

# “MORE IN THE MANNER THAN IN THE MATTER”: A FILOSOFIA FÁCIL E A FILOSOFIA ABSTRUSA

“MORE IN THE MANNER THAN IN THE MATTER”: EASY AND ABSTRUSE PHILOSOPHY

**Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz**

UFSCAR

fernao.salles@gmail.com

**Resumo:** O presente artigo pretende abordar o problema da forma de exposição da filosofia no pensamento de David Hume. Trata-se de tentar indicar que a preocupação do autor com esse problema deve-se a dois aspectos importantes de seu pensamento: 1) sua concepção da própria natureza humana; 2) as tarefas que atribui à filosofia. Para sustentar essa tese, recorreremos, em primeiro lugar, à conhecida distinção entre *filosofia abstrusa* e *filosofia fácil* e, em segundo, a alguns dos ensaios morais.

**Palavras chave:** Filosofia Fácil; Filosofia Abstrusa; Ciência da Natureza Humana; Paixão; Sentimento.

**Abstract:** This article aims to address the problem of philosophy's form of exposition in David Hume's thought. It is an attempt to indicate that the author's concern with this question is due to two important aspects of his thinking: 1) his conception of the very human nature; 2) the tasks he attributes to philosophy. To support this thesis, we resort, in the first place, to the well-known distinction between *abstruse* and *easy philosophy* and, in the second place, to some of his *Moral Essays*.

**Keywords:** Easy Philosophy; Abstruse Philosophy; Science of Human Nature; Passion; Sentiment.

It was said of Socrates, that he brought Philosophy down from Heaven, to inhabit among men; and I shall be ambitious to have it said of me, that I have brought Philosophy out of Closets and Libraries, Schools and Colleges, to dwell in Clubs and Assemblies, at Tea-Tables, and in Coffee-Houses.

Joseph Addison, *The spectator*, no.10.

Também a filosofia se arruinou com esse desanimado e recluso método de estudos, e se tornou tão quimérica em suas conclusões quanto ininteligível em seu estilo e maneira de expor.

David Hume, *Da arte de escrever ensaio*.

Todo leitor de Hume conhece a importância que o filósofo escocês atribuía à arte de escrever. Não apenas Hume lançou mão de diversos gêneros filosófico-literários, como o diálogo e o ensaio, como reescreveu boa parte do *Tratado da natureza humana*<sup>1</sup>, rerepresentando suas teses principais nas duas *Investigações* e na *Dissertação sobre as paixões*. Livro fundamental para o estudo da filosofia humiana, o *Tratado* foi criticado por seu próprio autor em termos que chamam atenção justamente para sua escrita. É conhecida a afirmação do filósofo escocês segundo a qual o fracasso de sua publicação deveu-se “mais à maneira (*manner*) que à matéria (*matter*). “Evidentemente, o sentido geral desse diagnóstico não é difícil de compreender, mas seu sentido preciso demanda explicações. Com efeito, qual seria a “maneira” apropriada para a apresentação da ciência da natureza humana? O que tornaria um determinado modo de escrever mais adequado à exposição da filosofia de Hume do que outro? E por quê? Mais do que mero preciosismo formal, a questão da “maneira” parece-nos ligada a importantes aspectos da antropologia humiana, bem como às tarefas que Hume atribuía à filosofia.

---

<sup>1</sup> Antes de mais, vale fazer algumas observações sobre as citações. Foram adotadas as abreviações “T” e “EHU” para o *Tratado* e a *Investigação sobre o entendimento humano*, respectivamente. Procurou-se acompanhar as traduções constantes da bibliografia em ambos os textos. Todavia, quando se julgou apropriado, foram feitas modificações. A paginação segue a edição Norton, para o *Tratado*, e Selby-Bigge-Nidditch, para a *Investigação*. Os *Ensaio*s aqui utilizados são citados na tradução indicada na bibliografia e, nesse caso, acompanha-se a paginação da mesma tradução.

Para compreendermos a importância dessa “maneira” que leva Hume a condenar a execução, ainda que não as teses, do *Tratado*, sigamos por um momento a argumentação da seção I da *Investigação sobre o entendimento humano*. Ali, como se sabe, o projeto filosófico de Hume é mais uma vez apresentado ao leitor, mas à luz da distinção entre duas espécies de filosofia que diferem tanto em suas concepções de homem quanto no que tange aos fins que buscam alcançar e, não menos importante, ao estilo peculiar a cada uma. São, na expressão do filósofo, duas maneiras (*manners*) de fazer “filosofia moral” ou “ciência da natureza humana”. Trata-se da conhecida distinção entre a *filosofia fácil* e a *filosofia abstrusa* – esta última identificável com a metafísica ou, ao menos, impregnada do que Hume chama de “raciocínios metafísicos”.<sup>2</sup>

A primeira,<sup>3</sup> conforme a caracterização de Hume, considera o ser humano como “nascido para a ação, e influenciado, em suas deliberações, por sentimento e gosto, perseguindo um objeto e evitando outro conforme o valor que pareçam ter e de acordo com a luz na qual eles se apresentam” (EHU 1, p. 5). O acento no aspecto ativo da natureza humana<sup>4</sup> e na influência da afecção, do gosto e do sentimento é importante, pois vai

---

<sup>2</sup> Os termos “metafísica” e “raciocínios metafísicos” demandam esclarecimentos aqui. Como se sabe, Hume foi um agudo crítico da metafísica clássica. Empirista consequente, o filósofo escocês recusou peremptoriamente as pretensões dessa “ciência” a aceder aos princípios últimos do real e a determinar as essências das coisas. Não obstante isso, “metafísica” e “raciocínios metafísicos” não necessariamente referem-se a essa ciência em particular. Consideradas de maneira geral, essas denominações designam investigações e raciocínios profundos. Razão pela qual Hume pode afirmar o seguinte, no *Tratado*: “E realmente nada, a não ser o mais determinado ceticismo, juntamente com um elevado grau de indolência, pode justificar tal aversão à metafísica. Pois, se a verdade está ao alcance da capacidade humana, é certo que ela deve se esconder em algum lugar muito profundo e abstruso” (T. Introdução, p. 3).

<sup>3</sup> A distinção aparentemente ecoa a censura da metafísica pelos chamados “scriblerians”: Addison, Swift e Pope, entre outros. Como esses autores, Hume irá condenar a pretensão da *filosofia abstrusa* a penetrar em esferas inacessíveis ao entendimento humano, o desprezo pelo interesse prático do conhecimento e a linguagem obscura. Diferentemente deles, no entanto, ao final do texto em questão, ele parece restituir algum lugar aos raciocínios abstrusos e distinguir entre uma “boa” e uma “má” metafísica. Sobre isto cf., Box, 1990, pp. 20-40.

