera conjectura ou uma hipótese na medida em que se atribui à causa as tais qualidades ocultas que não podem nem devem ser inferidas do efeito. Refere-se, por isso, o “fascínio” que tal pensamento exerce sobre nós; essa tendência de atribuir mais qualidades ao ser divino do que aquelas que os efeitos permitem inferir. Assim, as qualidades que lhe atribuímos são imaginárias, um produto do excesso que, parece, é inerente à natureza humana (e percebemos a importância deste raciocínio em Kant, por exemplo). Além disso, se a causa pode ser exacerbada de um ponto de vista “religioso”, tal é proibido para aqueles, como

os filósofos, que têm a função de se servir da razão de forma adequada, ou seja, de acordo com os limites da experiência.

Poderia pensar-se que, em vez de partir do efeito para a causa, o mais correto seria partir da causa para o efeito, ou seja, estabelecer *a priori* a existência de Deus. Contudo, como seria isso possível se não podemos prescindir do que acontece, do que há - do mundo, precisamente? Toda a tentativa de estabelecer uma causa e dela inferir um efeito é sempre dependente do movimento contrário, pois teremos sempre de partir do mundo em que nos encontramos, e só partindo dele podemos raciocinar e conjeturar. É por isso que se recusa liminarmente o argumento *a priori*, como se fosse desnecessário deter-se nele.

Quando o interlocutor do “amigo de Epicuro” – Hume, o autor das *Investigações acerca do entendimento humano* – refere que é natural inferir de uma obra o seu artesão, de uma obra inacabada ou imperfeita aquele que a criou – e ela está inacabada ou imperfeita à luz dessa convicção, a de saber que o plano que a delineou não foi cumprido – “o amigo” responde que se trata de coisas feitas pelo homem, isso que conhecemos por experiência, mas que nada nos garante que esse mesmo raciocínio possa ser aplicado ao universo no seu todo. A singularidade desse ser único do universo que escapa a qualquer experiência possível, não pode ser garantida da mesma forma. Não há, portanto, direito a estabelecer-se analogias. Este ser supremo tem menos analogia com um outro ser do universo do que o sol com uma vela de cera – argumentos que estão presentes nos *Diálogos sobre a religião natural*.

No entanto, pode retorquir-se que a especulação é possível precisamente por não haver analogia e por nada se poder saber da presumível causa que criou o mundo, ou seja, o mesmo argumento que se referiu anteriormente é agora reavaliado. De facto, se nada há que possa garantir, pela experiência, que um ser supremo criou o mundo, é precisamente essa ausência de experiência que nos pode levar a conjeturar a possibilidade da sua existência. Trata-se, por fim, de saber se a inferência tem ou não limites: se para uns – como aqueles que defendem o ponto de vista do “amigo de Epicuro” – a inferência tem limites, pois tudo o que ultrapasse a experiência, o presente e, numa palavra, os fenómenos, deve ser rejeitado – para outros a inferência é legítima, pois se nos servimos dela para compreender o mundo é natural que tentemos compreender a causa de tudo o

que existe. Neste sentido, mais do que uma mera hipótese ou conjectura, como se se considerasse que a ideia dos deuses surge tão-só da presunção ou imaginação dos filósofos, ela tem cabimento e deve ser aceite, pois é isso que a inferência estabelece.

Poderíamos, por exemplo, considerar que a afirmação “nenhum objeto da experiência contém em si mesmo a razão da sua existência” – argumento leibniziano retomado por outros filósofos -, é uma maneira de invocar a relação entre contingência e necessidade. Significa isto que não podemos, no limite, explicar a contingência pela contingência, pois a série de causas pressupõe um princípio. Russell, no debate com Copleston, responde-lhe o seguinte: “a palavra «necessário», parece-me, é uma palavra inútil, salvo quando aplicada a proposições analíticas, não a coisas” (Russell, 1977, p. 218). Ao retermos este debate a partir dos textos sobre a religião de Hume, a impressão que nos suscita é a de que crentes e agnósticos não falam a mesma linguagem, ou seja, o mundo que cada um convoca não é compreensível para o outro. Como já referimos, é provável que a necessidade em personalizar o debate e mostrar o peso das perspetivas em jogo, tivesse levado Hume a escrever os *Diálogos sobre a Religião Natural* - o texto mais extenso que dedicou à religião.

