

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Dircilene da Mota Falcão

Filosofia e Retórica em David Hume
(Versão corrigida)

São Paulo
2014

Dircilene da Mota Falcão

Filosofia e Retórica em David Hume
(Versão corrigida)

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Pedro Paulo Garrido Pimenta.

São Paulo

2014

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

F177f Falcão, Dircilene da Mota
Filosofia e Retórica em David Hume / Dircilene da
Mota Falcão ; orientador Pedro Paulo Garrido
Pimenta. - São Paulo, 2014.
122 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Filosofia. Área de
concentração: Filosofia.

1. Hume. 2. Retórica. 3. Filosofia moderna. 4.
Filosofia. 5. Luzes britânicas. I. Pimenta, Pedro
Paulo Garrido, orient. II. Título.

Folha de Aprovação

FALCAO, D. Filosofia e Retórica em David Hume. 2014. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

Agradecimentos

Ao Prof. Dr. Pedro Paulo Garrido Pimenta, meu orientador, um agradecimento muito especial pelas discussões que nortearam e deram corpo a essa pesquisa. Agradeço especialmente pela paciência nos momentos mais tensos ao longo desse percurso, quando as questões ainda não eram muito claras e as possibilidades, muitas. Nunca esqueci, por exemplo, quando me advertiu que Hume era um autor cada vez mais difícil à medida que nos aprofundávamos no seu estudo, o que percebi ser verdade particularmente quando a possibilidade de destacar um único aspecto parecia, por vezes, impossível. Não era, mas essa descoberta demandou tempo e paciência. Só tenho a agradecer, portanto, pelo encorajamento constante e pela atenção e cuidado sempre demonstrados.

Aos professores que participaram direta ou indiretamente da elaboração desse trabalho, em particular aos professores Maria das Graças de Souza e Fernão de Oliveira Salles, responsáveis pela avaliação do projeto no processo de qualificação, que funcionou como um decisivo e fundamental divisor de águas. Obrigada pelas preciosas lições que serviram de necessária correção de rota.

Agradeço ainda aos professores Márcio Suzuki, Maria Isabel Limongi, Roberto Bolzani Filho, Marilena de Souza Chaui, Milton Meira do Nascimento, Eduardo Brandão, Lorenzo Mammì e Léon Kossovitch, que participaram de maneira determinante de minha formação em filosofia, provocando seguidas desconstruções e abrindo caminho para vãos maiores.

À minha família, em especial à minha mãe que, com um esforço sem limites, tornou realidade todas as conquistas possíveis... e as impossíveis também. Muito obrigada por tudo!

Aos queridos sobrinhos Luana e Gabriel Falcão, cuja presença é sinônimo de alegria e aprendizado. Também a Genilza e Luiz Henrique Falcão, pelo apoio, por resignificar a palavra família, tão importante quando mais precisamos de suporte.

A Franceli Jodas, pelo companheirismo e apoio incondicionais, fundamentais na construção e na transformação desse projeto em realidade.

A Thiago Vilela, grande companheiro, que me resgatou por inúmeras vezes do claustro filosófico para dar boas risadas, ouvir boa música e provar boa comida. Obrigada pela companhia e pela amizade compartilhada ao longo de todo esse tempo.

Aos colegas da filosofia, pelas animadas discussões ao longo dos corredores, muitas delas fornecedoras de farto material para esse trabalho. Obrigada pelos momentos de dúvida, hesitação, angústia, mas também de descobertas compartilhados, especialmente aos amigos Leonardo, Lucila, Fúlvio e Isacir.

Aos bons amigos que fizeram minha vida mais feliz nesse período, pela presença e por me lembrar que nem só de filosofia vive uma alma... agradeço a Verinha, Custódio, Magnus, Leandro Tenório, Telma, Anna Terra, Anice e Mônica, Marcos Alves, Marcelo Pinheiro, Diogo, Lucilene e Marcello, Marcela e Fernando.

Aos funcionários do departamento de filosofia da Universidade de São Paulo, em especial Maria Helena, Mariê, Geni, Ruben e Luciana. Pela atenção e cuidados dispensados sempre que necessário, muito obrigada.

Finalmente, mas não menos importante, à CAPES/CNPQ pela inestimável ajuda na viabilização desse projeto.

“Isto direi de modo breve: que não se podem encontrar palavras brilhantes se antes não se concebem e se expressam os pensamentos, nem algum pensamento pode ser elevado sem a luz das palavras”.

Cícero, De Oratore.

RESUMO

FALCAO, D. Filosofia e retórica em David Hume. 2014. 122 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

Uma comparação atenta entre o *Tratado da natureza humana*, obra de estreia de David Hume, e as *Investigação sobre o entendimento humano* e *Investigação sobre os princípios da moral* nas quais a primeira obra foi reeditada, revela uma diferença considerável na escrita do filósofo. Provavelmente levado por uma profunda decepção com sua obra inicial, Hume as reescreve adotando mudanças estilísticas e no foco de suas discussões para torná-las mais próximas de suas convicções filosóficas.

Como instrumento nesse processo, Hume se utiliza conscientemente da retórica, optando nas duas investigações, pela adoção de evidentes recursos retóricos que variam desde alterações no foco e no objetivo final dessas obras, até a opção por um discurso conciso em detrimento daquele difuso utilizado na escrita do *Tratado*. Tais mudanças obedecem a padrões estéticos bem definidos, porém fundamentalmente tentam aproximar a escrita humiana dos preceitos filosóficos básicos do autor, representados por conceitos como os de crença e de imaginação. Assim, utilizando-se da retórica como uma tentativa de respeitar os fundamentos de sua própria filosofia, Hume desenvolve o que poderíamos chamar de uma espécie de filosofia da escrita.

Palavras-chave: Hume, retórica, filosofia moderna, filosofia, luzes britânicas.

ABSTRACT

FALCAO, D. Philosophy and rethoric in David Hume. 2014. 122 f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

A close comparison between David Hume's first work *A Treatise of Human Nature*, and *An Enquiry Concerning Human Understanding* and *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, in which the first work was reedited, reveals a considerable difference on the writings of the philosopher. Most likelly taken by a deep deception upon his early work, Hume rewrites them adopting changes on his style and on the focus of his discussions in order to make them closer to his philosophical convictions.

As a tool on this process, Hume makes a conscious use of rhetoric, chosing in his investigations to utilize evident rhetorical resources which vary from focus and final goal of these works, to the choice for a concise speech, over the diffuse one utilized on the writing of the *Treatise*. Such changes follow well defined aesthetic patterns, however they fundamentally try to approximate the humian writing to the author's basic philosophical precepts, represented by concepts such as creed and imagination. Thus, making use of rhetoric as an attempt to respect the fundamentals of his own philosophy, Hume develops what may be called a kind of philosophy of writing.

Key Words: Hume, rhetoric, modern philosophy, philosophy, British enlightenment.

NOTA PRELIMINAR

Há versões disponíveis em língua portuguesa do *Tratado da natureza humana*, da *Investigação sobre o entendimento humano*, da *Investigação sobre os princípios da moral* e dos *Ensaios morais, políticos e literários*, de David Hume. Darei preferência a seu uso quando necessário, porém farei traduções de outras obras do autor somente disponíveis em inglês ou francês, apontando, nesses casos, sempre para o texto original.

As versões em português livremente utilizadas serão as seguintes:

- Tratado HUME, David. **Tratado da Natureza Humana: Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais.** Tradução de Débora Danowski. – 2. Ed. rev. e ampliada. - São Paulo: Unesp, 2009. 709 p. Título original: A Treatise Of Human Nature.
- Investigações HUME, David. **Investigações sobre o Entendimento Humano e Sobre os Princípios da Moral.** Tradução de José Oscar de Almeida Marques, São Paulo: Unesp, 2004. 438 p. Título original: Enquiries Concerning Human Understanding And Concerning The Principles Of Moral.
- Ensaios HUME, David. **A arte de escrever ensaio e outros ensaios (morais, políticos e literários).** Seleção de Pedro Paulo Pimenta. Tradução de Márcio Suzuki e Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2008. 332 p.

SUMÁRIO

Introdução.....	11
Capítulo 1 – A importância da forma.....	17
1.1 - Decepção e reformulação na obra de Hume	17
1.2 - O problema da retórica na filosofia humiana e na modernidade.	28
Capítulo 2 – Conteúdo e forma como elementos indissociáveis....	51
2.1 - Diferenças de estilo e o papel da imaginação	51
2.2 – Disposição retórica a serviço da forma	68
Capítulo 3 – A Filosofia como prática	90
Conclusão	110
Bibliografia	119

Introdução

Há uma considerável mudança no estilo de escrita do *Tratado da Natureza Humana*, publicado em 1739 (Livros 1 e 2) e em 1740 (Livro 3, com o apêndice), em relação àquele das *Investigação sobre o Entendimento Humano* e *Investigação sobre os Princípios da Moral*, consideradas revisões do primeiro e do terceiro livros do *Tratado* e publicadas respectivamente em 1748 e 1751. Tal mudança não escapa a uma leitura atenta das obras, embora a filosofia subjacente a elas preserve-se, apesar das críticas e pressões sofridas no percurso. Nesse sentido, apenas pequenas alterações conceituais desde a obra inicial àquelas nas quais foi reescrita podem ser apontadas, de forma que, de maneira geral - e embora Hume tenha revisto suas impressões quanto a temas como a simpatia, por exemplo -, elas não alteram consistentemente o arcabouço conceitual no qual o autor se insere.

O mesmo não se dá com relação à forma pela qual essa filosofia foi expressa. A forma de escrita do *Tratado da natureza humana* é bem diversa daquela das duas investigações em aspectos que podem ser considerados relevantes para o bom entendimento da obra de Hume. Provavelmente, o filósofo estava convencido de que a forma do *Tratado* não havia sido a ideal - chegando a imputar a isso o insucesso do livro -, e, em consequência, determinado a expressar-se de maneira distinta. E de fato, a sensação de insucesso com o primeiro livro, embora um tanto amplificada, foi fator importante para que ele fosse reescrito. Tal sensação, no entanto, não seria suficiente, em si mesma, para impulsionar o filósofo no sentido de uma mudança tão radical, se não partisse de uma necessidade maior de conciliar a obra com seus próprios anseios, certamente não derivados de uma necessidade vã de ser lido, premissa que aponta no sentido de uma vaidade e incoerência que parece não ter tido lugar no temperamento do filósofo, embora desejoso de fama literária.

O que impulsionaria Hume no sentido dessa mudança, portanto, vai muito além e, provavelmente, atende a uma necessidade maior, a saber, a de sanar deficiências identificadas no interior da própria obra inicial, tornando-a mais completa, do ponto de vista de seu autor, pelo menos. Provavelmente, tais expectativas e anseios do filósofo estão enraizadas em sua época, marcada por profundas transformações no que diz respeito às relações da filosofia com a escrita e com a vida em sociedade, transformações essas catalisadas por acontecimentos como o surgimento da nova ciência, da escrita impressa e, com isso, de um público cultivado crescente e ávido. De remarcada importância nesse contexto era o lugar ocupado pela ideia de sociabilidade, comum a vários filósofos modernos - da qual Hume não escapa - cuja associação com os fatores descritos acima, facilitou o renascimento e o desenvolvimento de novos e legítimos modos de expressão e de difusão do pensamento, como o diálogo, o ensaio e o conto. O resultado desse direcionamento foi responsável por um distanciamento do período em relação às filosofias tradicionais, como a platônica - que embora desse por natural a condição política do homem, destacava a contemplação solitária como única possibilidade de realização prazerosa -, e da escolástica - cuja forma dogmática de argumentação era vista como pedante e associada a comportamentos antissociais.

Segundo percepções próprias ao século XVIII, filosofia sem bom gosto seria inútil à sociedade e sociedade sem filosofia, incapaz de quaisquer discernimento, o que, longe de ser uma tentativa de trivializar a filosofia, ao contrário, tinha por objetivo fazer com que as pessoas, por um gosto cultivado, elevassem a sofisticação moral com a qual conduziam suas vidas. As relações entre filosofia e as novas formas de vida social foram uma constante no discurso filosófico das luzes e se refletiram das mais diferentes maneiras nas obras de iminentes pensadores tanto na França como na Inglaterra.

Fruto desses variados aspectos, a filosofia do século XVIII foi introduzida a um público expandido, marcadamente feminino, e estabeleceu ligações antes impensáveis entre o filósofo e a sociedade, na

qual destacava-se a figura do cavalheiro (*gentleman*), o qual seria um indivíduo idealmente capaz de provocar boa impressão graças às maneiras polidas, para as quais concorriam uma educação refinada nas belas artes, de forma a formar um caráter perfeito e um aprimorado senso estético. A esse último foi assimilada a arte retórica, natural causadora de grande admiração às pessoas cultas da época, para além da beleza de seus discursos, e personificada principalmente na figura de Cícero.

De fato, a retórica tinha muito a dizer à filosofia, contudo vivia em meio a grandes polêmicas - frequentemente ligadas à política e à religião na Inglaterra -, além de enfrentar uma compreensível dificuldade em adaptar-se à tentativa de formar cavalheiros polidos e, principalmente, moderados. Como conciliar a desejada moderação à apaixonada retórica? Não à toa, o conceito dessa nobre arte passa por uma profunda alteração no sentido de adaptar-se aos novos tempos, expandindo-se de forma a englobar campos que vão desde a oratória à vida social e à escrita, embora tendo ainda de conviver com as desconfianças que pairavam sobre sua cabeça - principalmente na Inglaterra, onde o zelo fanático que se utilizava da retórica de forma difusa ainda impressionava muitos pensadores.

Essa tensão entre a arte retórica e seu emprego na vida social e principalmente na escrita se reflete na filosofia de Hume, como poderemos observar tanto no *Tratado*, quanto nas investigações. Profundo admirador da retórica antiga, como bom cidadão de seu tempo, Hume manifestou seu interesse na clássica disciplina desde muito precocemente, embora sua obra, no entanto, seja marcada por um diferente uso dessa. A obra de David Hume começa com um tratado, gênero renascentista que tem como característica principal o fato de ser anatômico, portanto, certamente fora de moda e mais próximo à filosofia natural, embora livre de obrigações exortatórias e bastante apropriado para facilitar a compreensão de um assunto grande e complexo. Nas investigações, no entanto, vai em direção a outro gênero, antes utilizado por filósofos como Montaigne, Bacon e Locke: os ensaios. As investigações podem ser consideradas

como compostas por ensaios frouxamente ligados, nas quais Hume suprime tópicos inteiros - antes fundamentais - do *Tratado*, acrescenta algumas discussões quanto à religião, mas principalmente onde faz alterações linguísticas e estilísticas e torna-se mais exortativo que na sua obra de estreia, sugerindo uma aproximação do autor à arte retórica.

Um dos objetivos do presente estudo é, portanto, definir o lugar ocupado pela retórica na obra de Hume - a princípio considerado de grande relevância no entendimento de sua filosofia -, e identificar se existe uma tensão latente no que diz respeito à retórica nos seus escritos. É provável que essa suposta tensão quanto à retórica na obra de Hume seja um dos principais sintomas da mudança operada entre o *Tratado* e as investigações, mudança da qual falávamos a pouco, e que consideramos dever-se, em grande medida, ao diferente manuseio da retórica nessas obras. Nesse sentido, discordamos de Monteiro (1975, p. 27), que aponta para a possibilidade de “encontrar alguma justificação” para o uso do termo retórica em alusão a um certo discurso residual permeando o discurso teórico de Hume, identificando aí um segundo ou um outro nível de discurso, paralelo ao discurso filosófico de encadeamento de razões¹. Consideramos, alternativamente, que o uso da retórica na obra de Hume assumia um caráter deliberado - nas obras que se seguiram ao *Tratado* - que é parte constitutiva e necessária da construção de seu discurso filosófico, obedecendo a uma imposição que nasce do interior de sua própria filosofia e que estão muito além de questões estéticas, como poderíamos julgar a princípio. Para Hume, a forma de expressão de sua filosofia assume importância fundamental por motivos geralmente associados com seus próprios preceitos filosóficos, de forma que entendemos ser o valor da forma de expressão dessa filosofia determinante para seu perfeito entendimento. Nesse sentido, importa identificar as eventuais deficiências na forma de expressão da obra de estreia de Hume, as quais o autor tentou sanar nas investigações e demais obras a partir também do uso de recursos retóricos, de forma que

¹ Monteiro, J. P. Teoria, Retórica, Ideologia. São Paulo: Ática, 1975. 216 p.

essa forma de expressão se aproxime da própria filosofia humiana, tal como descrita desde o *Tratado*.

Dessa forma, torna-se imperativo tentar identificar os recursos retóricos utilizados por Hume nas investigações em comparação ao *Tratado*, e mais que isso evidenciar de que forma eles são mais efetivos como meios de expressão na concepção do filósofo a partir dos preceitos fundamentais de sua filosofia da mente. Se a forma de expressão do *Tratado* foi insuficiente, cabe identificar os motivos dessa insuficiência e os modos de saná-la.

Ora, a partir dessas considerações, é possível inquirir se a concepção de filosofia de Hume sofreu uma modificação que se expressou na forma de escrita de suas obras. Por um lado, podemos dizer que a concepção humiana de filosofia não mudou ao longo do tempo, se entendermos por concepção filosófica aquilo que se expressa por conceitos e pelo conjunto de raciocínios desenvolvidos por um filósofo. Se considerarmos, por outro lado, que a forma de expressão de um filósofo pode ser determinante na delimitação de sua concepção filosófica, como no caso particular de Hume, podemos dizer que é provável que tenha havido uma mudança na concepção filosófica do autor, a qual se manifesta na própria escrita ou forma de comunicação da obra. Se não muda os conceitos, Hume muda sua maneira de comunicá-los, talvez descrendo da forma de comunicação adotada na primeira obra. E o que seria uma obra cuja "forma" não permite que seja comunicada, para Hume? Seria uma obra filosófica ainda? Que concepção de filosofia estaria por trás de uma obra que não pôde ser comunicada, como o *Tratado*, na visão de Hume? E, por outro lado, que concepção geraria as investigações, tão decantadas pelo próprio autor?

Partiremos inicialmente de uma análise da reconhecida decepção com que o filósofo viu envolta sua obra de estreia, até a satisfação com que saudou as investigações, seguida por uma tentativa de estabelecer o lugar ocupado pela retórica na modernidade e, principalmente, na obra de Hume. É necessário tentar estabelecer se há realmente uma certa tensão

na utilização de recursos retóricos no *Tratado*, em relação a obras subsequentes do filósofo. Consideramos tal avaliação fundamental para a compreensão das mudanças que procuraremos apontar nos capítulos seguintes nas obras do autor que, como veremos, são evidenciadas na forma de alterações linguísticas e estilísticas e na busca por um discurso adaptado às necessidades de persuadir, de acordo com preceitos da retórica clássica. Para atingir tais objetivos, procederemos a uma comparação de partes do *Tratado da natureza humana* com a *Investigação sobre o entendimento humano* e a *Investigação sobre os princípios da moral*, procurando apontar as diferenças nos aspectos citados que nos permitam identificar uma mudança na concepção das obras em questão.

Nosso objetivo, portanto, passa por procurar demonstrar se Hume usou a retórica de forma deliberada em obras subsequentes ao *Tratado*. Uma vez definido esse tópico, entender de que maneira esse uso visa atingir objetivos bem delimitados, dados a partir da própria filosofia humana, de forma a permitir ao autor adaptar sua obra para torná-la expressão viva de suas mais firmes convicções.

Capítulo 1 – A importância da forma

1.1 - Decepção e reformulação na obra de Hume

Pouco compreendido em sua época, o *Tratado da Natureza Humana* só passou a ser visto como a obra suprema de Hume no final do século XX, embora já no final do século XVIII fosse alvo de debate por parte de iminentes pensadores². Entretanto, e aparte o fato de sabermos tratar-se de uma obra magistral e fundamental na história da filosofia, interessamos o fato de que seu autor tenha sentido a necessidade de reescrevê-la, não abrindo mão, ao que tudo indica, de suas convicções filosóficas nessa empreitada.

Sabemos que o *Tratado da Natureza Humana* foi redigido muito precocemente e publicado antes que o autor contasse vinte e cinco anos de idade, o que parece natural, como sugere o próprio Hume (1987, p. xxxii), em curto ensaio autobiográfico, no qual admite reconhecer-se, desde muito cedo, um homem de letras³:

Passei com sucesso pelo ensino fundamental, e fui contagiado muito cedo pela paixão pela literatura, que foi a paixão norteadora de minha vida, e a minha maior fonte de alegrias. Minha disposição para o estudo, minha sobriedade e meu gosto pelo trabalho sugeriram à minha família que o direito seria uma profissão adequada para mim: Mas eu sentia uma aversão insuperável a tudo que não se relacionasse com as pesquisas filosóficas e do conhecimento geral; e, enquanto eles se orgulhavam de que eu estudasse Voet e Vinnius, Cícero e Virgílio eram os autores que eu secretamente devorava⁴.

² Cf. Mossner, E.C. *The life of David Hume*, Oxford, Claredon press, 2002, p. 117. Já no final do século XVIII, Immanuel Kant apontava para a importância de Hume na própria obra.

³ Educado no começo do século XVIII na Universidade de Edimburgo, dos 11 aos 14 anos Hume dedicara-se à lógica, metafísica, arte grega, filosofia natural, ética e matemática. *Ibid*, p. 38.

⁴ "I passed through the ordinary course of education with success; and was seized very early with a passion for literature which has been the ruling passion of my life, and the great source of my enjoyments. My studious disposition, my sobriety, and my industry, gave my family a notion that the law was a proper profession for me; but I found an unsurmountable aversion to every thing but the pursuits of philosophy and general learning; and while the fancied I was poring upon Voet and Vinnius, Cicero and Virgil were the authors which I was secretly devouring".

Não nos surpreende, portanto, que à saída do colégio em Edimburgo no ano de 1726, Hume tenha seguido um longo curso de auto-formação dividido em duas partes, na primeira das quais estudou direito e que durou até 1729, seguida do período no qual dedicou-se ao estudo de um programa independente de pesquisa filosófica dirigida para a construção de um novo sistema de filosofia, até 1734⁵, que culminou com a escrita do *Tratado da Natureza Humana* no final dos três anos seguintes.

Desde 1729, no entanto, viu-se acometido pela conhecida "doença do erudito" em consequência de seus inadvertidos esforços, tornando-se um jovem magro, melancólico e de saúde frágil, cuja debilidade por vezes o incapacitava e afastava da vida corrente⁶. Tal condição se estende até meados de 1734 quando, Hume (apud. MOSSNER, p. 72), após o insucesso de inúmeras tentativas de melhorar sua saúde, pondera:

Encontrei duas coisas muito ruins para minha doença, estudo e inatividade, ócio; e duas coisas muito boas para ela, negócios e diversão. Por essa razão, decidi procurar uma forma mais ativa de vida, e ainda que não pudesse deixar minha pretensão de aprendizado, mas como meu último suspiro, colocá-lo de lado por um tempo, de modo a mais efetivamente retomá-lo⁷.

Apesar das tentativas, no entanto, o filósofo foi incapaz de afastar-se de sua paixão predominante e, em todo o longo período de duração de sua doença, não abriu mão dos estudos, mantendo-se por um longo período como um estudante que se auto-infligia um rígido e intenso programa de leituras⁸. Não poderia ser diferente, afinal Hume lera Dubos e, provavelmente, ali encontrara consolo para suas dores físicas na forma de palavras que poderia facilmente auto aplicar-se. Para o último, o

⁵ Cf. Mossner, E.C., *op. cit*, p. 52.

⁶ *Ibid.*, p. 66.

⁷ "I found that as there are two things very bad for this distemper, study & diversion... For this reason I resolved to seek out a more active life, & tho' I cou'd not quit my pretensions in learning, ut with my last breath, to lay them aside for some time, in order the more effectually to resume them". *Ibid.*, p. 72.

⁸ *Ibid.*, p. 69.

homem de gênio sempre volta sua atenção para seu objeto, apesar de tudo, até dele mesmo, de sua saúde e de seu bem estar (DU BOS, 1993). De fato, o filósofo consideraria inútil tentar dissuadir jovens gênios - excitados pelo fogo da juventude e empurrados pela impaciência a perseguir a fama -, a adiar seu aparecimento em público, ainda mais se cientes de grande talento (DU BOS, 1993).

E Hume apresentava o gênio dos grandes artistas. Associava a isso, no entanto, a angústia de conciliá-lo a uma carreira prática, uma vez que estava decidido a ser independente, não procurar o patrocínio dos grandes e a publicar sua obra anonimamente, segundo uma política contemporânea bem estabelecida⁹. Muito confiante no sucesso, determinou-se inclusive a vender somente os direitos da primeira edição, reservando para si os direitos sobre edições posteriores, dessa forma demonstrando toda a sua crença de que escrevera um clássico, uma obra destinada a mudar os rumos da filosofia de sua época, inscrevendo-se entre os grandes nomes que aprendera a admirar, como Butler, Hutcheson e Berkeley.

Depois de tamanho empenho e expectativa, às custas inclusive da própria saúde, o jovem filósofo espera reconhecimento, senão de todos, ao menos de uma pequena parte do mundo letrado, capazes esses de constituírem-se em "bons juízes" de uma obra de tal porte. A espera pela demorada repercussão da publicação do livro no mundo culto, entretanto, gera profunda ansiedade, a ponto do autor cogitar um retorno a seu país natal. Em carta, Hume (1932, vl I, p. 26) se expõe:

Há quinze dias o meu livro foi publicado, e entre muitas outras considerações, pensei que muito contribuiria para minha tranquilidade, e poderia me poupar muitas mortificações, estar no país, enquanto o sucesso do trabalho é duvidoso. Eu tenho medo de permanecer assim por muito tempo. Aqueles que estão acostumados a refletir sobre tais assuntos abstratos, são comumente plenos de preconceitos; e aqueles que não são preconceituosos são ignorantes de raciocínios metafísicos. Meus princípios são também tão

⁹ *Ibid.*, p. 113-114.

distantes de todos os sentimentos vulgares, que se tivessem lugar, poderiam produzir uma total alteração na filosofia: e você sabe, revoluções desse tipo não são facilmente provocadas. Eu sou jovem o suficiente para ver o que vai se tornar a questão, mas receoso de que a principal recompensa que eu possa ter por algum tempo seja o prazer de estudar tais importantes assuntos, e a aprovação de uns poucos juízes¹⁰.

A preocupação com a aceitação do trabalho fica evidente em outra correspondência, na qual anseia ainda pela aprovação de sua escrita. Diz Hume (1932, vl I, p. 29):

Quando leres o meu nome, irás facilmente imaginar o assunto dessa carta. Um jovem autor pode evitar falar de sua performance para o mundo: mas quando encontra alguém que é um bom juiz e em cuja instrução e conselho ele confia, deve dar-lhe alguma atenção. Fostes tão bom em prometer-me, que, se pudesses encontrar-te livre de ocupações, poderias ver meu sistema de filosofia e, ao mesmo tempo pedir a opinião de amigos íntimos julgados juízes adequados. Achou-o suficientemente inteligível? Parece verdadeiro? O estilo e a linguagem parecem toleráveis? Essas três questões compreendem tudo e eu imploro que as responda com a maior liberdade e sinceridade...¹¹

Contudo, a publicação do *Tratado da Natureza Humana* traz consigo uma grande decepção ao não alcançar a recepção ansiosamente

¹⁰ "I thought it would contribute very much to my tranquility, and might spare me many mortifications, to be in the country, while the success of the work was doubtful. I am afraid 'twill remain so very long. Those who are accustomed to reflect on such abstract subjects, are commonly full of prejudices; and those who are unprejudiced are unacquainted with metaphysical reasoning. My principles are also so remote from all the vulgar sentiments on the subject, that were they to take place, they would produce almost a total alteration on philosophy: and you know, revolutions of this kind are not easily brought about. I am young enough to see that will become of the matter; but am apprehensive lest the chief reward I shall have for some time will be the pleasure of studying on such important subjects, and the approbation of a few judges". Carta de Hume a Henry Home em fevereiro de 1739.

¹¹ "Whenever you see my name, you'll readily imagine the subject of my letter. A young author can scarce forbear speaking of his performance to all the world: But when he meets with one, that is a good judge, & whose instruction & advice he depends on, there ought some indulgence to be given him. You were so good as to promise me, that, if you cou'd find leisure from your other occupations, you woud look over my system of philosophy, & at the seme time ask the opinion of such of your acquaintaince as you though proper judges. Have you find it sufficiently intelligible? Does it appear true to you? Do the style & the language seem tolerable? Here three questions comprehend every thing; & I beg of you to answer them with the utmost freedom & sincerity". Carta de Hume a Pierre Desmaizeaux em abril de 1739.

aguardada. Segundo seu biógrafo Mossner, depois da longa espera, quando Hume decidiu escrever para o editor de uma importante revista¹² à época, uma longa resenha do livro - recheada de rancor e ironias contra o autor - foi publicada nela em dezembro de 1739, enquanto, mesmo antes e em outros periódicos¹³ o livro fora tratado como um “paradoxo sem precedentes”. Geralmente, esses críticos analisavam mal a relação de causa e efeito do livro I – *Do entendimento* - e raramente iam além desse ponto, acusando o autor de dogmatismo, egocentrismo, pedantismo, abstrusidade e ininteligibilidade¹⁴.

Podemos imaginar qual não deve ter sido a decepção do jovem filósofo diante desses fatos. Em seu ensaio autobiográfico, Hume (1987, p. xxxiv), em tom de desabafo declara: “jamais uma tentativa literária foi mais infeliz do que o meu *Tratado da Natureza Humana*. Ele nasceu morto da gráfica, sem alcançar qualquer distinção, sem despertar sequer um murmúrio entre os zelotes”¹⁵. Se exagera nessa afirmação¹⁶, mais adiante Hume (1987, p. xxxv) deixa claro que grande parte do aparente fracasso se deve à precocidade da escrita e mesmo da publicação da obra, ao assumir ser “culpado por uma certa indiscrição, ao procurar a gráfica cedo demais”¹⁷, embora, como já vimos, à época da publicação do *Tratado*, possivelmente nosso filósofo não tivesse como fugir aos apelos do gênio e da juventude que o impulsionavam, o que em grande medida o absolve de tão apressado e severo juízo.