<sup>4</sup> A ideia de natureza e, sobretudo, de natureza humana perpassa todo o texto humiano, mas seu sentido próprio é de difícil determinação. Não cabe aqui discuti-la detalhadamente, mas vale afastar possíveis equívocos de leitura. O termo “natureza” não designa, ao contrário do que ocorre em boa parte da tradição metafísica, nada de intrínseco ou essencial ao objeto, o que, aliás, seria incognoscível para um empirista consequente, como nosso autor. Tampouco, a natureza pode ser concebida teleologicamente, como indica a correspondência entre Hume e Hutcheson: “Não posso concordar com o sentido que dais a [palavra] ‘natural’. Ele é fundado em causas finais, consideração que me parece muito incerta e não-filosófica. Pois, eu vos rogo, qual é o fim do homem” (*The Letters of David Hume*, I, p. 33)? “Natureza”, como mostra o *Tratado*, é uma palavra repleta de equívocidade: por um lado, o natural pode ser compreendido por oposição ao milagroso; por outro, pode ser entendido como oposto ao artificial. A primeira acepção, de caráter eminentemente religioso, pouco sentido faz nesta filosofia; a segunda coloca igualmente problemas, sobretudo em se tratando da natureza humana. Com efeito, a humanidade é, para Hume, uma espécie inventiva, o que dilui as fronteiras entre artifício e natureza. Resta, porém, que o natural pode ser concebido como aquilo que difere do que é raro e inusual. É verdade que essa maneira de pensar não admite grande precisão, afinal, “o que é frequente e o que é raro depende do número de casos que observamos” (T 3.1.2, pp. 304-305). Todavia, ela parece ser a que mais se aproxima daquilo que o método experimental, explicitamente endossado por Hume, nos permitiria chamar com propriedade de “natureza”: uma série de regularidades e tendências constatáveis

determinar tanto o alvo visado por esse gênero filosófico, quanto o modo de exposição de suas doutrinas. Privilegiando esse aspecto do homem, a preocupação desse tipo de filósofos é sobretudo de ordem prática. Seu objetivo primeiro não é exatamente conhecer a natureza humana, mas reformar a conduta do público inculcando-lhe o apreço pela virtude e, dado que os homens são influenciados, sobretudo, pelas paixões, pelo sentimento e pelo gosto é a esses elementos que ela deve se endereçar. Por isso mesmo, como explica Hume, o ofício desses filósofos consiste em “pintar a virtude nas cores mais agradáveis”, “cativar a imaginação e engajar os afetos (*affections*)”, fazendo-nos “sentir a diferença entre a virtude e o vício”, excitando e regulando nossos sentimentos, inclinando nossos corações ao amor pela probidade e a honra. Não por acaso, os artifícios da retórica, os recursos da poesia e os exemplos (extraídos tanto da vida comum como de personagens ilustres) constituirão as principais ferramentas apropriadas desse gênero filosófico.

Com a *filosofia abstrusa* ocorre o contrário. O filósofo desse tipo considera o homem, antes de mais nada, como ser racional e, em função desse traço, propõe-se como tarefa principal o exame profundo e o conhecimento preciso da natureza humana. Mais que dispor o leitor para a virtude ou de educar seu sentimento o que se pretende é “discernir os princípios que regulam nosso entendimento, excitam nossos sentimentos e nos fazem aprovar, censurar ou condenar um objeto, ação ou conduta” (EHU.1. p. 6). Em suma, se na *filosofia fácil* a natureza do homem é considerada de um ponto de vista acima de tudo prático, aqui ela é tão somente um objeto de curiosidade científica e investigação.

O contraste entre essas duas perspectivas implica, como ressalta o texto, uma diferença no estilo e nas formas de exposição. Enquanto os adeptos da *filosofia fácil* tiram proveito dos artifícios da eloquência e das graças da poesia para pintar seu objeto em cores atraentes; *filósofos abstrusos* se dedicam com afincamento ao exame rigoroso e completo dos fenômenos que pretendem explicar, “não se dando por satisfeitos até que atinjam aqueles princípios originais que, em qualquer ciência, impõem um limite a toda curiosidade humana” (EHU.1. p. 6). Não por acaso, toda filosofia desse gênero parecerá demasiado “abstrata”, e sua expressão tenderá a se tornar obscura e até “ininteligível” ao não-filósofo. Como se isso não bastasse, a dificuldade de seus raciocínios, a obscuridade de seu modo

---

empiricamente, cujos princípios (eles mesmos igualmente constatáveis empiricamente) podem ser determinados a partir da observação cuidadosa e da análise rigorosa da experiência.

de expressão e, por vezes, a pretensão a penetrar nos princípios últimos de seus objetos terminam frequentemente por torná-la sede do erro e refúgio da superstição.<sup>5</sup>

Por sua própria natureza, o gênero *fácil e óbvio*, decerto, não corre esses riscos. Para não falar em sua linguagem simples e retoricamente eficiente, basta notar que ele é menos propenso ao erro, pois visa somente a representar o senso comum nas “cores mais belas e cativantes”, “tocando naqueles princípios que agem sobre os homens”. Ademais, deixando-se guiar sempre pelos “sentimentos naturais da mente”, quando se extraviar o filósofo deste tipo irá retornar à “trilha correta”. Por fim, versando sobre os assuntos da “vida comum”, essa espécie de filosofia deverá sempre exercer influência maior e mais duradoura sobre os homens. Com a *filosofia abstrusa* ocorre quase que o contrário. Distante dos assuntos da vida comum, ela é fruto de uma disposição particular da mente que cessa quando se interrompe seu estudo, e tem pouca ou nenhuma influência sobre nossa conduta. Razão pela qual, sua influência é limitada mesmo em se tratando de alguém dotado de temperamento filosófico. Homens desse tipo serão, decerto, capazes de manter sua disposição para a reflexão e mesmo de afetar certo desprezo pelas coisas da vida humana, mas apenas por algum tempo e sob condições que sejam propícias para a reflexão.<sup>6</sup> Tão logo as necessidades da vida os requisitem, sua atenção se desviará, e eles se igualarão ao homem comum.<sup>7</sup>

A relação entre o repúdio a esse gênero de filosofia e a diversidade de caracteres dos homens é da maior importância aqui. Um caráter estritamente filosófico, diz Hume, é “pouco aceitável no mundo”, pois, entretido com sutilezas incompreensíveis para o resto dos homens, ele em nada parece contribuir para “o prazer ou vantagem da sociedade”.

---

<sup>5</sup> Cf., EHU.1. p. 11: “O que se objeta, porém, à obscuridade da filosofia profunda e abstrata não é simplesmente que seja penosa e fatigante, mas que seja fonte inevitável de erro e incerteza. Aqui, de fato, repousa a objeção mais justa e plausível a uma parte considerável dos estudos metafísicos: que eles não são propriamente uma ciência, mas 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”.

