

**A FORMA E O MOVIMENTO DA HISTÓRIA: REPETIÇÃO, GRADAÇÃO E
PROGRESSO EM *DO SURGIMENTO E PROGRESSO DAS ARTES E CIÊNCIAS* E
OUTROS ENSAIOS**

*HISTORY'S FORM AND MOVEMENT: REPETITION, GRADATION AND PROGRESS IN
OF THE RISE AND PROGRESS OF THE ARTS AND SCIENCES AND OTHER ESSAYS*

Rodney Ferreira

Universidade de São Paulo

rodneydesu@gmail.com

RESUMO: Neste artigo, buscamos identificar as bases metodológicas da filosofia da história de David Hume através de seus ensaios, e especialmente de *Do surgimento e progresso das artes e ciências* (1742, 1777), concluindo, ao fim, que sua noção de perfectibilidade histórica é ao mesmo tempo cíclica, gradativa e progressiva. Para tanto, sustentamos que a história, para Hume, é não só um campo de observação da natureza humana que estende nossa capacidade de conhecimento e julgamento da mesma, mas também o lugar do qual se pode extrair e testar princípios que expliquem o modo como progride o conhecimento humano de si próprio e de seus empreendimentos. Mais precisamente, à analiticidade que extrai dos dados observáveis princípios gerais que explicam as relações entre as diversas circunstâncias da vida humana que movem a história, dando-a certa previsibilidade, junta-se precisamente a ideia de uma ampliação progressiva da experiência à qual esses princípios se submetem, e que não permite que os mesmos se positivem abstratamente, caracterizando assim sua face gradativa.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia da História; Filosofia moderna; Filosofia Moral.

ABSTRACT: In this article, we seek to identify the methodological bases of Hume's philosophical historiography through his essays, and especially *Of the Rise and Progress of Arts and Sciences* (1742, 1777), according to which, we believe, the author's historical thought would result in a perspective simultaneously cyclical, gradual and progressive. To defend this reading, we argue that history, for Hume, is not only a field of observation of human nature that extends our capacity for knowledge and judgment of it, but also the place from which to extract and test principles that explain how human knowledge of itself and its

undertakings progresses. More precisely, to the analyticity that extracts from observable data general principles that explain the relationships between the various circumstances of human life that move history, giving it a certain predictability, is added precisely the idea of a progressive expansion of experience to which these principles are subjected, and which does not allow them to be abstractly positivized, thus characterizing its gradual face.

KEYWORDS: Philosophy of History; Modern Philosophy; Moral Philosophy.

I

Assim como em Voltaire, também para Hume a história filosófica propunha uma nova maneira de proceder e novos objetos em relação à historiografia de seu tempo¹. Longe de se reduzir à condição de mero cronista, isto é, daquele que descreve e narra ações e eventos pela linha ordenadora da sucessão cronológica, interessa ao historiador, amparado filosoficamente, determinar as *causas* que explicam as ações e eventos, mas não só: interessa-lhe também ampliar a dimensão de seus objetos, saindo do escopo restrito das grandes figuras monárquicas e heróicas e ampliando-o àquele dos costumes, das leis, da política, do gosto, enfim, daquilo que propriamente revela a condição histórica do homem e permite identificar seu grau de perfectibilidade no progresso civilizatório e em seu autoconhecimento. A história filosófica, portanto, busca ordenar a história segundo princípios relativos à humanidade. Mas como tudo isso pode ser propriamente explicado através das preocupações e da filosofia de Hume?

Não foi propriamente uma *fable* histórica, no sentido da inverossimilhança factual, que conduziu Hume a escrever sua *História da Inglaterra*, mas certamente foi algo próximo disso, uma vez que se percebia como os eventos históricos do país eram interpretados e narrados em acordo com os respectivos interesses políticos dos adeptos das duas facções que compunham

¹ Em tempo, é importante demarcar que o projeto historiográfico de Hume não se deu, em seu plano e composição, por influência de Voltaire, tendo sido aventado, segundo o próprio Hume, em grande parte antes mesmo da publicação de *O século de Luís XIV*. Ao mesmo tempo, embora Hume não considerasse a produção historiográfica de Voltaire confiável quanto aos fatos, via nela a virtude – que se pode dizer propriamente filosófica – de, por vezes, produzir visões gerais (*general Views*) razoáveis. As ressalvas de Hume quanto a Voltaire, porém, não eram em absoluto recíprocas, sendo famoso o trecho da resenha do *philosophe* da *História da Inglaterra* em que diz: “Nada se pode somar à celebridade desta História, que talvez seja a melhor já escrita em qualquer língua”. Seja como for, nosso objetivo ao aproximar esses autores é menos afirmar a influência de um sobre o outro, do que aludir ao modo como sua base metodológica comum, nomeadamente newtoniana, pôde levá-los independentemente a concepções histórico-filosóficas similares. Cf. Cartas enviadas por Hume ao abade Le Blanc, em 1755, e ao lorde Minto, em 1760; e a resenha de Voltaire, publicada em 1764, em *La Gazette littéraire*. GREIG, 1932, pp. 225-6; 325-7; VOLTAIRE, 1883-1887, vol. 41, p. 247.

o sistema político inglês, os liberais (*Whigs*) e os conservadores (*Tories*). Como informa Sara Albieri, Hume buscava, em primeiro lugar, uma “narrativa histórica imparcial, que pudesse sustentar-se acima do conflito das interpretações partidárias, esperando persuadir as partes em disputa e atrair o consenso das opiniões” (ALBIERI, 2004, p. 20), pois acreditava que a imparcialidade no estudo da história não só dirimiria o facciosismo — o que se provou ingênuo, dada a recepção controversa de sua obra à época — como era propriamente uma condição para sua realização. E a essa condição, só o filósofo, que se punha acima da opinião, poderia atender.