A sensação de fracasso com sua obra de estreia, no entanto, é flagrante, persegue nosso autor ao longo da vida e se evidencia em vários

¹² *History of the works of the learned*. Cf. Mossner, E.C., *op. cit.*, p. 121.

¹³ *The Hague* e *The Bibliothèque britannique*. *Ibid.*, p. 120-121.

¹⁴ *Ibid.*, p. 119-122.

¹⁵ “Never literary attempt was more unfortunate than my *Treatise of human nature*. It fell dead-born from the press; without reaching such distinction, as even to excite a murmur among the zealots”.

¹⁶ Alguns dados biográficos apontam para o fato de Hume não ter concluído que sua obra foi ignorada. Na verdade, ela foi muito mal interpretada, o que causou tal sensação ao autor. Mais importante, porém, do que quantas pessoas leram o *Tratado*, para Hume, foi quem leu. Berkeley e Butler se mantiveram em silêncio, enquanto Hutcheson não fez comentários públicos, embora tenha se tornado mais tarde amigo e conselheiro de Hume; cf. Mossner, E.C., *op. cit.*, p. 133.

¹⁷ “[...] guilty of a very usual indiscretion, in going to the press too early”.

momentos de sua escrita. Em carta na qual compara o *Tratado* aos *Ensaios Filosóficos* mais tarde intitulados *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano*, por exemplo, Hume (1932, vl I, p. 158) pontua:

[...] Acredito que os *Ensaios Filosóficos* contêm tudo o que o *Tratado* diz de importante sobre o mesmo assunto. Aconselho-te, por isso, que não leias este último. Abreviando as questões e tornando-as mais simples, tornei-as, a bem da verdade, mais completas. *Addo dum minuo*, Ao diminuir, acrescento. Os princípios filosóficos são os mesmos: o ardor da juventude e da invenção me precipitaram a vir a público. Uma empresa tão vasta, planejada antes dos vinte e um e composta antes dos vinte e cinco anos, deve necessariamente ser muito defeituosa. Arrependi-me centenas e centenas de vezes por minha precipitação...¹⁸

Outro exemplo se evidencia em nota que prefacia uma coletânea de outras obras, na qual Hume (2004, p. 15) chega mesmo a desautorizar o uso do livro como expressão fidedigna de seu pensamento:

Os princípios e raciocínios contidos nesse volume foram em sua maior parte publicados em uma obra em três volumes intitulada *Um Tratado da Natureza Humana*, que o autor projetara já antes de concluir seus estudos universitários e que escreveu e publicou não muito tempo depois. Não o considerando, porém, um trabalho bem sucedido, o autor reconheceu seu erro em ter ido muito cedo ao prelo e rearranjou todo o material nas seções que se seguem, nas quais espera ter corrigido algumas negligências em seus raciocínios anteriores e, mais ainda, em sua expressão. Contudo, vários escritores que honraram a filosofia do autor com suas réplicas cuidaram de dirigir todas as suas baterias contra aquela obra de juventude que o autor nunca autorizou, e presumiram ter triunfado em cada uma das vantagens que supostamente alcançaram contra ela; uma prática bem contrária a todas as regras de lisura e imparcialidade, e um bom exemplo das artimanhas argumentativas que o zelo

¹⁸ "I believe the philosophical essays contain every thing of consequence relating to the understanding, which you woud meet with in the *Treatise*; & I give you my advice against reading the later. By shortening & simplifying the questions, I really render them much more complete. *Addo dum minuo*. The philosophical principles are the same in both: But I was carry'd away by the heat of youth & invention to publish too precipitately. So vast an undertaking, plan'd before I was one and twenty, & compos'd before twenty five, must necessarily be very defective. I have repented my haste a hundred, & a hundred times". Carta a Gilbert Elliot, março ou abril de 1751.

fanático se julga autorizado a empregar. O autor deseja, doravante, que os textos a seguir – e só eles – possam ser considerados como contendo suas opiniões e princípios filosóficos¹⁹.

Diante dessas expressivas constatações, com alguma segurança podemos concluir que o autor renega sua obra de juventude²⁰, o que se evidencia particularmente quando consideramos sua opinião sobre as demais obras nas quais reescreve o *Tratado: Investigação sobre o entendimento Humano* e *Investigação sobre os Princípios da Moral*, reedições do livro 1 e 3 do *Tratado*, respectivamente. Assim, para Hume (1987, p. xxxv) enquanto a *Investigação sobre o Entendimento Humano* teve “um sucesso apenas um pouco maior que o do *Tratado da Natureza Humana*”²¹, o autor acredita ter atingido o auge na *Investigação sobre os princípios da Moral* que é, na sua opinião, de todos os seus textos, “incomparavelmente o melhor...”²². Nesse sentido também aponta uma correspondência datada de 1753, na qual o autor garante ser a segunda investigação sua obra mais completa. Diz Hume (1932, vl I, p. 174) a seu correspondente,

Eu dou esse aborrecimento, a fim de lembrá-lo de sua promessa. Asseguro que me sentiria muito grato se examinasse brevemente minha *Investigação*, e observasse o que pensa estar impróprio na linguagem ou no argumento. Adicionalmente, estou ansioso para obter algum grau de correção em todas as minhas tentativas, e devo confessar que tenho uma parcialidade para esse trabalho e o estimo o mais tolerável de tudo o que já compus.”²³

¹⁹ Nota introdutória ao segundo volume de seus *Essays and Treatises on several subjects*, escrita pelo autor em 1775.

²⁰ Segundo Malherbe, a intemperança filosófica, característica da juventude, tem muitas desvantagens: primeiro, pode abalar a saúde e a força do espírito de um autor; depois, pode expô-lo a desvios de estilo por falta de gosto ou de conveniência e por último, pode levá-lo a agarrar-se impensadamente aos problemas mais abstrusos, por um certo gosto pela especulação. Cf. Malherbe, M. Hume, David. *Système sceptique et autres systèmes - Présenté*, traduit et commenté par Michel Malherbe. Paris: Éditions du Seuil, 2002. 338 p. p. 7.

²¹ “[...] little more successful than the *Treatise of human nature*”.

²² “[...] Incomparably the best”.

²³ “ I give you this trouble, in order to put you in mind of your promise. I assure you, that I shall think myself much obligd to you, if you will run over my Enquiry, & remark what you think amisse either in language or argument. Besides, that I am extremely

É plausível, portanto, considerar que nosso filósofo reeditou o *Tratado* em obras cujo resultado o agradou na mesma medida em que o resultado do primeiro livro o desagradara. Os motivos dessa mudança de humor para com as próprias obras aparentemente não são fortuitos, uma vez que, na opinião do próprio autor, o *Tratado* foi mal recebido muito mais em função do estilo no qual foi escrito - alvo de duras críticas, algumas já citadas -, do que por seu conteúdo, o que Hume (1987, p. xxxv) deixa claro ao asseverar, em célebre passagem: "Eu sempre tive a impressão de que a minha falta de sucesso na publicação do *Tratado da Natureza Humana*, tinha procedido mais da forma que do conteúdo"²⁴. Afirmção surpreendente, mesmo paradoxal, aqui o filósofo acusado de atentar contra a razão, a ciência e a moral, não considera ser sua falta de sucesso inicial resultado de suas controversas ideias, suficientes inclusive para afastá-lo do cargo de professor de ética e metafísica da Universidade de Edimburgo, sucedendo John Pringle em 1744²⁵. Para se ter uma ideia clara da repercussão negativa de sua candidatura ao cargo, basta observar o que o próprio Hume (1932, vl I, p. 59) escrevera sobre o assunto:

Estou informado que, tamanho clamor popular tem sido levantado contra mim em Edimburgo, por conta do ceticismo, heterodoxia e outros nomes duros os quais confundem o ignorante, que meus amigos têm encontrado dificuldades em trabalhar em prol de minha cadeira de professor da universidade, que um dia pareceu tão próxima.²⁶

anxious to obtain some degree of correctness in all my attempts; I must confess, that I have a partiality for that work, & esteem it the most tolerable of anything I have compos'd". Carta de Hume a Sir David Dalrymple em maio de 1753.

²⁴ "I had always entertained a notion, that my want of success, in publishing the *Treatise of Human Nature*, had proceeded more from the manner than the matter".

²⁵ Mossner, E.C., *op. cit.* p.153.

²⁶ "I am inform'd, that such a popular clamour has been raised against me in Edimburgh, on account of skepticism, heterodoxy & other hard names, which confound the ignorant, that my friends find some difficult, in working out the point of my professorship, which once appear'd so easy". Carta de Hume a Matthew Sharpe, em abril de 1745.

Não deixa de surpreender, portanto, que nosso filósofo considere esse aparente insucesso fruto da “forma” na qual foram expressas, mais que do “conteúdo” de suas ideias. É possível que, para Hume, se suas ideias fossem expressas supostamente de forma diferente, não tivessem despertado tais reações negativas? E, por outro lado, haveria alguma incompatibilidade entre o conteúdo e a forma do *Tratado*? Pelo exposto, ao que tudo indica as respostas a essas questões são afirmativas para o autor. Se, no entanto, tal incompatibilidade realmente existe, certamente há também uma premente necessidade de correção que passe por uma adequação da forma de exposição ou da escrita do *Tratado*, uma vez que Hume não parece disposto a mudar o conteúdo da obra, a essa altura perfeitamente alinhado a suas convicções filosóficas.

Ora, é inevitável que tal discussão nos remeta, em última análise, às bem definidas noções de retórica de Hume, profundo conhecedor dessa nobre arte e admirador de oradores como Demóstenes e Cícero, os quais não cessavam de reconhecer a necessidade de adequação entre forma e conteúdo em um discurso, quaisquer que fosse ele – e principalmente do discurso filosófico para Cícero, que muitas vezes enfrentou a disputa entre filosofia e retórica, sustentando o caráter complementar dessas disciplinas²⁷. De fato, há uma inegável, muitas vezes admitida, influência do orador romano sobre Hume. Em carta endereçada a Francis Hutcheson em 1739, por exemplo - referindo-se ao manuscrito do livro III do *Tratado da natureza humana*, intitulado *Da Moral* -, Hume (1932, vl I, p. 34) assume,

Acima de tudo, desejo conduzir meu catálogo de virtudes a partir do *De Officiis*²⁸ de Cícero, não a partir do *Whole duty of a man*²⁹. Eu tenho, na verdade, o primeiro livro em minha

²⁷ Cf. Plebe, Armando. *Breve história da retórica antiga*. Tradução de Gilda Naécia Maciel de Barros. São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1978. 94 p. p. 66-67.

²⁸ *De officiis* foi a última obra de Cícero, cujo interesse maior recaia sobre a ética prática, com ênfase na moralidade social e política. Cf. Cicero, Marco Túlio. *Dos Deveres*. São Paulo: Martin Claret, 2005. p. XXV.

²⁹ *The Whole Duty of Man* é uma obra devocional protestante extremamente influente e popular por mais de dois séculos. Publicado anonimamente a princípio e com introdução

perspectiva em todos os meus raciocínios³⁰.

Longe de ser uma exceção, no entanto, tal admiração por Cícero estava amplamente disseminada dos séculos XVII e XVIII e compartilhada por toda a gente educada³¹. Em Hume, como em seus contemporâneos, ela gira tanto em torno das doutrinas morais, políticas e religiosas ciceronianas, por um lado, como, por outro lado, por aspectos retóricos da obra do orador romano³², cuja tentativa declarada de juntar filosofia e retórica é manifesta³³. Do ponto de vista doutrinário, por exemplo, podemos citar algumas importantes teses gerais de Cícero de grande repercussão no pensamento humiano como um todo, a saber: a insistência na dimensão social do homem, julgada necessária à estabilidade e coesão política; o reconhecimento da necessidade humana de viver em harmonia com a natureza e, por outro lado, a elevação das virtudes da honestidade e da moderação a um papel central para a moralidade, e mesmo a adoção de um ceticismo moderado, que nega compatibilidade ao ceticismo extremado com a vida prática³⁴. Para além do campo teórico, no entanto, alguns autores apontam para a influência estrutural do *De officis* sobre os dois primeiros livros do *Tratado*, considerando-se que o primeiro livro desse último – *Do entendimento* – tenha sido escrito do ponto de vista reflexivo de um indivíduo, e o segundo – *Das paixões* –, do ponto de vista dos outros que julgam o caráter daquele³⁵, tal como na obra de Cícero.

de Henry Hammond em 1658, ajudou a definir a tradição anglicana, tendo, inclusive, seu título retirado de uma passagem bíblica, Eclesiastes 12:13: "Temei a Deus, e guardai seus mandamentos: porque este é o *dever total do homem (The whole duty of man)*".

³⁰ "Upon the whole, I desire to take my catalogue of virtues from Cicero's offices, not from the Whole duty of man. I had, indeed, the former book in my eye in all my reasonings". Carta a Francis Hutcheson em setembro de 1739.

³¹ Cf. Jones, Peter. *Hume's sentiments: Their ciceronian and french context*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1982. p 30.

³² *Ibid.*, p. 30.

³³ Cf. Plebe, Armando, *op. cit.*, p. 67.

³⁴ Cf. Jones, Peter, *op. cit.*, p. 30-1. É possível que David Hume acreditasse haver pouco suporte teórico na obra do orador e filósofo antigo, cujas conclusões lhe causavam, no entanto, profunda admiração, e que isso o tenha estimulado a buscar por tal suporte em sua obra; *Ibid.*, p.43.

³⁵ *Ibid.*, p.30.

Tal influência retórica vista no *Tratado*³⁶, no entanto, aparentemente não é suficiente para que Hume considere ter a obra uma forma adequada, como vimos, o que aparentemente pode tê-lo levado a buscar por essa suposta forma em obras subsequentes³⁷. Novas maneiras de utilizar a retórica interessam-nos de perto no que diz respeito a obra de Hume, uma vez que talvez seja possível ao filósofo aí encontrar instrumentos passíveis de desenvolver uma forma de escrita mais adequada ao conteúdo de sua obra, de maneira tal que ela finalmente atenda a suas expectativas como escritor e como filósofo.

Impõem-se as seguintes perguntas: qual o objetivo de Hume ao lançar mão de recursos retóricos na necessária - a seus olhos - reformulação de sua obra? E, em que medida, pode a retórica ajudar o filósofo nessa tarefa? Essas questões são fundamentais uma vez que tal nobre arte, nos séculos XVII e XVIII, estava cercada de controvérsia, da qual não escapam nem mesmo os próprios escritos humianos, assim como os de seus contemporâneos. Antes de responder às questões acima formuladas, no entanto, e para tentar melhor esclarecer a controvérsia da qual falávamos, torna-se necessário uma análise do contexto em que escreve o autor, dos complexos aspectos que envolvem seu particular uso da retórica, assim como o uso dessa pela modernidade, de maneira mais geral.

³⁶ A única citação de Cícero vista no *Tratado* ocorre em uma nota de rodapé do apêndice do livro I (630) que é vista na primeira investigação. *Ibid.*, p. 29-30.

³⁷ Segundo Jones, os *Diálogos concernentes à religião natural*, por exemplo, como todo leitor educado poderia discernir à época de sua publicação, foram moldados no *De natura Deorum*, de Cícero, assim como no anterior *História natural da religião*. *Ibid.*, p. 29.

1.2 - O problema da retórica na filosofia humiana e na modernidade

É provável que a percepção de Hume a respeito da retórica tenha variado ao longo de sua vida, ao menos é isso que se pode apreender da análise de seus escritos a respeito da disciplina. E embora, ao contrário do que poderíamos imaginar, o filósofo não tenha escrito especificamente sobre retórica ou sobre a persuasão retórica, sua obra nos permite antever uma sutil compreensão dessa. Como era costume em sua época, Hume nem sempre usava os termos retórica e eloquência muito precisamente, uma vez que em alguns trechos parece usá-los em referência a ambas as linguagens escrita e falada, enquanto em outros claramente refere-se a seu uso na oratória³⁸, o que não chega a surpreender se levarmos em conta as mudanças operadas sobre o conceito de retórica no século XVIII - quando da transição da cultura oral para a impressa -, que o expandiu de forma a nele incluir oratória, poesia, tragédia, conversação privada e escrita expositiva³⁹. Antes, no entanto, de tentarmos compreender essas mudanças de forma mais global, é importante tentar evidenciar as impressões de Hume a respeito da retórica, na sua obra de estreia.

Logo na introdução ao *Tratado da Natureza Humana*, Hume torna claras as suas intenções. A princípio, e paradoxalmente, desdenha da pretensão filosófica de valorizar sempre o próprio sistema em detrimento dos demais, embora aqui também assim proceda. Postula Hume (2009, p.19), por exemplo, que “o homem dotado de discernimento e de saber percebe facilmente a fragilidade do fundamento, até mesmo daqueles sistemas mais bem aceitos e com as maiores pretensões de conter raciocínios precisos e profundos”, concorrendo para isso a multiplicidade

³⁸ Sobre isso concordamos com Hanvelt, para quem isso provavelmente se deve ao fato de que, ao menos parcialmente, algumas de suas discussões sobre linguagem e persuasão destinam-se a avaliação de sua escrita, enquanto outras não. Cf. Hanvelt, Marc. *The politics of eloquence: David Hume's polite eloquence*. Toronto, Canadá: University of Toronto Press, 2012. p. 34.

³⁹ Assim define retórica George Campbell, contemporâneo de Hume, autor de *Philosophy of Rethoric*, publicado em 1776, na qual a influência humiana é evidente; *Ibid.*, p. 33.

de princípios acolhidos mais com base na confiança e as consequências falhas deles deduzidas, assim como a falta de coerência entre as partes do sistema e de evidência no todo, na mesma medida (HUME, 2009). Nesse contexto, as ciências não têm base firme e as questões são decididas mais com base na eloquência que na razão. Embora num primeiro momento tal afirmação soe uma condenação da eloquência – e de fato o é –, ela nos permite antever, por outro lado, a possibilidade de que Hume reconheça a existência de um poder bem próprio aos discursos eloquentes, afinal se o autor concorda de fato que os argumentos da razão são mais que palavras eloquentes ao vento, ao mesmo tempo reconhece que essas últimas são muitas vezes mais persuasivas que os primeiros⁴⁰.

É preciso defender os argumentos da razão, portanto, e isso por si só justifica, para o autor, a acalorada defesa da metafísica que se segue, pois que outra maneira teríamos de alcançar a “verdade”? Há, segundo Hume, um preconceito corrente contra todo e qualquer tipo de pensamento metafísico⁴¹ que é preciso combater, visto ser esse derivado de um determinado ceticismo associado a um considerável grau de indolência (HUME, 2009). Considera o filósofo que se a verdade pode estar ao alcance da capacidade humana, ela só pode estar escondida num lugar muito profundo e abstruso, cujo alcance demanda demasiados trabalho e esforço.

Através da metafísica, dos raciocínios profundos e abstrusos⁴², portanto, o autor pretende desvendar o fundamento de todas as ciências, que vem a ser a própria natureza humana, uma vez que até mesmo a matemática, a filosofia da natureza e a religião natural dependem em certa medida dessa ciência do homem (HUME, 2009) e é possível que

⁴⁰ Sobre isso concorda Hanvelt. Cf. Hanvelt, Marc., *op. cit.*, p. 32.

⁴¹ Na modernidade, há uma tentativa de limitar a filosofia a investigações construtivas, culminando com certo desdém pelo “*school man*”, tema comum a escritos de Bacon, Locke, Hobbes, Berkeley, os quais tinham em mente os platônicos de Cambridge e os “*Port-Royalistes*”, no que seria o repúdio iluminista ao escolasticismo; cf. Box, M.A. *The suasive art of David Hume*, Princeton, University Press, 1990, p. 11-12. O próprio Hume comunga dessa visão, embora creia na metafísica como único meio de chegar à verdade.

⁴² Hume foi visto como um “*dunce*”, após o *Tratado*. O termo deriva de Duns Scott muito usado por Swift em seus escritos para descrever pensadores arrogantes, que perdiam seu tempo em estudos que nada acrescentavam ao homem em sociedade; *Ibid.*, p 25.

podéssemos evoluir enormemente nessas e em outras ciências se os limites e capacidades da natureza humana fossem conhecidos e empregados. Postula Hume (2009, p. 21), então, de maneira veemente,

Eis, pois, o único recurso capaz de conduzir nossas investigações filosóficas ao sucesso: abandonar o método moroso e entediante que seguimos até agora e, ao invés de tomar, vez por outra, um castelo ou aldeia na fronteira, marchar diretamente para a capital ou centro dessas ciências, para a própria natureza humana; estando nós de posse desta, podemos esperar uma vitória fácil em todos os outros terrenos.

Nenhuma questão importante pode ser resolvida sem conhecimento da natureza humana - único fundamento para todas as ciências -, cujo alcance só é possível por meio de raciocínios profundos e abstrusos, guiados pela experimentação e a observação cuidadosas de efeitos particulares resultantes de circunstâncias e situações diversas⁴³. Aqui o objetivo do autor é atingir o limite máximo da razão humana, nunca tentando ultrapassá-lo, o que necessariamente resulta no contentamento que deriva do reconhecimento de nossos limites e na prevenção do erro quando se vai além desses.

Cabe aqui uma questão: como deveria ser escrita uma obra que intenta desvendar, através de raciocínios profundos e abstrusos, a própria natureza humana? A introdução nos indica que a obra deve ser escrita num tom sóbrio, conforme à razão, distante, portanto, de arroubos retóricos ou mesmo contrária aos preceitos retóricos clássicos⁴⁴ - aparte os evidentes recursos retóricos inadvertidos dispostos ao longo de toda ela -, dos quais o autor a essa altura desconfiava e contra os quais já nos advertira. De fato, Hume via a filosofia, por seu caráter racional e

⁴³ A experimentação e a observação como método para atingir seus objetivos são resultado da profunda influência da física newtoniana sobre Hume - a qual não faz parte dos nossos objetivos esmiuçar -, o que fica ainda mais claro quando o autor detalha o método como aquele no qual devemos fazer esforços para tornar todos os princípios tão universais quanto possível, de modo a explicar todos os efeitos pelas causas mais simples e em menor número.

⁴⁴ Cf. Pimenta, P. P. *A imaginação crítica: Hume no século das luzes*, Rio de Janeiro: Pensamento brasileiro, 2012. p. 42.

argumentativo, como superior às artes agradáveis – entre elas incluídas a poesia e a retórica, a literatura de maneira geral. Nesse sentido, os ingleses, filosóficos por excelência, levariam vantagem quando comparados a outros povos, mais dados às “artes agradáveis”. Ainda na introdução ao *Tratado*, Hume (2009, p. 22) pontua:

[...] O tempo transcorrido entre Tales e Sócrates é quase igual ao que transcorreu entre *Lord* Bacon e alguns filósofos recentes da Inglaterra⁴⁵, que deram início à construção de uma nova base para a ciência do homem, atraindo a atenção e despertando a curiosidade do público. Isso tanto é verdade que, embora outras nações possam rivalizar conosco em poesia, e nos suplantarem em outras artes agradáveis, os aperfeiçoamentos na razão e na filosofia não poderiam caber senão a uma terra de tolerância e liberdade.

A filosofia, na qual os ingleses são exemplares, embora não seja “agradável”, é porém de indiscutível relevância e, por que não dizer, superioridade, em relação às artes. Pautada na experiência e na observação e alcançada com inestimável esforço, deve ser encarada como uma glória muitas vezes maior, em virtude de sua maior importância (HUME, 2009). Ora, não faria nenhum sentido, portanto, que o *Tratado* fosse escrito num tom diferente do “científico”, uma vez que estávamos, em todo caso, diante da ciência da natureza humana, cuja descrição requeria necessário decoro e cuidado.

Ciente do grau de abstrusidade a que seus raciocínios estavam sujeitos, Hume tenta a isso contrapor, por exemplo, um estilo difuso de escrita - caracterizado por longas cadeias de raciocínio, de difícil compreensão e acompanhamento -, marcante em todo o *Tratado* e sobre o qual nos deteremos posteriormente dada a sua remarcada importância para a presente discussão. Além disso, em vários momentos da obra, opta mesmo por exibir o longo e difícil percurso pelo qual chega a suas conclusões, encontrando nisso curiosamente, um prazer ainda superior

⁴⁵ Aqui Hume se refere a Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson, Buttler.

àquele da descoberta da verdade⁴⁶, postura contrária àquela exigida para uma prosa mais simples e natural. Diz Hume (2009, p. 485) que

A primeira e mais considerável circunstância para tornar agradável a verdade é o gênio e a capacidade que se empregam em sua invenção e descoberta. O que é fácil e óbvio não é valorizado; e o que em si mesmo é difícil, se vem a ser conhecido sem dificuldade ou sem a extenuação do pensamento e do juízo, mal é considerado (...). Embora o exercício do gênio seja a principal fonte de satisfação que recebemos das ciências, a verdade que descobrimos não deixa de ter, por sua vez, alguma relevância.

Como bem poderíamos concluir, nosso filósofo aparentemente não tem outras preocupações estilísticas com sua obra a essa altura, o *Tratado*, afinal, fora escrito para ser uma obra filosófica e, como tal, distante das artes agradáveis, medianamente afinada com a literatura e pouco ou nada com a retórica. O *Tratado da natureza humana* é uma obra filosófica ambiciosa, que propõe a sistematização de um método baseado na experimentação e na observação desenvolvidas por *Isaac Newton*, capaz de decodificar o único fundamento de todas as ciências, a saber, a natureza humana. Não faz parte desse projeto “pintar” a virtude em todas as suas cores e muito menos estimular os homens a tal. No *Tratado*, Hume *disseca* as faculdades da alma em todas as suas nuances, de forma difusa e detalhada, sem a preocupação de cativar o leitor ou de tornar sua obra “atraente”.

Não à toa, aqui o autor se considera um “anatomista” - aquele que disseca e corta de forma sistemática, para conhecer a estrutura e a organização do que estuda, a saber, a alma humana - e, propositalmente, afasta-se da imagem do pintor, cujo trabalho, servindo-se da anatomia, converte-se nas mais belas imagens. Como o anatomista, nosso autor se mantém disposto a expor seus achados de forma direta, às vezes pouco agradável e atraente, mesmo repulsiva, porém necessária. Trabalho

⁴⁶ Cf. Pimenta, P. P., *op. cit.* p. 41.

distante da beleza, próximo contudo da verdade. No final do *Tratado*, Hume (2009, p. 660) esclarece seu ponto de vista:

É melhor não insistir no assunto. Tais reflexões requereriam uma obra à parte, de gênio muito diferente desta. O anatomista jamais deve tentar emular o pintor, e dificilmente, em suas dissecações e exibições de detalhes do corpo humano, ele poderia dar a suas figuras uma atitude ou expressão graciosa e atraente. Há algo de repulsivo, ou então de demasiadamente explícito, na visão das coisas que ele representa, seus objetos precisam ser expostos à distância para se tornarem atraentes aos olhos e à imaginação. O anatomista está perfeitamente habilitado a dar conselhos ao pintor, e é mesmo impossível ter êxito na pintura sem o auxílio da anatomia. É preciso ter exato conhecimento das partes do corpo, da disposição e conexão entre elas, para desenhar com alguma elegância ou correção. Do mesmo modo, especulações mais abstratas sobre a natureza humana, por frias e desinteressantes que sejam, contribuem para que a ciência prática da moral se torne mais correta em seus preceitos e mais persuasiva em suas exortações.

Questionado sobre a ausência de uma verdadeira defesa da virtude e da beleza em sua obra por Francis Hutcheson⁴⁷, Hume (1932, vl.I, p.32), em correspondência, defende-se:

O que mais me preocupa é vossa observação de que a obra não se engaja na defesa da virtude, o que, em vossa opinião, agradaria a todos os homens e seria um alívio em meio a investigações abstratas. Afirmo que isso não ocorre ao acaso, é efeito do raciocínio. Tal como o corpo, há diferentes modos de examinar a mente. Pode-se considerá-la como anatomista ou como pintor, para descobrir suas molas e princípios mais secretos ou para descrever a graça e a beleza de suas ações. Parece-me impossível conjugar essas duas perspectivas. Quando levantas a pele e exibes cada uma das mínimas partes, aparece algo de trivial, mesmo nas mais nobres atitudes e mais vigorosas ações, e só poderias tornar o objeto gracioso ou atraente revestindo essas partes com pele e carne, mostrando-lhe apenas o exterior. O anatomista pode dar valiosos conselhos ao pintor ou estatuário. Da mesma maneira, estou convencido de que o metafísico pode ajudar

⁴⁷ Hutcheson leu o *Tratado* e nunca escondeu a admiração que sentia por Hume. Em correspondência a um amigo, diz: "Li o primeiro volume e estou terminando o segundo. Surpreenderam-me um intelecto e um raciocínio extremamente argutos, livres de preconceito, dos eruditos ou do vulgo". Cf. Mossner, E.C., *op. cit.* p. 128.

muito o moralista. Mas não me parece fácil concebê-los na mesma obra. O cáldo sentimento moral, receio, teria ares de declamação e seria considerado contrário ao bom gosto. Prefiro que me tenham na conta de amigo da virtude que de escritor de bom gosto, por mais que tenha em vista o bom gosto, sem o quê não poderia servir à virtude. Espero que essas razões vos pareçam satisfatórias. Pretendo fazer uma nova tentativa de conciliar o moralista e o metafísico⁴⁸.

Parece claro que Hume não consegue conceber o anatomista e o pintor na mesma obra, ou, dito de outra forma, não está interessado em um discurso persuasivo ou literário – que deliberadamente estimule a virtude - associado ao claro e evidente discurso anatômico. A favor desse último, pesa o decoro e a crença de que o *Tratado* não precisaria lançar mão de tais artifícios para atingir seus objetivos, uma vez que escrito como uma obra de verdade doutrinal destituída da prática, definida por métodos sistemáticos e portanto, que poderia perfeitamente abrir mão da persuasão.