<sup>6</sup> Cf., EHU.1. p. 7: “A filosofia abstrusa, ao contrário, estando baseada numa predisposição que não participa da vida dos negócios e da ação, esvanece-se quando o filósofo deixa a sombra e sai à luz do dia; e não é fácil que os princípios dessa filosofia retenham alguma influência sobre nossa conduta e comportamento. Os sentimentos de nosso coração, a agitação de nossas paixões, a veemência de nossos afetos dissipa todas as suas conclusões e reduzem o filósofo profundo a um mero plebeu.”

<sup>7</sup> Vale notar que, para Hume, se isso é o que ocorre com o filósofo profundo quando retorna à vida comum, o destino de suas obras não é mais auspicioso. Seus sistemas terão uma reputação momentânea fundada mais no “capricho ou na ignorância de sua própria época”, que em seus próprios méritos. E, por isso, pensadores como Aristóteles, Malebranche e Locke, terão fama restrita a seu tempo, enquanto autores como Cícero, La Bruyère e Addison serão admirados pela posteridade.

Quem se dedica a esse gênero filosófico é, por isso, objeto de justa reprovação.<sup>8</sup> Entretanto, se homens desse tipo são censuráveis, é preciso reconhecer que os do tipo oposto parecem sê-lo ainda mais: “Numa época e nação em que as ciências florescem, considera-se que não há sinal mais certo de um gênio iliberal do que ser inteiramente desprovido de gosto por esses entretenimentos mais nobres” (EHU 1. p. 8). Pontos extremos da variedade de caracteres possíveis, o mero ignorante e o filósofo estão igualmente distantes do que seria um caráter perfeito e, exatamente por isso, servem de balizas para que se possa conceber onde se situaria essa perfeição. Ora, justamente a formação deste “caráter mais perfeito” é, aos olhos de Hume, uma das principais tarefas da filosofia. Lado a lado com o exame acurado da natureza humana, esse saber deve mostrar-se útil para o cultivo da virtude e da sociabilidade.

Supõe-se que o caráter mais perfeito estaria situado entre esses dois extremos: tendo uma mesma habilidade para o gosto e os livros, para a companhia e os negócios, mostrando, na conversação, o discernimento e delicadeza que são despertados pelo cultivo das belas-letas, e, nos negócios, aquela probidade e precisão que são o resultado natural de uma filosofia justa (EHU 1. p. 8).

Alguns dos *Ensaio morais, políticos e literários* indicam que Hume tinha plena consciência das dificuldades em elaborar essa “filosofia justa”, antes mesmo da publicação da *Investigação*. Vindo a lume em 1742, o ensaio intitulado *O cético* é, decerto, um deles. Nele, aspectos antropológicos e epistemológicos se cruzam para a formulação de um problema que toca na questão do cultivo do caráter: se o homem é, acima de tudo, movido pelas paixões, se estas são os fatores determinantes não apenas na direção de sua ação, mas também no que tange ao valor que ele atribui aos objetos, que auxílio pode a filosofia prestar na busca pela felicidade? Se a felicidade depende, em grande medida, da satisfação das paixões e inclinações, o que poderia um sistema filosófico fazer para orientar a condução da vida humana? A dificuldade é, na verdade, dupla. Por um lado, “não há nada que seja valoroso ou desprezível, desejável ou detestável, belo ou disforme em si mesmo”,<sup>9</sup> e é “meramente da paixão” que o objeto extrai seu valor. Por outro, esse aspecto passional do homem – suas inclinações e a textura (*fabric*) da mente – constitui uma série de características de nossa natureza que independe de nosso arbítrio e limita o “império da filosofia”. O problema é que, nas palavras de Hume: “A textura e a constituição de nossa

---

<sup>8</sup> Sobre isso cf., EHU.1. p. 7.

<sup>9</sup> Cf., Hume, 2009b, p. 129.

mente dependem tanto de nossa escolha quanto as de nosso corpo” (Hume, 2009b, p. 135);<sup>10</sup> razão pela qual, o ensaio irá problematizar a eficácia da filosofia como “medicina da mente”.

Uma vez que as paixões e o temperamento são os fatores determinantes de nossa ação e atribuições de valor,<sup>11</sup> o que pode fazer uma disciplina tradicionalmente atribuída à razão para colocar os homens numa disposição mais própria para a felicidade e a moralidade? Tal faculdade, conforme já afirmava o *Tratado*, é incapaz tanto de motivar uma ação quanto de opor-se às paixões na determinação da vontade. É, na verdade, a paixão que nos inclina para um objeto, uma vez que nos faz tomar interesse por ele, determinando a direção de nossas ações, bem como os objetos da reflexão: “Nunca teríamos interesse em saber que tais objetos são causas e tais outros são efeitos, se tanto as causas como os efeitos nos fossem indiferentes” (T. 2.3.3, p. 266). Com efeito, se tudo se decidir pela constituição passional dos homens e se essa constituição for, por assim dizer, um dado sobre o qual a razão só pode interferir de modo muito limitado, parece haver pouco a fazer.<sup>12</sup> Conforme os termos de *O cético*, os objetos do raciocínio são a verdade ou falsidade, mesmo que

---

<sup>10</sup> Diante de palavras como essas, poder-se-ia perguntar sobre o caráter desse ceticismo que faz tantas afirmações tão peremptórias acerca da natureza humana. Todavia, como indica Márcio Suzuki, comentando uma importante nota de Hume presente no ensaio sobre o epicurista, o grupo de ensaios do qual o cético faz parte não se preocupa tanto com a “fidelidade às opiniões das escolas antigas”. Trata-se, em vez disso, de “apresentar os ‘sentimentos’ dessas seitas que ‘se formam naturalmente no mundo’, sustentando ‘ideias diferentes sobre a vida e a felicidade humana’”. O ensaio sobre o cético é, sem dúvida, o mais representativo desse aspecto, porque introduz uma série de particularidades que não se ajustam de todo ao figurino conhecido do ceticismo” (Suzuki, 2014, p. 69).

<sup>11</sup> Um exemplo eloquente da relação entre determinação do valor dos objetos e as paixões é fornecido ao leitor nas páginas 129-130 de *O cético* e merece ser citado na íntegra: “Pede a um amante apaixonado que faça uma caracterização de sua amada: ele te dirá que não encontra palavras para descrever os encantos dela, e com toda a seriedade te perguntará se um dia conhecestes uma deusa ou um anjo. Se responderes pela negativa, ele te dirá que então não há como fazer ideia de belezas tão divinas como as que seu encanto possui: um talhe tão perfeito, traços tão bem proporcionados, um ar tão atraente, uma disposição tão doce, um humor tão jovial. De todo esse discurso, no entanto, nada podes inferir a não ser que o pobre homem está apaixonado, e que o apetite geral entre os sexos, que a natureza infundiu em todos os animais, nele está dirigido para um objeto particular, em virtude de algumas qualidades que lhe dão prazer. Não apenas para outro animal, mas também para outro homem, aquela criatura divina aparecerá como mero ser mortal e será por eles considerada com a maior indiferença”. O caso citado é especialmente elucidativo, pois, ilustra bem dois pontos importantes para a argumentação de Hume. Em primeiro lugar, trata-se de mostrar que é a paixão o fator que determina o juízo de valor que formamos sobre o objeto. Em segundo, mostra que, apesar das semelhanças gerais entre os homens, as singularidades de cada um, no que tange às suas paixões predominantes, introduzem uma grande variedade de temperamentos e caracteres que não pode ser desprezada pela *ciência do homem*.