O ideal de imparcialidade, porém, não era a única condição que parecia adequada apenas ao filósofo — era preciso também, como exposto acima, que a história fosse capaz de dar conta do espírito de cada época, entendido como o conjunto de seus costumes, leis, economia, gosto etc., identificando as causas ou princípios capazes de explicar o modo como seu desenvolvimento ocorreu e por que ele assim ocorreu². É nesse sentido que começa a se insinuar a proximidade de Hume com o projeto historiográfico filosófico de Voltaire e de outros iluminista, isto é, na medida em que se manifesta um método experimental que busca, através da análise dos fenômenos empiricamente observados, encontrar ou confirmar princípios explicativos. Em primeiro lugar, considere-se que o filósofo escocês se volta ao ideal científico de cariz newtoniano como um modelo, na física, para sua ciência da natureza humana, como mostra a seguinte passagem da *Investigação sobre o entendimento humano*:

Os astrônomos por muito tempo se contentaram em deduzir dos fenômenos visíveis os verdadeiros movimentos, ordem e magnitude dos corpos celestes, até surgir finalmente um filósofo que, pelos mais afortunados raciocínios, parece ter determinado também as leis e forças que governam e dirigem as revoluções dos planetas. Resultados semelhantes têm sido alcançados em outros domínios da natureza, e não há razão para não esperarmos um igual sucesso em nossas investigações acerca dos poderes e organização da mente, se levadas a cabo com a mesma competência e precaução (EHU 1, 15).

Como nota Nicholas Capaldi, essa passagem parece ratificar a leitura de que Hume busca “aplicar à mente aquilo que ele aprendeu no estudo da matéria”. Isso significa que os princípios descobertos e aplicados por Hume para a determinação dos poderes e organização da mente não partem de uma teoria fenomenológica ou psicológica precedente, que então se ampliaria para a compreensão da natureza em geral, mas que, pelo contrário, a teoria da

² A esse respeito, Albieri relembra que ao final de cada reinado ou período, Hume faz considerações gerais sobre o espírito dos mesmos, como a seguinte passagem exemplifica: “A esta altura, pode ser apropriado realizar uma pausa e examinar a situação do reino em relação a governo, maneiras, finanças, armas, comércio e saber. Sem uma justa noção desses particulares, a história é pouco instrutiva, e com frequência torna-se ininteligível” (H App4, 1).

natureza fornece os princípios que permitirão fundar uma filosofia moral. O ponto fulcral na sustentação dessa tese é a identificação das manifestações da compreensão, por parte de Hume, das consequências filosóficas da noção de causação newtoniana. Essas consequências, segundo Capaldi, derivam da primeira lei do movimento apresentada nos *Principia*: “Todo corpo continua em seu estado de repouso ou de movimento uniforme em uma linha reta, a menos que ele seja forçado a mudar aquele estado por forças imprimidas sobre ele” (NEWTON, 2018, p. 53). Essa proposição de Newton, ao contrapor a noção fundamental de que o repouso é a única lei universal dos corpos, parece implicar na demolição da física aristotélica e dos argumentos ontológicos e teleológicos sustentados por ela – demolição que é elencada em 5 golpes por Capaldi:

1. Não há razão para uma primeira causa ou para uma causa pela qual algo existe ou começa a existir.
2. Uma vez que a mudança no movimento é produzida por um corpo externo, nenhuma análise pode revelar uma potência para ser movido. Não há necessidade ou essência introjetada. Em suma, não há causas formais.
3. Uma vez que a mudança no movimento é produzida por um corpo externo, nenhuma análise de um indivíduo isolado pode revelar seu potencial de ser um movente, ou para mover outro objeto, ou seu poder para ser um movente. Em suma, causas eficientes só podem ser descobertas empiricamente e após o fato.
4. Se (3) é verdade, então não há fundamento para a concepção de que uma causa eficiente deve incorporar a mesma essência que o efeito. Em outras palavras, nenhuma observação do efeito por si só pode justificar qualquer asserção sobre a natureza da causa.
5. Se o repouso não é universalmente natural, então não há fim a ser realizado. Em suma, não há causa final. (CAPALDI, 1975, p. 55).