É importante enfatizar, no entanto, que embora nosso filósofo não considere a possibilidade de escrever como se “pintasse uma tela”, em vários momentos do *Tratado* - como na passagem citada no início da introdução - confere um remarcado poder à eloquência, aparentemente derivado dos preceitos de sua filosofia da mente. Emblemáticas desse

⁴⁸ “What affected me most in your remark s is your observing, that there wants a certain warmth in the case of virtue, which you think, all good men wou’d relish, & cou’d not displease amidst abstract enquirys. I must own, this has not happen’d by chance, but is the effect of a reasoning either good or bad. There are diferente ways of examining the mind, as well as the body. One way consider it either as an anatomist or as painter; either to discover its most secrets springs & principles or to describe the grace & beauty of its actions. I imagine it impossible to conjoin these two views. Where you pull off the skin, & display all the minute parts, there appears something trivial, even in the noblest attitudes & most vigorou actions: nor can you ever render the object graceful or engaging but by cloathing the parts again with skin & flesh, & presenting ony their bare outside. An anatomista, however, can give very good advice to a painter or statuary: and in like manner, I am perswaded, that a metaphysician may be very helpful to a moralista; tho’ I cannot easily conceive these two characters united in the same work. Any warm sentiments of morals, I am afraid, wou’d have the airo f declamation amidst abstract reasonings, & wou’d be esteem’d contrary to good taste. And tho’s I am much more ambitious of being esteem’d a friend to virtue, than a writer of taste; yet I must Always carry the later in my eye, otherwise I must despair of ever being servicable to virtue. I hope these reasons will satisfy you; tho at the same time, I intend to make a new trial, if it be possible to make the moralista & metaphysician agree a little better. Carta a Francis Hutcheson, em setembro de 1739.

pensamento são algumas passagens do *Tratado*, na primeira das quais Hume (2009, p. 153) enfatiza o fato de ser “difícil recusar nosso assentimento àquilo que é retratado com todas as cores da eloquência”, reiterando o que dissemos acima. A outra importante declaração se dá justamente na discussão a respeito da influência da imaginação sobre as paixões, quando Hume (2009, p. 462) reiterando sua posição declara que,

Nada é mais propício a infundir uma paixão na mente que a eloquência, que representa os objetos nas cores mais fortes e vivas. Podemos reconhecer, por nós mesmos, que um certo objeto é valioso, e um outro odioso; mas enquanto um orador não estimular nossa imaginação, reforçando essas ideias, elas exercerão apenas uma fraca influência sobre a vontade ou sobre os afetos.

Não devemos incorrer no erro, no entanto, de confundir o argumento do filósofo quanto ao poder da eloquência com uma disposição em usá-la como instrumento na escrita do *Tratado*, uma vez que contrariamente a isso, Hume aparentemente não estava disposto a fazer concessões à retórica em sua obra. Embora essa conduta não fosse necessariamente uma novidade filosófica para a época, a postura moderna no que diz respeito à clássica disciplina permanece controversa e contraditória⁴⁹. Tradicionalmente, acredita-se que a nova ciência⁵⁰ tendeu a rejeitar a linguagem latinizada fortemente identificada com a retórica sob a acusação de obscurantismo e ininteligibilidade⁵¹, em favor de uma linguagem mais pura, como instrumento para a expressão de conceitos intelectuais, preferencialmente claros e evidentes, uma vez que guiados pela experimentação e pela razão. Tal movimento teria sido responsável

⁴⁹ Filósofos como Descartes, Locke e Espinosa são fortemente contrários ao estilo retórico, defendendo uma escrita baseada em argumentos claros e evidentes, como mais legítimos representantes da faculdade do entendimento. Cf. Pimenta, P.P., *op. cit.*, p. 7-8. Além disso, a retórica para alguns autores estava associada ao zelo fanático comum ao ambiente político inglês da época. Cf. Hanvelt, Marc., *op. cit.*, p. 34-35.

⁵⁰ Desenvolvida a partir de Francis Bacon e reafirmada institucionalmente através da *Royal society of sciences*. Cf. Vickers, B. *The Royal Society and english prose style*. In: *Rhetoric and the pursuit of truth: Language change in the seventeenth and eighteenth centuries*. Ed. Castle press, California, 1985. p.12.

⁵¹ *Ibid.*, p.12.

por uma verdadeira revolução na mente inglesa nos anos de 1670⁵² e, em consequência, responsável direto também pela abolição da retórica. Uma visão mais próxima à realidade, no entanto, aponta para um outro contexto no qual uma contínua série de disputas de natureza mais ou menos exaltada, fazia com que a retórica e a linguagem fossem tão somente um elemento, em uma querela maior⁵³. Nesse sentido, mesmos os novos cientistas da *Royal society* ainda abusavam de recursos retóricos em seus discursos, o latim e a retórica ainda eram ensinados nas escolas⁵⁴ apesar dos protestos e os textos de retórica clássica estavam sendo profusamente comentados, traduzidos e impressos no período⁵⁵.

Sob esse novo prisma, é evidentemente errôneo pensar que puritanos ou novos cientistas eram opostos à retórica⁵⁶, e igualmente errado sugerir que a retórica sofreu qualquer tipo de declínio no século XVII⁵⁷, embora seja correto afirmar que estava em voga uma tentativa levada adiante a partir da *Royal Society* de desenvolver trabalhos, principalmente científicos, na língua inglesa, cuja insuficiência expressiva ainda incomodava⁵⁸. É provável, portanto, que o programa retórico clássico constituído pela integração dos objetivos, *docere, delectare, movere*, e que, como disciplina, aponta para um discurso de instrução,

⁵² Cf. Vickers, B., *op. cit.* p. 25.

⁵³ *Ibid.*, p. 53.

⁵⁴ Cf. France, P. *Lumières, politesse et énergie (1750–1776)*. In: *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450 - 1950)*. Sous la direction de Marc Fumaroli. Paris: Presses Universitaires de France, 1999. p. 948.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 37.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 41.

⁵⁷ Quando se estuda os ataques à retórica, dois pontos deveriam ser levados em conta para uma mais ampla interpretação histórica. Primeiro, os ataques são principalmente partidários, dirigidos contra pregadores não-conformistas ou escritores (colocados sob a designação de "entusiastas"); segundo, os ataques são parte de uma grande campanha conduzida pela Igreja ortodoxa e a *Royal society of sciences* contra seus inimigos. A campanha não é estilística, da esfera do criticismo literário, mas política e ideológica, com o poder estabelecido declarando-se árbitro da verdade e opondo-se resolutamente às formas viciosas da paixão e da imaginação, através da aplicação de uma série de categorias binárias como: verdade-falsidade, razão-imaginação. *Ibid.*, p. 57.

⁵⁸ Dessa época datam importantes obras como o *The study of language, 1780-1860*, de Hans Aarsleff, e *The rudiments of english grammar*, em 1761, de J.B. Priestley. O último, um dos maiores gramáticos de seu tempo, não poupou esforços para dissociar a língua inglesa da gramática latina, produzindo um trabalho inovador de larga e duradoura influência.

deleite e persuasão, sobreviva e mantenha sua força no século XVIII, embora com novas orientações e novos objetivos.

De fato, o programa retórico britânico no século XVIII jamais seria o mesmo depois da nova ciência e suas novas orientações foram marcantes. Segundo Bacon, a divisão aristotélica das funções entre lógica e retórica é tal que enquanto a primeira se ocupa da razão em sua exatidão, a segunda se ocupa dela na medida em que implantada na opinião popular e nos corações (BACON, 1991), o que faz com que dois saberes cujo objeto é idêntico sejam distinguidos pelo público visado, uma vez que a lógica se dirige a um público de doutores e a retórica a um público popular. Isso, porém, se modifica com a nova ciência, e a lógica, antes concebida como destinada a expor verdades previamente conhecidas segundo deduções silogísticas, passa a buscar essas mesmas verdade por meio da observação e da experimentação, tornando-se uma metodologia de pesquisa científica experimental. Na nova metodologia estão abolidas as formas sábia e popular de expressão, o que torna o que conhecemos por retórica como uma arte capaz de reger toda forma de expressão, seja ela verbal ou escrita, sábia ou popular, visando a persuasão ou o conhecimento, utilitarista ou não⁵⁹. Assim, como dizíamos a princípio, o âmbito da instrução retórica foi ampliado de maneira a incluir a escrita, na mesma medida em que a retórica foi agregada ao estudo das belas letras e ao cultivo do gosto estético⁶⁰.

Autores como Addison, Pope e Swift - com cujo gosto literário Hume estava alinhado⁶¹ e pelos quais foi profundamente influenciado⁶² - são

⁵⁹ Cf. Goffi, J.Y. *La rhétorique humienne*. In: *Lectures de Hume*. Sous la directions de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel. Ed. Elipses Édition Marketing SA, 2009. p. 42.

⁶⁰ Cf. Hanvelt, Marc., *op. cit.*, p. 34. A ideia de "gosto", cara ao século XVIII, faz parte da poética e da cultura clássica e não é estranha à tradição retórica, embora não lhe seja específica. Cf. Sermain, J.P. *Le code du bon goût (1725-1750)*. In: *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450 - 1950)*. Sous la direction de Marc Fumaroli. Paris: Presses Universitaire de France, 1999. p. 880.

⁶¹ Cf. Box, M.A., *op. cit.*, p. 20.

⁶² A influência de Addison foi mais importante em prover modelos para a escrita de ensaios populares, enquanto as de Pope e Swift, sendo mais gerais, são menos aparentes. Além disso, as ideias de ordem e desígnio, harmonia e simetria da forma, neles elevados de forma a tornarem-se componentes necessários do bom e do belo numa obra de arte. A forma para um trabalho revelava a criatividade divina, e as obras às

expoentes desse efervescente e complexo contexto cultural inglês, no qual reafirma-se uma tentativa de englobar os domínios da gramática e da crítica na escrita, de forma que, enquanto a primeira prima pela regra da língua resultando em correção, a segunda prima pela regra da escrita resultando em simplicidade e clareza. Correção e simplicidade são responsáveis pela perspicuidade tão necessária à arte de escrever e de persuadir.

Quanto a Hume, podemos observar que muda consideravelmente de humor quanto ao lugar da retórica⁶³ em obras posteriores ao *Tratado*. Tomemos, como exemplo disso, o ensaio *Da eloquência*⁶⁴, considerado o mais extenso escrito do filósofo sobre o polêmico tema, onde inicialmente - e diferentemente da introdução ao *Tratado* - lamenta que os modernos, embora superiores em filosofia, sejam ainda muito inferiores em eloquência. Contemplando as amplas variações nos costumes e opiniões de uma mesma espécie, Hume observa na história civil uma uniformidade muito maior do que aquela observada nas letras e na ciência. Isso se dá basicamente porque as paixões responsáveis pela primeira, diz Hume

quais faltassem simplicidade ou clareza de partes e plano foram vistas como suspeitas. *Ibid.*, p. 20-26.

⁶³ Segundo Marc Hanvelt, é importante separar a retórica de Hume de sua concepção de retórica. Enquanto a primeira é usada em seus escritos e identificada por análise de suas escolhas linguísticas e estilísticas, a segunda deriva de suas ideias sobre efetivos meios de persuasão, comportando uma diferenciação entre baixa e alta retórica. Essa última teria um papel social importante na disseminação da virtude e da sociabilidade, associada à polidez, enquanto a primeira seria um perigo quando empregada por fanáticos para induzir ao erro político. Cf. *Marc Hanvelt., op. cit.*, p. 34-35. Não é objetivo desse trabalho discutir a última hipótese, consideramos no entanto, que em seus escritos Hume se utiliza de suas escolhas linguísticas e estilísticas já efetivamente como instrumentos de persuasão.

⁶⁴ Publicado pela primeira vez nos *Ensaios morais, políticos e literários* em 1742. Aqui Hume desenvolve a maior parte de suas ideias sobre a retórica. Adam Potkay vê o ensaio como um enigma, na medida em que identifica posições contraditórias do filósofo em relação à retórica, provavelmente pelo ambíguo status dessa em sua época, advindo de suas associações a questões políticas, como já citado. Segundo Potkay, as ideias de Hume são conflituosas porque politicamente a eloquência alinha-se com a virtude, mas filosoficamente deriva do erro, e socialmente está além dos limites. Cf. Potkay, Adam. *The fate of eloquence in the age of Hume*. Ithaca: Cornell University Press, 1994. p. 29. Segundo Marc Hanvelt, a ambiguidade de Hume sobre retórica no ensaio seria resultado da possibilidade de que essa fosse usada para induzir as pessoas ao fanatismo no caso da baixa eloquência, diferentemente da alta eloquência. Cf. *Marc Hanvelt., op. cit.* p. 40-43. Discordamos dos autores quanto à existência de ambiguidade no ensaio, considerando que Hume aqui refere-se à retórica como uma arte, tal qual a pintura e a poesia, estando o autor, portanto, a analisar os efeitos dessa arte sobre os homens.

(2008, p. 71) “interesse e ambição, honra e vergonha, amizade e inimizade, gratidão e vingança, são os primeiros motores de todas as transações públicas” e têm uma natureza “inflexível e intratável”, o que não se observa com os sentimentos e o entendimento, os quais, mais “facilmente modificáveis pela educação e pelo exemplo”, são responsáveis pelas letras e ciências.

Por esse motivo observamos que períodos mais recentes das letras e ciências são radicalmente opostos a períodos mais antigos em vários aspectos, entre eles quanto à retórica. Isso se explicita no exemplo inglês, cujo povo embora superior em filosofia, ainda é, apesar de todos os seus refinamentos, muito inferior em eloquência (HUME, 2008) quando comparado a povos antigos. Aqui, no entanto, a eloquência retórica não é mais vista como uma arte menor, muito ao contrário, afirma Hume (2008, p. 71):

Nos tempos antigos, considerava-se que nenhuma obra de gênio requeria dotes e capacidades tão grandes quanto falar em público; e alguns escritores eminentes declararam que até os talentos de um grande poeta e filósofo seriam de natureza inferior aos requeridos para uma tal façanha.

Observamos que Grécia e Roma produziram, cada uma, um único orador considerado modelo de eloquência e que, apesar do número considerável de pleiteantes, dificilmente uma mesma época produziu dois oradores capazes de ocupar a mesma posição ou possuir o mesmo mérito na sua arte. De fato, Demóstenes e Cícero superaram em muito tudo que conhecemos em matéria de retórica, mesmo que ainda estejam longe da perfeição em sua arte, que parece ser infinita (HUME, 2008). Tal nobre arte, entretanto e ao contrário do que se sucede com a filosofia, parece não encontrar solo fértil na Inglaterra, apesar dessa ser a única nação letrada a apresentar um governo popular e em sua legislatura assembleias numerosas o bastante para serem submetidas ao domínio da eloquência, o que a candidataria a ser natural formadora de oradores. E no entanto, embora eles existam, mantêm-se todos na mediocridade e nunca

alcançam a tão desejada excelência, talvez segundo Hume (2008, p. 73) porque "...a espécie de eloquência a que aspiram não exercita as faculdades mais sublimes da mente, mas pode ser alcançada por talentos ordinários e bem pouca aplicação".

De fato, mesmo para aqueles sem a devida familiaridade com a escrita dos antigos, a eloquência desses é de um caráter infinitamente superior àquela a que aspiram os modernos. Diz Hume (2008, p. 74):

Quão absurdo não pareceria, em nossos oradores calmos e comedidos, o uso de uma figura como aquela nobre apóstrofe empregada por Demóstenes, e tão celebrada por Quintiliano e Longino, quando, justificando a malsucedida batalha de Queroneia, ele irrompe: *não, meus concidadãos: não erraste; juro, pelos manes dos heróis que lutaram pela mesma causa nas planícies de Maratona e Plateia?*⁶⁵ Quem agora suportaria uma figura tão forte e poética como a empregada por Cícero para descrever, nos termos mais trágicos, a crucificação de um cidadão romano: *Se eu tivesse que pintar os horrores dessa cena, não para cidadãos romanos, não para aliados do nosso Estado, não para aqueles que alguma vez ouviram o nome "romanos", nem mesmo para homens, mas para animais; ou, para ir mais longe ainda, se tivesse de alçar minha voz, no ermo mais desolador, às montanhas e rochedos, ainda assim veria essas partes rudes e inanimadas da natureza movidas de horror e indignação pela descrição de uma ação tão atroz*⁶⁶. Com que esplendor de eloquência não se deve envolver tal sentença a fim de lhe conferir graça ou causar alguma impressão nos ouvintes! E que nobre arte e talentos sublimes não são requeridos para chegar, pela devida gradação, a um sentimento tão vigoroso e desmedido; para inflamar a audiência, de modo que acompanhe o orador em paixões tão violentas e concepções tão elevadas; e para dissimular, sob uma torrente de eloquência, o artifício pelo qual tudo isso é efetuado!

Quais seriam as causas do declínio da eloquência entre os modernos, particularmente na Inglaterra? Hume cogita o fato de serem os arroubos e exageros da antiga eloquência inadequados e indesejáveis aos

⁶⁵ Demóstenes, *Sobre a coroa*, seção 208; Quintiliano, *Institutio oratória*, 9.2.62; Longino, *Do Sublime*, seção 16. (Apud. HUME, David. A arte de escrever ensaio e outros ensaios (morais, políticos e literários. Seleção de Pedro Paulo Pimenta. Tradução de Márcio Suzuki e Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2008. p. 73.

⁶⁶ Cícero, *Contra Verres*, 2.5.67. (Apud. HUME, David., *Ibid.* p. 74).

moderados ingleses, do que aparentemente não parece convencido, passando a considerar falhas todas as tentativas de se chegar a uma conclusão sobre o assunto. Em primeiro lugar, descarta o argumento segundo o qual as leis antigas seriam em número menor e de menor complexidade, o que as tornaria mais facilmente memorizáveis e estimularia o gênio do orador nesse caso menos cerceado, mais livre. Segundo consta, na antiguidade o estudo das leis não seria uma ocupação que demandasse dispêndio de grande tempo, tornando possível o estudo de outra profissão, o que seria impossível no caso de um jurista moderno, cuja formação demandaria incomparável dedicação em comparação àquela citada. Nesse sentido é que, para Hume (2008, p. 76) “o maior gênio, o maior orador que pretendesse defender uma causa diante do lorde Chanceler após um mês de estudo das leis, teria despendido o seu labor tão somente para se tornar ridículo”. Nosso filósofo, porém, embora aceite que o “emaranhado de leis” desestimula a eloquência na modernidade, conclui que ela não é a única responsável por tal acontecimento. Que a oratória inexista no campo jurídico pode ser explicado, o que não se sucede quando ela também deixa de existir em ambas as *Casas do Parlamento*.

Em segundo lugar, argumenta-se que o declínio da eloquência pode ser devido ao elevado bom senso dos modernos, que não deixa lugar aos “ardis retóricos” e prefere argumentos firmes em qualquer debate ou deliberação. Ora, uma vez que o patético dos discursos públicos visa inflamar as paixões ou elevar a imaginação, os modernos deveriam desdobrar-se em sua arte, mesmo reconhecendo seus diferentes costumes e superior bom senso, e nunca abrir mão de tal sublime objetivo, pois trata-se de uma falácia tentar apartar o bom senso das paixões e da imaginação. Quase convencido de que nada justifica essa lacuna na vida inglesa, finalmente, Hume descarta que o declínio da eloquência se deva a uma redução da desordem social e da frequência com que ocorram crimes hediondos nos tempos modernos, considerando evidente que tal motivo não deva ser levado em consideração.

O que resta aos ingleses, pergunta-se Hume, senão deixar recair a responsabilidade pela inexistência dessa nobre arte sobre a falta de gênio ou de juízo de seus oradores, que, ou se viram incapacitados de alcançar as alturas da eloquência antiga, ou eximiram-se de todos os esforços para tal, por inadequados que julgados ao espírito geral ao qual confortam-se as assembleias modernas? (HUME, 2008). Para o autor, há certamente algo de acidental no surgimento e progresso das artes em uma nação, confessando nossa incapacidade de apontar causas satisfatórias para o desenvolvimento dessas. Assim é que na opinião de Hume (2008, p. 78),

Se durante as guerras civis, quando a liberdade começou a se estabelecer plenamente e as assembleias populares participavam de quase todos os assuntos práticos de governo, tivesse surgido na oratória um gênio tão cultivado como o de Waller para a poesia, estou persuadido de que exemplo tão ilustre teria dado à eloquência britânica um pendor muito diferente e teria nos levado a alcançar a perfeição do modelo antigo. Então, nossos oradores teriam sido motivo de honra para o país, a exemplo de nossos poetas, geômetras e filósofos, e teriam surgido Cíceros britânicos, assim como temos nossos Arquimedes e Virgílios.

O mais comum é que o falso gosto prevaleça unicamente pela ignorância do gosto verdadeiro - cuja presença é capaz de angariar votos e encantar de forma natural e poderosa - e uma obra de gênio é sempre capaz de tocar o coração dos homens. Se isso é verdade para todas as artes liberais, o é particularmente para a eloquência, calculada para o público, para os homens do mundo, os quais nesse quesito têm autoridade inclusive superior à dos homens de letras. Ora, por essa regra, a eloquência antiga, de uma natureza sublime e passional, é de um gosto muito mais justo do que a moderna, argumentativa e racional, de forma que se exercida com autoridade, sempre produzirá mais comando sobre os homens (HUME, 2008). O único motivo, portanto, segundo Hume, da conformidade moderna à reinante mediocridade no que diz respeito à eloquência é a ausência de contato com aquela verdadeira arte. A eloquência moderna é do mesmo estilo que os críticos antigos

denominavam ática, ou seja, calma, elegante, sutil, mais apropriada à instrução da razão do que ao cultivo das paixões, nunca elevando o tom acima daquele da argumentação ou do discurso comum (HUME, 2008) enquanto, por outro lado, o que tornava Demóstenes e Cícero admiráveis era justamente o patético e o sublime que inseriam em seus discursos visando obter o comando de sua audiência.

Na Inglaterra, para imensa decepção de nosso filósofo, quase não há exemplos dessa grande eloquência, embora trabalhos como os de lord Bolingbroke, com todas as suas deficiências de argumentação, método e precisão, possuam uma força e energia superiores a de seus contemporâneos. Estes devem, portanto, ser aconselhados a corrigir uma deficiência em seus discursos, sem se desviar da postura que lhes é própria obviamente - ainda que não aspirem a "elevar o seu estilo" nem a rivalizar com os antigos -, abrindo mão da improvisação e seguindo um método de argumentação⁶⁷ em seus discursos públicos, no sentido de cativar os espíritos, prender-lhes a atenção e alimentar-lhes as almas (HUME, 2008).

Se compararmos esse ensaio ao discurso de abertura do *Tratado*⁶⁸, observamos uma interessante mudança de postura de Hume em relação à retórica, uma vez que ele agora se ressentido e lamenta a ausência dessa verdadeira arte na Grã-Bretanha, na mesma medida em que estimula seus contemporâneos a buscá-la como uma forma de auto-aprimoramento. Essa mudança de percepção e ainda um questionamento sobre a "sóbria" filosofia, adicionalmente, consolida-se em outro ensaio, intitulado *Da liberdade civil*⁶⁹. Ali, Hume se dispõe inicialmente a traçar uma extensa comparação entre liberdade civil e governo absoluto, para demonstrar as claras e evidentes vantagens do primeiro, objetivo do qual

⁶⁷ O método a que Hume aqui se refere é provavelmente relacionado àquele clássico, com suas conhecidas partes constituintes - invenção, disposição, elocução e ação - das quais falaremos com mais detalhes posteriormente quando da análise de um texto humiano publicado após o *Tratado*.

⁶⁸ Embora a discussão do ensaio refira-se basicamente à oratória e não esteja relacionada à própria escrita de Hume; cf. Havelt, M., *op. cit.* p. 34.

⁶⁹ Escrito em 1742, o título original até 1754 era *De liberdade e despotismo*.

é obrigado a declinar considerando as poucas evidências de que dispõe para chegar a conclusões definitivas em matérias como o comércio e as artes, por exemplo. O erro de proceder a tais comparações sem suficientes evidências foi extensamente cometido pelos antigos que, unicamente pela falta de experiência que só o tempo daria, por exemplo, julgavam erroneamente que as artes e ciências sempre surgiram e surgiriam em nações livres. Consideravam exemplos como os dos persas e egípcios que, mesmo em meio ao luxo e opulência, não avançaram no paladar dos “prazeres mais finos”, levados à perfeição pelos livres gregos em meio à fome e às guerras (HUME, 2008). No entanto, partindo unicamente desse raciocínio, como explicar a Roma e a Florença modernas, cuja excelência nas belas artes - sob a tirania de sacerdotes no caso da primeira, ou da família Medici, no caso da segunda -, desafia as mais plenas convicções? E como explicar a França, segundo Hume (2008, p. 64) “o exemplo mais eminente do florescimento das letras em governos absolutos”, que mesmo nunca gozando de duradoura liberdade, levou as artes tão próximas da perfeição e desenvolveu a mais útil e agradável das artes, “*l’art de vivre*”?

Numa espécie de autocrítica, o filósofo observa o fato de que a Inglaterra, embora livre, não evoluiu no estudo das ciências e artes polidas. Segundo Hume (2008, p. 64),

A elegância e a propriedade de estilo foram muito negligenciadas entre nós. Não temos um dicionário de nossa língua, e nos falta uma gramática tolerável. Nossa primeira prosa polida foi escrita por um homem que ainda vive⁷⁰. Sprat, Locke e mesmo Temple conheciam muito pouco as regras da arte para serem considerados autores elegantes. A prosa de Bacon, Harrington e Milton é inteiramente empertigada e pedante, apesar de excelente pelo sentido. Os homens desse país se ocuparam tanto das grandes disputas na religião, na política e na filosofia, que não tiveram paladar para as observações aparentemente pouco importantes da gramática e da crítica. E embora esse jeito de pensar tenha contribuído consideravelmente para aprimorar nosso bom senso e nosso talento para o raciocínio, é forçoso reconhecer

⁷⁰ Dr. Swift, pelo qual Hume nutria profunda admiração.

que não temos, nem mesmo nas ciências mencionadas, um livro modelo que possamos legar à posteridade.

De fato, se resta aos ingleses gabarem-se de sua filosofia teoricamente calcada em bases racionais, por outro lado falta o estilo cuidadoso e eloquente o suficiente para tocar o sentimento dos homens. Quanta distância há aqui do autor do *Tratado*! Não à toa, Hume levanta a discussão quanto ao estilo de escrita dos ingleses, classificando-o como puramente argumentativo e racional e pouco eloquente, ou, poderíamos dizer, pouco retórico.

Exatamente nesse sentido aponta um outro revelador ensaio, *Da simplicidade e do refinamento na arte de escrever*⁷¹, no qual, ao buscar alcançar o que seria a justa medida da escrita⁷², Hume (2008, p. 157) nos adverte de que “a arte de escrever com finura consiste, de acordo com o sr. Addison⁷³, em sentimentos que são naturais sem ser óbvios. Não pode haver definição mais justa e mais concisa dessa arte”. Para alcançar esse objetivo na escrita, é preciso expressar sentimentos familiares de uma nova maneira ou algo não familiar de forma que pareça natural⁷⁴. Sentimentos meramente naturais como os “gracejos de um camponês” ou as “grosserias de um porteiro ou de um cocheiro” são essencialmente desagradáveis, pois só a natureza revelada em suas mais belas formas, graças e ornamentos pode agradar a pessoas de bom gosto. A regra vale para qualquer autor, seja ele filósofo, orador ou crítico, pois não é possível tornar-se tolerável se, segundo Hume (2008, p. 158) “sua linguagem não é elegante, se suas observações não são incomuns e seu senso não é vigoroso e másculo”, correndo-se sempre o risco de ser, embora correto, jamais agradável (HUME, 2008).

⁷¹ Publicado em Edimburgo em 1742, nos *Ensaios morais e políticos*, volume II.

⁷² Segundo Pedro Paulo Pimenta, nesse artigo, para Hume, “escrever com arte ou “com finura” (*fine*) é encontrar o meio termo entre os extremos de simplicidade (*simplicity*) e refinamento (*refinement*)”. Cf. Hume, David. *A arte de escrever ensaio e outros ensaios (morais, políticos e literários)*. Seleção de Pedro Paulo Pimenta. Tradução de Márcio Suzuki e Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2008. p. 157.

⁷³ Joseph Addison, *The Spectator*, n. 345, 05/04/1712. *Apud*. Hume, D., *Ibid*, p.157.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 157.

Igualmente desaconselhável é abrir mão da naturalidade em nome de produções meramente surpreendentes⁷⁵ ou exagerar nos ornamentos. A surpresa constante costuma ser desagradável para a mente, na medida em que não proporciona entretenimento duradouro e tampouco o exagero nos ornamentos é desejável, mas ao contrário, costuma ser defeituoso em qualquer gênero de obra, seja ele epistolar, filosófico, épico ou trágico. Não se deve, no entanto, abrir mão de um conteúdo preciso e profundo; refinado, porém não o suficiente para indicar afetação ou presunção - traduzidas por paradoxos, estranhamentos ou surpresas -, por parte do autor, isso porque, segundo Hume (2008, p. 158)

Expressões incomuns, exibição ostensiva de engenho, símiles incisivos, inflexões epigramáticas, especialmente quando ocorrem com demasiada frequência, mais desfiguram que embelezam o discurso⁷⁶.

Diante disso, como proceder na busca por um equilíbrio entre a naturalidade e a simplicidade tão desejáveis, sem abrir mão do gênio? Há considerações a serem feitas sobre a adequada mistura de simplicidade e refinamento na arte de escrever, embora não exista assunto mais extensivamente tratado pelo saber crítico da época. Em primeiro lugar, o filósofo nos adverte: ainda que devamos evitar os excessos de simplicidade e refinamento e sempre buscar um meio-termo a estes, tal ponto admite considerável amplitude, podendo esse intervalo ser preenchido por diferentes poetas cada um com seu mérito particular. Em segundo lugar, observa ser quase impossível expor em palavras onde estaria esse meio-termo, ou dar uma regra incontestável para discernir entre a falta e a beleza, de forma que a questão, para nossa infelicidade, jamais poderia ser completamente elucidada por meio de raciocínios

⁷⁵ A novidade gratuita é condenável. Johnson acusa Voltaire, Rousseau e Hume – no *Tratado* - de buscarem a novidade a qualquer preço, resultando sempre em desagradável e paradoxal surpresa. Cf. Box, M. A., *op.cit.* p. 42.