<sup>12</sup> Sobre isso, cf., por exemplo a seguinte passagem de *O cético*: “Se um homem possui vivo senso de honra e de virtude, ao lado de paixões moderadas, sua conduta é sempre conforme as regras da moralidade, ou, se delas se desvia, a elas fácil e prontamente retorna. Por outro lado, alguém que nasce com um arranjo mental tão perverso, com uma disposição tão empedernida e insensível que não tem paladar para virtude e humanidade, nem simpatia por seus semelhantes, nem desejo de estima e aprovação, alguém assim deve ser considerado inteiramente incurável, e não há remédio para ele na filosofia” (Hume, 2009b, p. 136).

desconheçamos o “padrão real” que seria requerido para determina-las acima de qualquer dúvida. Em se tratando da condução da vida e de atribuições de valor aos objetos de nossa experiência é o sentimento que julga. Quando estão em causa o “belo, o disforme, o desejável e o odioso” é em virtude dos sentimentos de aprovação, censura, deleite ou insatisfação, suscitados pela própria inspeção do objeto, que nos pronunciamos e tomamos interesse pelas coisas. E, segundo Hume, tais sentimentos decorrem da própria estrutura da mente, isto, é de sua inclinação predominante, seu caráter e temperamento.

Ora, é evidente que esse sentimento deve depender da textura ou estrutura particular da mente, que torna possível que tais formas particulares operem de tal maneira particular e produzam uma simpatia ou conformidade entre a mente e seus objetos. Se a estrutura da mente ou dos órgãos internos varia, o sentimento não mais ocorre, ainda que a forma permaneça a mesma (Hume, 2009b, p. 132).

Se o fator determinante aqui é a textura da mente, a tarefa da filosofia passa, em primeiro lugar, por determinar qual a melhor disposição mental para a felicidade. Trata-se de identificar, antes de qualquer coisa, o temperamento e o caráter mais afeitos ao contentamento e à boa condução da vida. Por essa razão, mediante um breve exame, Hume irá isolar rapidamente as características gerais dessa disposição ideal da mente. Uma soma de qualidades deve aí se encontrar: suas paixões não devem ser muito violentas nem muito brandas; deve haver predominância das paixões sociais sobre as grosseiras ou agressivas; das joviais e expansivas sobre as sombrias e melancólicas. São ainda necessárias uma inclinação maior à atividade que ao ócio e aos prazeres sensuais, bem como uma firmeza da mente que nos faça menos suscetíveis aos acidentes da vida. Essa disposição virtuosa da mente determina um ideal do que deve ser cultivado muito próximo, diga-se de passagem, daquele “caráter mais perfeito” apresentado na seção I da *Investigação*:

De acordo com esse breve e imperfeito esboço da vida humana, a disposição mais feliz da mente é a *virtuosa* ou, noutras palavras, a que leva à ação e à ocupação, nos torna sensíveis às paixões sociais, acera o coração contra os assaltos da fortuna, reduz as afecções a uma justa moderação, transforma nossos próprios pensamentos em entretenimento e nos inclina mais aos prazeres da sociedade e do convívio social que aos prazeres dos sentidos (Hume, 2009b, p. 132).

Mas, vale repetir, se ocorre com a textura da mente o que ocorre com a estrutura do corpo, se não podemos escolher a primeira assim como não podemos decidir qual seria a segunda, o que pode fazer a filosofia para aprimorar a disposição do espírito dos homens? Sozinho um sistema filosófico pouco, ou nada, poderia fazer para modificar o “arranjo



natural” de nossas mentes. Os efeitos da educação, entretanto, mostram que uma certa plasticidade da natureza humana, unida a outros princípios, possibilita que o cultivo das ciências, da filosofia e das belas artes produza benefícios indiretos sobre nossa constituição original: “a mente não é de todo recalcitrante e inflexível, mas admite muitas alterações em seu feitio e estrutura originais” (Hume, 2009b, p. 137). Ainda que de escopo limitado, tais alterações não são nem um pouco desprezíveis. O ensaio mostra claramente os benefícios que podemos extrair daí: o cultivo das artes liberais, da filosofia e das ciências refinam o juízo e nos permitem sentir “mais plenamente” as distinções morais, unidas à reiteração do hábito<sup>13</sup> essas atividades podem levar ao aprimoramento da mente.<sup>14</sup> Não que esse cultivo, como mostra Hume noutro texto, vise propriamente anular as paixões. Em vez disso, o que se pode lograr percorrendo essas disciplinas é a produção de uma inclinação mais acentuada do indivíduo a paixões sociáveis e brandas:

Mas talvez eu tenha ido longe demais ao afirmar que um gosto cultivado pelas artes polidas extingue as paixões e nos torna indiferentes aos objetos tão tolamente perseguidos pelo resto dos homens. Refletindo bem, constato que, ao contrário, ele aprimora nossa sensibilidade para todas as paixões ternas e agradáveis, ao mesmo tempo em que torna a mente inapta para as emoções mais tumultuosas e rudes (Hume, 2009c, p. 15).

Tais resultados talvez sejam um tanto modestos, mas não são pouca coisa. Cuidadosamente cultivada, a filosofia, em especial, não só aprimora nossas tendências, mas torna o juízo mais acurado e sólido. Evidentemente, não se trata de opor argumentos às paixões; não há, como ressalta Hume, “razões diretas” que possam influenciar as paixões. Em vez disso, o que ocorre é a indicação de novas perspectivas sobre o objeto “que talvez tenham nos escapado”. Tal prática não elimina, mas abranda, o efeito das paixões mais violentas e nos torna mais suscetíveis àquelas mais suaves e calmas. Unida ao hábito e à educação, ela por certo não neutraliza os efeitos da paixão, mas contribui para a formação de um gosto moral. Como nota Malherbe, embora não seja capaz de suscitar uma emoção, a razão é requerida para a o refinamento do gosto e do sentimento, seja no domínio da moral seja no da estética.<sup>15</sup> Como afirma o comentador:

---

<sup>13</sup> Cf., Hume, 2009b, p. 137: “O hábito é outro meio poderoso de reformar a mente e de nela implantar boas disposições e inclinações. Um homem que persiste num curso de sobriedade e temperança detesta o tumulto e a desordem; se se dedica aos negócios ou ao estudo, a indolência lhe parece uma punição; se se obriga a ser beneficente e afável, logo abomina todos os exemplos de orgulho e de violência”.