Para o estudioso, ainda, Hume apresentaria a compreensão dessas consequências ao (1) apontar que a concepção de que tudo que existe precisa de uma causa é uma petição de princípio (T, 171) e propor que é possível pensar numa propagação do movimento por impulso por toda eternidade (D, 183); ao (2) negar a possibilidade de determinar causas formais e, por extensão, de determinar uma conexão necessária entre uma causa eficiente e uma causa final empiricamente observadas (T, 161-2); ao (3) atacar a concepção de Locke de que possuiríamos ou poderíamos determinar uma ideia de força em nós mesmos ou em objetos externos (T, 158-9); ao (4) propor que nenhuma inferência de uma causa a partir de um efeito pode ser feita a não ser que também tenhamos tido experiência da causa (T, 172); e, enfim, ao (5) propor que não há causas finais racionalmente demonstráveis (T, 170-1).

A partir disso, Capaldi pode tanto responder diretamente às críticas contemporâneas feitas à filosofia de Hume, segundo as quais a mesma seria fruto de uma confusão entre

psicologia e lógica, mostrando que a filosofia moral, na verdade, é parte de uma compreensão ampla e consequente da natureza, como efetivamente estabelecer um novo paradigma interpretativo – em oposição àqueles que tomam a teoria psicológica como o “empreendimento central” de Hume³ – segundo o qual a filosofia humiana não seria apenas influenciada, sem se saber bem como, por Newton, mas seria propriamente guiada por um “programa newtoniano” pervasivamente observável (CAPALDI, 1975, p. 60).

Sob esse paradigma, o que tentaremos realizar neste trabalho é mostrar como é possível depreender dos ensaios humianos sobre a história, e especialmente daqueles que selecionamos, uma perspectiva epistemológica e metodológica ampla, que permite considerar os princípios da filosofia moral e da psicologia descobertos e aplicados por Hume em suas considerações históricas como submetidos a certos critérios mais amplos, que podem ser identificados com o método analítico-gradativo newtoniano. Com isso, acreditamos estender também ao campo da filosofia da história de Hume a leitura de que seu pensamento estaria assentado não em uma teoria da mente, mas numa teoria da natureza de amplas consequências⁴.

³ Referimo-nos a Terence Penelhum, em seu livro *Hume*, para quem a influência de Newton teria servido como base metodológica para a ciência do homem, mas não teria sido a fonte das conclusões ontológicas e epistemológicas de Hume a respeito da causação e da indução – estas, na verdade, teriam vindo diretamente das investigações psicológicas e lógicas de Hume a partir da observação da natureza humana. O ponto de partida para a posição de Penelhum é uma passagem da “Introdução” do *Tratado da natureza humana*: “Não existe nenhuma questão importante cuja decisão não esteja compreendida na ciência do homem; e não existe nenhuma que possa ser decidida com alguma certeza antes de conhecermos essa ciência. Portanto, ao pretender explicar os princípios da natureza humana, estamos de fato propondo um sistema completo das ciências, construído sobre um fundamento quase inteiramente novo, e o único sobre o qual elas podem se estabelecer com alguma segurança” (T, 0.6). Essa passagem tanto mostraria a centralidade da investigação da ciência do homem, como indicaria o papel metodológico da observação submetido a ela. Quando observamos a “Introdução” mais profundamente, no entanto, notamos que a defesa de Hume da centralidade da ciência da natureza humana está calcada na ideia de que todo conhecimento é um conhecimento para o homem, e conhecê-lo seria portanto conhecer melhor as próprias ciências e suas possibilidades (T, 0.4). Ora, não seria possível, a partir disso, considerar que a visão de Hume tem por base a própria virada ontológica e epistemológica que permite a apartação definitiva do conhecimento das coisas externas como coisas de uma realidade cuja racionalidade acessamos? Isto é, nos termos de Capaldi, não seria o *framework* newtoniano que demole o fundamento racionalista de que as coisas tanto possuem causas formais e finais como que podemos conhecê-las aquilo que possibilita uma compreensão de que todo conhecimento é um conhecimento para o homem, planificando ontologicamente os objetos externos e restringindo epistemologicamente seu conhecimento às regras do raciocínio e do sentimento humanos? Se assim puder ser, a centralidade que Hume dá à investigação psicológica pode ser lida como, ela mesma, parte do programa newtoniano – o qual, como mencionado acima, se vê expresso nas relações diretas identificadas por Capaldi entre as consequências onto-epistemológicas newtonianas e o próprio desenrolar da discussão das ideias de causação e indução na filosofia moral de Hume. Com efeito, tentaremos indicar como a descoberta e exposição dos princípios morais e psicológicos nos ensaios selecionados também permitem observar o modo como a aplicação do método newtoniano parece implicar numa relativização de tais princípios diante de uma concepção mais ampla do movimento e da forma histórica. PENELHUM, 1975, pp. 18-22.

⁴ De fato, essa é uma lacuna admitidamente deixada por Capaldi, segundo o qual as visões humianas da história são “muito importantes e eu me arrependo de não ter sido capaz de as incluir para discussão (...)”. CAPALDI, 1975, p. 229.

Um ponto de partida para nossa proposta é o modo como Albieri busca dar conta da maneira como essa relação de Hume com Newton se mostra na historiografia filosófica, explicando que a

historiografia crítica produzida dentro desse paradigma orientava-se para a construção de uma ciência do homem, mas também enquanto fonte de dados sobre a conduta humana através dos tempos, enquanto base empírica. Inversamente (...), os princípios gerais da natureza eram empregados na explicação dos fatos históricos, conferindo-lhes assim um grau maior de inteligibilidade (ALBIERI, 2004, p. 23).