## 5. POLITEÍSMO E TEÍSMO

Na introdução à *História natural da religião* (1757) são sérias as suspeitas que Hume, apesar do seu ceticismo, é defensor do teísmo.<sup>8</sup> A confiança na razão condu-lo a considerar que há um ser superior criador de tudo. Com efeito, a crítica que faz ao politeísmo consiste na convicção de que os homens são guiados pela superstição em vez de serem conduzidos por princípios racionais, esses que nos dão a evidência de um ser supremo. Se o fizessem descobririam então que a ordem e a regularidade que existe no mundo e nas coisas criadas é o argumento essencial para confirmar a existência de Deus. Esta ordem e regularidade indicam, além de uma vertente estética, onde se acentua a beleza da criação, uma evidência geométrica enquanto disposição harmoniosa das partes e a finalidade concomitante. Deste modo, desde que “contemple as operações da

---

<sup>8</sup> Como se sabe, o teísmo diferencia-se do deísmo porque este último considera que Deus, sendo o grande arquiteto do universo, já não está ocupado com ele, ou seja, já não está ativo. O teísmo, em contrapartida, pressupõe a atividade do criador.

natureza” o politeísmo deixa de ter razão de ser, como se a “beleza” e a “regularidade” da natureza nos afastasse da ignorância própria do politeísmo. Acresce que Hume insiste na ideia de que são os factos da vida (medo, doença, morte, etc.) que geram a superstição, enquanto a ordem da natureza nos ajuda a descobrir a verdade do teísmo.

Não se trata, por isso, de compreender a religião a partir do seu fundamento racional – como acontece nos *Diálogos sobre a religião natural* – mas sim da sua “origem na natureza humana”. Na introdução à *História natural da religião* considera-se que a natureza indicia um autor inteligente, embora fique por compreender a conciliação entre esta convicção e a origem da religião na natureza humana. Assim, como conciliar estes pontos de vista? Para Hume, a passagem do politeísmo para o monoteísmo corresponde a um progresso na humanidade, embora sejam constantes as críticas à forma como a humanidade abraçou estas perspectivas, ou seja, e como exclama o autor, a “divindade está desfigurada nas nossas representações!” (Hume, 2005, p. 236). Significa isto que o filósofo que tanto criticou o argumento do desígnio é ainda mais céptico no que concerne às origens da religião, vindas da superstição e da ignorância humanas? Mas, ao mostrar o antropomorfismo de todas as crenças religiosas – politeístas e até monoteístas – como é então possível defender, como nunca o fez de forma tão explícita, a criação de todas as coisas por um ser inteligente?

Na *História natural da religião* a reflexão de Hume é histórica. O autor cita Xenófanos, Plutarco, Platão, Salústio, Plínio, Cícero e outros, no intuito de esclarecer as crenças politeístas. De facto, “quanto mais mergulhamos no passado, mais encontramos a humanidade imersa no politeísmo” (Hume, 2005, p. 153). Este corresponderia, por isso, a uma fase embrionária da religião, algo que deveria ser ultrapassado pela descoberta racional de um único ser capaz de criar todas as coisas. Se os bárbaros e idólatras são politeístas é porque não se guiam pela razão, como se a “multidão ignorante” tivesse que aceitar “uma noção familiar e servil dos poderes superiores”, antes de descobrir um único ser perfeito. É a pressão das carências e das paixões que conduz o homem ao politeísmo.

Deste modo, se a religião tem de ter um fundamento racional tal deve-se à impossibilidade de imaginar um ser inteligente que não tivesse criado tudo. Hume valoriza a filosofia da religião porque considera que a religião necessita de uma análise crítica, ou seja, devemos expor argumentos tendo em vista a sua compreensão. O ponto

fulcral é então analisar a convicção de que “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 da religião genuínos.”