<sup>14</sup> Cf., Hume, 2009b, p. 137.

<sup>15</sup> Não cabe aqui desenvolver esse ponto, mas vale observar que dada a analogia, sempre presente nos textos de Hume de outros autores do Iluminismo Escocês, entre estética e moral, não é absurdo pensar que o mesmo valha em se tratando da necessidade de refinar os sentimentos morais e aprimorar o caráter do público. Aliás,

A razão é incapaz de suscitar uma emoção e de agir sobre a natureza humana como o gosto. Ela é somente indiferença. E, entretanto, “se não constitui uma parte essencial do gosto, ela é ao menos requerida nas operações dessa faculdade.” (...) O conhecimento da estrutura interna do objeto belo não será a razão da percepção estética, mas lhe permitirá exercer-se de modo mais delicado e preciso (Malherbe, 1992, p. 189).

Por isso mesmo, essas visadas, que o traquejo adquirido pelo estudo da filosofia torna possíveis, só terão efeitos sobre as paixões caso a reflexão filosófica não se afaste demasiadamente da vida e dos sentimentos comuns. O excesso de sutileza e refinamento de nossos raciocínios os torna inúteis, quando o que se pretende é reformar as disposições da mente.<sup>16</sup> Como se lê em *O cético*: “As reflexões da filosofia são muito sutis e distantes para ter lugar na vida comum ou para erradicar alguma afecção” (Hume, 2009b, pp. 138-139). É preciso que a reflexão filosófica se restrinja a uma justa medida, evitando distanciar-se em demasia dos sentimentos comuns sem, contudo, limitar-se a eles.

Quem considere sem preconceito o curso das ações humanas, constatará que os homens são quase inteiramente guiados por sua constituição e temperamento, e que as máximas gerais têm pouca influência, a não ser que afetem nosso gosto ou sentimento (Hume, 2009b, p. 136).

A tensão entre a necessidade do cultivo da filosofia e a sutileza dos raciocínios filosóficos tem ressonância direta sobre a questão da arte de escrever. Versado em retórica, Hume sabe bem que a eficácia de um discurso não pode ser confiada unicamente ao rigor do raciocínio e da argumentação. A capacidade de engajar os afetos e influenciar o interlocutor demanda o ajuste de sua forma. Não por acaso, o ensaio *Da simplicidade e do refinamento na arte de escrever* abre-se com uma máxima que estabelece a difícil medida da boa escrita em termos que retomam de certo modo a dificuldade exposta em *O cético*: “A arte de escrever com finura consiste, de acordo com o sr. Addison, em sentimentos que são naturais sem serem óbvios. Não pode haver definição mais justa e mais concisa dessa arte” (Hume, 2009d, p. 157). A norma aqui é, sobretudo, um certo comedimento. O gosto pela ostentação do engenho do autor, assim como o excesso de ornamentos, compromete a execução, fazendo da obra uma representação inexata e pouco crível de seu objeto.<sup>17</sup> O resultado de um estilo assim sobrecarregado é que os excessos de refinamento tornam a

---

ainda conforme o mesmo Malherbe: “Dá-se com o senso moral, o mesmo que com o senso estético. Como o belo, o bem é suscetível de um gosto capaz de distinguir entre o vício e a virtude” (Malherbe, 1992, p. 193).

<sup>16</sup> Sobre isso cf., Hume, 2009b, p. 134.

<sup>17</sup> Cf., Hume, 2009d, p. 158: “Desenhar quimeras não é, propriamente falando, copiar ou imitar”.

obra uma composição fatigante que termina por esgotar as capacidades da mente. Como afirma Hume no ensaio:

Assim como o olho, ao examinar um edifício gótico, é distraído pela multiplicidade de ornamentos e perde o todo em virtude da atenção minuciosa que dedica às partes, também a mente, ao estudar um trabalho abarrotado de engenho, fica cansada e descontente com esse esforço constante de brilhar e surpreender (Hume, 2009d, p. 158).

A constatação que vale para as artes, vale igualmente para a filosofia.<sup>18</sup> A busca da simplicidade é uma meta que cabe também ao filósofo. Se o poeta deve evitar o exagero no ornamento e no engenho, o filósofo deve, por semelhante comedimento, precaver-se contra a sutileza excessiva de raciocínio que terminaria por tornar irreconhecível seu objeto e faria de sua leitura uma atividade desagradável e extenuante. Esse risco tem, como notou Márcio Suzuki, uma dupla implicação – moral e epistemológica – da maior importância. Por um lado, como afirma o comentador, “o simples é a promessa de um prazer reiterado e seguro, a possibilidade da substituição das paixões violentas por ‘paixões calmas’, mais propícias ao desempenho de ações acertadas” (Suzuki, 2014, p. 61). Por outro, o esforço extremo, devido ao refinamento excessivo de raciocínio, provoca desconforto e sobrecarrega a imaginação, perturbando a operação dos sentimentos e obstruindo a produção da crença. Como já afirmava Hume no *Tratado*:

Quando a mente não atinge seus objetos confortavelmente e com facilidade, os mesmos princípios não exercem os mesmos efeitos que exercem no caso de uma concepção mais natural das ideias; e a imaginação tampouco tem uma sensação comparável àquela que surge de seus juízos e opiniões correntes. (...). Isso porque tal compreensão requer um estudo e um esforço do pensamento; e esse esforço do pensamento perturba a operação de nossos sentimentos, de que a crença depende (T.1.4.1. p. 124).

Isso não significa, porém, que a simplicidade, por si só, seja considerada uma virtude. Em excesso ela também será um mal, mas, ainda assim, será um mal sempre menor

---

<sup>18</sup> Suzuki indica com precisão o paralelo estabelecido entre literatura e filosofia estabelecido por Hume no que tange à justa medida da simplicidade e do refinamento: “O paralelismo que Hume estabelece entre literatura e filosofia é patente: assim como o excesso de refinamento provoca o enfraquecimento da força poética, assim também ‘reflexões refinadas demais’ (*very fine reflections*) não têm nenhum poder filosófico de convencimento. A obra poética não terá poder de cativar a imaginação, nem os argumentos filosóficos poderão conquistar adesão e crença. A causa que explica o problema, num caso e no outro, é a mesma: o refinamento filosófico excessivo é sentido como uma *uneasiness*, pois leva a um imenso esforço de pensamento (*effort of thought*) que ‘perturba a operação de nossos sentimentos (*disturbs the operation of our sentiments*), da mesma maneira, na literatura, ‘a fadiga da imaginação (*straining of imagination*) impede o fluxo regular das paixões e sentimentos (Suzuki, 2014, p. 62).”