Considerando essa explicação, torna-se claro o modo como a dinâmica entre princípios e fenômenos constituiria a compreensão humiana da história. Só é preciso, portanto, mostrar em que momento Hume entende a história como uma “fonte de dados empírica”, por um lado, e como efetivamente emprega uma metodologia filosófica que põe em relação direta e de dependência os princípios da natureza humana e os fenômenos históricos como manifestação factual dessa natureza, por outro. Para tanto, exploraremos alguns dos ensaios de Hume.

II

No ensaio “Do estudo da história”, Hume propõe que a história, isto é, a *verdadeira* história, que não se confunde nem com os romances nem com a narrativa dos segredos e das curiosidades triviais da vida de certas figuras, possui vantagens de três tipos para aqueles que sobre ela se debruçam: “diverte a fantasia, aprimora o entendimento e fortalece a virtude” (SH 3). Mais precisamente, a história *entretém* porque nos permite passar em revista o progresso da humanidade rumo à perfeição, observando o caráter humano em seus vícios e virtudes e o modo como esse mesmo caráter pôde erigir e arruinar impérios através dos tempos. Imaginar esse progresso a partir dos fatos é o maior dos prazeres, pois “que outro espetáculo pode ser imaginado tão magnífico, tão variado, tão interessante?” (SH 4). Ainda no campo do divertimento histórico, pode-se considerar também que, uma vez que as boas maneiras por si só não são capazes de manter em bom nível o entretenimento social da conversação para aqueles que têm senso e reflexão, a erudição histórica, em certo grau, passa a ser um requisito para a sociabilidade refinada.

A história também fortalece o *entendimento*, e serve para ampliar os conhecimentos, na medida em que é

(...) não só uma parte valiosa do conhecimento, mas abre as portas a muitas outras partes, e fornece material para a maioria das ciências. E na verdade, se considerarmos a brevidade da vida humana, e nosso conhecimento limitado, mesmo do que se passa em nosso próprio tempo, devemos reconhecer que seríamos para sempre crianças em nosso entendimento, se não fosse por essa invenção, que estende nossa experiência a todas as idades passadas, e às nações mais distantes, fazendo-as contribuir para o aperfeiçoamento de nosso conhecimento tanto quanto se estivessem de fato colocadas sob nossa observação (SH 4).

Ora, ao se reconhecer que sem a história nosso entendimento estaria para sempre fadado a um estágio primário, atribui-se inevitavelmente uma importância decisiva ao campo de observação histórica para o conhecimento da natureza humana, e, portanto, para o projeto de uma ciência do homem. Para Hume, nem a observação da vida cotidiana nem raciocínios abstratos seriam suficientes para que se pudesse estabelecer os princípios que guiam a natureza humana, e é justamente por isso que, quando se trata do julgamento da *virtude* — uma das facetas da natureza humana que se pode observar historicamente —, o historiador tem vantagem tanto sobre o homem cotidiano, que julga a cada um de acordo com seus interesses, como sobre o filósofo, que se distancia demasiadamente da experiência humana em seu gabinete. E isso porque o historiador, entretido pelo espetáculo da história, está suficientemente engajado para querer julgar seus personagens e eventos, ao mesmo tempo que não possui nenhum interesse do tipo cotidiano que lhe desvie indevidamente o julgamento, favorecendo asseverações corretas da moralidade dos atos que observa (SH 7).

Mostra-se, assim, de modo suficiente, embora não exaustivo, como a história abre, para Hume, um campo de dados factuais necessário para o conhecimento da natureza humana e para a maturação do entendimento. E, se até aqui seguimos de modo muito próximo à leitura de Albieri, parece-nos, porém, que isso não é suficiente para mostrar uma adesão de Hume ao método experimental de cariz newtoniano. Para tanto, é preciso não apenas mostrar que Hume entende o conhecimento histórico como um campo “empírico” de observação da natureza humana, mas também mostrar como ele efetivamente explica a história segundo princípios necessariamente interligados a esse campo, pois só assim há um procedimento histórico-filosófico no qual as explicações causais não se põem como princípios abstratos externos aos fenômenos, mas sim dependem dos mesmos para sua sustentação corroborativa ao mesmo tempo que se submetem a eles, pela perspectiva de uma ampliação progressiva do campo de observação. Isso, contudo, não exigirá muito esforço, pois há ensaios de Hume em que se pode observar isso, como se verá imediatamente abaixo.

Em “Do surgimento e progresso das artes e ciências”, Hume se propõe a distinguir, no que tange ao desenvolvimento de certas atividades humanas, especialmente as indicadas no título do ensaio, entre o que se pode atribuir a *causas* estáveis e certas e o que se deve ao *acaso* e a condições muito sutis e acidentais. Para tanto, busca estabelecer regras baseadas em razões naturais, ou seja, princípios capazes de explicar o que move a natureza humana e como esta responde a certas condições. A primeira dessas regras se define da seguinte maneira: “O que depende de umas poucas pessoas deve, em grande medida, ser atribuído ao acaso, ou a causas secretas e desconhecidas; o que advém de um grande número, pode com frequência ser aplicado por causas determinadas e conhecidas” (RP 2). As chamadas razões naturais dessa regra são duas: a primeira diz respeito à propensão de que a tendência a um tipo de resultado contamine a maior parte das possibilidades. Ou seja, se há uma tendência a uma determinada paixão num povo, a maior parte desse povo acabará contaminado por essa paixão, mesmo que alguns escapem a ela. Dessa maneira, quando se observa que uma dada tendência abrange a maior parte das pessoas de uma nação, deve-se considerar haver aí uma ou mais causas explicativas que sejam determináveis. A segunda razão natural diz respeito à natureza mais grosseira e inflexível de princípios generalizados — esses princípios resistem a acidentes e são determináveis em suas condições.