Esta citação – extraída da *História Natural da Religião* (2005, p. 151) – mostra que David Hume, apesar de todo o seu ceticismo, nunca põe em dúvida a regularidade e a beleza do plano final, intrínsecos à natureza, como se fosse uma evidência indiscutível. Sem dúvida que Hume sabe que “o todo é uma adivinha, um enigma, um inexplicável mistério” (fim da *História Natural da Religião*), mas este ceticismo acaba por realçar a crença de que tem de existir um criador de tudo.

Hume, qual historiador, investiga na *História Natural da Religião* porque é que a humanidade começou por ser politeísta. Um dos motivos é o interesse que se ajusta a tal posição, pois o teísmo exige uma posição “desinteressada”, ou seja, capaz de se desprender dos interesses imediatos, utilitários, do homem primitivo. Compreende-se, assim, que a superstição esteja associada ao fenómeno religioso, em particular ao politeísmo, embora haja sempre uma mescla entre razão e superstição a que nem os próprios filósofos se esquivam, como Platão e Cícero, por exemplo. Se o monoteísmo só pode surgir tarde na humanidade, tal não significa que o teísmo, tal como Hume o concebe, exista de forma digna. Hume refere a intolerância, a humilhação e a sujeição que o monoteísmo pode desencadear, contrastando nesse aspeto com a tolerância de certas posições politeístas e o respeito por outras religiões. Fala então do “espírito tolerante dos idólatras” e censura os teístas de intolerância. Assim, “a intolerância de quase todas as religiões que sustentam a unidade de Deus é tão extraordinária como o princípio contrário dos politeístas” (Hume, 2005, p. 196). E acrescenta que “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”. Daí que “a corrupção das melhores coisas produz as piores”.<sup>9</sup>

Também na secção VIII da sua *História Natural da Religião*, Hume refere o fluxo e refluxo entre politeísmo e teísmo, insistindo que os homens vulgares – a maioria das pessoas – “nunca elevam a sua contemplação aos céus (...) a ponto de descobrirem uma

---

<sup>9</sup> Por falta de espaço, remetemos o leitor para dois textos que poderiam dialogar com a perspetiva humeana da religião, em particular a noção de tolerância *versus* intolerância e a “violência” dos monoteísmos. Referimo-nos a Peter Sloterdijk e *A Loucura de Deus. Do Combate dos Três Monoteísmos*. (Lisboa: Relógio D’água Editores, 2009), e a *Violence et monothéisme*, de Jan Assmann (Bayard, 2009).



mente suprema ou uma providência original que tenha ordenado todas as partes da natureza”(Hume, 2005, p. 191). É por isso que o teísmo exige uma atitude filosófica, capaz de compreender “que um único desígnio prevalece na totalidade das coisas”. A atitude filosófica é a única capaz de se livrar da superstição e das “razões erradas” que consubstanciam historicamente as crenças num Deus, muito mais frequentes do que se imagina. O ceticismo de Hume não esconde que o todo é enigmático, mas atém-se solidamente à razão, quer dizer, à argumentação, como se fosse esse o destino de uma filosofia da religião.

## 6. O “HOMEM APAIXONADO” E O “HOMEM MORAL”

Essencial será então compreender se há unidade no pensamento humeano, quer dizer, se a perspectiva epistemológica, moral, estética e religiosa se articulam a ponto de haver efetivamente uma unidade no pensamento do filósofo escocês. Deste modo, será que tudo aquilo que Hume escreve sobre as paixões, por exemplo, se harmoniza com os seus escritos sobre a religião? Esta pergunta tem o mérito de nos alertar para o seguinte: saber se aquilo que escreve ostensivamente sobre um tema é coerente noutros contextos, ou se, de forma implícita ou sub-reptícia, não o é efetivamente. Por outras palavras: o homem religioso de Hume é o mesmo que o homem apaixonado do mesmo filósofo? Dir-se-á que não tem de existir qualquer relação, pois nada impede que existam reflexões autónomas sobre estes temas. Mas na nossa perspectiva, estranhámos que a *Dissertação sobre as paixões* (Hume, 2005b), não tenha uma palavra sobre questões religiosas, embora o mesmo não se possa dizer a respeito das obras sobre a religião, as quais têm de facto referências às paixões humanas. A forma como termina a *Dissertação* é esclarecedora: o autor diz, num tom anormalmente confiante, que “na produção e conduta das paixões, existe um certo mecanismo regular, que é suscetível de uma investigação tão rigorosa como as leis do movimento, da ótica, da hidrostática, ou de qualquer outra parte da filosofia natural.” É esta confiança na existência de um “mecanismo regular” que nos perturba, para além de ser possível estudá-lo como outros temas da filosofia natural, ou seja, da física. Deste modo, se podemos conhecer as paixões de forma exhaustiva e podemos, por conseguinte, ter um retrato fiel do “homem apaixonado” porque não podemos nós ter um retrato tão rigoroso do “homem religioso”? Se há indecisões e