que o refinamento exagerado.<sup>19</sup> A justa filosofia – uma filosofia que seja capaz de instruir e aprimorar os homens – deve ser econômica e elegante sem ser trivial, deve saber deixar de lado a exposição do que não for essencial ao exame de seus objetos, sem nunca degenerar-se em mera vulgaridade, ou pecar pela absoluta falta de engenho.<sup>20</sup>

Retomadas na *Investigação*<sup>21</sup> cerca de sete anos após a publicação da primeira edição dos *Ensaio*s, essas questões referentes à forma do discurso filosófico, à concepção humiana da natureza humana e aos fins da atividade do filósofo são tratadas justamente a partir da oposição entre as duas espécies de filosofia. A tensão e a oposição que percorrem o texto, no entanto, deixam patente que a solução buscada por Hume não se reduz à simplificação da maneira de escrever, como poderiam dar a entender algumas passagens dos ensaios. Por um lado, enquanto visa o aprimoramento moral dos homens recomendam-se o estilo e a maneira fáceis;<sup>22</sup> por outro, admite-se que a investigação profunda e abstrusa é, em algum grau, natural e indispensável. A questão remete-nos ao estabelecimento de uma medida (tanto para a investigação quanto para o discurso filosófico) que teria de ser apropriada aos limites e inclinações da natureza humana.

Sem negar que, enquanto ser racional, o homem precisa nutrir-se de ciência, Hume indica que, dados os limites estreitos de seu entendimento, é necessário moderar esse regime. O homem não é afeito unicamente à especulação, mas vive em sociedade e necessita de convívio e companhia. Como mostra o texto, sua natureza é ainda ativa, e as necessidades da vida demandam ocupações e negócios; razão pela qual o caráter mais perfeito, como se viu, deve justamente equilibrar todas essas tendências.

Recorrendo ao artifício retórico da prosopopeia, é na forma de um mandamento emitido pela voz da própria natureza, que Hume indica o difícil equilíbrio a que a formulação da *ciência da natureza humana* deve estar submetida para dar conta da

---

<sup>19</sup> Cf., Hume, 2009d, pp.160-161.

<sup>20</sup> Cf., Pimenta, 2012, pp. 44-45. Cf., também, Hume, 2009d, pp. 157-158.

<sup>21</sup> Refiro-me aqui à data de publicação da primeira edição da *Investigação* sobre o entendimento humano quando essa fora levada a público ainda sob o título de *Ensaio*s filosóficos sobre o entendimento humano (1748). Já a primeira edição dos *Ensaio*s morais e políticos, ainda sem as muitas supressões e acréscimos que viria a receber, data de 1741. Dentre estes, a maioria daqueles aqui examinados foi publicada em 1742 data das 2ª e 3ª edições da obra.

<sup>22</sup> Sobre isso, veja-se, por exemplo, EHU.1. p. 8: “Para difundir e cultivar um caráter tão completo nada é tão útil quanto às composições de maneira e estilo fácil, que não se afastam muito da vida, que não demandam para ser compreendidas aplicação profunda, nem isolamento, de tal maneira que devolvem o estudioso aos homens cheio de sentimentos nobres e preceitos sábios, aplicáveis às exigências da vida humana. Por meio dessas composições, a virtude se torna amável, a ciência, agradável, a companhia, instrutiva, e o isolamento, aprazível”.

promoção desse caráter ideal: “Sê filósofo”, diz a natureza, “mas em meio a toda sua filosofia, sê ainda homem” (EHU.1. p. 9). A paixão pela ciência deve ser satisfeita, mas tal ciência deve ser, como deixa claro o texto, humana e enquanto tal “ter uma referência direta à ação e à sociedade”. Tal exigência, vale notar, ecoa o diagnóstico de Hume em *Da arte de escrever ensaio*, de 1742. Nesse ensaio a, por assim dizer, insociabilidade das *belles lettres* e da filosofia, durante longo período cultivadas longe do convívio, teria sido a causa de sua miséria. Em virtude disso, as primeiras teriam se tornado “bárbaras”; a filosofia, por sua vez, ter-se-ia tornado “quimérica” e ininteligível, perdendo em forma, conteúdo e poder de persuasão, justamente por ter se afastado da fonte de onde deveria extrair seus raciocínios: “E, de fato, o que se poderia esperar de homens que jamais consultaram a experiência em seus raciocínios, ou jamais procuraram por ela unicamente onde pode ser encontrada, na vida comum e no convívio social” (Hume, 2009a, p. 222)?

Não é preciso muito esforço para ver que as reprimendas à *filosofia profunda* ressoam essa constatação. Mesmo assim, como indicará o texto da primeira *Investigação*, numa última reviravolta, seu exercício tem lugar assegurado em virtude até mesmo de sua utilidade para execução dos fins a que se propõe a *filosofia fácil*. De fato, após recensar as críticas feitas aos filósofos profundos Hume irá indicar que o veredicto severo que pesa sobre eles requer um ajuste. Não se pode, portanto, confundir a posição do cético escocês com a rejeição absoluta de “todos os raciocínios profundos, ou do que é comumente chamado de *metafísica*” (EHU.1. p. 9). Em vez disso, trata-se, como ilustra a conhecida analogia entre *filosofia abstrusa* e anatomia, *filosofia fácil* e pintura, de estabelecer com clareza o papel que os *raciocínios abstrusos* têm a desempenhar, bem como os limites no interior dos quais devem ser cultivados:

O anatomista oferece aos olhos objetos hediondos e desagradáveis, mas sua ciência é útil ao pintor que queira delinear uma Vênus ou Helena. Pois este, quando emprega as mais ricas cores de sua arte e dá às figuras os ares mais graciosos e atraentes, deve se manter atento à estrutura interna do corpo humano, à posição dos músculos, ao esqueleto ósseo, à configuração e função de cada parte ou órgão (EHU.1. p. 10).<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> A analogia entre anatomia e filosofia abstrusa, de um lado, e pintura e filosofia fácil, de outro, foi repetidas vezes empregada por Hume. Não nos deteremos sobre este ponto específico, mas é importante notar que, em suas primeiras ocorrências, o filósofo parece descartar a possibilidade da conciliação entre os dois pontos de vista que, ao nosso ver, passará a advogar no texto da *Investigação*. O testemunho mais notável dessa recusa à síntese dos dois pontos de vista talvez esteja na conhecida carta de Hume a Hutcheson datada de 17 de setembro de 1739, onde autor do *Tratado* declara o seguinte: “Imagino ser impossível conjugar essas duas perspectivas (*views*). (...) Estou persuadido de que o metafísico pode ser muito útil ao moralista, embora não possa conceber com facilidade esses dois caracteres unidos na mesma obra” (Hume, 2013, pp. 12-13). Para um exame detalhado de seus usos e variações, ver o recenseamento exaustivo contido em Abramson, 2006.