⁷⁶ No *Tratado*, Hume se utiliza frequentemente de paradoxos, claramente contrários a toda regra de elegância na escrita, uma vez que é difícil imaginar uma conciliação entre perspicuidade e ironia ou paradoxo. *Ibid.*, p. 175-187.

gerais. Hume (2008, p. 160) nos aconselha, no entanto, a que devamos nos precaver “mais contra o excesso de refinamento do que contra o de simplicidade”, uma vez que o primeiro é menos belo e mais perigoso que o último. Sabemos ainda que é necessário às faculdades da mente que não atuem todas ao mesmo tempo, sendo por essa razão, fundamental, um grau maior de simplicidade requerido nas composições em que se desvelam homens, ações e paixões, em comparação àquelas que consistem em reflexões e observações. De fato, segundo Hume (2008, p. 161),

Podemos observar ainda que as composições que lemos com mais frequência, que todo homem de gosto sabe de cor, são recomendadas pela simplicidade, e não têm nada de surpreendente pelo pensamento, se despidas da elegância de expressão e da harmonia dos versos que as vestem. Se o mérito da composição reside numa tirada de engenho, ela pode impressionar na primeira vez, mas numa segunda leitura, a mente antecipa o pensamento e já não é afetada por ela. Quando leio um epigrama de Marcial, a primeira linha recorda o todo, e não tenho prazer em repetir para mim mesmo o que já sei. Mas cada linha, cada palavra em Catulo tem seu mérito, e sua leitura não me cansa nunca. É suficiente correr os olhos uma vez por Cowley, mas Parnel, após a décima quinta leitura, permanece tão fresco como na primeira.

Tais mudanças no pensamento humiano se refletem nos ensaios que compõem as investigações⁷⁷. Quanto à correção da língua, expressa na gramática, não se pode negar que o *Tratado da Natureza Humana* e as duas investigações se equivalem, embora o mesmo não possa ser dito, com relação às regras da escrita, expressas na crítica e traduzidas em

⁷⁷ Segundo Suzuki, quanto à filosofia, “é mediante ensaios que ela pode ir ganhando justeza em seus “raciocínios morais”, para chegar cada vez mais próxima de uma “filosofia mais precisa” – a *more just philosophy*, onde o adjetivo *just* tem tanto o sentido de “exatidão” ou “precisão”, quanto, como fica claro pelo contexto do parágrafo, de “correção” estilística”. Cf. Suzuki, M. Posfácio. O ensaio e a arte de conversar. Em: Hume, David. A arte de escrever ensaio e outros ensaios (morais, políticos e literários). Seleção de Pedro Paulo Pimenta. Tradução de Márcio Suzuki e Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2008. 332 p. p. 294.

simplicidade⁷⁸. Sabemos, por exemplo, que Hume nas investigações opta por um estilo conciso – diferentemente do discurso difuso do *Tratado* –, o qual é norteado pelo princípio segundo o qual haveria uma maneira única, usualmente bela, natural sem ser óbvia, mais justa e adequada de falar sobre um determinado assunto⁷⁹, muito presente na poética. Cabe a pergunta: haveria um ponto preciso, na escrita filosófica que fizesse com que ela se aproximasse de um discurso poético, pela conveniência e estilo elevado, onde não há excessos ou faltas, como é próprio a um grande poeta, como Racine, por exemplo? E, por outro lado, é possível a Hume ser o Racine, da filosofia? Em que medida isso se reveste de importância?

Antes de tentar responder a essas questões que serão melhor esclarecidas ao longo do texto, apontemos para o aparente paradoxo embutido na busca por uma maneira única e ideal – quase uma “revelação” – de escrever sobre um determinado assunto, para um cético, avesso portanto a idealizações, como Hume. Para um autor assim, certamente guiar-se no sentido da busca por um discurso conciso, único possível diante de determinado tema, adquire um tom excessivamente racionalista⁸⁰, ideia da qual certamente não compartilharia. A busca por essa forma única de expressão reveste-se, portanto, de importância distinta e fundamental, na medida em que a adoção dessa forma de discurso vai muito além de uma questão meramente estilística, e passa a significar a adequação da escrita humiana à própria filosofia que lhe serve de suporte. Em que medida isso se dá é o que procuraremos demonstrar nos capítulos seguintes, nos quais tentaremos tornar mais claras as diferenças entre os discursos difuso e conciso, adotados por Hume no *Tratado* e nas investigações, respectivamente, e suas implicações no pensamento humiano, considerando de fundamental relevância o fato de que, ao contrário do que poderíamos imaginar, as mudanças linguísticas e

⁷⁸ Hume encontra na poesia uma qualidade ausente tanto da oratória quanto da filosofia inglesa e recorre a Milton como exemplo de uma “adorável simplicidade” como adequação entre linguagem e sentimento. Cf. Pimenta, P.P., *op. cit.*, p. 29.

⁷⁹ Cf. Box, M. A., *op. cit.* p. 166-172.

⁸⁰ Com o qual concorda Box; *Ibid.*, p. 172.

estilísticas de Hume e sua conseqüente busca por um discurso mais natural derivam principalmente da necessidade de respeitar os preceitos fundamentais da filosofia humiana da mente.

Nesse sentido, é bem possível que a retórica tenha sido um dos principais instrumentos utilizado pelo autor para adequar-se aos preceitos de sua filosofia tal como descrita desde o *Tratado*. Para entender de que forma isso se dá, analisaremos comparativamente a obra do autor a partir da análise de duas premissas básicas da retórica clássica, a saber: em primeiro lugar, aquela segundo a qual não devem ser separados a forma e conteúdo em uma obra, uma vez que complementares e indissociáveis; e, em segundo lugar, a que aponta no sentido da necessidade de direcionar o conteúdo do discurso especulativo ou de busca pela verdade, de forma que ele se dê de maneira concomitante à busca por um domínio pragmático, seja ele social ou político⁸¹. Consideramos tais premissas bons exemplos das diferenças operadas do *Tratado* em relação às duas investigações, de maneira que nos capítulos que se seguem elas serão usadas como guias na tentativa de tornar mais claras as mudanças verificadas entre as obras citadas.

Procuraremos demonstrar, a princípio, como Hume tenta reescrever o *Tratado* buscando conciliar uma *forma* persuasiva, mais próxima da retórica, a um *conteúdo* reconhecidamente verdadeiro na *Investigação sobre o entendimento humano*, enquanto, na *Investigação sobre os princípios da moral* move-se na direção da busca por uma verdade de domínio pragmático⁸².

Resumidamente e em última análise, portanto, poderíamos destacar que aparentemente, a mudança de opinião do autor em relação à

⁸¹ Struever, N. S. *The conversable world: Eighteenth-Century transformations of the relation of rhetoric and truth*. Em: *Rhetoric and the pursuit of truth: Language change in the seventeenth and eighteenth centuries*. Ed. Castle press, California, 1985. p. 79.

⁸² Reiteramos, todavia, que as duas investigações apresentam diferenças insuperáveis e que não faz parte de nosso objetivo tentar subsumi-las sob um espectro limitado de observação, o que não nos pareceria sensato uma vez que são livros complexos e únicos em suas peculiaridades. Contrariamente a isso, o que norteia esse estudo é uma tentativa de demonstrar uma mudança operada na maneira de expressar uma filosofia que pode ser indicativa de uma mudança na própria concepção filosófica do autor.

retórica se deu de maneira ampla. Acreditamos que Hume tenha identificado que faltava algo à escrita filosófica - particularmente à sua escrita -, e que tenha encontrado na retórica uma das principais soluções a essa falta, de forma que, nas obras subsequentes ao *Tratado da natureza humana*, incorpora a eloquência, enquanto correção e simplicidade, como uma retórica própria, necessária ao bem escrever. Essa última não é mais, portanto, uma arte secundária, de menos importância que a filosofia, mas, ao contrário, uma necessidade que se impõe ao pensamento filosófico racional, como complementar a ele⁸³, isso porque deixou de ser a arte do bem falar, para tornar-se a arte do bem escrever, mudança circunstancial que ajuda a definir a modernidade.

Vejamos como isso se dá.

⁸³ Cf. Suzuki, M. *O ensaio e a arte de conversar*. Em: posfácio a Hume, *Ensaio morais, políticos e literários*. Seleção: Pedro Paulo Pimenta. Tradução: Márcio Suzuki e Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2008, p. 294.

Capítulo 2 – Conteúdo e forma como elementos indissociáveis

2.1 - Diferenças de estilo e o papel da imaginação

O primeiro livro do *Tratado da natureza humana* é mais longo e complexo conceitualmente que a *Investigação sobre o entendimento humano*. Composto de quatro partes (a primeira com sete seções, a segunda com seis, a terceira com dezesseis e a última com sete seções), contrasta com a *Investigação* que não é dividida em partes, mas somente em doze seções. Chama a atenção o fato de que toda a parte 2 do primeiro livro do *Tratado* (*Das ideias de espaço e tempo*) foi suprimida da *Investigação* e ainda que a parte 4 (*Do ceticismo e outros sistemas filosóficos*) tenha sido parcialmente resumida na seção 12 dessa obra sob o título de *Da filosofia acadêmica ou cética*. As partes 1 e a 3 (*Das ideias, sua origem, composição, conexão e abstração, etc.* e *Do conhecimento e da probabilidade*) são diluídas em cinco seções da *Investigação sobre o entendimento Humano* - quais sejam as seções de 2 a 6, *Da origem das ideias, Da associação de ideias, Dúvidas céticas sobre as operações do entendimento, Solução cética dessas dúvidas e Da probabilidade*. Aqui Hume apresenta os conceitos de percepções da mente, associação de ideias e causalidade, dentre outros, de maneira teórica absolutamente compatível com o que houvera feito no *Tratado*. As seções 7 e 9 da primeira investigação (*Da ideia de conexão necessária e Da razão dos animais*) já existiam no *Tratado*, enquanto as seções 8, 10 e 11 (*Da liberdade e necessidade, Dos milagres e De uma providência particular e de um estado vindouro*) não estavam presentes na primeira obra do autor.

Tais diferenças na composição dos dois livros já são reveladoras de um processo de condensação sofrido pelo primeiro livro do *Tratado*, embora algumas nuances de tal processo só se revelem a uma análise mais detalhada das obras. Visando demonstrar algumas dessas nuances, procederemos a uma comparação entre toda a parte 1 do *Tratado da natureza humana* (*Das ideias, sua origem, composição, conexão,*

abstração, etc.) com as seções 2 e 3 da *Investigação sobre o entendimento humano (Da origem das ideias, Da associação das ideias)*, uma vez que nessas seções Hume discute os mesmos temas, a saber os de percepções da mente, memória, imaginação e princípios de associação de ideias, em cada uma das obras. Vejamos como isso se dá.

Na seção 1 do livro 1 do *Tratado da natureza humana*, intitulada *Da origem de nossas ideias*, Hume (2009, p. 25) divide as percepções da mente em impressões e ideias, de forma que,

A diferença entre estas consiste nos graus de força e vividez com que atingem a mente e penetram em nosso pensamento ou consciência. As percepções que entram com mais força e violência podem ser chamadas de impressões; sob esse termo incluo todas as nossas sensações, paixões e emoções, em sua primeira aparição à alma. Denomino ideias as pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio, como por exemplo, todas as percepções despertadas pelo presente discurso, excetuando-se apenas as que derivam da visão e do tato, e excetuando-se igualmente o prazer e o desprazer imediatos que esse mesmo discurso possa vira a ocasionar.

Impressões e ideias, portanto, diferem no que diz respeito aos graus de vivacidade com que atingem nossa mente, de maneira que enquanto as impressões são mais fortes e vívidas porque derivadas direta ou indiretamente de nossos sentidos, as ideias são cópias dessas impressões. Segundo Hume, cada ser humano percebe claramente, sem a necessidade de muitas explicações, a diferença entre sentir e pensar e, a não ser em casos excepcionais como delírios febris ou loucura, impressões e ideias são tão diferentes de maneira geral que ninguém hesitaria em distingui-las (HUME, 2009). Ambas as percepções da mente, impressões e ideias, podem ser divididas em simples ou complexas, sendo as percepções simples as que não admitem separação ou distinção em partes, enquanto que as complexas, diferentemente dessas, podem ser separadas. A partir do exemplo de uma maçã, Hume (2009, p. 26) nos esclarece que, “embora uma cor, um sabor e um aroma particulares sejam todos

qualidades unidas nessa maçã, é fácil perceber que elas não são a mesma coisa, sendo ao menos distinguíveis umas das outras”.

Tendo assim, acredita Hume, ordenado os objetos que nos cercam, passa considerar as relações e qualidades desses objetos. Em primeiro lugar, conclui pela grande semelhança entre impressões e ideias em quase todos os pontos, excetuando-se seus graus de força e vividez. Assim, na medida em que as ideias parecem ser o reflexo das impressões, todas as percepções da mente são duplas, surgindo como impressões e como ideias (HUME, 2009). Impressões e ideias parecem sempre se corresponder, a não ser em casos isolados que se dão principalmente com os exemplares complexos de ambas as categorias de percepções, de forma que podemos dizer que muitas de nossas ideias complexas não encontram impressões correspondentes, enquanto também muitas de nossas impressões complexas nunca são traduzidas de maneira absolutamente fiel nas ideias. Para exemplificar os últimos dois casos respectivamente, Hume (2009, p. 27) observa:

Posso imaginar uma cidade como a Nova Jerusalém, pavimentada de ouro e com seus muros cobertos de rubis, mesmo que nunca tenha visto nenhuma cidade assim. Eu vi Paris; mas afirmarei por isso que sou capaz de formar daquela cidade uma ideia que represente perfeitamente todas as suas ruas e casas, em suas proporções reais e corretas?

Com relação, no entanto, às percepções simples, a regra não aceita exceções, na medida em que toda ideia simples tem uma impressão simples correspondente e toda impressão simples uma ideia simples que a ela se assemelha. Uma vez isso definido, Hume se dispõe a tentar buscar quais são as causas e quais os efeitos, na relação entre impressões e ideias e, em última análise, conclui que todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, são derivadas de correspondentes impressões, também simples, que representam com exatidão (HUME, 2009). O autor encontra na experiência ordinária dados suficientes para nos fazer concluir pela existência de uma dependência das impressões em relação às ideias

e dessas em relação àquelas, na medida em que as impressões são anteriores e primeiras, portanto causa das ideias. A anterioridade das impressões em relação às ideias é o princípio primeiro da ciência da natureza humana, princípio esse somente posto em questão diante de um único fenômeno: imagina o autor uma situação na qual um indivíduo aos trinta anos de idade seja privado de sua visão, sem ter sido exposto a uma determinada tonalidade de azul, a qual, mesmo assim ele seria capaz de imaginar quando exposto a outros tons de azul dos quais aquele seria um intermediário. Tal exemplo, no entanto, é tão particular e único a ponto de não merecer a consideração dos leitores ou de não ser capaz de alterar a máxima antes estabelecida (HUME, 2009).

Na seção seguinte, *Divisão do tema*, considerando a anterioridade das impressões, Hume se dispõe a examiná-las em primeiro lugar, dividindo-as em impressões de sensação e de reflexão. Considera Hume (2009, p. 32) que,

As da primeira espécie nascem originalmente da alma, de causas desconhecidas. As da segunda derivam em grande medida de nossas ideias, conforme a ordem seguinte. Primeiro uma impressão atinge os sentidos, fazendo-nos perceber o calor ou o frio, a sede ou a fome, o prazer ou a dor, de um tipo ou de outro. Em seguida, a mente faz uma cópia dessa impressão, que permanece mesmo depois que a impressão desaparece, e à qual denominamos ideia. Essa ideia de prazer ou de dor, ao retornar à alma, produz novas impressões, de desejo ou aversão, esperança ou medo, que podemos chamar propriamente de impressões de reflexões, porque derivadas delas. Essas impressões de reflexão são novamente copiadas pela memória e pela imaginação, convertendo-se em ideias – as quais, por sua vez, podem gerar outras impressões e ideias. Desse modo, as impressões de reflexão antecedem apenas suas ideias correspondentes, mas são posteriores às impressões de sensação, e delas derivadas.

Nesse ponto, nosso autor decide mudar o rumo de suas pesquisas e, embora tenha defendido até esse momento uma preeminência da impressão em relação à ideia, considera adequado deixar as sensações a cargo de anatomistas ou estudiosos de filosofia natural e dedicar-se ao

estudo das ideias - para melhor explicar os princípios da natureza humana - considerando que delas derivam as impressões de reflexão, sobretudo representadas por paixões, desejos e emoções como exposto na citação acima.

Assim é que, na seção 3, intitulada *Das ideias da memória e da imaginação*, o autor postula que quando uma impressão esteve presente à mente, ela ali pode voltar a aparecer na forma de uma ideia, de duas maneiras diferentes: Ou retendo, em sua nova aparição, um grau considerável de sua vividez original, passando a constituir uma espécie de intermediário entre uma impressão e uma ideia; ou perdendo inteiramente essa vividez e tornando-se uma perfeita ideia. Chamamos memória à primeira faculdade, e imaginação à segunda (HUME, 2009). As ideias da memória são muito mais vivas e fortes que aquelas da imaginação, sendo essa a mais importante diferença entre tais faculdades. Há, porém, uma outra diferença entre essas, menos evidente, mas não menos importante, traduzida pelo fato de que a imaginação é dotada de maior liberdade para combinar impressões originais, não estando limitada pelas formas e ordem dessas impressões. A memória não dispõe da mesma liberdade e tem por papel manter as ideias estritamente relacionadas às impressões que lhes deram origem (HUME, 2009). Essa liberdade da imaginação de transpor e transformar suas ideias é o segundo princípio estabelecido pelo autor em sua ciência da natureza humana e pode ser resumido de maneira a que entendamos que a imaginação pode separar as ideias simples e uni-las da forma que melhor lhe aprouver. Tal princípio assume importância fundamental para o prosseguimento de seu raciocínio - posteriormente veremos que do nosso também.

De fato, logo na seção 4, *Da conexão ou associação de ideias*, o autor se preocupa em estabelecer modos de funcionamento da faculdade da imaginação. Como poderia essa funcionar de maneira tão homogênea, como vemos na espécie humana, se não fosse regida por princípios, ou dito de outro modo, se não houvessem qualidades associativas pelas quais

uma ideia naturalmente introduzisse uma outra? Esse princípio associativo não é uma conexão inseparável entre as ideias, mas algo como uma força suave, naturalmente prevalente, uma vez que a natureza regularmente aponta a cada um de nós as ideias simples mais apropriadas a serem unidas em uma complexa. Tais qualidades que levam a mente, dessa forma, de uma ideia a outra, são três, a saber: semelhança, contiguidade no tempo ou no espaço e causa e efeito (HUME, 2009). Quanto a isso, esclarece Hume (2009, p. 35):

Creio que não haverá muita necessidade de provar que essas qualidades produzem uma associação entre ideias e, quando do aparecimento de uma ideia, naturalmente introduzem outra. Está claro que, no curso do nosso pensamento e na constante circulação de nossas ideias, a imaginação passa facilmente de uma ideia a qualquer outra que seja semelhante a ela; tal qualidade, por si só, constitui um vínculo e uma associação suficientes para a fantasia. É também evidente que, como os sentidos, ao passarem de um objeto a outro, precisam fazê-lo de modo regular, tomando-os em sua contiguidade uns em relação aos outros, a imaginação adquire, por um longo costume, o mesmo método de pensamento, e percorre as partes do espaço e do tempo ao conceber seus objetos. Quanto à conexão feita pela relação de causa e efeito, teremos adiante ocasião de examiná-la a fundo e, por esse motivo, não insistiremos agora sobre ela. Basta observar que nenhuma relação produz uma conexão mais forte na fantasia e faz com que uma ideia evoque mais prontamente outra ideia que a relação de causa e efeito entre seus objetos.

Esses princípios de união de ideias simples produzem efeitos extraordinários no mundo mental - efeitos esses dos quais desconhecemos as causas, de toda forma inacessíveis ao espírito humano - principalmente traduzidas em ideias complexas, objetos comuns de nossos pensamentos e raciocínios, e que podem ser divididas em *relações, modos e substâncias*, das quais passará a tratar nas seções seguintes.

Na seção 5, intitulada *Das relações*, nosso autor trata inicialmente de fazer uma clara distinção entre dois sentidos bem diversos da palavra *relação*: a primeira seria usada para designar a qualidade através da qual

duas ideias são conectadas na imaginação, uma introduzindo naturalmente outra; a segunda, para designar a circunstância particular na qual podemos considerar satisfatória a união de duas ideias na fantasia, ainda que de forma meramente arbitrária ou não natural (HUME, 2009). Tal diferença merece ser apontada por um único motivo, a saber, que somente na filosofia usamos a palavra relação no segundo sentido. Assim, enquanto na linguagem corrente isso não acontece, uma vez que limitamo-nos ao primeiro significado, o uso filosófico estende esse sentido, segundo Hume (2009, p. 38) “fazendo-o significar qualquer objeto particular de comparação, que prescindida de um princípio de conexão”. As ideias de relação filosófica são, portanto, arbitrárias e, por isso mesmo, de um número muito maior, embora Hume proceda a uma redução dessas a sete classes gerais, que podem ser consideradas as fontes de toda relação filosófica; a saber, semelhança, identidade, relações de tempo e espaço, de quantidade ou número, de graus de qualidade, de contrariedade, e finalmente, a relação de causa e efeito.

Há aqui, inegavelmente, uma crítica aberta ao pensamento filosófico tradicional. Hume abre o texto de maneira a torná-lo abrangente o suficiente para criticar a tradição filosófica, de forma que não interessa apenas fazer uma clara exposição da natureza humana, mas sobretudo criticar as diversas correntes filosóficas que se expressam por relações não-naturais, arbitrárias e aleatórias. Uma vez que já havia postulado os princípios de associação de ideias em apenas três, o autor se rende à necessidade de justapor sua teoria às teorias filosóficas tradicionalmente aceitas e com isso constrói um texto mais abstruso e pontuado por questionamentos à tradição. Tal intenção se reforça nas seções seguintes, intituladas *Dos modos e substâncias* e *Das ideias abstratas*. Hume (2009, p. 40) assim começa sua crítica, na primeira seção citada:

Eu gostaria de perguntar àqueles filósofos que fundamentam tantos de seus raciocínios na distinção entre substância e acidente, e imaginam que temos ideias claras de ambos, se a ideia de substância é derivada das impressões de sensação

ou de reflexão. Se ela nos é transmitida pelos sentidos, pergunto: por qual deles? E de que maneira? Se é percebida pelos olhos, deve ser uma cor; se pelos ouvidos, um som; se pelo paladar, um sabor; e assim por diante, para os demais sentidos. Acredito porém, que ninguém afirmará que a substância é uma cor, ou um som, ou um sabor. Portanto, a ideia de substância, se é que ela existe realmente, deve ser derivada de uma impressão de reflexão. Mas as impressões de reflexão se reduzem às nossas paixões e emoções, nenhuma das quais poderia representar uma substância. Assim sendo, não temos nenhuma ideia de substância que seja distinta da ideia de uma coleção de qualidades particulares, e tampouco temos em mente qualquer outro significado quando falamos ou quando raciocinamos a seu respeito.

Assim é que, para nosso filósofo, a ideia de substância, bem como a de modo, não passa de uma multiplicidade de ideias simples, unidas na imaginação e subsumidas sob um termo específico e consagrado pelo uso. Se excluirmos o “mau” uso filosófico, no entanto, é óbvio que tal ato da imaginação, carregado de aleatoriedade, é útil e mesmo necessário à vida humana.

Na última seção da parte I, *Das ideias abstratas*, Hume se dedica a desmistificar conceitos filosóficos fundamentais como o de ideias gerais partindo de um pensamento atribuído a Berkeley segundo o qual essas nunca passam de ideias particulares ou simples que vinculamos a uma certa palavra, que lhes dá um significado mais extenso e que, quando surge, faz com que sejam evocados outros indivíduos semelhantes a elas (HUME, 2009). O autor considera essa descoberta do filósofo citado como das mais valiosas e, portanto, parte na tentativa de confirmá-la através de argumentos julgados definitivos. Aqui, mais uma vez, faz uso de uma seção de sua obra para se contrapor à teses consagradas pela tradição filosófica, nesse caso, à tese das ideias abstratas ou gerais. Levando em consideração as teorias sobre impressões e ideias, tenta demonstrar, como primeira proposição, que é impossível à natureza humana conceber quantidades ou qualidades isoladas, sem definição específica dos seus graus e, posteriormente, numa segunda proposição, que embora

considerando a limitação da mente humana, ela pode formar de uma só vez uma noção aproximada de graus possíveis de quantidade e qualidade, de forma a servir a todos os propósitos de reflexão e diálogo da vida humana.

Para reafirmar sua primeira proposição, o autor arrola uma série de argumentos. Em primeiro lugar, e servindo-se de exemplos da vida comum, Hume afirma que o comprimento de uma linha não é diferente, nem distinguível da própria linha, estando, portanto, essas duas ideias sempre conjugadas na imaginação, o que resulta no fato de que a ideia geral de uma linha sempre aparece na mente com um grau preciso de quantidade e qualidade. Como segundo argumento, nosso autor reitera inicialmente a tese segundo a qual nenhuma impressão pode tornar-se presente à mente, sem ter noções de quantidade e qualidade previamente determinadas, já que todas as ideias são derivadas de impressões e, por conseguinte, segundo Hume (2009, p. 43) “como uma impressão forte deve necessariamente ter uma quantidade e qualidade determinadas, o mesmo deve valer para sua cópia ou representante”. Em terceiro lugar, Hume se vale de um princípio de maneira geral aceito na filosofia segundo o qual tudo na natureza é individual, portanto, um absurdo considerarmos a concepção, por exemplo, de um triângulo que não possua uma proporção bem definida entre seus lados e ângulos (HUME, 2009). Se tal objeto não existe na natureza, tampouco pode existir no mundo das ideias, o que nos leva irremediavelmente ao fato de que as ideias abstratas são, em si mesmas, individuais, embora gerais pelo que representam.

Falta, então, explicar a segunda proposição, aquela segundo a qual a mente pode formar de uma só vez noções aproximadas de quantidade e qualidade, de maneira imperfeita, mas suficiente para servir aos propósitos da vida humana. Diz Hume (2009, p. 45):

Quando encontramos uma semelhança entre diversos objetos que se apresentam a nós com frequência, aplicamos a todos eles o mesmo nome, não obstante as diferenças que

possamos observar em seus graus de quantidade e qualidade, e não obstante quaisquer outras diferenças que podem surgir entre eles. Após termos adquirido tal costume, a mera menção desse nome desperta a ideia de um desses objetos, fazendo com que a imaginação o conceba com todas as suas circunstâncias e proporções familiares. Mas como, por hipótese, a mesma palavra foi com frequência aplicada a outros indivíduos, que diferem em muitos aspectos da ideia imediatamente presente à mente, e como essa palavra não é capaz de despertar a ideia de todos esses indivíduos, ela apenas toca a alma (se posso me exprimir assim) e desperta o costume que adquirimos ao observá-los. Esses indivíduos não estão realmente e de fato presentes na mente, mas apenas potencialmente; tampouco os representamos todos de modo distinto na imaginação, mas mantemo-nos prontos a considerar qualquer um deles, conforme sejamos impelidos por um objetivo ou necessidade presente. A palavra desperta uma ideia individual, juntamente com um certo costume; e esse costume produz qualquer outra ideia individual que se faça necessária. Mas como, na maior parte dos casos, é impossível produzir todas as ideias às quais o nome pode se aplicar, limitamos tal trabalho por uma consideração mais parcial, procedimento que gera muito poucos inconvenientes em nosso raciocínio.

Resumidamente, não temos como formar ideias gerais ou abstratas a partir de nossos sentidos ou impressões, no entanto, estas ideias são importantes à vida de maneira geral se delas não fizermos mau uso, uma vez que o costume pode ser tão perfeito a ponto de podermos associar a mesma ideia a palavras diferentes, empregadas de maneira diferente. Nesse sentido, o autor prossegue, na seção sete, a explicar fenômenos como aqueles onde uma mesma ideia particular é evocada por qualquer palavra ou som à qual é vinculada na imaginação para explicar a *distinção de razão*. Em ambos os momentos, não se priva de fazer críticas veladas à tradição filosófica. Exemplo do primeiro caso é a passagem na qual Hume (2009, p. 48) arrola reflexões que talvez possam nos “ajudar a eliminar todas as dificuldades da hipótese que propus acerca das ideias abstratas, tão contrária à que até agora tem prevalecido na filosofia”; enquanto, no segundo caso, nos relata que fará uso dos “mesmos princípios para explicar a *distinção da razão*, tão falada e tão pouco compreendida nas escolas”.

Não nos deteremos nesses dois últimos pontos, no entanto enfatizamos o discurso difuso adotado por Hume ao longo do percurso analisado. Aqui, Hume confronta-se com a tradição filosófica, argumenta e contra argumenta, estabelece longas cadeias de raciocínios, mesmo quando tenta esclarecer o natural funcionamento da faculdade da imaginação. Isso não se dá ao acaso. O estilo difuso é conscientemente adotado numa tentativa de esgotar os argumentos, examinando-os sob os mais diversos pontos de vista⁸⁴ - inclusive confrontando-se com a tradição filosófica, cujos princípios Hume tenta desmistificar. Ora, não há nada de errado em usar o discurso difuso, uma vez que examinar um argumento sob todos os possíveis pontos de vista teoricamente se adapta bem à necessidade de informar o entendimento, cujo movimento é mais lento, e visa cobrir todo um pensamento por si só de difícil acesso, dada a sua profundidade e abstrusidade⁸⁵. Hume pensava no seu leitor. Não há, se atentarmos ao texto, no entanto, nenhum argumento que escape ao filósofo, na medida em que ele tenta esgotar o assunto em todas as suas nuances. Em algumas passagens do *Tratado*, Hume chega a criar opositores imaginários lançando possíveis tentativas de refutação de sua filosofia, com o objetivo de dar vazão a mais esclarecimentos e argumentações julgados necessários para o bom entendimento de um determinado ponto em questão. Tal estilo de escrita, na mesma medida em que assiste completamente o leitor, arrisca-se a coloca-lo em uma posição passiva - ou pelo menos, menos criativa - diante da obra. Risco assumido, consciente, aparentemente necessário aos olhos do autor dada a necessidade de guiar seu leitor no emaranhado arcabouço conceitual em que se move.