ceticismo em relação à metafísica, tal prende-se com o objeto de estudo de um sujeito que, em princípio, deveria ser possível conhecer com rigor. Além do mais, porque é que o “homem apaixonado” não se preocupa com questões metafísicas?

Leiamos as páginas iniciais da *Dissertação* e comparemo-las com a nota final, aquela que acabámos de citar. De facto, de início fala-se da instabilidade do sentir, essa flutuação a que qualquer homem não deixa de estar sujeito. Num tom que faz lembrar Espinosa e as flutuações da alma que a *Ética* referia, também Hume começa por analisar a esperança e o medo, na probabilidade de ambas e, numa palavra, na incerteza que nos caracteriza enquanto viventes. Ao sentirem de forma diversificada, transitando de uma paixão para outra, os seres humanos são instáveis – o que, recorde-se, contrasta com o “mecanismo regular das paixões” que se menciona na nota final. Seja como for, na secção dois da *Dissertação* há efetivamente uma reflexão importante que se repete ao longo do ensaio: a de que não existe apenas uma *associação* de ideias como também uma *associação* de impressões. Neste sentido, diz David Hume que a “dupla relação de ideias e de sentimentos deve ser reconhecida como incontestável”. Anteriormente tinha considerado que “as impressões *semelhantes* se ligam umas às outras; logo que uma aparece, as restantes naturalmente se lhe seguem”. Se há uma congruência entre a união das ideias e a união dos sentimentos, tal é de uma grande importância para a noção que David Hume faz do ser humano. Com efeito, quando sinto ódio ou aversão por alguém é natural que as ideias que surgem estejam de acordo com aquilo que sinto, pois o mesmo objeto produz sentimentos e ideias que se assemelham ou, como diz o autor, as duas espécies de associação (de ideias e de impressões) ajudam-se e favorecem-se mutuamente. É por isso que a própria noção de razão, no sentido popular, pode ser entendida como uma “paixão geral e calma”, quer dizer, uma pessoa dotada de razão é uma pessoa “diligente na sua profissão”, “calma” ou “justa”, por exemplo (cf. Secção V).

Também a respeito da *Investigação sobre os princípios da moral*, podemos tecer as mesmas considerações que fizemos para a *Dissertação sobre as paixões*. Com efeito, trata-se de saber se o “homem moral” ou “homem apaixonado” - tal como se pode designar as concepções humeanas sobre estes temas nas obras que acabámos de referir -, têm alguma relação com o “homem religioso”. Ao questioná-lo, o que se pretende não é apenas pensar a noção de religião em Hume a partir do que se escreve expressamente sobre o assunto, mas tentar compreendê-la a partir das reflexões que Hume faz de outras

questões no intuito de ajuizar se as noções religiosas estão ou não presentes ou subjacentes à moral ou à paixão, por exemplo. Ora, o que se deduz das obras citadas é que Hume tenta separar as reflexões, de tal forma que nada encontramos de religioso no “homem moral” ou no “homem apaixonado”.