As “letras polidas” são, como se pode ler na *Investigação*, como que “pinturas da vida humana”. Ora, tal retrato só pode se tornar preciso – ser fiel a seu modelo e assim mover seu leitor, fazendo-o louvar a virtude e censurar o vício – com o auxílio de uma filosofia “acurada e abstrata”. A composição correta desse quadro requer uma exatidão e precisão que demandam o conhecimento acurado e profundo do homem, um conhecimento análogo àquele que o anatomista fornece da fisiologia humana. Assim, do mesmo modo que o pintor se beneficia do exame preciso e frequentemente repugnante do corpo humano que a anatomia lhe provê, o moralista tem necessidade da investigação empreendida pelos *filósofos profundos*: “a acuidade é, em todo caso, vantajosa para a beleza; o raciocínio justo, para o sentimento delicado. Em vão exaltaríamos um depreciando o outro” (EHU.1. p. 10).

O trabalho de anatomia da natureza humana é, na verdade, de benefício geral. Como afirma o texto, alargando o escopo da utilidade da *filosofia profunda*: “(...) podemos observar que em toda arte ou profissão, mesmo naquelas que concernem mais à vida ou ação, o espírito de precisão as aproxima de sua perfeição e as torna de maior serventia aos interesses da sociedade” (EHU.1. p. 10). O “gênio da filosofia”, conforme a expressão do autor, favorece a todos, pois difunde-se por toda sociedade, disseminando a precisão e exatidão por todas as artes e ofícios. Cultivada de modo apropriado, a *filosofia abstrusa* termina por contribuir, por exemplo, para a arte da política, para o ofício do advogado e para o aprimoramento do governo. Mais que isto, retomando uma tópica característica da Ilustração, Hume vai mostrar que a necessidade desse tipo de filosofia revela-se até mesmo onde ela parecia mais passível de crítica e reprovação. Com efeito, se, como se disse, a obscuridade envolvida nos raciocínios profundos ou metafísicos constitui uma “inevitável fonte de incerteza e erro”,<sup>24</sup> se era sob seu abrigo que a superstição popular, a vaidade humana e a obscuridade do jargão podiam encontrar refúgio, somente através de seu emprego correto é que se pode “libertar” as Luzes de todos esses inimigos.

O único método de livrar a instrução definitivamente dessas recônditas questões é investigar seriamente a natureza do entendimento humano e mostrar, com base em uma análise exata de seus poderes e capacidades, 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 (EHU.1. p. 12).

---

<sup>24</sup> Cf., EHU.1, p. 11.

O cultivo apropriado de tais raciocínios, a “boa metafísica”, é, como indica o texto acima, limitado por certas condições. Antes de mais, é requerido que essa ciência se detenha sobre um objeto preciso: a natureza humana. Se a “boa metafísica” é antídoto contra a “falsa e adulterada”, assim como contra a superstição, é porque, aplicada ao conhecimento de nossas operações mentais, ela será capaz de mapeá-las, definir sua jurisdição e delinear-las, provendo-nos com uma “geografia da mente” capaz de expulsar todo objeto e questão que se encontrem fora dos limites do entendimento humano. Mas, além disso, será preciso fazê-lo seguindo o modelo de método fornecido pelos astrônomos e, sobretudo, por Newton. É preciso, como a *Investigação* deixa claro, fazer como o filósofo da natureza que se contenta com a observação e análise dos fenômenos, evitando tudo o que ultrapasse o alcance limitado do entendimento humano. Como já se afirmava no *Tratado*:

Embora devamos nos esforçar para tornar nossos princípios tão universais quanto possível, retrocedendo ao máximo em nossos experimentos, de maneira a explicar todos os efeitos partindo das causas mais simples e em menor número, ainda assim é certo que não podemos ir além da experiência. E qualquer hipótese que pretenda descobrir as últimas qualidades originais da natureza humana deve ser, de antemão, rechaçada como presunçosa e quimérica (T. Introdução, p. 5).

Não por acaso, desde a primeira edição da *Investigação*, a regra exposta, por exemplo, no ensaio *Da simplicidade e do refinamento* parece presente na composição do texto. Ainda que estejam longe de serem banais, a expressão simples e as análises exatas e econômicas que caracterizam a *Investigação* diferem em muito das desmedidas do livro de estreia de Hume. Comentando o *Tratado*, anos depois, o filósofo atribuirá as imperfeições da obra ao “ardor da juventude e da invenção”.<sup>25</sup> Em seu primeiro livro, o filósofo estreante talvez não tenha resistido à tentação de esgotar seu objeto, de se envolver em todo tipo de controvérsia, ostentar a novidade de sua filosofia e de seu gênio, ou de fazer a análise descer para além do necessário, expondo com exagerada minúcia os mínimos detalhes que o levam a extrair suas conclusões. Na *Investigação*, em contrapartida, o comedimento e a elegância precisam dão o tom da escrita, guiam tanto a escolha dos temas quanto seu desenvolvimento e expressão. As palavras que encerram a seção I, aliás, exprimem a intenção do autor de promover uma reconciliação entre os dois gêneros de filosofia, superando a oposição entre eles:

Qual não será a nossa felicidade se pudermos unir as fronteiras das diferentes espécies de filosofia, reconciliando a investigação profunda

---

<sup>25</sup> Cf., carta a Gilbert Eliot março/abril de 1751, in: *Hume's letters*, vol. 1, p.158.

com a clareza, e a verdade com a novidade! E não seríamos ainda mais felizes, se raciocinando de maneira simples pudéssemos minar as fundações de uma filosofia abstrusa que serviu apenas para dar abrigo à superstição e proteger o absurdo e o erro? (EHU.1. p. 16).

Essas poucas linhas assinalam, sem dúvida, a posição singular assumida pela filosofia humiana. Ao mesmo tempo em que rejeita a metafísica clássica por sua obscuridade e sua pretensão vazia, que teima não reconhecer limites do entendimento humano, o filósofo escocês reserva um lugar especial aos “raciocínios metafísicos”, reconhecendo sua importância e necessidade para a *ciência do homem*. Se for assim, o desafio assumido por Hume, em sua maturidade, bem poderia ser ilustrado como sendo o de unir, numa mesma filosofia, uma investigação profunda dos princípios da natureza humana, como fizeram John Locke e Aristóteles, com a expressão elegante e agradável de um Joseph Addison ou de um Cícero.

Se estamos corretos em nossa leitura, essa pretensão está longe de ser mera vaidade de escritor ou mera emulação de seus modelos. Não se trata, como quer Buckle,<sup>26</sup> por exemplo, de meramente tomar de empréstimo os recursos da retórica sobrepondo-os aos raciocínios abstrusos para tornar a anatomia da mente mais atraente. Nem, tampouco, de simplesmente rerepresentar as teses da filosofia profunda, sob a roupagem agradável da eloquência, produzindo uma espécie de vulgata do *Tratado* com o fito de popularizar e divulgar suas teses, como sugere Immerwahr.<sup>27</sup> Ao contrário do que consideram ambos os comentadores, parece-nos que Hume pretendeu efetivamente combinar as características da pintura e da anatomia, para usarmos a imagem humiana, em sua obra de maturidade<sup>28</sup>.