De modo concreto, pode-se verificar a validade dessa regra ao se constatar que os princípios grosseiros da avareza e do desejo de ganho são mais universais que os princípios refinados da curiosidade e do amor pelo conhecimento, de maneira que é mais fácil dar conta do surgimento do comércio e de seu progresso que do surgimento e do progresso das letras. Enquanto o primeiro tipo de empreendimento humano se vale de sentimentos que, dada sua simplicidade, são partilhados por um grande número de pessoas, a curiosidade, ou o amor pelo conhecimento, “tem uma influência muito restrita e requer juventude, ócio, educação, gênio e exemplo para governar uma pessoa” (RP 6). O desafio de Hume é, portanto, mostrar como, apesar dessa variedade de condições que se colocam para o surgimento e desenvolvimento das artes, é ainda possível determinar algumas causas claras e seguras desse empreendimento, de maneira que se possa ter alguma previsibilidade de seu florescimento. Vejamos como ele faz isso.

Em primeiro lugar, a curiosidade não pode surgir sem a segurança da lei — e, sendo a proteção jurídica uma característica intrínseca ao regime político republicano, segundo o que argumenta Hume (Cf. RP 10-15; 25-27), tem-se que os frutos da curiosidade, como as artes e a ciência, só podem *surgir* em governos livres, e nunca em monarquias. Isso não significa,

porém, que não seja possível transplantar leis e costumes que surjam em regimes republicanos para monarquias, de maneira que estas saiam do seu estado puramente despótico e passem a um estado civilizado, onde a tirania é aplacada por uma série de dispositivos jurídicos e sociais que, originando-se nas repúblicas, podem, no entanto, ser transplantados e *desenvolvidos* ao seu próprio modo nas monarquias. Com efeito, Hume proporá que as repúblicas e as monarquias civilizadas, dadas suas respectivas naturezas políticas, tendem a privilegiar o aprimoramento, de um lado, do que é *útil*, uma vez que a utilidade de uma pessoa ou princípio é mais valorizado em nações republicanas, nas quais há uma maior horizontalidade nas relações sociais, e, de outro, do que é *agradável*, pois a estrutura hierárquica de uma sociedade monárquica demanda que se desenvolvam a polidez e o refinamento no trato social. Neste sentido, ainda que não se possa dizer que, estabelecidas as condições de segurança jurídica⁵, necessariamente a curiosidade e o conhecimento surgirão, pode-se dizer que, uma vez surgidas, as ciências tendem a progredir mais em repúblicas, enquanto as artes, em monarquias civilizadas.

Também a vizinhança entre estados é um fator importante para o progresso das artes e das ciências, pois a rivalidade entre nações impede que a autoridade e o poder se imponham sem exames críticos. Em outras palavras, onde

numerosos Estados vizinhos têm grande intercâmbio de artes e comércio, a rivalidade mútua não os deixa acolher facilmente as leis do outro em matéria de gosto e de raciocínio, fazendo-os examinar cada obra de arte com o maior cuidado e acuidade (RP 19).

E, como em todas as observações do ensaio, Hume também aqui se vale da história para corroborar essa tese, partindo da Grécia e de como sua organização, permeada pela mesma língua e clima, mas cheia de rivalidade e liberdade, fez desse território um colosso científico e artístico. Com a concentração da igreja católica, no entanto, isso se desfez, e apenas uma seita filosófica foi permitida. Foi preciso que a Europa se libertasse desse jugo para ser uma versão ampliada do que era a Grécia. Com efeito, na época de Hume a rivalidade crítica se revelava na oposição a Descartes por nações vizinhas à França e no escrutínio severo pelo qual passava Newton, à época, em nações vizinhas à Inglaterra. Ao mesmo tempo, pela comparação com a moralidade do teatro francês, os ingleses puderam perceber a licenciosidade de seu próprio teatro. A relação entre nações fomenta a crítica e a emulação, de maneira que a vizinhança entre estados rivais seria propriamente um princípio do progresso

⁵ Note-se que esses princípios não deixam de ser necessários para o surgimento das artes e ciências, eles apenas não o garantem.

não só das artes e das ciências, mas também dos costumes, pois, a despeito da natureza da utilidade ou da agradabilidade própria a cada regime político, as nações podem sempre avançar em todos os campos que a crítica lhes revele prejudicados. A própria Inglaterra é enxergada por Hume como deficitária não só no que tange à moralidade de seu teatro, mas ao refinamento de sua sociabilidade e ao seu estilo, relativamente à França e aos antigos. Como melhor explica Suzuki, valendo-se de uma leitura que abrange as preocupações humanas de modo mais amplo, a

aptidão do país para questões teológicas, políticas e filosóficas torna seus pensadores pouco sensíveis à gramática e à crítica. Assim como cada indivíduo, cada nação tem uma vocação, tem o seu “jeito de pensar” (*turn of thinking*). Essa tendência, no entanto, não deve ser vista como uma espécie de *stubborn nature* (inclinação teimosa e inflexível) que impeça todo e qualquer aprimoramento ou possibilidade de desenvolvimento. Não se deve sobretudo, acreditar que a compreensão dos problemas religiosos, políticos ou filosóficos passe ao largo das questões literárias e artísticas (SUZUKI, 2014, p. 24).