Vejamos, por outro lado, como é feita a apresentação dos mesmos conceitos na *Investigação sobre o entendimento humano*. Ali, a divisão

⁸⁴ Segundo Blair: "Um escritor difuso revela seu pensamento completamente. Coloca-o em uma variedade de luzes e dá ao leitor toda possível assistência para compreendê-lo completamente". *Apud.* Box, M.A. *The suasive art of David Hume*. Princeton: University Press, 1990. p.171.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 170.

das percepções da mente obedece à mesma lógica, restando ainda às ideias o papel secundário de cópias das impressões. As seções 2 e 3, respectivamente, *Da origem das ideias* e *Da associação de ideias* apresentam um breve resumo da teoria das percepções da mente e da associação de ideias vista no *Tratado*. Assim, podemos dividir todas as percepções da mente em duas classes que se distinguem por seus diferentes graus de força e vivacidade, de forma que as que são menos fortes e vivazes são comumente denominadas pensamentos ou ideias (HUME, 2004). Sob o termo impressões, entende Hume (2004, p. 34) “todas as nossas percepções mais vívidas, sempre que ouvimos, ou vemos, ou sentimos, ou amamos, ou odiamos, ou desejamos, ou exercemos a nossa vontade. Impressões são distintas de ideias, percepções menos vívidas, das quais estamos conscientes quando refletimos sobre quaisquer uma das sensações ou atividades já mencionadas”.

Uma vez feita essa distinção, o filósofo discorre sobre a apenas aparente ausência de limites para o pensamento humano, quando na verdade um exame mais minucioso certamente revelaria os limites do poder criador da mente, resumido essencialmente à capacidade de compor, transpor, aumentar ou diminuir os materiais dos quais os sentidos dispõe a partir da experiência (HUME, 2004). Apesar de não explicitar, como no *Tratado*, a divisão das impressões e ideias em simples e complexas, Hume tenta explicar a origem das percepções complexas como derivadas da junção das simples, na medida em que tudo o que fazemos é misturar e compor materiais resultantes das impressões.

Na seção seguinte da primeira investigação, como sugere seu título, Hume revela os princípios de associação de ideias e, aqui, como no *Tratado*, destaca o caráter evidente da existência de tais princípios, uma vez que na vida ordinária podemos facilmente perceber que as ideias se introduzem umas às outras na memória e na imaginação com método e regularidade (HUME, 2004). Tais percepções são ou estão ligadas na memória e na imaginação por três princípios de conexão, a saber,

semelhança, contiguidade no tempo e no espaço e causa e efeito. Assim é que, segundo Hume (2004, p. 42) “um retrato conduz naturalmente nossos pensamentos para o original”, em relação à semelhança; enquanto, “a menção de um cômodo numa habitação leva naturalmente a uma indagação ou observação relativa aos demais”; e, se pensarmos em um ferimento, “dificilmente conseguiremos evitar uma reflexão sobre a dor que o acompanha”, sobre as relações de contiguidade e de causa e efeito, respectivamente. Estão assim preservados, portanto, conceitos fundamentais como os da precedência da impressão sobre a ideia, da liberdade da imaginação de compor e transpor o conteúdo de que dispõe a mente e mesmo dos princípios de conexão de ideias, revelando o fato, do qual falávamos antes, de não haver mudanças importantes do ponto de vista conceitual entre as obras de nosso filósofo, pelo menos no que diz respeito a esses tópicos.

No entanto, há uma sugestiva citação na *Investigação* que se dá logo na continuação do que tratávamos a pouco, após a revelação dos três princípios de associação de ideias, na qual diz Hume (2004, p. 43),

Quanto mais exemplos examinarmos, e quanto mais cuidado dedicarmos ao exame, mais certeza adquiriremos de que a enumeração obtida no conjunto é completa e integral. Em vez de entrar em detalhes desse tipo, que nos levariam a muitas sutilezas inúteis, vamos considerar alguns dos efeitos dessa conexão sobre as paixões e a imaginação, com o que podemos abrir uma área de especulação mais interessante e talvez mais instrutiva que a outra.

Tal afirmação muda consideravelmente o rumo da investigação em relação ao *Tratado*. Agora, nosso autor considera mais digno da atenção de um cavalheiro dedicar-se ao estudo dos efeitos das conexões geradas pelos princípios de conexão de ideias descritos, sobre as paixões e a imaginação, do que debruçar-se sobre “sutilezas inúteis”. E o que seriam tais “sutilezas inúteis”? Antes de responder a essa questão, consideremos ainda que Hume acredita que o homem, obedecendo ao uso natural desses princípios de associação, raramente age, pensa ou fala sem ter um

propósito em mente e não desperdiça suas reflexões quando não espera recolher deles alguma satisfação (HUME, 2004), o que é verdade também quando consideramos as composições de gênio. Nessas, requer-se, portanto, segundo Hume (2004, p. 43),

[...] Que o escritor tenha algum plano ou objetivo, e, embora possa vir a ser arremessado para fora dele pela veemência do pensamento, como em uma ode, ou o abandone descuidadamente como em uma epístola ou ensaio, deve ser discernível algum propósito ou intenção, se não na composição integral do trabalho, pelo menos em seu primeiro esboço. Uma produção sem um desígnio assemelhar-se-ia mais aos delírios de um louco que aos sóbrios esforços do gênio e da sabedoria.

Sem exceção possível, portanto, em composições narrativas, as ações relatadas pelo escritor devem estar conectados por algum liame, vinculadas na imaginação, de maneira a formar uma “unidade” que permita subsumi-los a um plano ou perspectiva únicos, que pode ser o objetivo final visado pelo escritor em seu esforço inicial (HUME, 2004). O princípio de conexão, caso nos refiramos à poesia ou à história pode variar muito, pois, enquanto o poeta Ovídio, por exemplo, se baseia na semelhança ou um historiador comum, na contiguidade no tempo e no espaço, a relação de causa e efeito é a mais frequente conexão observada entre acontecimentos diversos em qualquer composição, de forma que geralmente, um autor traça a sequência de ações de acordo com a sua ordem natural, remonta seus mais secretos princípios, e delinea suas mais distantes consequências (HUME, 2004). Recorrendo à clássica teoria da unidade de ação⁸⁶, acentua Hume (2004, p. 45): “Parece que, em todas as produções, assim como nos gêneros épico e trágico, uma certa unidade é requerida, e que em nenhum momento se pode permitir que nossos pensamentos corram à solta, se quisermos produzir um trabalho capaz de proporcionar um entretenimento duradouro para a humanidade”.

⁸⁶ Doutrina crítica neoclássica da unidade de ação, segundo Box um assunto de muito maior interesse a um “gentleman”; cf. Box, M.A., *op. cit.*, p 169.

Talvez a busca por essa unidade de ação seja justamente a causa da mudança verificada aqui em relação ao *Tratado*. Não se vê aqui, como vimos no *Tratado*, a preocupação em se posicionar explicitamente contra a tradição filosófica, o que faz com que sejam suprimidos, por exemplo, a discussão quanto às relações puramente filosóficas - como as identidade, quantidade ou número, qualidade ou mesmo contrariedade -, ou ainda quanto aos modos, substância, ideias gerais ou abstratas ou ainda quanto às distinções da razão. Hume não quer se deter em "sutilezas inúteis" - respondendo à questão acima - em prol de "uma área de especulação mais interessante e talvez mais instrutiva". Essa diferença entre as duas obras não deve ser negligenciada. Embora não seja o único exemplo de longas cadeias de argumentação vistas no *Tratado*, a superação da confrontação com a tradição filosófica - que assume a forma de raciocínios múltiplos e abstrusos potencialmente geradora de "sutilezas inúteis" a serem evitadas -, torna possível ao autor construir cadeias de raciocínio mais curtas, embora com a mesma profundidade metafísica.

Ora, cadeias mais curtas de raciocínio, que busquem uma escrita mais enxuta, clara, com uma forma única e bela de expressão de um pensamento são características do discurso conciso, para o qual a unidade de ação é fundamental e conseguida às custas de muito engenho por parte do autor, o qual deve observar sempre um número não muito longo de ações, ou de raciocínios no caso do discurso filosófico, sob pena de dificultar a livre transição de ideias na imaginação.

Muito embora, no entanto, o discurso conciso adotado na primeira investigação responda evidentemente a uma necessidade estética em Hume, ao observar as noções de clareza e perspicuidade tão necessárias à arte de escrever, não limita-se a isso. Trata-se aqui também de uma necessidade do autor de respeitar os limites próprios da natureza humana bem representados em dois dos fundamentos de sua filosofia que acabamos de descrever, a saber: a força das impressões mais vívidas na memória e na imaginação, e o trabalho vital da imaginação na ligação das ideias simples gerando todas as qualidades de ideias compostas de que

dispomos⁸⁷. De fato, a concisão na escrita como maneira de manter cativa a atenção e enredar a imaginação dos homens é bem própria do que se julgava a boa escrita no século XVIII⁸⁸ e norteava grandes autores⁸⁹, sendo de grande influência no pensamento humiano desde o *Tratado*.

Quanto à força das impressões mais vívidas, sabemos que, para nosso filósofo, essas são justamente as que dão origem às crenças. Lembremos que Hume (2009, p. 126) desde o *Tratado*, define uma crença como “uma ideia vívida produzida por uma relação com uma impressão presente”. Nesse sentido, o autor frequentemente descreve uma crença como uma ideia para a qual assentimos, diferentemente do sentimento despertado por ideias fantasiosas para a qual não damos nosso assentimento, chegando a postular que o efeito da crença é tal que torna possível elevar uma simples ideia a um nível de igualdade com uma impressões, e uma conseqüente semelhante influência sobre as paixões (HUME, 2009).

Ora, uma ideia que alcança tanta influência quanto uma impressão sobre as paixões deve necessariamente ser uma ideia persuasiva e, por que não dizer, eloquente. Nessa medida, é provável que a eloquência resultante de uma escrita traduzida num discurso conciso - que respeite a unidade de ação e tenha um menor número de cadeias de raciocínios - produza ideias vívidas que tenham maior propensão a se tornarem crenças e que, por sua vez, agradem mais à imaginação. Tal discurso em

⁸⁷ Particularmente com relação à filosofia, Malherbe destaca o fato de, em Hume, a história das operações da imaginação, cada vez mais singulares, serem responsáveis por uma espécie de “romance filosófico, único em seu gênero”. Cf. Malherbe, M. Hume, D. *Système sceptique et autres systèmes - Présenté, traduit et commenté* par Michel Malherbe. Paris: Éditions du Seuil, 2002. p. 10.

⁸⁸ Cf. Box, M.A., *op.cit*, p. 166-175.

⁸⁹ Em carta, sobre um de seus textos, diz Alexander Pope, o poeta julgado como o “mais espirituoso e elegante” de seu tempo por Hume: “Eu poderia tê-lo redigido em prosa, mas escolhi o verso, e em rima, por duas razões. A primeira é óbvia: princípios, máximas ou preceitos, redigidos assim, atingem o leitor com mais força e são posteriormente retidos com mais facilidade. A segunda pode parecer estranha, mas a verdade é que percebi que poderia me expressar mais brevemente dessa maneira do que em prosa; e é certo que muito da força e da graça dos argumentos ou instruções depende de ser concisa”. *Apud*. Pimenta, P. P. *A imaginação crítica: Hume no século das luzes*. Rio de Janeiro: Ed. Beco do Azougue, 2012. p. 45.

alguma medida pode mesmo chegar a tomar o lugar da experiência⁹⁰. Diz Hume (2009, p. 153), ainda no *Tratado*, “é difícil recusar nosso assentimento àquilo que é retratado com todas as cores da eloquência”.

Se a concisão se torna tão necessária, o mesmo podemos dizer com relação à disposição dos argumentos ainda nessa primeira investigação, como veremos a seguir.

⁹⁰ Somente eloquência e educação podem tomar o lugar o lugar da experiência a esse respeito. Cf. Hanvelt, Marc. *The politics of eloquence: David Hume’s polite eloquence*. Toronto, Canadá: University of Toronto Press, 2012. p. 39.

2.2 – Disposição retórica a serviço da forma

A relevância do preceito segundo o qual forma e conteúdo de uma obra são complementares e indissociáveis para a retórica passa não somente pela correção da escrita expressa ou pelo estilo do discurso – como vimos anteriormente –, mas também pela disposição dos argumentos, ou forma estrutural pelo qual o conteúdo é apresentado.

Sob esse último ponto de vista, é possível observarmos diferenças entre o *Tratado da natureza humana* e a *Investigação sobre o entendimento humano* que vão além daquelas apontadas no tópico anterior, embora, em última análise, contribuam na mesma medida para que Hume atinja os objetivos que o levaram a reescrever a primeira obra. Considerando esse fato, procederemos a uma comparação entre essas obras a partir do ponto de vista da disposição dos argumentos apresentados em cada uma delas, mesmo considerando que tal processo apresente variados desafios, na medida mesma em que suscita questões como a definição dos parâmetros a serem usados para tanto, sua validade e alcance.

Cientes das dificuldades que o tema possa suscitar, no entanto, optamos por comparar essas obras, uma vez mais, do ponto de vista da retórica, desta vez tomando como base as partes dessa última enquanto disciplina formal estruturada. O conteúdo a ser comparado nas duas obras conta com passagens da introdução do *Tratado da natureza humana* e da seção inicial da *Investigação sobre o entendimento humano - Das diferentes espécies de filosofia* – tradicionalmente consideradas correspondentes⁹¹. Antes de dar início a tal comparação, no entanto,

⁹¹ Segundo Goffi, L. A. Selby-Bigge estima que a primeira seção da *Investigação* corresponda à Introdução do *Tratado*. L.A. Selby-Bigge, *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, Third edition with text revised and notes by P.H. Nidditch, Oxford, At the Clarendon Press, 1975. *Apud.* Goffi, Jean-Yves. *La rhétorique humienne. In: Lectures de Hume sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel.* Paris: Ed. Elipses Édition Marketing SA, 2009. p. 45.

torna-se necessário uma breve exposição do que seriam as partes da retórica clássica que nos servirão de guia nesse percurso.

Classicamente, a retórica⁹² pode ser dividida em quatro partes, segundo Reboul (2004, p. 43) que “representam as quatro fases pelas quais passa quem compõe um discurso, ou pelas quais acredita-se que passe”. Basicamente: *invenção, disposição, elocução e ação*⁹³. Vamos a elas.

A *invenção* (*heurésis*, em grego) é definida como a busca por parte do orador de todos os argumentos disponíveis - e de outros meios de persuasão dos quais possa dispor - para a defesa de uma tese, e parte da definição quanto ao gênero no qual essa última se enquadra: judiciário, deliberativo (político) ou epidíctico (de louvor ou depreciativo). No discurso judiciário, o orador se dirige a um público de especialistas, geralmente juízes, refere-se a fatos passados e através de raciocínios de naturezas e causas, acusa ou defende o autor dos atos que estão sendo julgados justos ou injustos. Aqui, reveste-se de fundamental importância ainda a distinção clássica entre as causas, a saber, honorável, infamante ou ambígua. A primeira, uma causa honorável, é aquela onde o orador

⁹² De origem helênica, a retórica logo que fez seu aparecimento no pensamento ocidental – precisamente entre 427 e 387 a.C. -, logo ocupou-se mais combatendo à filosofia e à dialética, do que propriamente definindo uma identidade. As três, não obstante, propõem-se a atuar no mesmo terreno: propor temas de caráter geral, sustentá-los através de uma tese, discutir para demonstrar sua validade; cf. Plebe, Armando, Emanuele, Pietro. *Manual de retórica*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1992. Título original: *Manuale di Retorica*. p.11; posteriormente, a retórica foi fortemente incorporada à cultura latina clássica e teve como principais obras as de Cícero, *Do orador* e *O orador* em 56 e 46 a. C., respectivamente, e *Instituição oratória*, de Quintiliano, provavelmente de 93 a. C., cf. Plebe, Armando. *Breve história da retórica antiga*. Tradução de Gilda Naécia Maciel de Barros. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1978. p. 65.

⁹³ A definição do que seria cada uma dessas partes, no entanto, não é um consenso. Privada de sua dignidade original e abolida do sistema de ensino francês no final do século XIX, a retórica “renasceu” na metade do século XX, no que ficou conhecida como “nova retórica” por Perelman e Olbrechts-Tyteca, em 1958. Esses autores viam na retórica a arte de persuadir pelo discurso ou de argumentar, sendo exemplos oradores políticos, jurídicos ou filosóficos (retórico-dialética). Um outro grupo, dentre os quais podemos destacar G. Genette, J. Cohen e o grupo *MU* viam na retórica mais um estudo do estilo e das figuras de linguagem (retórico-poética), cf. Plebe, A., Emanuele, P., *op.cit.*, p.1. Há, no entanto, uma terceira corrente, defensora de uma retórica criativa ou inventiva, que parte da convicção de que “há uma aceção mais antiga e essencial da retórica: a da retórica como tópica ou arte de inventar, conforme a definição de Cícero: ...inveniendi artem quae topiké dicitur”. *Ibid.* p. 1-2.

advoga em favor de algo publicamente estimado como a ser defendido, ou contra algo que todos estimam ser condenável; uma causa infamante⁹⁴, por outro lado, é aquela onde, ao contrário da primeira, o orador advoga em favor do que todos estimam ser condenável ou contra o que todos avaliam digno de ser defendido. Por último, as causas ambíguas, parte honorável, parte difamante, situam-se ao longo de um “espectro” que vai da causa ambígua mais honorável à mais infamante.

No discurso deliberativo, o orador se endereça a uma assembleia de não-especialistas, geralmente cidadãos que decidem pelo voto, tentando demonstrar, através de exemplos, a utilidade ou nocividade de determinadas decisões. Suscita, portanto, ações no futuro. O discurso epidíctico ou demonstrativo, por fim, é pronunciado num contexto de comemoração ou celebração, quando o orador se dirige a um público disposto simplesmente a ouvi-lo, louvando ou criticando atitudes ou seres, em sua nobreza ou sua vilania (REBOUL, 2004).

Determinado o gênero do discurso como tarefa primeira, o autor deve buscar argumentos - tarefa para a qual são exigidos talento e dedicação -, levando em consideração aspectos afetivos (*Ethos/Pathos*) e racionais (*Logos*). Entende-se por *Ethos*, o caráter assumido pelo orador para inspirar confiança, mostrando-se sensato e sincero, por exemplo, enquanto por *Pathos*, o conjunto de emoções e sentimentos que deve suscitar na sua audiência. *Logos* é a argumentação⁹⁵ propriamente dita do discurso, o aspecto dialético da retórica com suas proposições adquiridas de forma dedutiva (entimema, silogismo) ou indutiva; suas provas extrínsecas (extra-retóricas ou naturais) ou intrínsecas (intra-retóricas,

⁹⁴ Segundo Goffi, é importante destacar, no entanto, que “uma causa infamante por não ser por definição honorável, não chega a ser “desonrável”. É uma causa desacreditada, que tem contra ela a opinião pública, mas não é jamais privada, nem no tribunal, nem em lugar nenhum, de ter razão contra a opinião pública. No domínio da discussão de ideias, a isso chamamos defender um paradoxo; cf. Goffi, Jean-Yves, *op. cit.* p. 47.

⁹⁵ A argumentação é vital às ciências humanas, caracteristicamente não demonstrativas, considerando-se que entre a lógica científica e a ignorância total há todo um domínio não abarcado, localizado entre o necessário e o arbitrário, dirigida ao verossímil e com conclusões sempre possíveis de contestação. Cf. Reboul, *op. cit.* p. 91.

artificiais, dependentes do talento do orador); ou, o famoso lugar (*Topoi*) que tem como exemplos os argumento-tipo ou tópicos (REBOUL, 2004).

A segunda parte, *disposição (taxis)* ou ordenação dos argumentos, é mais estética e literária que a invenção e tem como resultado a organização interna do plano do discurso, permitindo ao orador orientar-se, evitar omissões e conduzir a audiência ao objetivo traçado, pautando a interrogação metodicamente estabelecida. Trata-se aqui também de ordenar os pensamentos, geralmente em planos-tipo que variam de duas a sete partes a depender do autor, sendo o mais clássico a divisão em quatro partes, a saber: *exórdio, narração, confirmação e peroração*.

O *exórdio* é a parte inicial do discurso e tem por função, através de uma breve exposição da tese a ser defendida, tornar a audiência dócil e receptiva. Segundo Reboul (2004, p. 55) “[...] um dos lugares mais correntes consistia em escusar-se da própria inexperiência e em louvar o talento do adversário”. A *narração* consiste na exposição detalhada dos fatos concernentes à causa, segundo as necessidades do orador, de maneira clara, breve e confiável, enquanto, a *confirmação*, pode vir associada à narração e consiste na apresentação mais demorada de um conjunto de provas, seguida de uma refutação aos argumentos contrários. Finalmente, a *peroração*, tem por função finalizar o discurso e pode ser alongada, de acordo com o número de partes que a compõe, como a amplificação, a paixão ou a recapitulação (REBOUL, 2004).

A terceira parte da retórica clássica, a *elocução (lexis)* é a própria redação do discurso, seu estilo ou a arte de expressar os pensamentos, o ponto no qual, de acordo com Reboul (2004, p. 61) “a retórica encontra a literatura”. Antes de ser, contudo, um problema de estilo, diz respeito à língua como tal, uma vez que para os antigos, por exemplo, o primeiro problema da elocução é o da própria correção linguística (REBOUL, 2004). Algumas regras básicas são a conveniência ou a adequação do assunto à audiência, a clareza com a qual é exposto, levando em consideração o público alvo, e, finalmente, a vivacidade e originalidade do autor

entrevista no emprego de figuras de palavras, como metáfora e trocadilho, ou de pensamento, como ironia ou alegoria (REBOUL, 2004).

Quanto à *ação* (*hypocrisis*), quarta parte da retórica e componente fundamental da oratória, trata-se da proferição do discurso por parte do orador e inclui efeitos de voz, mímicas e gestos. Não nos deteremos na *ação*, uma vez que nos dispomos a analisar um discurso escrito, aparte sua imensa importância para a concepção da retórica clássica como um todo.

Passemos, portanto, à comparação entre a introdução do *Tratado* e a seção de abertura da primeira investigação, visando demonstrar a nítida observação de recursos retóricos clássicos pelo autor na segunda obra, de maneira diversa da primeira. Tal comparação será livremente inspirada no importante artigo de Jean-Yves Goffi⁹⁶, *La rhétorique humienne*, publicado em 2009.

A introdução ao *Tratado da natureza humana* e a primeira seção da *Investigação sobre o entendimento humano* têm em comum a defesa aberta da metafísica, em termos surpreendentemente diferentes. Se no *Tratado*, Hume acredita não haver necessidade de justificar a metafísica, um bem em si mesma, na primeira investigação, o filósofo parece convencido de que a atividade filosófica precisa ser justificada. Como isso se dá, veremos a partir de uma análise da introdução ao *Tratado*, de um ponto de vista diferente daquele sobre o qual nos detivemos no capítulo anterior.

Na Introdução ao *Tratado*, a princípio, nosso filósofo lamenta ainda estamos imersos em total ignorância nas principais questões que envolvem a razão humana, concorrendo para isso a fragilidade dos fundamentos mais bem aceitos e os sistemas incoerentes e mal deduzidos - via de regra derivados de princípios errôneos. Lastimável ainda é o fato de essa condição das ciências ser mesmo de conhecimento público, uma vez que de acordo com Hume (2009, p. 19) "mesmo a plebe lá fora é capaz de julgar, pelo barulho e vozerio que ouve, que nem tudo vai bem

⁹⁶ Goffi, Jean-Yves, *op. cit.*, p. 41-70.

aqui dentro". Tudo é objeto de discussão e as múltiplas opiniões, geralmente contrárias, fazem com que não possamos produzir certeza nenhuma, multiplicando as disputas, inevitavelmente vencidas, segundo Hume (2009, p.20) não "pelos combatentes que manejam o chuçó e a espada, mas pelos corneteiros, tamborileiros e demais músicos do exército". Provavelmente, por "combatentes" o filósofo entende os cientistas e metafísicos de maneira geral, os quais defende, julgando serem esses vítimas de preconceito de uma maioria que reluta em admitir sua vital importância. Diz Hume (2009, p. 20),

É daí que surge, em minha opinião, o preconceito comum contra todo tipo de raciocínio metafísico, mesmo por parte daqueles que se dizem doutos e que costumam avaliar de maneira justa todos os outros gêneros da literatura. Entendem eles por raciocínio metafísico, não os raciocínios de um ramo particular da ciência, mas qualquer espécie de argumento que seja de alguma forma abstruso e requeira alguma atenção para ser compreendido. É tão frequente ver nossos esforços desperdiçados em tais investigações, que costumamos rejeitá-las sem hesitação, decidindo que, se não podemos deixar de ser vítimas de erros e ilusões, então estes deverão ao menos ser naturais e agradáveis.

Ora, poderia a metafísica ser condenada por conta do grau de abstrusidade e ininteligibilidade dos seus escritos, ou ainda pelo fato de ser ela, inevitavelmente, fonte de erro e ilusão? A resposta é não para o autor do *Tratado*, na medida em que nada a não ser o mais indomável ceticismo, associado a uma elevada dose de indolência, pode justificar tal aversão à nobre metafísica (HUME, 2009), que se auto-justifica, única possibilidade de acesso à "verdade" que é. A essa altura, parece evidente para Hume (2009, p. 20) que

[...] Se a verdade está ao alcance da capacidade humana, é certo que ela deve se esconder em algum lugar muito profundo e abstruso. Esperar alcançá-la sem grande esforço, enquanto os maiores gênios falharam mesmo ao cabo das maiores dificuldades, é uma atitude que, com toda razão, deve ser considerada vã e presunçosa.

Só através da metafísica, por exemplo, podemos ter acesso à ciência da natureza humana, condição precípua de desenvolvimento das demais ciências - mesmo da matemática, da filosofia da natureza ou da religião natural as quais também dependem da nossa capacidade de julgar - e, portanto, da própria espécie humana. De fato, segundo Hume (2009, p. 21),

Se, portanto, as ciências da matemática, filosofia da natureza e religião natural mostram tal dependência em relação ao conhecimento do homem, o que se pode esperar das outras ciências, cuja conexão com a natureza humana é ainda mais estreita e íntima? A única finalidade da lógica é explicar os princípios e operações de nossa faculdade de raciocínio e a natureza de nossas ideias; a moral e a crítica tratam de nossos gostos e sentimentos; e a política considera os homens enquanto unidos em sociedade e dependentes uns dos outros. Essas quatro ciências, lógica, moral, crítica e política, compreendem quase tudo que possamos ter algum interesse em conhecer, ou quase tudo que possa servir para aperfeiçoar ou adornar a mente humana.

Estando, desta forma, justificada a metafísica, não há motivos para dela duvidar ou de nela não amparar-se na busca pelo conhecimento. Quanto às acusações de abstrusidade, ininteligibilidade e facilidade de induzir ao erro e à ilusão, essas devem ser esquecidas.

O que muda na primeira investigação? Se é verdade que aqui o autor não titubeie de sua crença na metafísica, não é menos verdade que, desta vez, pareça disposto a justificar sua atividade. É provável que Hume tenha compreendido que a importância da atividade filosófica e da própria metafísica - com toda a sua arriscada abstrusidade e dificuldade de acesso - não é tão evidente quanto parece, e muito menos que a aversão ou o preconceito corrente contra a metafísica seja fruto unicamente de ceticismo e indolência, como pensara ao escrever o *Tratado*. Não poderíamos mensurar o quanto dessa mudança de posição se deve à decepção de Hume com a publicação do *Tratado*, sobre a qual já discutiremos, mas o fato é que aqui já não vemos a defesa de uma espécie de privilégio da metafísica e da filosofia, o que torna imperativo

uma justificação dessas. E embora nosso filósofo mantenha-se firme na disposição de defender e justificar a metafísica, o faz em outros termos porém, totalmente diferentes daqueles do *Tratado*, na medida em que aceita estarem as críticas a essa atividade humana, muito além do ceticismo e da indolência de alguns⁹⁷.

Obedecendo a essa nova necessidade, Hume se utiliza da retórica para justificar a atividade da metafísica na primeira seção da primeira investigação – *Das diferentes espécies de filosofia* –, na forma da defesa de uma tese, a saber, aquela segundo a qual a metafísica pode ser importante e útil, mesmo contra a opinião corrente e as evidências do contrário. Para tanto, Hume se utiliza das partes do discurso retórico e usa na *disposição* dos argumentos uma *narração*, um *exórdio* e uma *peroração*⁹⁸. Além disso, inclui entre o exórdio e a peroração a *argumentação* – parte da *invenção*, como vimos, na qual utiliza-se de argumentos em tudo semelhantes àqueles do *Tratado* – para, finalmente, manter na *elocução* as características das quais falamos no capítulo anterior.

Nesse sentido, podemos inicialmente pensar o discurso humiano como judiciário⁹⁹, caracterizando o autor como um advogado, em defesa da metafísica, cuja causa é aparentemente ambígua, pois embora ela possa ser defendida em nome de sua profundidade, rigor e exatidão, pode igualmente ser acusada por sua abstrusidade, ininteligibilidade e

⁹⁷ De fato, essa mudança de postura em relação à metafísica e à filosofia é coerente com o que vimos em escritos posteriores ao *Tratado*, nos quais Hume já havia se dado conta que a filosofia não era uma arte superior àquelas beletrísticas, mas no máximo complementar a elas, o que pode tê-lo conduzido a interrogar-se sobre o lugar mesmo ocupado pela filosofia e suas relações com a vida corrente. *Ibid*, p. 45-46.

⁹⁸ Sabemos pela sua breve autobiografia que Hume estudou direito a fim de conformar-se à tradição familiar. Não se tornou o mais competente dos juristas, mas pelo menos um especialista em matéria de eloquência seja ela judiciária, deliberativa ou epidíctica. *Ibid.*, p. 46.

⁹⁹ Segundo Goffi, denunciado pelo uso da palavra “*plaidoyer*” em francês, advocacia em português: “*Comme on va solvante... jusqu’à rejeter absolument tout raisonnement profond et tout ce qu’on apele couramment métaphysique, nous devons passer maintenant à l’examen du plaidoyer qu’on peut raisonnablement faire en leur faveur*, *Ibid.*, p. 47. Na versão em português: “...passaremos agora a considerar o que se pode razoavelmente dizer em favor destes últimos”, cf. Hume, David. Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral. Tradução de José Oscar de Almeida Marques, São Paulo: Unesp, 2004. p. 24.

capacidade de induzir ao erro e à ilusão. Se, no entanto, considerarmos a metafísica o que ela é, na verdade, uma entidade da qual julga-se a utilidade através da amplificação de sua nobreza ou de sua vilania, seremos conduzidos ao discurso epidíctico. Tal avaliação caracterizaria um gênero misto de discurso, judiciário e epidíctico nessa primeira seção. O desafio de Hume, em todo caso, é reverter a desvantagem inicial da metafísica, mal vista que é pela sociedade de maneira geral. Para defender sua tese, em consequência, o autor adota livremente¹⁰⁰ a organização canônica da advocacia a partir da qual divide a seção *Das diferentes espécies de filosofia* em um exórdio, uma discussão - composta de uma narração e uma argumentação - e, para finalizar, uma peroração. Começemos pela narração.