Em relação à moral, interessa a Hume tentar compreender qual a sua origem. Na *Investigação sobre os princípios da moral*, considera o autor que tanto a razão como o sentimento são imprescindíveis para compreender a origem da moral. Se tem de existir um *sentimento* que nos leve a amar a virtude e a repudiar o vício, também terá de existir uma ou várias *razões* que nos levem a considerar o que se deve entender por virtude ou vício. Não há, portanto, nenhuma referência à religião para falar da origem da moral. Ao considerar que virtude e vício são expressões oriundas da religião – assim como a benevolência ou a justiça, princípios morais que Hume começa por analisar na *Investigação sobre os princípios da moral* – deve retorquir-se que não é esse o intuito do autor, como se os valores que estão subjacentes à moral fossem estipulados pela sociedade civil tendo em vista a salvaguarda dos seus interesses e só posteriormente pudessem ser considerados religiosos.

Esta defesa dos interesses sociais determina a reflexão de Hume, como se tudo aquilo que fosse considerado como moral o fosse pela sociedade civil. A noção de justiça é, neste sentido, paradigmática. Se a sociedade fosse de abundância, de pouco serviria a noção de justiça, pois nada haveria para corrigir, arbitrar ou defender. Se, pelo contrário, a penúria e a indigência fosse a regra, então também de pouco valeria a justiça, pois a situação de carência e violência generalizada tornariam inútil qualquer justiça.

Resulta da reflexão transata que a justiça “é absolutamente necessária para o bem-estar do género humano e para a existência da sociedade”. Sempre sensível àquilo que é útil para a sociedade e que esta determina como tal, pouco compreenderíamos do pensamento de David Hume se não chamássemos a atenção para esta fundamentação da sociedade civil a partir dela própria e não tanto de princípios metafísicos, sejam eles quais forem. A consciência política do filósofo escocês suplanta assim muitas outras considerações, não tendo sido por acaso que escreveu uma obra de relevo sobre a história da Inglaterra (em seis volumes) e mostrou sensibilidade por esses temas. Ao citar

Plutarco, Cícero ou Tácito, Hume mostra empatia pela história e pela sociologia, construindo a sua filosofia nesses alicerces. Não são, aliás, muito frequentes na história da filosofia a existência de pensadores que construíram uma filosofia citando fontes histórico literárias mais do que filosóficas propriamente ditas.

## 7. IMORTALIDADE DA ALMA, SUICÍDIO E MILAGRES

Em 1757 os ensaios de Hume intitulados *Da imortalidade da alma* e *Do suicídio* foram impedidos de ser publicados, o que só aconteceu vinte de anos depois, altura em que foram editados anonimamente na Holanda. Ambos os ensaios mostram a posição de Hume em relação à religião, em particular a necessidade de refletir de uma forma racional sobre a imortalidade da alma e o suicídio. Deste modo, se quase todas as religiões defendem a imortalidade da alma, forma de premiar a virtude terrena e castigar o vício e a maldade, Hume distancia-se claramente destas crenças e defende que a virtude e o vício não têm outro mérito ou reprovação do que aquele que existe nesta vida. Além do mais, uma atitude apoiada na razão só pode conduzir à mortalidade da alma – atitude que é constantemente reiterada ao longo da sua reflexão. Para Hume o filósofo deve ser uma espécie de médico que descobre os remédios para a superstição e para a ignorância, tanto como para os excessos metafísicos que propõem uma noção confusa de substância. Hume quer assim praticar uma filosofia que aposte na clarificação de costumes e ideias feitas, admitindo apenas aquilo que é possível através de argumentos sólidos. Por exemplo, os terrores em relação à vida futura só são explicáveis porque foram artificialmente criados pelo “preceito e pela educação” (Hume, 2002, p. 457). Hume insiste que a vida que vivemos é única; que tudo o mais é ambíguo à luz da razão, e é essa luz que nos deve guiar ao defender a mortalidade da alma.

Com efeito, tanto moral como fisicamente, a mortalidade da alma tem primazia sobre a sua presumível imortalidade. Moralmente porque se a principal fonte das ideias morais é a reflexão sobre os interesses da sociedade humana, porque deveriam então “tais interesses, tão breves e frívolos, ser punidos como castigos eternos e infinitos”? (Hume, 2002, p. 459). Também fisicamente deve ser defendida esta posição, pois, como escreve Hume, “há fortes argumentos *físicos* a favor da mortalidade da alma, a partir da analogia

da natureza. E realmente são estes os únicos argumentos filosóficos que devem ser admitidos a respeito desta questão, ou aliás de qualquer questão de facto”.(Hume, 2002, p. 459).