Ao fim do ensaio, Hume lança ainda uma última e importante observação a respeito do modo como as artes e as ciências se desenvolvem historicamente: “quando as artes e ciências chegam à perfeição num Estado, elas naturalmente ou melhor, necessariamente, declinam, e raramente ou nunca renascem naquela nação onde antes floresceram” (RP 44). Essa observação é importante, em primeiro lugar, pelo modo como Hume busca fundamentá-la: para o filósofo, a experiência histórica corrobora essa tese⁶, e portanto a questão não é a validade dela como um fato até aqui observável, mas sim se, do ponto de vista da razão, ela pode ser explicada e tornada um princípio do progresso das nações, ou seja, um princípio histórico. Esse movimento pelo qual a corroboração empírica é juxtaposta a princípios racionais, de maneira que a tese seja sustentada tanto pela história, enquanto campo de observação, como pelo princípio que busca explicar as causas dela ter assim se constituído, explicita a maneira analítica com a qual Hume procede durante todo o ensaio. Trata-se sempre de encontrar causas a partir do campo empírico propiciado pela história, desvelando os princípios da natureza humana desde a factualidade de suas ações, e não a partir das

⁶ Em termos precisos, Hume diz: “É preciso reconhecer que, embora esteja de acordo com a experiência, essa máxima pode à primeira vista parecer contrária à razão.”, e se vale de exemplos históricos que caracterizam essa experiência: “Os modelos deixados pelos antigos fizeram nascer todas as artes há cerca de duzentos anos, e contribuíram poderosamente para o seu progresso em todos os países da Europa: por que não produziram o mesmo efeito durante os reinados de Trajano e seus sucessores, quando ainda estavam muito mais bem preservados e eram admirados e estudados por todos? Ainda no tempo do imperador Justiniano, o poeta era a maneira distintiva pela qual os gregos se referiam a Homero, e os romanos, a Vergílio. Continuava-se a admirar esses gênios divinos, embora durante séculos não tivesse aparecido um poeta que pudesse afirmar com justiça que os tivesse imitado” (RP 45).

abstrações de gabinete que separam o filósofo abstruso do historiador filosoficamente amparado, tal como Hume indica em “Do estudo da história”. Em suma, nem a mera experiência nem os meros princípios se sustentam sozinhos — é preciso, como ensinam os intérpretes iluministas de Newton, colocá-los em uma dependência explicativa-corroborativa.

Com isso, cremos mostrar-se o aspecto analítico do método newtoniano incorporado por Hume. No entanto, é ainda preciso considerar as consequências dessa última observação para a compreensão que Hume tem da história, pois se faz necessário verificar se o aspecto gradativo do método científico também é incorporado, ou seja, se Hume concebe verdadeiramente a história como progressiva, e portanto submete os princípios à relativização que é própria à perspectiva da ampliação do conhecimento da natureza humana. Cremos que sim, e tentaremos mostrar isso nos valendo ainda de um outro ensaio de Hume, chamado “Da liberdade civil”. Por ora, no entanto, voltemos à observação em questão.

III

É possível explicar racionalmente a tese de que uma nação, após atingir um certo grau de perfeição possível à sua sociedade, necessariamente declinará e dificilmente voltará a atingir tal perfeição? Não seria isso um contrassenso, racionalmente, uma vez que, sendo os homens dotados de gênios naturais iguais em todas as épocas e em quase todas as nações, seria, na verdade, proveitoso que tivessem modelos que regulassem e fixassem o gosto e os objetos de admiração, garantindo assim um progresso ainda maior em sua perfectibilidade? A resposta de Hume é de que não, não é um contrassenso, pois, uma vez que uma sociedade alcançou e reconheceu para si mesma um determinado grau de perfectibilidade, tem-se uma série de consequências propriamente sociais que impedem a manutenção plena ou o aprimoramento dessa perfectibilidade. Ainda que a genialidade seja algo natural, como uma característica que surge aleatoriamente nos seres humanos, sua *maturação* depende de condições sociais espalhadas, assim como seu reconhecimento ou rejeição. Isso fica mais claro conforme Hume define os fatores associados ao progresso das artes e ciências que inibem essa maturação.