Narração

Como vimos, a narração consiste na exposição detalhada dos fatos relativos à causa - diferentemente da argumentação, que expõe os fatos em apoio a uma causa já enunciada -, para que essa se faça conhecer em todas as suas características, boas ou ruins. Geralmente sucede o exórdio, embora aqui, Hume opte por inverter essa ordem, o que nos leva a concluir que o autor pretende, num primeiro momento, fazer conhecer a metafísica, alvo de tão duras críticas e inquirir seus leitores: seria essa "ciência" realmente merecedora delas?

A princípio, Hume (2004, p. 19) deixa claro que embora exista uma única natureza humana, ela pode ser abordada de diferentes formas: "A filosofia moral, ou ciência da natureza humana, pode ser tratada de duas maneiras diferentes, cada uma delas possuidora de um mérito peculiar e capaz de contribuir para o entendimento, instrução e reforma da humanidade". Essas duas maneiras seriam esmiuçadas em todas as suas características.

¹⁰⁰ Não no sentido estrito de uma defesa de tese, uma vez que a discussão precede o exórdio, o que seria impensável num tribunal, por exemplo. Cf. Goffi Jean-Yves, *op. cit.*, p. 48.

A primeira julga o homem como nascido para a ação, guiado pelo gosto e pelo sentimento na busca pelos mais variados objetos, dentre os quais a virtude seria o mais importante. Por essa razão, os filósofos assim guiados preocupam-se unicamente em estimular a virtude, separá-la do vício, e assim regular nossos sentimentos. Com relação à virtude, tais filósofos, segundo Hume (2004, p. 19),

[...] A pintam com as cores mais agradáveis, tomando de empréstimo toda a ajuda da poesia e da eloquência, e tratando seu assunto de uma maneira simples e acessível, como é mais adequado para agradar a imaginação e cativar os afetos. Esses filósofos selecionam as observações e exemplos mais marcantes da vida cotidiana, situam caracteres opostos em um contraste apropriado e, atraindo-nos para as trilhas da virtude com cenas de glória e felicidade, guiam nossos passos nessas trilhas por meio dos princípios mais confiáveis e dos mais ilustres exemplos.

Obviamente, esse estilo visa agradar através da sedução da imaginação e dos afetos, usando para tanto a poesia e a eloquência, aproximando seu filósofo de um “pintor”, em grande parte por ser um estilo deliberadamente literário, provavelmente mais ligado ao cultivo do prazer e, tudo leva a crer, pouco ou nada extenuante.

Os filósofos do segundo tipo consideram o homem um ser guiado pela razão e dirigem seus redobrados esforços na tentativa de formar o seu entendimento, mais do que cultivar seus costumes. Para aqueles, a natureza humana deve ser objeto de especulação e escrutínio, dos quais resultariam princípios originários e gerais, os quais poderiam definitivamente livrar os homens das incertezas e controvérsias quanto a assuntos como moral, raciocínio e crítica, abolindo, além disso, discussões sobre verdade e falsidade, vício e virtude, beleza e deformidade, motivos de eternos e insolucionáveis embates. No desenrolar de sua tarefa, reconhecidamente árdua, para Hume (2004, p. 20), esses filósofos

[...] Não se deixam dissuadir por quaisquer dificuldade, mas, partindo de casos particulares em direção a princípios gerais,

vão estendendo suas investigações para princípios ainda mais gerais, não se dando por satisfeitos até que atinjam aqueles princípios originais que, em qualquer ciência, impõem um limite a toda curiosidade humana. Suas especulações parecem abstratas e até ininteligíveis aos leitores comuns, mas a aprovação que almejam é a dos instruídos e dos sábios, e julgam-se suficientemente recompensados pelo esforço de toda uma vida se forem capazes de descobrir algumas verdades ocultas que possam contribuir para a instrução da posteridade.

Nosso filósofo passa, então, a comparar os dois tipos de filosofia, deixando clara a preferência do “grosso da humanidade” pela filosofia simples e acessível, uma vez que mais agradável e também, surpreendentemente, mais útil. Essa utilidade deriva principalmente do fato de participar mais ativamente da vida em sociedade, moldando afetos e, através da manipulação dos princípios que atuam sobre os homens, promovendo uma desejável reforma de sua conduta (HUME, 2004). A filosofia abstrusa, ao contrário, não participa da vida em sociedade e não tem fácil influência sobre a conduta e comportamento dos homens. Além disso, destaca o filósofo, os pensadores abstratos têm tido fama apenas momentânea, incapazes, no entanto, de manter viva sua influência diante de uma posteridade menos parcial, ao contrário dos filósofos fáceis que gozam de uma reputação mais justa e mais duradoura (HUME, 2004). Se o filósofo abstruso comete um engano em seus raciocínios, que se estende aos demais, ele porém, não hesita em acolhê-los por mais conflituosos que sejam com a opinião popular, tornando todo o sistema defeituoso. Isso não se sucede com os filósofos fáceis, sempre dispostos a corrigir raciocínios que os conduzam ao erro e a não apartar-se do senso comum e dos sentimentos naturais ao espírito humano. Aparentemente, a filosofia abstrusa se afasta dos sentimentos naturais e do senso comum, acolhe opiniões muito distantes da vida corrente, e, como consequência, desenvolve uma justificável e natural rejeição por parte da opinião pública.

A essa altura, seria fácil concluir que a filosofia abstrusa, logo a metafísica, poderiam simplesmente ser abolidas do lastro de atividades

humana sem que em momento algum sua falta fosse sentida. Torna-se necessário, portanto, precisar o exato lugar ocupado pela filosofia na sociedade. Por que filosofar de maneira abstrusa, se ela nos afasta da vida corrente, não participa da vida em sociedade, nos conduz a erros e ilusões? Nos dois últimos parágrafos da narração, Hume tenta responder a questão delineando a tese da necessidade de um gênero misto de vida para o homem. Ora, o filósofo puro é tão pouco desejável quanto um mero ignorante, e um "caráter mais perfeito" deve situar-se entre esses dois extremos, de forma que nele se note um gosto tanto pelos livros quanto pela vida social e pelos negócios, pois uma vez que o homem é também um ser racional, precisa receber da ciência - e da metafísica - sua adequada nutrição. Está criada a possibilidade de situar a necessidade de filosofar de forma abstrusa como uma tendência, e por que não dizer, uma necessidade da alma humana. Por que excluí-la?

É verdade que os limites do entendimento humano são estreitos e podem gerar muita insatisfação, porém, enquanto um ser sociável, o homem também tem de lidar com a limitação de nem sempre poder contar com companhias agradáveis e divertidas e tampouco pode ser sempre um ser ativo, uma vez que necessita algum descanso da contínua necessidade de trabalho e diligência. É necessário, portanto, à natureza humana adotar um gênero de vida misto que inclua a possibilidade de filosofar. Encerrando a narração, onde deseja expor o lugar da metafísica como uma necessidade da natureza humana, diz Hume (2004, p. 23),

Parece, então, que a natureza estipulou uma espécie mista de vida como a mais adequada aos seres humanos, e secretamente os advertiu a não permitir que nenhuma dessas inclinações se imponha excessivamente, a ponto de incapacitá-los para outras ocupações e entretenimentos. "Satisfaz tua paixão pela ciência", diz ela, "mas cuida para que essa seja uma ciência humana, com direta relevância para a prática e a vida social. O pensamento abstruso e as investigações recônditas são por mim proibidos e severamente castigados com a pensativa tristeza que ensejam, com a infundável incerteza em que serás envolvido e com a fria recepção dedicada a tuas pretensas descobertas,

quando comunicadas. Sê um filósofo, mas, em meio a toda a tua filosofia, não deixes de ser um homem.

Exórdio

Essa parte do texto tem por função tornar os receptores do discurso mais dóceis e atentos, menos hostis ao que será dito em defesa de algo ou alguém¹⁰¹. Hume usa o exórdio como uma preparação para a argumentação em defesa da metafísica que virá em seguida e, para tanto, opta por ser discreto, circunscrito a um único parágrafo, considerando, talvez, suficiente o que foi dito anteriormente, porém com o claro objetivo de demonstrar que os acusadores da metafísica cometem um abuso. Assim, começa por admitir ser justo que a filosofia fácil goze de maior prestígio social, afinal não deve haver oposição a que qualquer um busque satisfazer seus gostos pessoais. Isso não seria justo. Por outro lado, poderíamos considerar justa a absoluta rejeição da metafísica – apenas mais uma atividade humana, sem dúvida impopular, mas provavelmente inocente - por parte dessa mesma sociedade? O breve exórdio merece ser lido na íntegra. Diz Hume (2004, p. 24),

Se o grosso da humanidade se contentasse em dar preferência à filosofia simples em oposição à abstrata e profunda, sem expressar nenhuma condenação e desprezo em relação a esta última, não seria talvez impróprio aquiescer a essa opinião geral e não se opor a que cada qual busque satisfazer seu próprio gosto e opinião. Mas, como a questão é muitas vezes levada mais longe, chegando mesmo à absoluta rejeição de todos os raciocínios mais aprofundados, ou daquilo que comumente se chama metafísica, passaremos agora a considerar o que se pode razoavelmente dizer em favor destes últimos.

¹⁰¹ Há todo um arsenal de procedimentos, desde indicar a importância do caso, enfatizar a má-fé ou arrogância dos adversários ou a alta estima na qual se tem os juízes, no caso do discurso judiciário. Cf. Goffi, Jean-Yves, *op. cit.* p. 55.

Argumentação

Nosso filósofo desenvolve fundamentalmente dois argumentos em favor da metafísica: em primeiro lugar, ela pode ser útil à filosofia fácil e à vida em sociedade - caracterizando seu valor instrumental - e, em segundo lugar, ela tem um valor em si mesma - valor não instrumental - que não pode ser negligenciado. Hume tenta assim aproximar duas diferentes tradições filosóficas, muitas vezes julgadas incompatíveis, de maneira que sejam complementares e indissociáveis, na medida em que, trata-se de acreditar, como é claramente a visão moderna, que as pesquisas árduas podem resultar em melhoramentos à condição humana ou, por outro lado, que possam ser um certo caminho para a felicidade e o bem estar individual, como é praxe entre os antigos¹⁰².

De fato, de acordo com o primeiro argumento, a filosofia abstrusa pode ser útil à filosofia fácil na medida em que permite a essa, segundo Hume (2004, p. 24) "um grau suficiente de exatidão em suas opiniões, preceitos e raciocínios". Para ter sucesso na composição da retratação da vida humana e inspirar os homens nos diversos sentimentos de louvor ou censura, admiração ou ridículo, as belas artes tomam de empréstimo um ajustado conhecimento da constituição interna, dos modos de operação do entendimento, do funcionamento das paixões e dos mais variados sentimentos que separam o vício da virtude (HUME, 2004). Nesse sentido, a investigação penosa se torna um requisito para aqueles que buscam a perfeição na descrição da vida e dos costumes, como o anatomista se torna imprescindível ao pintor - mesmo pondo diante de seus olhos os objetos mais horrendos e desagradáveis -, pois segundo Hume (2004, p. 25) "em todos os casos, a exatidão é proveitosa para a beleza, assim como o raciocínio correto o é para a delicadeza do sentimento; seria vão pretendermos exaltar um deles depreciando o outro".

Não somente a filosofia fácil, mas a própria vida e não somente a sua representação, tem tudo para beneficiar-se da precisão e exatidão da

¹⁰² *Ibid.*, p. 55-56.

filosofia abstrusa. É que esse “espírito de exatidão” adquirido seja de que maneira for, leva os ofícios e ocupações, mesmo os mais relacionados com a vida e a ação, todos invariavelmente mais perto de sua perfeição, tornando-os mais úteis aos interesses da sociedade de maneira geral (HUME, 2004). Espalhando-se a partir da filosofia, esse espírito pode se difundir progressivamente em meio à sociedade de maneira a transmitir uma desejada exatidão a cada vocação.

O segundo argumento do autor diz respeito ao valor inerente ao próprio ato de filosofar ou de abandonar-se à metafísica. Ora, trata-se de um dos poucos prazeres seguros e inofensivos que podem ser conferidos à espécie humana (2004, p. 25) e isso não é pouco, mesmo que das pesquisas não venhamos a colher outras vantagens que não a de uma satisfação pueril de uma inocente curiosidade. De fato, a filosofia é somente mais uma atividade humana, dentre outras, cujos fins últimos dependem muito mais de um processo de valoração subjetivo, do que de uma realidade objetiva e socialmente palpável.

Porém se, segundo Hume (2004, p. 26) “o caminho mais agradável e pacífico da vida é o que segue pelas avenidas da ciência e da instrução”, ele não está reservado a todos, mas a uns poucos que não que devem ser considerados escolhidos ou iluminados, mas indivíduos normais, naturalmente curiosos e sempre dispostos a partir em busca do prazer filosófico, apesar das agruras a que estariam especialmente submetidos. Hume (2004, p. 26) aqui introduz uma interessante metáfora¹⁰³ a respeito da necessidade de alguns de filosofar.

E embora essas pesquisas possam parecer penosas e fatigantes, ocorre com algumas mentes o mesmo que com alguns corpos, os quais, tendo sido dotados de uma saúde vigorosa e exuberante, requerem severo exercício e colhem prazer daquilo que parece árduo e laborioso à humanidade em geral.

¹⁰³ Figura de linguagem de extenso uso na retórica clássica.

O que se objeta a esses esforçados pesquisadores, no entanto, não é apenas a fadiga advinda de sua extenuante atividade, mas que esta esteja cercada de obscuridade, erro e incerteza por todos os lados. Por essa razão, é justo que consideremos os que criticam os estudos metafísicos pelo fato de eles não serem, segundo Hume (2004, p. 26) “propriamente uma ciência”. Ora, se a metafísica não é uma ciência, podemos nos perguntar o que seria ela, afinal? No que pode parecer paradoxal, Hume (2004, p. 26) prontamente responde:

Provêm ou dos esforços frustrados da vaidade humana, que desejaria penetrar em assuntos completamente inacessíveis ao entendimento, ou da astúcia das superstições populares que, incapazes de se defender em campo aberto, cultivam essas sarças espinhosas impenetráveis para dar cobertura e proteção a suas fraquezas.

Em outras palavras, a metafísica vem ou da ambição humana de ir além de sua própria natureza ou de uma aliança paradoxal e medíocre com as superstições mais vulgares¹⁰⁴. O paradoxo apontado está justamente na expectativa de Hume de que a metafísica possa servir para escamotear más intenções dos filósofos. Estariam os críticos corretos ao afirmar que o discurso abstrato da metafísica serve somente para dar cobertura às superstições populares? A resposta é sim se estivermos falando da falsa metafísica que combina ingredientes como a superstição mais banal, com uma ambição etérea e um estilo abstrato. Porém, pergunta-se Hume, será essa uma razão suficiente para que os filósofos devam desistir de tais pesquisas e deixar a superstição na posse do seu refúgio? Não seria apropriado chegar à conclusão oposta e reconhecer a

¹⁰⁴ Segundo Goffi, tudo repousa sobre a teoria humiana da superstição, termo que no século XVIII serve aos filósofos como forma de depreciar as opiniões de seus adversários. Para Hume, no entanto, ela toma um sentido técnico, de forma que a superstição e o entusiasmo associado, são formas corruptas da verdadeira religião. Assim, enquanto a verdadeira religião teria por missão humanizar o coração dos homens e exortá-los à ordem e à obediência, a falsa religião se desvia dessa função ao tomar a forma de dogmas, hierarquia eclesiástica, ritos e preces. A falsa religião desagua na falsa metafísica a qual os sacerdotes têm instrumentalizado a fim de acentuar as atitudes patológicas da superstição e do entusiasmo. Cf. Goffi, Jean-Yves, *op. cit.* p. 59-60.

necessidade de levar essa disputa até as portas do inimigo (HUME, 2004)? A verdadeira metafísica é o antídoto contra a falsa e adulterada.

De fato, a metafísica continuará sendo uma atividade humana, e como tal, praticada livremente, por mais mal sucedidas que tenham sido tentativas anteriores, pois os homens sempre estarão dispostos a partir em busca de descobertas que as gerações anteriores desconhecem. Exatamente porque os homens não podem ser privados dessa busca, é preciso estabelecer o que é a verdadeira metafísica, atividade pouco agradável, é verdade, porém necessária para combater aquela forma adulterada e que, portanto, deve consistir no estudo das faculdades e poderes da natureza humana, a fim de demonstrar que ela não está apta a assuntos tão abstrusos. Diz Hume (2004, p. 27),

O único método de livrar a instrução definitivamente dessas recônditas investigações é investigar seriamente a natureza do entendimento humano e mostrar, com base em uma análise exata de seus poderes e faculdades, que ele não está de modo algum apto a tratar de assuntos tão remotos e abstrusos. Devemos dar-nos a esse trabalho agora para vivermos despreocupadamente no futuro, e devemos dedicar algum cuidado ao cultivo da verdadeira metafísica a fim de destruir aquela que é falsa e adulterada.

Trata-se de um trabalho extremamente necessário, embora doloroso, na medida em que ninguém está livre da falsa metafísica - e mesmo os indolentes podem ser vencidos pela curiosidade e o desespero. A verdadeira metafísica ou o raciocínio exato e justo é imprescindível à natureza humana, uma vez que único e mais eficaz remédio para todas as pessoas e inclinações, na tentativa de vencer a falsa metafísica, subverter a filosofia abstrusa e o jargão metafísico que, mesclados à superstição popular emprestam-lhe ares de ciência e sabedoria (HUME, 2004).

Há aqui ainda, no entanto, uma vantagem apenas negativa, a saber, a de superar a falsa metafísica. Outras vantagens da verdadeira metafísica, essas positivas, no entanto, são facilmente perceptíveis se a

compararmos às demais ciências, a começar pela geografia. De fato, a metafísica enquanto ciência da natureza humana seria como uma certa geografia¹⁰⁵ mental, na medida em que responsável pelo reconhecimento das diferentes operações da mente, sua distinção e classificação adequada, tendo como objetivo corrigir a apenas aparente desordem em que se situam quando são objeto de pesquisa e reflexão (HUME, 2004). Embora tais operações e faculdades da mente nos pareçam tão próximas, sua apreensão depende ainda de uma perspicácia muito superior, aperfeiçoada pelo hábito e pela reflexão contínua (HUME, 2004), devido à natureza tênue e obscura de seus objetos, as operações do entendimento, em comparação aos objetos externos. Diante de tais dificuldades, podemos sem reservas considerar que a ciência da natureza humana é mesmo superior àquelas ciências que organizam os objetos externos, inclusive à própria geografia¹⁰⁶.

De fato a ciência da natureza humana não seria apenas uma ciência de observação ou meramente descritiva, como a geografia, aos olhos do autor e ele tenta demonstrar isso. Inicialmente, advoga que sobre uma ciência tão nobre não pode restar suspeitas de que seja “quimérica”. Segundo Hume (2004, p. 29) tal especulação só pode ser fruto de um “ceticismo tão completo que subverta inteiramente toda especulação e, mais ainda, toda a ação”. Algumas certezas não estão sob julgamento, a saber: em primeiro lugar, que não se deve pôr em dúvida o fato de a mente humana ser dotada de diversos poderes e faculdades; em segundo lugar, que esses poderes sejam distintos uns dos outros; depois, que aquilo que se apresenta como verdadeiramente distinto à percepção imediata possa ser também distinguido pela reflexão, e, finalmente, que existam verdade e falsidade dentro do âmbito do entendimento humano

¹⁰⁵ Aparentemente Hume apresenta a geografia como uma ciência responsável somente em um mero trabalho de arranjo e distinção, sem muito mérito. Isso fica mais claro quando, em seguida, elogia a astronomia que goza de um prestígio maior junto ao autor. *Ibid.*, p. 63.

¹⁰⁶ De fato, uma vez que o espírito é um objeto mais elevado e nobre, somos levados a concluir - pela ideia antiga segundo a qual o interesse da ciência é função do seu objeto - que a ciência da natureza humana é superior às demais. *Ibid.*, p. 63.

(HUME, 2004). De fato, os objetos da ciência da natureza humana, como a vontade e o entendimento ou a imaginação e as paixões, podem estar ao alcance da capacidade humana, e embora mais difíceis de entender, como distinções filosóficas, não são “menos reais e certos”.

Agora, a metafísica já não é mais uma ciência puramente descritiva - cujos limites são semelhantes aos da geografia -, mas começa a ser delineada como capaz de sistematizar e identificar princípios, o que se explicita numa nova metáfora: a da astronomia. Diz Hume (2004, p. 29):

E deveríamos porventura considerar digno do trabalho de um filósofo fornecer-nos o verdadeiro sistema dos planetas e conciliar a posição e a ordem desses corpos longínquos, ao mesmo tempo que simulamos desconhecer aqueles que com tanto sucesso delineiam as partes da mente que de tão perto nos dizem respeito?

A metafísica passa a assemelhar-se à astronomia e não mais à geografia, uma vez que sistematiza e articula o produto das percepções imediatas¹⁰⁷ e, talvez por isso, o último parágrafo da argumentação que refere-se a Newton, aparentemente tem por objetivo estreitar a comparação entre metafísica e astronomia. Seria permitido esperar que a filosofia cuidadosamente orientada e, observação importante, “encorajada pela atenção do público”, possa avançar mais em suas pesquisas na busca pelos princípios secretos que impulsionam a mente a agir? Em clara alusão a Newton, Hume prossegue argumentando que antes de um filósofo, pelos mais afortunados raciocínios, definir as leis e forças que governam as revoluções dos planetas, os astrônomos apenas deduziam dos fenômenos visíveis, os verdadeiros movimentos. É provável, no entanto, que possamos alcançar o mesmo sucesso com a ciência da

¹⁰⁷ Segundo Goffi, tais considerações admitem uma continuidade entre a percepção imediata e a reflexão filosófica, ponto sobre o qual nenhum cético concordaria, uma vez que sua tese postula exatamente a impossibilidade de uma evidência infalível que sustente um saber. Como um advogado, aparentemente, Hume propõe-se a uma nova refutação do ceticismo, tratando-o como um suspeito do qual é necessário desvencilhar-se. *Ibid.*, p. 64.

natureza humana, se levada a termo com a mesma competência e cuidado (HUME, 2004).

O otimismo do filósofo é contraposto a uma extrema cautela, no sentido de que é necessário uma muito cuidadosa experimentação, a qual sempre leve em conta seus limites para que cheguemos aos princípios – cada vez mais completos, nunca porém últimos – pelos quais age a mente humana em suas operações.

Na parte final da argumentação o leitor é, finalmente, preparado para a peroração. Aqui, Hume ainda vai mostrar que tentativas como a sua, têm sido observadas em todos os outros domínios mais próximos da vida comum, na medida em que pesquisas como essas são levadas a cabo todos os dias, requerendo-se, no entanto, que sejam conduzidas sempre com o maior cuidado e atenção, para que resultados possam ser alcançados, ou senão, rejeitados com a maior segurança. Nesse sentido, é desejável que os moralistas tentem encontrar o sucesso em suas pesquisas mesmo que em alguns momentos tenham exagerado em alguma paixão por um princípio geral único (HUME, 2004), enquanto o mesmo pode ser dito em relação aos artistas, lógicos, mesmo os políticos, cujas tentativas não foram totalmente mal sucedidas, embora talvez um tempo maior, uma maior exatidão e dedicação possam levar suas ciências mais perto da perfeição (HUME, 2004).

Finalizando sua argumentação, o filósofo agora reclama igualdade no tratamento da filosofia, em relação às demais ciências: se é possível tolerar todas elas, por que não a filosofia? Ora, agir assim seria de um dogmatismo superior àquele mesmo dos filósofos, atitude que poderíamos com razão considerar intolerável. Diz Hume (2004, p. 31) “renunciar imediatamente a todas as expectativas dessa espécie pode ser com razão classificado como mais brusco, precipitado e dogmático que a mais ousada e afirmativa filosofia que já tenha tentado impor suas rudes doutrinas e princípios à humanidade”. Nosso autor agora, astutamente, abandona o papel de acusado e reclama para si o de acusador, afinal, a metafísica

torna-se vítima de um absurdo preconceito do qual precisa ser finalmente libertada.

Peroração

Por fim, a peroração. Essencialmente pragmática, fecha o discurso tentando suscitar a apropriada emoção no auditório ou, nesse caso, no leitor, usando para isso estratégias clássicas como a recapitulação dos principais pontos do discurso ou a amplificação dos lugares comuns desenvolvidos, por exemplo.

Obedecendo a esse preceito clássico, aqui Hume se dedica a recapitular a importância da metafísica, ressaltando inicialmente que não há nenhum problema no fato de que seus raciocínios pareçam abstratos e de difícil compreensão (HUME, 2004), se, por mais penosas que sejam, através deles somos capazes de fazer acréscimos a nosso inventário de conhecimentos, em tão importantes assuntos (HUME, 2004). As investigações metafísicas interessam ao “nosso inventário” enquanto espécie, e abrir mão dela seria como amputar uma importante parte do espírito humano.

E então, diferentemente do *Tratado da natureza humana* - onde assume dar maior importância à demonstração da capacidade do gênio para inventar e descobrir, acima até da própria verdade a ser descoberta -, Hume aqui não considera adequado insistir sobre o próprio gênio, o que poderia dispor o leitor a considerá-lo vítima de vaidade e presunção. E assim, assegura ser o caráter abstrato das investigações metafísicas - os quais não constituem uma recomendação mas uma desvantagem - talvez superadas pela habilidade e dedicação necessárias, assim como pela, segundo Hume (2004, p. 31) “exclusão de todo detalhe inessencial”. Distante, portanto, do autor do *Tratado*, Hume (2004, p. 32) agora contenta-se em “lançar alguma luz sobre assuntos dos quais a incerteza até agora afugentou os sábios e a obscuridade, os ignorantes”, dando-se por satisfeito se conseguir unir as duas espécies de filosofias de forma a

reconciliar a investigação profunda com a clareza, e a verdade com a inovação (HUME, 2004). Além disso, e talvez mais importante, o êxito em sua tentativa poderia resultar em benéficos frutos como, por exemplo, o de minar os alicerces da filosofia abstrusa que até agora tem servido apenas de abrigo para a superstição, o erro e a absurdidade (HUME, 2004).

Podemos notar que a proximidade do Hume maduro em relação à retórica vai além da *elocução* – na medida em que buscava a expressão única e correta, mais perfeitamente adequada para manifestar um pensamento ou a forma concisa como a mais agradável à imaginação humana. De fato, se os argumentos selecionados pela *invenção* são semelhantes àqueles do *Tratado*, a *disposição* dos pensamentos se modifica completamente de forma a transformar a própria filosofia que a eles dá suporte, julgada agora imperfeita, embora vital.

Capítulo 3 – A Filosofia como prática

Vimos até agora como a obra de Hume subsequente ao *Tratado da natureza humana* – notadamente na *Investigação sobre o entendimento humano* – moveu-se no sentido de aproximar-se da retórica a partir de mudanças na sua concepção estilística, respeitando o que chamamos do primeiro preceito da retórica clássica, aquele segundo o qual forma e conteúdo de um discurso são complementares e interdependentes no objetivo de persuadir uma audiência. Mas isso não é tudo. O segundo preceito da retórica clássica, como vimos anteriormente, também reveste-se de fundamental relevância na transição observada na obra humiana. Segundo esse preceito, o discurso – inclusive o especulativo – deve estar sempre voltado para um terreno pragmático de ação, seja ele social ou político¹⁰⁸.

Nesse sentido, acreditamos poder apontar algumas diferenças entre o livro III do *Tratado*¹⁰⁹, *Da moral*, e a *Investigação sobre os princípios da moral*, que lhe corresponde. Um fim prático do estudo da moral consistiria, por exemplo, em abrir mão dos discursos puramente teóricos em favor de uma desejável exortação à moral através dos mais ternos exemplos, aproximando-nos da filosofia fácil definida por Hume na primeira seção da *Investigação sobre o entendimento humano*. Lembremos, ainda, que a distância do *Tratado* em relação à exortação da virtude e da moral era uma das principais queixas de Francis Hutcheson a Hume ainda quando da escrita da primeira obra. É provável que com as alterações na escrita da obra, a segunda investigação aproxime nosso autor do fim desejado por Francis Hutcheson à sua obra, em carta discutida anteriormente¹¹⁰.

¹⁰⁸ Tal prerrogativa encontra-se profundamente enraizada na obra de Cícero.

¹⁰⁹ Embora não hajam referências a Cícero nesse texto e essas somente sejam dadas na versão reescrita da segunda investigação. Cf. Jones, Peter. *Hume's sentiments: Their ciceronian and french context*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1982. p. 29-30.

¹¹⁰ Cap. 1, p. 29.

Aqui, no entanto, nos deteremos na análise da primeira parte do livro III do *Tratado da natureza humana* comparando-o com a *Investigação sobre os princípios da Moral*, do ponto de vista da disposição – não como parte da retórica clássica, mas no sentido corriqueiro do termo – dos argumentos na medida em que essa permite variar o lugar ocupado pela exortação à moral na escrita humiana em cada obra em particular. Acreditamos que na segunda investigação, Hume – embora, como no *Tratado*, dedique-se a buscar um suporte teórico para as conclusões de Cícero das quais comunga –, dispõe os argumentos de forma diferente daquele do *Tratado*, atingindo um diferente fim de exortação à virtude, além daquele de buscar um fim teórico e de fato, para um retórico clássico a teoria deve estar a serviço da prática¹¹¹.

A teoria geral dos escritos nas duas obras de Hume, como nos demais casos, permanece a mesma, tampouco nos deteremos aqui nas alterações na forma da escrita, já discutida. É necessário, no entanto, tentar tornar evidente a forma como nosso autor apresenta os mesmos argumentos para tentar daí extrair conclusões relacionadas ao diferente fim atingido em cada obra em particular. Com isso em mente, passemos, portanto, inicialmente ao *Tratado da natureza humana*.