Em *Do suicídio* reitera-se esta perspectiva da filosofia como uma espécie de medicina, capaz de um olhar racional sobre a superstição, a ignorância ou a falsa religião, e ministrar o remédio adequado. O homem supersticioso é miserável – e não há superstição que não se apoie em opiniões falsas, isso que o filósofo deve combater. Ora, uma dessas superstições é considerar que o homem não é dono da sua vida, pois a ordem e a regularidade da natureza, tal como o criador as fez, deve ser sempre respeitada. O homem que sofre e quer pôr termo à vida não o deve fazer porque tal ato é contrário às leis da criação. Hume insurge-se contra este ponto de vista: se o criador nos deu o poder da liberdade, por que não usá-lo para pôr termo à vida se esta se revelar dolorosa e insuportável? Hume defende que “a vida de um homem não tem uma importância maior para o universo que a vida de uma ostra: e se tiver uma importância tão grande, a verdade é que a ordem da natureza humana submeteu-a efetivamente à prudência humana e reduziu-nos a uma necessidade, em qualquer incidente, de decidir a seu respeito” (Hume, 2002, p. 467).

No término do seu ensaio, Hume faz, em nota de rodapé, a observação seguinte: “Seria fácil provar que o suicídio é tão legítimo à luz da revelação cristã como o era para os pagãos. Não há um único texto da sagrada escritura que o proíba.” Parece, por conseguinte, que o autor está interessado em refutar a possível acusação de ateísmo que poderia merecer a sua reflexão. Na verdade, a defesa da liberdade humana no que se refere ao poder de pôr termo à sua própria vida indica uma forma de pensar que poderia ser considerada como subversiva. Contudo, há muito mais em jogo nessa posição do que aquilo que Hume quer fazer crer, pois, ao “retirar-se”, o suicida pode não ofender Deus ou a sociedade, antes é uma atitude digna de louvor ao assumir destemidamente a liberdade de deixar de existir.

Mas é na reflexão que faz sobre os milagres que Hume mostra claramente o seu empenho em discutir racionalmente questões religiosas. Trata-se, assim, de saber se estes podem adquirir ou não o estatuto de prova, mesmo que uma prova *sui generis*, fundamentada em certos testemunhos. A resposta de Hume é cética, não tanto pela defesa

cega e incondicional do ceticismo, mas porque a compreensão do tema referido exige uma vigilância e uma adesão aos princípios da razão humana. Atente-se que não se trata de negar pura e simplesmente a existência de milagres, mas sim mostrar a sua impossibilidade à luz dos princípios racionais, os únicos que permitem provar e tornar credível um conhecimento que se deseja rigoroso. Mesmo quando Hume considera que se pode aceitar um milagre como um testemunho convincente, tal acontece desde que seja essa a melhor solução em face da alternativa, ou seja, de aceitar-se como milagre o que, de outro modo, seria um milagre maior. Com efeito, para Hume rejeita-se sempre o milagre maior. Como escreve o autor na *Investigação acerca do entendimento humano*: “É que não há testemunho suficiente para fundamentar um milagre, a menos que o testemunho seja tal que a sua falsidade seria ainda mais miraculosa que o facto que pretende estabelecer” (Hume, 1990, pp. 115-116).

Sublinhemos que, para Hume, é a tendência dos homens para a mentira, o fanatismo e a superstição que justifica o êxito dos milagres. De facto, a credibilidade humana, as suas paixões e a tendência concomitante de se deixar atrair pelo extraordinário, por aquilo que entusiasma ou fascina, leva os homens a urdirem milagres e a darem o seu assentimento àqueles que supostamente os presenciaram. Mas Hume não aceita nada com facilidade. A razão torna-se metodológica e, por isso, cautelosa. A reflexão que Hume faz dos milagres na *Investigação acerca do entendimento humano* (secção X) é por isso paradigmática: para uns é uma prova cabal do seu ateísmo; para outros, a prova da necessidade de criticar a teologia natural e a incapacidade de dar o nosso assentimento em questões religiosas. Pode até haver lugar para a crença em Deus, mas à custa de críticas severas ao fascínio supersticioso e ignorante que a religião exerce nos homens e à tentativa de chegar a provar aquilo que de modo nenhum o admite. Só as leis da natureza são fiáveis; e só deixando-nos guiar pela razão poderemos chegar à conclusão que Deus existe. Contudo, no término desta secção X, Hume não deixa de ser desconcertante: ora conclui que a religião cristã foi acompanhada de milagres nos seus primeiros momentos, ora considera que a mera razão é insuficiente; que é preciso a fé, esse “milagre contínuo na própria pessoa”, capaz de subverter os princípios do entendimento e levar-nos a acreditar em coisas opostas ao costume (Hume, 1990, p. 131).