São eles, primeiro, a modéstia e a admiração — características dos “verdadeiros gênios” —, que naturalmente inibem as pessoas de gênio de realizar ensaios e tentativas imperfeitas de emulação, necessárias para seu aprimoramento. Segundo, em uma sociedade onde já há certo refinamento de gosto, o aplauso, que se atrela ao encorajamento do louvor e

da glória, motivações fundamentais para o gênio iniciante, volta-se em geral para os autores já estabelecidos. Dessa maneira, a existência de modelos numa sociedade tem por consequência uma recepção fria e desestimulante das obras de autores desconhecidos, mas que necessitam do reconhecimento como estímulo para produzir obras cada vez mais perfeitas. Terceiro, em uma sociedade onde os modelos já bem desenvolvidos são importados, inibe-se o cultivo interno das artes e ciências, de maneira que os gênios nacionais não tenham incentivo para se maturar e contribuir à sua maneira à nação a que pertencem. Com efeito, Hume valoriza a ideia de que o gênio não é um indivíduo apartado da sociedade em que se insere, e isso não apenas no que tange às condições para seu aperfeiçoamento, mas também na contribuição que traz para o refinamento geral da sociedade em que se insere. A emulação, portanto, não se confunde com a importação: enquanto a primeira incentiva, a partir da comparação e do refinamento crítico, o desenvolvimento interno de certos empreendimentos, como as letras e a filosofia, a segunda apenas cria uma dependência⁷. Neste sentido, é preferível um desenvolvimento interno comparativamente imperfeito das artes e ciências do que a importação de modelos de elevada perfeição, mas que não refinam as capacidades da nação que os recebe.

Estabelecidos esses princípios que condicionam a maturação do gênio e do refinamento da sociedade como um todo, Hume concluirá que, uma vez exaurido o frescor do solo de uma nação, “por mais que a terra seja rica e que a cultives com arte ou cuidado, ela jamais poderá (...) produzir alguma coisa perfeita ou acabada em seu gênero” (RP 50). Em outras palavras, cada nação tem um grau de perfectibilidade possível e, uma vez que atinge seu máximo, nunca poderá retornar a ele ou aprimorá-lo, mesmo que novos gênios surjam e que essa sociedade mantenha algum refinamento. Isso implica, como nota Suzuki, que o progresso das artes e ciências, para Hume, possua uma forma específica e que se aplica a todas as sociedades, como “um contínuo movimento de florescimento e decadência” (SUZUKI, 2014, p. 20). Essa *forma* específica, que se observa historicamente e que se explica por princípios de formação do gênio, no entanto, não implica na existência de um grau de perfeição máximo determinado. Se a forma se aplica a todas as nações que chegaram a algum grau de refinamento, isso não significa que o *conteúdo* se repita ou que haja um ponto máximo estabelecido em algum momento da história por algum povo. E, nesse sentido, o reconhecido classicismo de Hume, embora privilegie os modelos da antiguidade e veja neles

⁷ A esse respeito, Hume diz que: “A multidão de produções polidas em língua francesa, que se espalha pela Alemanha e pelo Norte, impede que essas nações cultivem sua própria língua e as mantém dependentes de seus vizinhos nesses entretenimentos elegantes” (RP 48).

um grau muito elevado de perfeição, não resulta na consideração de que os antigos tenham chegado a uma perfeição inigualável em matéria de refinamento, isto é, em matéria de aprimoramento das diversas atividades humanas possíveis. Ao menos, é isso que parece melhor nos esclarecer o ensaio “Da liberdade civil”, como agora tentaremos expor.

Em “Da liberdade civil”, Hume busca pôr sob suspeitas o acabamento da arte política e os raciocínios que até então buscavam compreendê-la, indicando conjuntamente que essas suspeitas se estendem a todos os conhecimentos humanos, no que tange ao seus *graus de perfeição*. A razoabilidade dessa suspeição é histórica: o mundo não está totalmente maturado, pelo contrário, sua história é breve e entrecortada por interrupções e desencorajamentos:

Não temos ainda sequer três mil anos de experiência, de modo que a arte do raciocínio não apenas permanece tão imperfeita nessa ciência [política] quanto em todas as outras, como nos falta matéria suficiente sobre a qual possamos raciocinar. Não se sabe plenamente a que grau de refinamento a natureza humana pode chegar, quer na virtude, quer no vício, nem o que se pode esperar para o gênero humano de alguma grande revolução na educação, nos costumes e nos princípios (CL 1).

Essa passagem é fundamental para a compreensão da ideia de *progresso* das ciências e das artes em Hume, pois de imediato explicita que, sendo a história do mundo ainda muito incipiente, não se pode determinar que a humanidade tenha chegado a um grau de refinamento acabado — pelo contrário, não se sabe que novas matérias advirão para ampliar o raciocínio e nem que revoluções aguardam a humanidade. Nesse sentido, ainda, a utilização das fórmulas “grau de refinamento” e “grau de perfeição”, sendo este último também presente em “Do surgimento e progresso das artes e ciências”, remete diretamente à concepção de que, mesmo que os antigos tivessem chegado a um grau de perfeição muito superior ao atingido pelos modernos — o que não é bem o caso, como veremos a seguir —, isso não significa que tenham atingido o cume da perfeição da natureza humana e das artes e ciências⁸.