A parte 1 do livro *Da moral* da obra de estreia de Hume é composta de duas seções – intituladas, *As distinções morais não são derivadas da razão* e *As distinções morais são derivadas de um sentido moral* – que têm correspondência inicialmente com a seção 1 da *Investigação sobre os princípios da moral*, intitulada *Dos princípios gerais da moral*. Chamam a atenção a princípio dois importantes fatos, a saber: em primeiro lugar, que vejamos nas seções da primeira obra uma exposição teórica mais rica e diversificada que a existente na segunda, inicialmente tentando excluir a razão como causa das distinções morais e depois reafirmando a primazia do sentimento para tanto; em segundo lugar, que observemos ser o catálogo de virtudes, a partir da parte 2 do *Tratado*, com a justiça,

¹¹¹ Sabemos que mesmo as escassas teorias epistemológicas de Cícero estavam geralmente subordinadas a suas doutrinas e conduzidas a partir delas, e não o contrário. Cf. Jones, P., *op. cit.*, p. 30.

secundário à conclusão teórica já disponível desde essa primeira parte, como se esta conclusão fora resultado de um método dedutivo de investigação¹¹². Vejamos como isso se dá, partindo da primeira seção.

A seção 1 - *As distinções morais não são derivadas da razão* -, como o próprio título indica, é dedicada a provar a impossibilidade de a razão ser a causa das distinções morais e é iniciada por uma passagem paradigmática que merece ser aqui integralmente transcrita. Diz Hume (2009, p. 495):

Todo raciocínio abstruso apresenta um mesmo inconveniente: pode silenciar o antagonista sem convencê-lo; e para nos darmos conta de sua força, precisamos dedicar-lhe um estudo tão intenso quanto o que foi necessário para sua invenção. Quando deixamos nosso gabinete de estudos e nos envolvemos com os afazeres da vida corrente, suas conclusões parecem se apagar, como os fantasmas noturnos à chegada da manhã; e é difícil mantermos até mesmo aquela convicção que havíamos adquirido com tanto esforço. Isso é ainda mais manifesto no caso de longas cadeias de raciocínios, em que temos de preservar até o fim a evidência das primeiras proposições, e frequentemente perdemos de vista todas as máximas da filosofia ou da vida corrente.

Claramente, nosso autor nessa passagem reconhece a dificuldade da filosofia de se adequar à vida corrente, o que sabemos ser um tema recorrente no *Tratado*. A filosofia é aqui tratada como uma disciplina abstrusa a ponto da ininteligibilidade, mesmo da impossibilidade de comunicação com a vida social, enquanto suas conclusões comparadas a fantasmas prontamente debelados pela luz do dia. Ora, tal disciplina é obviamente incompatível com as necessidades e afazeres da vida prática, tampouco colaborando para aperfeiçoá-la, o que nos leva a inquirir: como atender à necessidade retórica de unir teoria e prática nesse contexto?

Antes, no entanto, de responder a essa pergunta, continuemos dissecando o pensamento do autor, ainda esperançoso de que seu sistema

¹¹² Obviamente essa observação somente é válida se levarmos em consideração a análise desse capítulo isoladamente, uma vez que a base conceitual a essa dedução está claramente dada em capítulos anteriores do livro.

filosófico ganhe força à medida que avança e, por isso, disposto a continuar suas investigações apesar das dificuldades e da abstrusidade de seu objeto. Ora, a moral é um tema sobre o qual nosso interesse deve superar qualquer outro e além disso, nossas especulações a seu respeito parecem mais reais e sólidas, despertando e mantendo paixões, razão sobre a qual Hume (2009, p. 496) mostra-se muito atento:

Sem essa vantagem, jamais teria me aventurado a escrever um terceiro volume de uma filosofia tão abstrusa, em uma época em que a maioria dos homens parece concordar em fazer da leitura uma diversão, rejeitando tudo que requeira um grau considerável de atenção para ser compreendido.

Fortalecido por essas divagações e mais uma vez disposto a continuar, nosso autor relembra que todas as ações simples como ver, ouvir, pensar, julgar, amar ou odiar podem ser consideradas percepções e que julgar um caráter como bom ou ruim são apenas duas percepções diferentes (HUME, 2009). Como as percepções se distinguem em impressões e ideias, podemos nos perguntar a respeito da moral: Almejamos distinguir entre o vício e a virtude - declarando ser uma ação louvável ou condenável -, através de nossas ideias ou de nossas impressões? (HUME, 2009). A importante questão delineada é se as distinções morais, são resultado da razão ou do sentimento. Atendendo à sua plena disposição de investigar aprofundada e abstrusamente, Hume opta por desenvolver uma longa cadeia de raciocínios metafísicos, por vezes abstratos e, na aparência, pouco práticos, para provar que a distinção moral não pode ser derivada da razão.

Como a filosofia se divide em especulativa ou prática (HUME, 2009) e como a moral se inclui no último grupo, supõe-se que ela tenha influência sobre as ações e afetos dos homens. O fato é que tal influência nunca poderia ser efeito da razão, uma vez que essa é um princípio inativo e, como tal, inteiramente incapaz de produzir ações, sendo, portanto, forçoso reconhecermos ser impossível que as regras da moral sejam conclusões de nossa razão (HUME, 2009). Mas, por que podemos

considerar ser a razão totalmente inativa? Hume (2009, p. 498), considera ser “enfadonho” repetir todos os argumentos distribuídos ao longo dos dois primeiros livros, mas retoma um argumento para provar sua tese, o de que

A razão é a descoberta da verdade ou da falsidade. A verdade e a falsidade consistem no acordo e no desacordo seja quanto à relação real de ideias, seja quanto à existência e aos fatos reais. Portanto, aquilo que não for susceptível desse acordo ou desacordo será incapaz de ser verdadeiro ou falso, e nunca poderá ser objeto de nossa razão. Ora, é evidente que nossas paixões, volições e ações são incapazes de tal acordo ou desacordo, já que são fatos e realidades originais, completos em si mesmos, e não implicam nenhuma referência a outras paixões, volições e ações. É impossível, portanto, declará-las verdadeiras ou falsas, contrárias ou conformes à razão.

Em sentido estrito e filosófico, a razão somente pode influenciar a conduta de duas diferentes maneiras, a saber, informando uma paixão sobre o que a cerca, ou, revelando a conexão de causas e efeitos, de maneira a nos fornecer os meios de exercê-la (HUME, 2009). Como únicos juízos a acompanhar nossas ações, são susceptíveis de erro e falsidade, porém incapazes de dar origem à moralidade. De fato, se o entendimento fosse capaz, por si só, de encontrar os limites entre o certo e o errado, as qualidades do vício ou da virtude deveriam estar em alguma relação de objeto ou ser uma questão de fato descoberta pelo nosso raciocínio, o que não se verifica em nenhum caso. Quanto à primeira hipótese, claramente, não podemos demonstrar relações entre os objetos no caso das distinções morais, relações essas necessariamente uma dentre as de semelhança, contrariedade, graus de qualidade ou proporções de quantidade e número. Seria, em todo caso, possível a existência de alguma outra relação além das citadas? Hume nega essa possibilidade, mas conclama um “inimigo” imaginário a apresentá-las caso porventura existam, obedecendo a duas condições básicas: primeiro, que essa nova relação se dê entre as ações internas e os objetos externos, uma vez que o bem e o mal morais se

aplicam única e exclusivamente às ações da mente, e derivam, ao mesmo tempo, de nossa situação quanto aos objetos externos (HUME, 2009); e, segundo, que se prove a conexão entre essa nova relação e a vontade, de forma a torná-la necessária e, portanto, capaz de influenciar toda mente bem intencionada, mesmo que verifiquemos uma inexpugnável diferença entre essas mentes (HUME, 2009). Ora, convenhamos, prossegue Hume (2009, p. 505) tais condições são extremamente improváveis, uma vez que,

[...] Além de já termos provado que, mesmo na natureza humana, nenhuma relação sozinha pode produzir uma ação; além disso, digo, mostramos, ao tratar do entendimento, que não existe nenhuma conexão de causa e efeito tal como se a compreende, ou seja, que possa ser descoberta de outro modo que não seja pela experiência, e da qual possamos pretender ter alguma certeza pela mera contemplação dos objetos. Todos os seres do universo, considerados em si mesmos, aparecem como inteiramente desligados e independentes uns dos outros. Apenas pela experiência conhecemos sua influência e conexão; e essa influência, não deveríamos jamais estendê-la para além da experiência.

Sob a luz desses argumentos, o autor, agora, investiga os exemplos da ingratidão e do incesto. Como esperado, não encontra aí as desejáveis relações imutáveis, potenciais alvos do entendimento tradicionalmente perseguidos pelo pensamento racionalista, tampouco encontra alguma questão de fato a ser desvendada pelo entendimento e pela razão. Sem relações novas ou questões de fato a serem desvendadas, o que pode ainda nos fazer acreditar na razão como causa de nossas distinções morais?

Na segunda parte do argumento - que se exitosa, poderá nos levar sem hesitação à certeza de que a moralidade não é um objeto da razão humana (HUME, 2009) - o autor analisa o exemplo do homicídio, no qual por mais que redobradamente procuremos, esbarramos por todos os lados apenas com algumas paixões e motivos, volições e pensamentos (HUME, 2009). Aqui, como nas demais questões relativas à moral, não há relações

reveladas pelo entendimento, tampouco questões de fato, como vimos anteriormente, o que leva Hume (2009, p. 508) a ponderar que,

Não há nenhuma outra questão de fato nesse caso. O vício escapa-nos por completo, enquanto consideramos o objeto. Não o encontraremos até dirigirmos nossa reflexão para nosso próprio íntimo e darmos com um sentimento de desaprovação, que se forma em nós contra essa ação. Aqui há um fato, mas ele é objeto do sentimento [feeling], não da razão. Está em nós, não no objeto. Desse modo, quando declaramos que uma ação ou caráter são viciosos, tudo o que queremos dizer é que, dada a constituição da nossa natureza, experimentamos uma sensação ou sentimento de censura quando os contemplamos.

Chegando à conclusão, nosso filósofo reitera a importância de suas descobertas para o estabelecimento da ciência da natureza humana, uma vez que o vício e a virtude podem ser, ademais, comparados a quaisquer qualidades dos objetos, como os sons, as cores, o frio ou o calor, na medida em que percepções da mente, próprios ao observador, como a filosofia moderna já diagnosticara. Mais uma vez, no entanto, Hume (2009, p. 509) volta a enfatizar a pouca aplicabilidade dessas descobertas, embora sejam de um progresso inegável:

E essa descoberta da moral, como aquela da física deve ser vista como um progresso considerável nas ciências especulativas, embora, exatamente como aquela, tenha pouca ou nenhuma influência na prática.

Não parece exagero admitir que nosso autor está mais interessado em suas descobertas filosóficas que na aplicabilidade dessas, mais na teoria que na prática, mais na filosofia abstrusa que na vida corrente. Não fica evidente nessas palavras que haja alguma preocupação de Hume em fazer exortações à virtude, e sim, por outro lado, que haja um pesquisador extremamente cioso de suas descobertas e ansioso por comunicá-las a partir da firme certeza de que elas possam colaborar para

o progresso da humanidade, embora possamos especular que não se trate de um progresso moral, mas de um acúmulo de conhecimentos.

A seção 2, intitulada *As distinções morais são derivadas de um sentido moral*, segue o mesmo caminho, uma vez que a exclusão da razão como causa das distinções morais, torna necessário investigar a verdadeira origem dessas. Como as decisões morais são percepções, e essas se dividem em impressões e ideias, uma vez excluídas as últimas, só nos resta abraçar as primeiras. Nesse sentido, nossas distinções morais são mais ditadas pelo sentimento que pela razão (HUME, 2009). Ora, de que natureza é, no entanto, esse sentimento? Qual a natureza dessas impressões e como atuam sobre nós? Essas são as questões urgentes a serem debatidas.

Sabemos que a impressão derivada da virtude é agradável e a do vício, pelo contrário, desagradável, o que torna essas impressões associadas ao prazer e à dor, respectivamente. Se nos perguntarmos, por que um caráter é virtuoso ou vicioso, a resposta sempre será, segundo Hume (2009, p. 510) “porque sua visão causa um prazer ou desprazer de determinado tipo” graças ao nosso senso de virtude, cuja principal característica é a capacidade de sentir uma determinada satisfação ou insatisfação pela contemplação de um caráter.

Como na seção passada, Hume se dispõe a argumentar contra as possíveis posições discordantes à sua tese para, em seguida, perguntar-se de que princípios derivam e como surgem na nossa mente a dor e o prazer que nos fazem distinguir o bem e o mal morais. Em resposta a essas questões, nosso autor, em primeiro lugar, reitera a necessidade de procurarmos por princípios gerais em vez de buscar, em todo caso particular, um princípio diferente, que se produza por uma qualidade original e primitiva (HUME, 2009). Ora, isso seria um contrassenso, em primeiro lugar, na medida em que a ciência da natureza humana busca encontrar princípios gerais que expliquem a maioria dos casos, exatamente como as ciências exatas e, em segundo lugar, porque é necessário saber a que definição de natureza nos referimos dentre três

possíveis, a saber: primeiro aquela que se opõe a milagre, depois aquela que se opõe ao que é raro e inabitual e, finalmente, a que opõe natureza a artifício (HUME, 2009). Está aberto o espaço para a discussão sobre a naturalidade ou a artificialidade das virtudes, embora Hume (2009, p. 514) opte, nesse por não tomar partido imediatamente, pois pensa ser "impossível, nesse momento, dar uma resposta precisa". Sim, é necessário falar sobre cada uma das virtudes agora, o que será feito nas seções que se seguem tornando possível uma conclusão em breve. Diz Hume (2009, p. 514):

Talvez mais adiante vejamos que nosso sentido de algumas virtudes é artificial, e o de outras, natural. A discussão dessa questão será mais apropriada quando entrarmos em uma descrição detalhada de cada vício e de cada virtude em particular.

Digno de ênfase é o fato de que somente depois da abordagem teórica dessas duas seções as quais compõem a primeira parte do livro, e, uma vez resolvida a questão de como fazemos distinções morais - indubitavelmente pelo sentimento e não pela razão -, o autor vá dedicar-se a fazer o seu catálogo de virtudes, não perdendo de vista, todavia, a necessidade de determinar a natureza da virtude, se natural ou artificial, e, além disso com uma última questão a ser resolvida, a saber, por que a contemplação de uma ação ou de um sentimento, pode produzir em nós certa satisfação ou desconforto. Para Hume, somente a resposta a essa última questão pode nos permitir demonstrar a origem da retidão ou da depravação morais de uma ação ou sentimento, sem a necessidade de buscar relações e qualidades intangíveis, que jamais existiram na natureza ou na nossa imaginação, como objetos de uma concepção clara e distinta (HUME, 2009).

A seção chega a seu fim, com nosso autor orgulhosamente despedindo-se por ter cumprido aquilo a que se dispôs, ou seja, expor suas teorias através de um trabalho livre de ambiguidades e obscuridades e a partir de concepções claras e distintas.

O que muda na *Investigação sobre os princípios da moral*? Na seção 1 da segunda investigação, a princípio Hume destaca o desprazer de uma discussão seja com homens que se agarram teimosamente a seus princípios, seja, por outro lado, com aqueles completamente insinceros, os que, de fato, não acreditam nas opiniões que emitem e o fazem por afetação, por um espírito de oposição ou um desejo de mostrar espinhosidade e inventividade superiores às comuns (HUME, 2004). Nesse último grupo podemos incluir aqueles que renegam a realidade das distinções morais, fato inconcebível para um homem, cuja experiência o torna, segundo Hume, absolutamente incapaz de crer que todos os caracteres e ações sejam igualmente dignos da louvor ou consideração por parte de todos (HUME, 2004). São tantas as provas de tais distinções que não reconhecê-las só pode ser fruto de um ceticismo meticuloso ou uma certeza inflexíveis incompatíveis com o gênero humano, uma vez que, segundo Hume (2004, p. 226) “por mais insensível que seja um homem, ele será frequentemente tocado pelas imagens do certo e do errado, e, por mais obstinados que sejam seus preconceitos, ele deve certamente observar que outras pessoas são susceptíveis às mesmas impressões”. Não podemos considerar tal questão seriamente, portanto.

Uma outra questão, essa bem mais digna de consideração e estima, refere-se aos fundamentos gerais da moral, se derivados da razão ou do sentimento. Chegaríamos às distinções morais a partir de argumentações e induções do entendimento, ou a partir de um sentido interno ou de uma sensação imediata? Nesse ponto diverge a filosofia: filósofos antigos acreditam que a moral deriva do gosto e do sentimento, enquanto os modernos se esforçam para provar a origem da mesma a partir de raciocínios abstratos do entendimento, gerando uma enorme confusão, fonte de todo tipo de engano e ilusão (HUME, 2004).

Não é fácil decidir a questão e, de fato, existem bons argumentos para defender ambos os lados. Está claro, por exemplo, que distinções morais são discerníveis pela razão, caso contrário, segundo Hume (2004, p. 227),

[...] De onde viriam as muitas disputas que reinam tanto na vida cotidiana como na filosofia quanto a esse assunto; as longas concatenações de provas que ambos os lados frequentemente oferecem, os exemplos citados, as autoridades às quais se faz apelo, as analogias empregadas, as falácias detectadas, as inferências extraídas e as diversas conclusões ajustadas aos respectivos princípios?

Por outro lado, também é verdade que dificilmente a razão ou a argumentação poderiam distribuir os epítetos de estimável ou odioso, próprios da virtude e do vício, respectivamente. Que outra razão poderiam ser dadas a essas afecções, a não ser a estrutura da mente humana, adaptada a recebê-la? O filósofo elenca um argumento em favor do sentimento como origem da distinção moral especialmente importante na nossa análise e que, por isso, merece ser cuidadosamente reconstituído. Nele, diferentemente de um autor moderno e mesmo de sua própria posição no *Tratado*, reconhece um diferente fim para a especulação filosófica no que diz respeito à moral. Diz Hume (2004, p. 229),

A finalidade de toda especulação moral é ensinar-nos nosso dever e, pelas adequadas representações da deformidade do vício e da beleza da virtude, engendrar os hábitos correspondentes e levar-nos a evitar o primeiro e abraçar a segunda. Mas, seria possível esperar tais coisas de inferências e conclusões do entendimento que por si sós não têm controle dos afetos nem põem em ação os poderes ativos das pessoas? Elas revelam verdades, mas, quando, as verdades que elas revelam são indiferentes e não engendram desejo e aversão, elas não podem ter influência na conduta e no comportamento. O que é honroso, o que é imparcial, o que é decente, o que é nobre, o que é generoso, toma posse do coração e anima-nos a abraçá-lo e conservá-lo. O que é inteligível, o que é evidente, o que é provável, o que é verdadeiro, obtém somente a fria aquiescência do entendimento e, satisfazendo uma curiosidade especulativa, põe um termo a nossas indagações.

A importância da passagem acima não pode ser negligenciada. Nela, Hume reconhece uma finalidade essencialmente prática à especulação moral, ensinar-nos nosso dever, numa clara manifestação de exortação à virtude, condição precípua da retórica e aparentemente ausente do

Tratado. A moralidade é vista como um estudo prático, deixando de sê-lo se extinguirmos os “cálidos sentimentos” que favorecem a virtude, assim como toda repulsa ao vício, quando não terá mais nenhuma propensão a regular nossas vidas e ações.

Continuemos, no entanto. Uma vez apresentados os argumentos em favor dos dois lados, Hume considera legítima a suspeita de que ambos, razão e sentimento, se associam de forma a colaborar em quase todas as decisões e conclusões morais (HUME, 2004). É provável que uma sentença final se apoie em algum sentido interno que a natureza tornou universal, no entanto, o caminho para tal sentença é frequentemente precedido de muitos raciocínios, distinções e comparações a fim do estabelecimento e verificação de fatos gerais. Assim é que, segundo Hume, em diversas espécies de beleza, particularmente nas belas artes, é preciso o exercício agudo do raciocínio para experimentar um adequado sentimento, e mesmo um falso deleite pode na maioria das vezes ser corrigido por argumentos e reflexões (HUME, 2004).

Uma vez apresentado o problema - e diferentemente do *Tratado* -, Hume (2004, p. 230) declina da discussão e severamente nos adverte, “embora essa questão relativa aos princípios gerais da moral seja instigante e significativa, é desnecessário, neste momento¹¹³, ocuparmos nos mais detalhadamente de seu estudo”. De fato, esse não é o momento de discutir de forma abstrata ou abstrusa quais sejam os fundamentos da moral, o que diferencia radicalmente essa seção daquelas que lhe são correspondentes no *Tratado*, como vimos. Aqui, Hume (2004, p. 230) apenas deseja que no “curso dessa investigação”, seja fácil estabelecer a verdadeira origem da moral, sendo necessário, para isso somente seguir um método simples:

Vamos analisar o complexo de qualidades mentais que constituem aquilo que, na vida cotidiana, chamamos de mérito pessoal; vamos considerar cada atributo do espírito que faz de alguém um objeto de estima e afeição, ou de ódio

¹¹³ Grifo nosso.

e desprezo; cada hábito, sentimento ou faculdade que, atribuído a uma pessoa qualquer, implica ou louvor ou censura, e poderia figurar em algum panegírico ou sátira de seu caráter e maneiras.

Para seguir esse método o filósofo deve estar atento à voz da experiência, consultando seu coração e sensibilidade para não afastar-se dos sentimentos humanos, utilizando-se inclusive da linguagem, na medida em que as línguas, todas elas, possuem um conjunto de termos, palavras que podem ser tomadas em um sentido bom ou ruim (HUME, 2004). Nesse contexto, a única função do raciocínio é discernir circunstâncias comuns às qualidades estudadas, observar em que concordam as estimáveis e as censuráveis, descobrindo a partir daí princípios universais. Em resumo, o método a ser seguido é o experimental, longe, portanto, do método dedutivo - mais adequado a questões abstratas que práticas - e que portanto, embora mais perfeito, costuma corriqueiramente ser fonte comum de erro e ilusão. Felizmente, na visão de Hume, essa é uma paixão da qual os homens estão aparentemente curados graças à preferência moderna pelos sistemas forjados a partir da experiência (HUME, 2004).

Observamos que a discussão teórica quanto às origens das distinções morais praticamente inexistente na apresentação do livro, uma vez que o autor limita-se a apresentar a questão e a prevenir os leitores do que será feito a seguir: uma coleta cuidadosa de exemplos de ações virtuosas e viciosas, a qual, se tivermos sorte, pode nos conduzir ao sucesso no objetivo delineado. Discussão abreviada, podemos partir mais relaxados para a conquista de um catálogo de virtudes cujo principal fim seja a própria virtude, e não mais o acúmulo de conhecimento claro e evidente a seu respeito. Longe de perder a importância, esse último objetivo só não é mais, aparentemente, o fim principal a que se dispõe o autor em sua obra.

Nas seções seguintes, nosso filósofo se dedica, portanto, a fazer o seu conhecido catálogo, começando pelas virtudes sociais da benevolência

e da justiça, nas seções 2 e 3 respectivamente. Junto à seção 4, *Da sociedade política* – onde desenvolve as virtudes da castidade, das regras de boas maneiras e de todas as regras estipuladas para manter associações gerais de pessoas –, as duas primeiras põem em consideração o peso da utilidade social como razão do mérito do qual essas qualidades gozam. Em vista disso, na seção seguinte, *Por que a utilidade agrada*, Hume estuda os motivos pelos quais as virtudes úteis são tão socialmente desejáveis e conclui que o interesse próprio não é, ao contrário do que se possa imaginar, motivo suficiente para tal. Diz Hume (2004, p. 300),

Parece igualmente que, em nossa aprovação geral de caracteres e costumes, a tendência útil das virtudes sociais não nos motiva em vista de quaisquer considerações de interesse próprio, mas tem uma influência muito mais ampla e universal. Parece que uma tendência ao bem público e à promoção da paz, harmonia e ordem na sociedade, ao afetar os princípios benevolentes de nossa constituição, sempre nos atrai para o lado das virtudes sociais. E parece, como uma confirmação adicional, que esses princípios de humanidade e simpatia enraízam-se tão profundamente em todos os nossos sentimentos e exercem sobre eles uma influência tão poderosa que os levam a provocar os mais enérgicos aplausos e censuras.

Nessa seção, embora busque as causas do mérito da utilidade, nosso filósofo se dedica mais a elencar exemplos e deles tirar suas conclusões, do que a buscar raciocínios complexos e abstrusos. Tal exercício se confirma também na seção 6, *Das qualidades úteis a nós mesmos*, onde Hume coleta exemplos de que as qualidades úteis ao indivíduo não podem ser alvo do amor de si próprio. Ora, como seriam isso a discrição, cautela, iniciativa, diligência, assiduidade, frugalidade, economia, bom senso, prudência, discernimento, força de vontade, satisfação consigo mesmo, um senso refinado e elevado, ocasionalmente a própria memória – como para os antigos? Tampouco pode, mesmo o mais ferrenho ceticismo, lançar dúvidas sobre qualidades como a temperança, a sobriedade, a paciência, a constância, a perseverança, a providência, a cortesia, a reserva, o método, a persuasão, o decoro, a

presença de espírito, a rapidez de compreensão ou a facilidade de expressão. Embora tais características beneficiem o possuidor delas, não podemos, no entanto, negar o prazer com o qual as contemplamos, que não pode, sob nenhuma hipótese, ser derivado do amor de si próprio por óbvias razões. A essas últimas qualidades, Hume ainda acrescenta os dotes corporais – como a força e a destreza - e os bens da fortuna.

Na seção 7, *Das qualidades imediatamente agradáveis a nós mesmos*, Hume destaca a alegria, a grandeza de espírito, a coragem, a tranquilidade filosófica, o talento poético ou um refinamento do gosto como exemplos dos diversos tipos de mérito que podem ser valorizados pelo prazer imediato que proporcionam à pessoa que as possui (HUME, 2004). E, finalmente na seção 8, *Das qualidades imediatamente agradáveis aos outros*, nosso autor conclui o seu catálogo de virtudes enaltecendo aquelas da boa convivência social, das regras de boas maneiras ou polidez, que facilitam o trato dos espíritos, seu tranquilo relacionamento e possível comunicação (HUME, 2004). Diz Hume (2004, p. 337) “entre pessoas bem-educadas, simula-se um respeito mútuo, disfarça-se o desprezo pelos outros, oculta-se a autoridade, dá-se atenção a todos, um de cada vez, e mantém-se um fluxo natural de conversação sem veemência, sem interrupção, sem avidez pelo triunfo e sem quaisquer ares de superioridade”. Para ser uma companhia social perfeita um homem precisa ter espírito e inventividade, ser polido, sensato e de bom caráter, eloquente, modesto – como oposto à impudência e à arrogância -, assim como também louvável é o desejo de fama, reputação ou reconhecimento, a decência ou o decoro e o próprio asseio corporal. Nesses casos, como no anterior, para Hume (2004, p. 345) algo além da utilidade nos faz considerar tais características como virtudes, uma vez que,

Aprovamos alguém por causa de seu espírito, polidez, modéstia, decência ou qualquer qualidade agradável que possua, ainda que não seja nosso conhecido nem nos tenha jamais proporcionado nenhum agrado por meio dessas

aptidões. A ideia que fazemos do efeito que elas têm sobre os que o conhecem exerce uma agradável influência sobre nossa imaginação e produz em nós o sentimento de aprovação. Esse princípio figura em todos os juízos que fazemos acerca de condutas e caracteres.

Em conclusão, na seção 9, o autor reitera, após extensa apresentação de exemplos, que o mérito pessoal reside na posse de qualidades mentais consideradas úteis ou agradáveis para a própria pessoa ou para os outros (HUME p. 347) e, além disso, que essas condutas podem ganhar o aplauso de toda a humanidade, independentemente de gerar benefícios individuais, em razão de um sentimento comum de prazer para com a contemplação do bem social.

Não é nosso objetivo aqui esgotar a discussão sobre os argumentos de Hume nas seções que acabamos de descrever, muito ao contrário disso. Essas foram abordadas apenas a título ilustrativo do que consideramos importante a ser enfatizado, a saber, o fato de que somente no apêndice I, *Sobre o sentimento moral*, Hume resgata a discussão originária da primeira seção: razão ou o sentimento, quem responde pelas decisões morais? Nesse sentido, o primeiro parágrafo já é denunciador de suas intenções, diz Hume (2004, p. 367):

Se a hipótese precedente for aceita, será fácil agora decidir a questão de que partimos, relativa aos princípios gerais da moral. E embora tenhamos adiado a decisão sobre essa questão temendo que ela nos enredasse em especulações complexas e inadequadas ao discurso moral, podemos retomá-la agora e examinar em que medida a razão ou o sentimento participam das decisões que envolver louvor ou censura.

Ora, interessa-nos diretamente a clara disposição do autor em adiar a discussão de uma questão tão relevante, a fim de evitar “especulações complexas”, por “inadequadas” ao discurso moral. Consideramos tratar-se aqui de uma escolha consciente de Hume – no sentido de percorrer as oito seções anteriores elencando os mais nobres exemplos da vida comum a fim de tornar claras suas conclusões, ao mesmo tempo abrindo mão de

argumentações múltiplas – pelo discurso de exortação à moral próximo, portanto, do discurso retórico clássico. Aparentemente, a crença de que as especulações complexas são inadequadas ao discurso moral, estranha ao *Tratado da natureza humana* e parte constituinte da segunda investigação, são uma diferença considerável entre as duas obras. Mesmo nesse primeiro apêndice, onde Hume quase desculpa-se por ter que enveredar por caminhos abstrusos, sua profundidade não se aproxima daquela do *Tratado* e, nessa medida, vemos argumentos sendo suprimidos ou modificados de forma a facilitar a compreensão dos leitores.