## CONCLUSÃO

A pluralidade de raciocínios que Hume desenvolve sobre a religião, quer censurando-a, quer aprovando-a - em ambos os casos discutindo e analisando diversos argumentos -, permite-nos tirar algumas conclusões. Com efeito, defendemos que não podemos pensar a religião em David Hume sem o quadro epistémico subjacente. Quanto a nós, nem sempre há acordo entre a atitude religiosa e a atitude epistémica, embora não cessem de se influenciar e até de se ocultar mutuamente. Acresce a necessidade de repensar a noção de impressão no contexto da filosofia da religião, em particular a noção de sentir (*feeling*), que pode estar associada à fé, e que faz com que a impressão não se limite a ser uma mera percepção. Também a convicção de que o politeísmo promana da ignorância merece ser reanalisado, mesmo que Hume tenha tido mérito ao chamar a atenção para a conexão entre monoteísmo e violência. Igualmente o facto de Hume ter escolhido o diálogo para discorrer sobre a religião acaba por mostrar o seu ceticismo e o facto de assumir deliberadamente uma posição plurívoca. Ao interrogarmos se havia unidade no pensamento humeano, tentámos referir o “homem apaixonado” e o “homem moral”, para além, obviamente, do “homem religioso”. A abordagem de cada uma destas perspectivas, nem sempre convergentes, mostra um autor defensor de um ceticismo vigoroso, capaz de assumir o mistério da vida ao propor uma nova racionalidade.

## REFERÊNCIAS:

- ASSMANN, Jan (2009). *Violence et monothéisme*. Bayard.
- BROOKE, John Hedley (2003). *Ciência e religião. Algumas perspectivas*. Porto: Porto Editora.
- DANCY, Jonathan (1995). “For here the author is annihilated”: Reflections on philosophical aspects of the use of the dialogue form in Hume’s *Dialogues Concerning Natural Religion*», in: *Philosophical dialogues: Plato – Hume – Wittgensten*. Edited by Smiley, Timothy, Oxford: Oxford University Press.
- DELEUZE, Gilles (1998). *Empirisme et subjectivité*. Paris: Puf.
- CHRISTOPHE, Grellard, e KIM SANG, Ong-Van-Cung, (2005). *Le vocabulaire de Guillaume d’Ockham*. Paris: ellipses.

HUME, David (1978). *A treatise of human nature*. Edited, with an Analytical Index by I. A. Selby-Bigge. Oxford: Oxford University Press.

HUME, David, (1990). *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals*. Oxford: Oxford University Press.

HUME, David (1993). *Dialogues and Natural History of Religion*. Oxford: Oxford University Press.

HUME, David (2002). *Ensaaios morais, políticos e literários*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

HUME, David (2005). *Obras sobre a religião*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

HUME, David (2005b). *Tratados filosóficos II. Dissertação sobre as paixões. Investigação sobre os princípios da moral*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

RUSSELL, Bertrand (1977). *Porque não sou Cristã*. Porto: Brasília Editora.

RUSSELL, Paul (2014), "Hume on Religion", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/hume-religion/>>.

SLOTERDIJK, Peter (2009). *A Loucura de Deus. Do Combate dos Três Monoteísmo*. Lisboa: Relógio D'água Editores.

WILLIAMS, Bernard, (2006). "Hume on religion". In *The sense of the past. Essays in the history of philosophy*. Princeton University Press.