Que não se pense, por isso, que Hume termina por equiparar filosofia e retórica, como sugere Jost, forçando um pouco a aproximação entre ambas.<sup>29</sup> Com efeito, apesar de dirigir-se também ao sentimento e de mobilizar as afecções, a atividade do filósofo não se reduz ao manejo competente da eloquência. Na verdade, para Hume, também o excesso

---

<sup>26</sup> Cf., Buckle, 2001, p. 125.

<sup>27</sup> Immerwahr, 1991, p. 12.

<sup>28</sup> Vai nessa direção também a leitura de Kate Abramson: “Sugeri, por exemplo, que Hume pensava que os esforços do filósofo para descobrir ‘as molas e princípios secretos’ devem ser modificados num trabalho que una anatomia e pintura de modo que eles não precisem ser uma investigação puramente anatômica” (Abramson, 2007, p. 689). Embora estejamos de acordo com a comentadora quanto ao projeto de uma síntese das duas maneiras de fazer filosofia, não a acompanhamos tange às consequências que disso ela extrai. Com efeito, Abramson afirma que se pode haver uma terceira espécie de filosofia, que combine as duas primeiras, poderíamos pensar outras tantas. A especulação nos parece ociosa, uma vez que o texto de Hume problematiza apenas a possibilidade da referida síntese. Multiplicar as hipóteses pouco esclarece aqui. Mas, sobretudo, parece-nos que o mais importante escapa a Abramson, isto é, o fato de que essa união entre pintura e anatomia é uma exigência do próprio sistema de Hume que, a julgar pelas palavras dele mesmo em *My own life*, o filósofo não teria realizado a contento no *Tratado*.

<sup>29</sup> Cf., Jost, 2009, pp. 22-23.



dessa última pode mostrar-se pernicioso, pois abre caminho para o fanatismo e a superstição, como indica o texto da seção 10 da *Investigação*: “A eloquência, quando elevada a seu patamar mais alto, deixa pouco lugar à razão e à reflexão, mas dirigindo-se inteiramente à imaginação e aos afetos, cativa ouvintes condescendentes e lhes subjuga o entendimento” (EHU.10. 2. p. 118). Ainda que, como a retórica, a filosofia possua uma visada prática (o aprimoramento dos homens), ela depende do exercício correto e preciso do entendimento e tem um método próprio (o método experimental) responsável por assegurar-lhe estatuto de ciência.<sup>30</sup> Ela busca, ademais, extrair suas teses e os fundamentos dessas últimas do exame acurado dos princípios da natureza humana, como se sabe desde a introdução do *Tratado*. Hume reviu a relação entre a “*manner*” e a “*matter*”, e pretendeu efetivamente conciliar estilo fácil e raciocínios profundos, não apenas para tornar sua escrita mais persuasiva, mas para atender a uma exigência do sistema. Esta, como se tentou mostrar, parece-nos derivar de uma antropologia peculiar à filosofia humiana que, conferindo às paixões e ao sentimento um papel central na determinação da ação e na produção da crença, demanda que o filósofo saiba endereçar-se a tais elementos, seja para convencer o leitor, seja para formar o público.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### FONTES PRIMÁRIAS

- ADDISON, J. 1911. *The spectator no. 10*. In: *The spectator*. Volume I. Londres: JM. Dent & Sons.
- HUME, D. 2009a. *Da arte de escrever ensaio*. In: *A arte de escrever ensaio e outros ensaios (morais, políticos e literários)*. Pedro Paulo Pimenta (Organizador). Pedro Paulo Pimenta e Márcio Suzuki (Tradutores). São Paulo: Iluminuras.
- \_\_\_\_\_. 2009b. *O cético*. In: *A arte de escrever ensaio e outros ensaios (morais, políticos e literários)*. Pedro Paulo Pimenta (Organizador). Pedro Paulo Pimenta e Márcio Suzuki (Tradutores). São Paulo: Iluminuras.
- \_\_\_\_\_. 2009c. *Da delicadeza de gosto e de paixão*. In: *A arte de escrever ensaio e outros ensaios (morais, políticos e literários)*. Pedro Paulo Pimenta (Organizador). Pedro Paulo Pimenta e Márcio Suzuki (Tradutores). São Paulo: Iluminuras.
- \_\_\_\_\_. 2009d. *Da simplicidade e do refinamento na arte de escrever*. In: *A arte de escrever ensaio e outros ensaios (morais, políticos e literários)*. Pedro Paulo

---

<sup>30</sup> Vide, por exemplo, a preocupação de Hume em estabelecer *Regras para julgar das causas e dos efeitos*, conforme indica o título de uma importante e bem conhecida seção do *Tratado*. Cf., T.1.3.15.

Pimenta (Organizador). Pedro Paulo Pimenta e Márcio Suzuki (Tradutores). São Paulo: Iluminuras.

- \_\_\_\_\_. 2002. *An enquiry concerning human understanding*. Oxford: Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_. 2003. *Uma Investigação sobre os princípios da moral*. In: *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: Editora Unesp.
- \_\_\_\_\_. 2011. *A treatise of human nature*. Oxford: Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Editora Unesp/Imprensa Oficial.
- \_\_\_\_\_. 2013. *The letters of David Hume*. Volume I. Greig, J.Y.T. Oxford: Clarendon Press.

#### FONTES SECUNDÁRIAS

- ABRAMSON, K. 2006. “Happy to unite, or not”. In: *Philosophy Compass*. Volume I, número 3, pp. 290–302.
- \_\_\_\_\_. 2007. “Hume’s distinction between philosophical anatomy and painting”. In: *Philosophy Compass*. Vol. II, No. 5, pp. 680–698.
- BOX, M.A. 1990. *The suasive art of David Hume*. Princeton: Clarendon Press.
- BUCKLE, S. 2001. *Hume’s enlightenment tract*. Oxford : Clarendon Press.
- IMMERWAHR, J. 1991. “The anatomist and the painter : the continuity of Hume’s Treatise and Essays”. In: *Hume Studies*. Volume XVII, número 1, pp. 1-14.
- JOST, J.S. 2009. “Hume’s four philosophers : recasting the *Treatise of Human Nature*”. In: *Modern Intellectual History*, Cambridge. Volume VI, número. 1, pp.1-25.
- MALHERBE, M. 1992. *La philosophie empiriste de David Hume*. Paris : Vrin.
- PIMENTA, P. P. 2012. *A imaginação crítica : Hume no Século das Luzes*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial.
- SUZUKI, M. 2014. *A forma e o sentimento do mundo: Jogo, humor e arte de viver na filosofia do século XVIII*. São Paulo: Editora 34.