Na sequência desse primeiro apêndice, por exemplo, vemos que para Hume não resta dúvida de que a razão deve ter uma importante participação em decisões morais, uma vez que nos informa sobre a tendência das qualidades e ações e orienta quanto às suas consequências benéficas para a sociedade e para seu possuidor, o que é particularmente verdadeiro no caso de virtudes como a justiça onde, por exemplo, dúvidas podem eclodir, como conflitos de interesses podem se manifestar (HUME, 2004) podendo ser necessário tomar decisões sutis e que exijam agudo discernimento. Muitas vezes, pondera Hume, é necessária uma razão muito apurada para chegar a decisões corretas, em meio a um emaranhado de leis civis e opiniões diversas. Entretanto e, apesar disso, a razão desacompanhada não basta para produzir censura ou aprovação moral, uma vez que é preciso que algum sentimento manifeste-se aqui, para definir a preferência de uma tendência útil sobre uma nociva, e esse só pode ser um prazer diante da apreciação da felicidade dos homens e uma indignação diante de sua desgraça (HUME, 2004). Assim, resumidamente, a razão nos informa sobre as tendências das ações, cabendo à benevolência fazer uma distinção entre as que são úteis e benéficas. Para provar essa hipótese, o autor se dispõe a discutir argumentos contrários, alguns deles retomados da primeira seção do livro III do *Tratado*. Tal retomada visa, aparentemente, esgotar as

“especulações complexas” citadas como dispensáveis acima e que abundam na primeira obra. Se não vejamos.

Em primeiro lugar, Hume procura no ato condenável da ingratidão o que poderia ser julgado pela razão. Porém, a ingratidão não consiste em nenhum fato particular - mas em um conjunto de circunstâncias que, presentes ao indivíduo, despertam um sentimento de censura, sempre de acordo com a estrutura de sua mente - e nem, tampouco, há relações morais a serem descobertas, como seriam aquelas da geometria e da álgebra. Em segundo lugar, sabemos que nas ciências exatas, como a geometria, raciocinamos teoricamente sobre relações dadas, para atingir a partir daí uma relação nova, desconhecida, e dependente das primeiras, ao passo que nas investigações morais todas as relações e circunstâncias estão dadas de maneira prévia e a mente é chamada para, a partir da contemplação dessa totalidade, sentir uma nova impressão de afeto ou desafeto, estima ou repulsa, aprovação ou desaprovação (HUME, 2004). Terceiro, tal doutrina é ainda mais evidente se compararmos a beleza moral com a beleza natural. A beleza natural, assim como a moral, depende das proporções e arranjo de suas partes, mas seria um equívoco inferir daí sua origem no entendimento ou nas faculdades intelectuais. Para Hume (2004, p. 374), “Euclides explicou completamente todas as propriedades do círculo, mas em nenhuma proposição disse sequer uma palavra sobre a sua beleza”. Afinal, a beleza, como não é uma qualidade do círculo, não está em sua linhas, nem em suas propriedades geométricas, mas unicamente na mente que contempla o seu efeito. Quarto, parece óbvio que coisas inanimadas podem manter relações semelhantes àquelas desenvolvidas entre agentes morais sem que aos primeiros jamais se impute o mérito ou o seu contrário. Eles não são susceptíveis de amor ou ódio. O exemplo usado aqui é o mesmo do *Tratado*, embora mais breve, quando Hume (2004, p. 376) pontua “uma árvore nova que sobrepuja e destrói aquela que lhe deu origem está exatamente na mesma situação de Nero ao matar Agripina; e se a moralidade consistisse simplesmente em relações seria sem dúvida tão

criminosa quanto ele". Finalmente, e como último argumento, Hume acrescenta que os fins últimos das ações humanas não podem ser alvo da razão em nenhuma hipótese. Como explicar, por exemplo, por que desejamos a saúde? Para evitar a dor, para ter prazer? O sentimento, em última análise é o responsável por desejarmos esse fim, e o mesmo se dá em relação à virtude, fim último mais desejável, independentemente de retribuições e recompensas.

Em conclusão aos contra-argumentos visando os inimigos do sentimento como fonte de todas as distinções morais, nosso autor pontua que a razão nos transmite unicamente o conhecimento sobre o que é verdadeiro ou falso, enquanto o gosto nos proporciona o sentimento tão próprio à distinção entre a deformidade e a beleza.

Ora, a julgar pelo lugar ocupado pela discussão teórica comparativamente do *Tratado* em relação à segunda investigação, parece ser uma interpretação possível concluirmos por um deslocamento do centro da discussão, que se dá do teórico para o exortativo ou do claustro filosófico para a ação da vida corrente. O fato de tornar a segunda investigação uma obra mais preocupada em cativar o leitor, incentivando-o no caminho da virtude, do que em transformá-la em um veículo de informação a respeito da origem dessa, faz com que a obra aproxime-se de Cícero¹¹⁴. Se no *Tratado*, o terceiro livro tem como uma de suas intenções fornecer as bases teóricas para as conclusões de Cícero, é provável que a formatação da obra como um catálogo de virtudes que torna secundária a discussão sobre questões especulativas na segunda investigação, seja também ela fruto da influência do orador romano sobre Hume. Não que não haja no *Tratado* exortações à moral, ou na segunda investigação uma tentativa teórica de desenhar a origem do sentimento moral. Longe disso. O que parece em questão aqui é o foco, o objetivo principal delineado pelo autor, que parece agora mais preocupado em exortar que em conhecer a virtude, utilizando para isso um preceito

¹¹⁴ Mais precisamente do *De officiis*, cujo catálogo de virtudes visa discutir as relações entre o honesto e o útil. Cf. Cicero, Marco Túlio. *Dos Deveres*. São Paulo: Martin Claret, 2005. p. XXIII.

retórico clássico de visar aproximar a teoria da prática, talvez agora mais preocupado com a vida do homem em sociedade e com a necessidade latente de moldar suas paixões e conduzi-lo na caminho da virtude.

Se essa é a preocupação de Hume, a retórica utilizada continuaria na verdade servindo a seu objetivo primeiro, a saber, o de ser um instrumento eficaz de persuasão, uma vez que é muito provável que o autor estivesse convencido que ela tivesse um poder superior àquele da filosofia abstrusa nesse sentido.

Conclusão

Desde o *Tratado da natureza humana*, David Hume reconhecia grande poder à retórica, embora não acreditasse ser possível a uma obra filosófica, sob nenhuma hipótese, ser escrita conforme suas regras, em grande parte por serem essas não condizentes com o discurso claro, evidente e científico, necessário à exposição de uma filosofia baseada na nova ciência moderna. Dessa forma, a obra de estreia do autor adota deliberadamente um tom racionalista, determinado que está a fugir da retórica e a mergulhar na ciência da natureza humana, via metafísica, baseando-se somente na experiência e na observação cuidadosas.

Entretanto, não é exagero concluir que David Hume mudou a forma como comunicou sua filosofia, particularmente nas obras subsequentes ao *Tratado*. As diferenças existentes entre o *Tratado da natureza humana* e obras publicadas posteriormente - como a *Investigação sobre o entendimento humano* e a *Investigação sobre os princípios da moral*, como buscamos apontar ao longo desse trajeto - são observadas tanto do ponto de vista formal como vimos na primeira investigação, quanto do ponto de vista da própria adequação do conteúdo daquela primeira obra de maneira a que ele se tornasse algo mais próximo de um instrumento de persuasão - no caso, um instrumento de exortação à moral - e não meramente de informação e conhecimento, como vimos em relação à segunda investigação. No primeiro caso, Hume aproxima sua filosofia da premissa retórica segundo a qual forma e conteúdo de um discurso são indissociáveis e devem ser complementares, enquanto no segundo, usa o conteúdo filosófico disposto no *Tratado* de forma a fornecer uma utilidade mais pragmática às especulações filosóficas. Podemos, portanto, apontar essas duas características em cada uma das investigações como possíveis indicativos de uma aproximação definitiva do filósofo em relação à arte retórica, a qual, dessa forma, torna-se fundamental para a compreensão da filosofia humiana posterior ao *Tratado*, na medida em que demarca

uma – dentre outras - notável diferença do autor daquela primeira obra em relação às outras nas quais foi reescrita.

A primeira questão que se coloca, portanto, é porque Hume usou a retórica como instrumento, na tentativa de reescrever suas obras. Não queremos dizer com isso que o *Tratado da natureza humana* não seja um livro pontuado de inadvertidos recursos retóricos, e muito menos que Hume “descobriu” a retórica após o fracasso de sua obra de estreia. Longe disso. Trata-se de admitir simplesmente que o filósofo passou a utilizar conscientemente a retórica como uma das formas de comunicação com os seus leitores a partir, provavelmente, da constatação de que sua obra inicial não obtivera o sucesso esperado na busca por seus objetivos. E que objetivos seriam esses? Embora o objetivo inicial do autor, como vimos, fosse apenas ser lido e aceito por uns poucos juizes, capazes de entender e julgar seu gênio filosófico, tudo nos leva a crer que outros objetivos se seguiram a esses, inclusive o de tornar a obra compreendida por seu leitor, mesmo comunicável, ou, no limite, socializável. Ora, Hume aparentemente estava convencido de que a forma do *Tratado* não era adequada a esse objetivo, na medida mesma em que provavelmente a obra tenha se dirigido a seus leitores como a seres potencialmente mais filosóficos do que sociais – o que já parece estranho a uma filosofia que tenta naturalizar a sociabilidade -, que todos somos.

Talvez aqui nos defrontemos pela primeira vez com a dificuldade do *Tratado* em ser expressão viva da filosofia subjacente a ele, pois se a filosofia humiana tem como um de seus pressupostos, como sabemos, uma tentativa de limitar a busca do conhecimento humano, adotando um certo ceticismo mitigado que não permita ao homem abandonar-se às especulações, o *Tratado* de certa maneira apresenta um filósofo em ação em meio a um mar de especulações metafísicas, teoricamente afastado da vida social ou mesmo da possibilidade de comunicar os resultados de suas pesquisas.

A certeza da insuficiência dessa forma do *Tratado* parece ter vindo acompanhada, para Hume, de uma necessidade de reescrever sua filosofia

sem comprometê-la e isso se dá, aparentemente, na medida em que o autor passa a acreditar que filosofia e belas letras são não somente complementares mas totalmente dependentes uma da outra, ou, em outras palavras, que é necessário à filosofia aproximar-se da literatura, a qual deve ser encarada antes de tudo como um instrumento na busca pelo aprimoramento daquela. Forma e conteúdo devem estar, portanto, unidos de forma inequívoca na busca por uma expressão que resulte perfeitamente em justeza, clareza e simplicidade.

Nesse sentido, é provável que a retórica usada nas investigações, bem como em outras obras posteriores ao *Tratado*, seja antes uma prática, a qual não se limita à exposição de um pensamento já constituído, mas à constituição mesma desse pensamento. Trata-se de uma arte de escrever que não abre mão do uso deliberado de estratégias retóricas bem delineadas. É nesse sentido, exatamente, que Hume se aproxima da retórica tal como era vista e praticada na modernidade, não mais como uma disciplina oral, mas com ramificações na vida em sociedade e, principalmente, na escrita. Seu discurso filosófico incorpora aspectos linguísticos e estilísticos cujo objetivo aproxima-se daquele da retórica, primando pela busca de uma linguagem clara, natural sem ser óbvia, naturalmente capaz de capturar a atenção dos homens, uma vez que visa a doce persuasão, reconhecidamente tão fundamental para as pretensões do escritor ou orador. Nela, conteúdo e forma – vistos tradicionalmente como componentes principais da filosofia e da retórica, respectivamente – não podem, e nem devem, ser separados. Trata-se de considerar a eloquência um requisito básico para o discurso bem sucedido, principalmente para o discurso escrito, uma vez que Hume era um escritor.

O uso da retórica, como empregada por Hume, expressa dessa maneira uma necessidade fundamental para a mudança operada na obra humiana e facilmente compreensível se lembrarmos de dois princípios básicos da ciência da natureza humana como descritos no *Tratado* e nas demais obras do autor, a saber: em primeiro lugar, a anterioridade das

impressões em relação às ideias, com a definição ainda de que as impressões mais vivazes e fortes são mais marcantes e duráveis que as fracas e opacas na mente humana – sendo justamente as primeiras aquelas responsáveis pelas crenças; e depois, o poder conferido à imaginação de compor ideias complexas a partir de ideias simples, resultando em toda sorte de conhecimento humano. Tais conceitos se entrelaçam e se fortalecem mutuamente, de forma que uma crença deve agradar à imaginação por sua vivacidade e força e a imaginação, por sua vez, deve facilitar o trânsito de crenças vivazes e eloquentes.

Ora, não é possível descuidar desses princípios em qualquer nível de produção, seja ele filosófico ou não. Todo o problema que se coloca, portanto, é que, deliberadamente, o *Tratado da natureza humana* pode ser considerado uma obra cujas impressões despertadas não são tão vivazes quando seu autor gostaria que fossem, e portanto, também pouco afeito às nuances da imaginação, considerando-se seu discurso difuso, prodígio em longas cadeias argumentativas, repletas de refutações, como bem cabia a um livro de filosofia, disciplina superior, como acreditava nosso autor à época de sua escrita. Além de dificultar a passagem de uma ideia a outra, longas cadeias de raciocínios podem ter como efeito colateral, e paradoxal, podar nossa imaginação, na medida em que nos subtrai um exercício ou esforço da mente absolutamente necessário para o seu bom funcionamento. Segundo a filosofia humiana, é necessário à imaginação ser engajada e não subestimada, o que resulta no fato de que um leitor é mais convencido quando tem que juntar os pontos por ele mesmo, do que quando tem dados de graça todos os argumentos de uma cadeia de raciocínios. Lamentavelmente para o *Tratado*, revelar ao leitor todas os potenciais ângulos a partir dos quais poderia avistar um determinado argumento, não deixando nada a cargo de sua imaginação, pode até servir para cobrir com mais eficiência um pensamento de difícil acesso, no entanto, não estimula a que se persevere nessa atividade.

Se levarmos em consideração tais princípios da filosofia humiana, é provável que haja no *Tratado* o que poderíamos chamar de uma

dificuldade de conciliação com a própria natureza humana descrita pelo autor, especialmente considerando-se que, de fato, a natureza do homem no *Tratado* não é meramente objeto de investigação humana, mas o próprio limite dessa. Não é exagero dizer que no *Tratado*, filosofia e natureza dificilmente podem ser conciliados e que a obra, paradoxalmente, situa-se no limite da negação ao que propõe, ultrapassando-o e colocando em cheque o que estabelecera. Talvez seja exatamente esse conflito aquele posto quando da última parte do livro I da obra, onde a atividade filosófica, confrontada com seus próprios limites, entra em colapso entre o desespero e a melancolia. Paradoxo dos paradoxos, como forma de fundar as bases da ciência da natureza humana na própria natureza, Hume apelara a uma instância apartada do natural e do social, e removia-se a si mesmo dos processos que tentava descrever.

Estava claro, portanto, que era necessário ao *Tratado* ser remodelado, tornado mais natural, provavelmente “menos filosófico”, ou mais próximo da arte, da literatura, da poética, decididamente mais eficazes no estímulo ao bom funcionamento da imaginação. Como conseguir isso? Além de uma linguagem que prima pela clareza e perspicuidade, como vimos, Hume opta por um discurso conciso. De fato, se um autor pretende cativar os afetos e instruir com prazer, nada mais indicado que esse estilo, que além de mais agradável, portanto passível de suscitar impressões mais duradouras, possui sobre o estilo difuso, a vantagem de facilitar a transição da imaginação - sem podá-la - na tentativa de acompanhar uma série de raciocínios, pois se é verdadeiro que muitos elos numa cadeia de raciocínios podem desencorajar a imaginação, devemos diminuir a quantidade deles, facilitando a transição de uma ideia a outra, o que, em última análise seria respeitar os limites da própria natureza humana. A superação da forma de raciocínios múltiplos e abstrusos potencialmente geradora de sutilezas inúteis do *Tratado*, torna possível ao autor construir cadeias de raciocínio mais curtas, embora com a mesma profundidade metafísica.

Além disso, obedecendo a uma disposição do texto baseada em métodos consagrados pela retórica clássica e estimulando a virtude como maneira de despertar e comunicar paixões, Hume se aproxima definitivamente da retórica, disciplina pela qual nutria grande admiração e respeito. A razão para isso encontra raízes na própria concepção de retórica, classicamente mais ligada à arte que à filosofia, embora filósofos como Cícero, como vimos, tenham tido o cuidado de tentar mantê-las o mais próximas possível, na medida em que separar conteúdo e forma para o orador seria tão desnecessário quanto pouco recomendável. O fato, no entanto, é que tradicionalmente percorrem caminhos opostos, a primeira, mais próxima da poética e da literatura, a segunda da racionalidade e do entendimento.

Em obras posteriores ao *Tratado*, portanto, Hume aproxima-se do discurso retórico em grande parte provavelmente por acreditar encontrar ali uma aproximação maior com o bom funcionamento das faculdades humanas que, como vimos, uma obra de qualquer natureza deve respeitar. Se considerarmos a teoria geral das percepções e do funcionamento da imaginação podemos dizer que essas obras são aparentemente, para Hume, mais facilmente reconciliadas com a natureza humana descrita ali em pormenores. Aproximamo-nos aqui, talvez, da figura do filósofo descrito na primeira seção da primeira investigação, ao qual nosso autor prudentemente aconselhara manter-se homem, mesmo em meio a toda sua filosofia.

É provável que aqui trate-se de conciliar o filósofo com sua natureza, de adequar a filosofia à própria natureza humana, de reinserir a filosofia na sociedade, impedindo-a ao mesmo tempo, de retirar-se dela. Mas, trata-se também e fundamentalmente, de conciliar o filósofo com o artista, como aconselhara anteriormente Francis Hutcheson. O que Hume acreditava ser impossível no *Tratado*, foi finalmente levado a cabo nas investigações e provavelmente nas obras que se seguiram, com o autor aproximando filosofia e literatura - antes julgadas incompatíveis -, e ao mesmo tempo aproximando-se a si próprio de tornar-se o que poderíamos

chamar de uma espécie de Racine da filosofia, como discutimos anteriormente. Utilizando um texto mais persuasivo, Hume opta por cativar seus leitores, facilitar o livre tráfego da imaginação – que carece de sentido, unidade e espaço – em uma obra por si só já dotada de um conteúdo abstruso. Não à toa, Hume se dispusera a ser uma liga entre o mundo culto e o da conversação em ensaios posteriores.

A partir dessas considerações é possível nos questionarmos quanto a se houve uma mudança na concepção filosófica do autor que se expressou propriamente na sua forma de escrita. Aparte o fato de que, para alguns pensadores, a mera suposição de que um filósofo do porte de Hume possa alterar a sua concepção de filosofia ao longo do tempo pareça absurda, por supostamente depor contra sua reputação ou levantar suspeitas quanto à sua coerência ou valor filosófico, estamos diante de uma questão que merece toda a nossa estima, afinal as diferenças apontadas entre essas obras são relevantes e consideráveis.

Em que pese não haver mudanças drásticas no arcabouço conceitual em que Hume se insere – com exceções, por exemplo, quanto a temas como a simpatia que diminuem em importância nas obras que se seguem ao *Tratado* -, mas graças às alterações verificadas na forma adotada nas obras que se seguiram ao *Tratado*, é provável admitirmos que o autor tenha mudado sua concepção filosófica ao longo do tempo, entendendo por concepção filosófica o que delineia como filosofia e como a insere na vida comum. Desse ponto de vista, como não reconhecer que Hume aborda o conhecimento filosófico de maneira completamente diferente nessas diferentes obras? E, na mesma medida, é possível separarmos de maneira tão diametral o conteúdo e a forma de uma obra, estipulando que só o primeiro é importante como legítimo representante da concepção de filosofia de um autor?

Se no *Tratado*, o filósofo estava convencido que filosofia era uma ciência superior às artes agradáveis e, como tal, deveria ter decoro na sua forma de apresentação de um conteúdo científico, fruto da experiência e da observação, nas investigações dispõe seu conteúdo de forma diferente

e dá um novo lugar à exortação da virtude, em detrimento da investigação sobre a origem da moral. No primeiro caso, não está preocupado em ser compreendido, em persuadir, em cativar, mas em conhecer, características de uma concepção de filosofia tradicional, afinada com os padrões racionalistas, até certo ponto apartada do que o livro descreve como os sentimentos naturais do homem, sua imaginação e fantasia, as características de suas percepções e a atuação de suas paixões no próprio trabalho da imaginação. Nas investigações aparentemente a concepção de filosofia é bem diversa dessa. Ali, Hume preocupa-se em desenvolver uma filosofia cuja forma respeite as características básicas das faculdades humanas e molde de tal maneira o conteúdo filosófico que consideramos ser possível afirmar ser a própria concepção de filosofia desenvolvida, outra, agora comunicável, na medida em que persuasiva e intercambiável.

De fato, a busca por um manejo polido da especulação, respeitando os limites impostos naturalmente à nossa capacidade de conhecer, passa por um intercâmbio de paixões, realizada pela faculdade da imaginação, afinal, na literatura e na arte em geral é disso que se trata, em última instância. Hume dirá no ensaio *Da delicadeza de gosto e de paixão* - reiterando a crença de que a arte, mais que a filosofia, é responsável por um certo aprimoramento sobre nossa sensibilidade na medida em que a torna mais susceptível às paixões mais ternas e agradáveis, e incapaz para as emoções mais rudes -, que nada lapida tanto o temperamento quanto o afinco no estudo das belezas, sejam elas da poesia, da eloquência, da música ou da pintura (HUME, 2008).

Ora, não é a toa que a filosofia não faz parte dessa lista, incapaz que é a razão, na visão do autor, de mobilizar paixões e logo, de ser responsável por uma ação da vontade, ação para a qual a arte apresenta-se como muito mais apropriada. Por que insistir, então, em escrever como um anatomista e não como um pintor? Não há aparente razão, segundo a filosofia de Hume, de persistir no erro levado a cabo no *Tratado da natureza humana*, qual seja aquele de não tentar aproximar a filosofia da

arte do bem escrever ou da eloquência própria à retórica, se o objetivo é tocar e encantar os leitores, na tentativa de polir os seus costumes, tarefa maior da arte e da filosofia. Aproximar filosofia e literatura torna-se mandatário para o autor, reconhecendo a necessidade de juntar conteúdo e forma de maneira a que se ajustem às necessidades naturais dos indivíduos aos quais se endereçam.

Muito já foi falado, inclusive de forma pejorativa, sobre o “naturalismo” de Hume, não nos deteremos nesse assunto, embora seja impossível não apontar para o fato de que é justamente por respeito às características da natureza humana que ousara descrever, que o autor do *Tratado da natureza humana*, decepcionado pessoalmente com o resultado de sua obra, busca reescrevê-la de forma a que se adapte melhor a suas descobertas filosóficas.

Em última análise, podemos apontar para a possibilidade de haver em David Hume o que poderíamos chamar de uma espécie de filosofia da escrita, que leva em conta a retórica como instrumento na medida em que respeita seus preceitos básicos, mas que é, antes de tudo, baseada na firme convicção de que a filosofia, como qualquer produção do espírito humano, deve obedecer às disposições da mente e respeitar os limites impostos pela natureza às nossas aspirações.

Bibliografia

AARSLEFF, Hans. **The study of language in England, 1780-1860.** Minnesota, University of Minnesota Press, 1983.

AUERBACH, Erich. **Introdução aos estudos literários.** Tradução de José Paulo Paes, [2 ed]. São Paulo, Cultrix, 1972. 278 p. Título original: Introduction aux études de philologie romane.

AUERBACH, Erich. **Ensaio de literatura ocidental: filologia e crítica.** Organização de Davi Arriguicci Jr. e Samuel Titan Jr. Tradução de Samuel Titan Jr. e José Marques Mariani de Macedo. São Paulo: Duas cidades; editora 34, 2012. 384 p.

BACON, Francis. **Du progrès et de la promotion des savoirs,** Paris: Gallimard, 1991. 375 p.

BAIER, Annette. **A Progress of sentiments: Reflections on Hume's Treatise.** Cambridge: Harvard University Press, 1991. 333 p.

BOUVERESSE, Renée. **Essais esthétiques - Hume.** Paris: Flammarion, 2004. 213 p.

BOX, M. A. **The suasive art of David Hume.** Princeton: University Press, 1990. 268 p.

BRUNET, Olivier. **Philosophie et esthétique chez David Hume.** Paris: A. G. Nizet, 1965 [c1964]. 955 p.

CICERO, Marco Túlio. **Dos Deveres.** São Paulo: Martins Fontes, 1999. 217 p.

CICERO, Marco Túlio. **Rhétorique a Hérennius.** Tradução de Guy Achard. Paris: Belles Lettres, 1989. Lxxxiv, 259 p.

DELEUZE, Gilles. **Empirismo e subjetividade: Ensaio sobre a natureza humana segundo Hume.** Tradução de Luiz B. L. Orlandi, São Paulo: Editora 34, 2001. 153 p. Título original: Empirisme et subjectivité.

DU BOS, Jean-Baptist. **Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture.** Traduction du latin de Anne-Marie Lenoir, Sonia Miret, Sophie Rabau, Michelle Rosellini, Paris: École nationale supérieure des Beaux-Arts, 1993. 479 p.

Filosofia Moral Britânica: Textos do Século XVIII. Campinas: Unicamp, 1996. 255 p.

FRANCE, Peter. **Lumières, politesse et énergie (1750 – 1776)**. In: Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450 - 1950). Sous la direction de Marc Fumaroli. Paris: Presses Universitaire de France, 1999. 1359 p.

FRIDAY, Jonathan. **Art and enlightenment: Scottish aesthetics in the eighteenth century**. London: Imprint Academic, 2004. 212 p.

GOFFI, Jean-Yves. **La rhétorique humienne**. In: Lectures de Hume sous la direction de Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel. Paris: Ed. Elipses Édition Marketing SA, 2009. 406 p.

HANVELT, Marc. **The politics of eloquence: David Hume's polite eloquence**. Toronto, Canadá: University of Toronto Press, 2012. 224 p.

HUME, David. **A arte de escrever ensaio e outros ensaios (morais, políticos e literários)**. Seleção de Pedro Paulo Pimenta. Tradução de Márcio Suzuki e Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2008. 332 p.

HUME, David. **An enquiry concerning human understanding**. Ed. Tom L. Beauchamp. Oxford: Clarendon Press, 2009. 344 p.

HUME, David. **An enquiry concerning the principles of morals**. Ed. Tom L. Beauchamp. Oxford: Clarendon Press, 1998, Oxford New York: Oxford University Press. 308 p.

HUME, David. **A Treatise of Human Nature**. Oxford: Oxford University Press, 2006. 633 p.

HUME, David. **Essays moral, political and literary**. Ed. Eugene F. Miller. Indianapolis: Liberty Fund, 1987. 683 p.

HUME, David. **Investigações sobre o Entendimento Humano e Sobre os Princípios da Moral**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques, São Paulo: Unesp, 2004. 438p. Título original: Enquiries Concerning Human Understanding And Concerning The Principles Of Moral.

HUME, David. **The letters of David Hume**, [2 V]. Oxford: Clarendon Press, 1932.

HUME, David. **Tratado da Natureza Humana: Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais**. Tradução de Débora Danowski. – 2. Ed. rev. e ampliada. - São Paulo: Unesp, 2009. 709 p. Título original: *A Treatise Of Human Nature*.

HUME, David. **Tratados filosóficos II: Dissertação sobre as paixões: Investigação sobre os princípios da moral.** Tradução: João Paulo Monteiro e Pedro Galvão. Lisboa: Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 2005. 220 p.

JONES, Peter. **Hume's sentiments: Their ciceronian and french context.** Edinburgh: Edinburgh University Press, 1982. 230 p.

LIVINGSTON, Donald. **Philosophy melancholy and delirium: Hume's pathology of philosophy.** Chicago: The University of Chicago Press, 1998. 433 p.

MALHERBE, Michel. **HUME, David. Système sceptique et autres systèmes** - Présenté, traduit et commenté par Michel Malherbe. Paris: Éditions du Seuil, 2002. 338 p.

MONTEIRO, João Paulo. **Teoria, Retórica, Ideologia.** São Paulo: Ática, 1975. 216 p.

MOSSNER, Campbell. **The life of David Hume.** 2 Ed. Oxford: Claredon Press, 2002. 709 p.

MULLAN, John. **Sentiment and sociability: The language of feeling in the eighteenth century.** Oxford: Claredon, 1998. 261 p.

PIMENTA, Pedro Paulo. **A imaginação crítica: Hume no século das luzes.** Rio de Janeiro: Ed. Beco do Azogue, 2012. 240 p.

PLEBE, Armando. **Breve história da retórica antiga.** Tradução de Gilda Naécia Maciel de Barros. São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1978. 94 p.

PLEBE, Armando, EMANUELE, Pietro. **Manual de retórica.** Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1992. Título original: Manuale di Retorica. 206 p.

POTKAY, Adam. **The fate of eloquence in the age of Hume.** Ithaca: Cornell University Press, 1994. 253 p.

PRIESTLEY, Joseph. **The rudiments of english grammar: Adapted to the use of schools with observation on style.** London: Printed for R. Griffiths, in the strand. M.DCC.LXI.

RAYNAUD, Philippe. **La politesse des lumières: Les lois, les moeurs, les manières.** Paris, Éditions Gallimards, 2013. 296 p.

REBOUL, Olivier. **Introdução à retórica**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Título original: Introduction à la rhétorique. 253 p.

SERMAIN, Jean-Paul. **Le code du bon goût (1725 – 1750)**. In: Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450 - 1950). Sous la direction de Marc Fumaroli. Paris: Presses Universitaire de France, 1999. 1359 p.

STRUEVER, Nancy S. **The conversable world: Eighteenth-Century transformations of the relation of rhetoric and truth**. In: Rhetoric and the pursuit of truth, Language chance in the seventeen and eighteenth centuries. Los Angeles, University of California: The William Andrews Clark Memorial Library, 1985. 121 p.

SUZUKI, Márcio. **Posfácio: O ensaio e a arte de conversar**. Em: HUME, David. **A arte de escrever ensaio e outros ensaios (morais, políticos e literários)**. Seleção de Pedro Paulo Pimenta. Tradução de Márcio Suzuki e Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2008. 332 p.

VICKERS, Brian. **The Royal Society and English prose style: a reassessment**. In: Rhetoric and the pursuit of truth, Language chance in the seventeen and eighteenth centuries. Los Angeles, University of California: The William Andrews Clark Memorial Library, 1985. 121.

WATT, Ian. **A ascensão do romance: estudos sobre Defoe, Richardson e Fielding**. Tradução de Hildegard Fiest. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. 278 p. Título original: The rise of the novel: studies in Defoe, Richardson and Fielding.