Assim, a arte política de Maquiavel é referida por Hume como fruto de um descompasso entre a juventude do mundo e a genialidade do autor, que o impediu de ser um bom juiz da verdade política. Por outro lado, há ainda situações onde a existência do fato não põe sob demanda imediata o pensamento sobre o mesmo, como é o caso do comércio. Na

⁸ Capaldi ressalta, aliás, que, para Hume, as próprias regras do raciocínio humano se submetem à possibilidade de transformação, uma vez que o filósofo expressamente assume que suas considerações sobre elas são válidas enquanto a “natureza humana permanecer a mesma” (EHU 5, 2). Nesse sentido, pode-se considerar que o paradigma do progresso enquanto perspectiva relativizante de ampliação das possibilidades de experiência não se aplica apenas à história, mas à própria natureza humana no que toca à sua forma de raciocinar e também, como veremos a seguir, na forma de suas paixões. CAPALDI, 1975, p. 48.

antiguidade, e “até o século passado”, afirma Hume, esse fato nunca foi considerado questão de Estado, enquanto “hoje a questão reclama a maior atenção de ministros de Estado e de homens de razão especulativa” (CL 2). Afirma-se, assim, como, para Hume, novas matérias e novas demandas põem-se aos modernos de uma maneira que não se punham aos antigos.

Pode-se, no entanto, argumentar que o ensaio em questão foi escrito antes de “Do progresso”, e trechos como o que vem a seguir seriam desmentidos pelo último:

Minha intenção neste ensaio era traçar uma comparação exaustiva entre liberdade civil e governo absoluto, para mostrar as grandes vantagens daquela em relação a este. Comecei, todavia, a alimentar a suspeita de que não haveria, em nossa época, homem suficientemente qualificado para tal tarefa, e que tudo o que se propusesse sobre esse tópico seria com toda a probabilidade refutado por experiência ulterior e rejeitado pela posteridade. As imensas revoluções ocorridas nos assuntos humanos, e os muitos eventos contrários às expectativas dos antigos, bastam para levantar a suspeita de que novas mudanças estejam por vir (CL 3).

Ora, em “Do progresso”, Hume leva a cabo uma comparação exaustiva, em sentido de estabelecer princípios, entre a liberdade civil e o governo absoluto, o que indica que esse ensaio é posterior ao “Da liberdade civil”. Aparentemente, ao ter atinado para a percepção de que a origem das leis e das ciências só seria possível em governos livres, sendo meramente transplantável às monarquias, e também de que o desenvolvimento de ambos os regimes políticos, que relativiza a vantagem republicana, poderia ser explicado pelos princípios horacianos de agradabilidade e utilidade, aplicados à sociedade, Hume sentiu-se melhor qualificado para a empreitada. Ao estabelecer esses princípios, Hume pôde se sentir seguro diante das possíveis mudanças futuras. Mas até que ponto isso implicaria num desmanche da ideia de uma brevidade do mundo que tornaria o campo de observação histórica relativo como referência para o conhecimento da natureza humana e para a perfeição possível de seus empreendimentos?

Na realidade, a ideia de graus de perfeição/refinamento e de ampliações e revoluções coexistem em “Da liberdade civil”, como já explicitado, e voltam a aparecer, também em coexistência, em “Do progresso”, pois, a despeito de toda elevação que atribui aos antigos em certos aspectos, Hume não deixa de indicar que esses eram carentes de polidez e delicadeza, relativamente às monarquias modernas — as quais, nesse aspecto, deveriam ser imitadas pelas repúblicas. Hume desenvolve essa concepção ao afirmar que a causa dessa específica superioridade moderna em relação aos antigos é o galanteio — produto natural das cortes e uma invenção reconhecidamente moderna que permite um avanço civilizatório fundamental. Para o filósofo, o galanteio não apenas é natural mas também generoso, querendo dizer com

isso que o galanteio é uma forma de contrabalancear o que em nós são vícios que prejudicam os demais — no caso, o sexo feminino. Hume vai mais longe e aponta que há uma expectativa necessária às sociedades humanas desse contrabalanceamento, de maneira que o refinamento se inclina na posição oposta aos nossos vícios, mantendo, em todo seu comportamento, “a aparência de sentimentos diferentes daqueles aos quais naturalmente se inclinam”. A generosidade é, assim, menos um sentimento que uma forma de aparência que se liga à moralidade e à civilidade. Essa aparência incide sobre as relações naturais de superioridade e inferioridade, remediando-as: o galanteio nada mais é que uma forma de condescendência, polidez e generosidade que se opõe, em aparência, à superioridade do homem sobre a mulher. O papel civilizatório do galanteio, porém, não é apenas esse, pois ele também se liga à sabedoria e à prudência, assim como ao entretenimento e à educação, pois contribui, se bem regulado, mais do que qualquer coisa para as relações de divertimento e aprimoramento entre jovens homens e mulheres. E isso porque, por um lado, o mero apetite corporal é insuficiente para gratificar a mente, que demanda um entretenimento para o qual parte considerável é racional, e envolve a amizade, conversa, simpatia, jovialidade etc. Por outro lado, o sexo feminino é, para os homens, uma escola de boas maneiras, “onde o mútuo empenho em agradar acaba insensivelmente polindo a mente, onde o exemplo da suavidade e da modéstia feminina se comunica a seus admiradores, onde a delicadeza própria àquele sexo faz todo mundo ficar em alerta, temendo ofendê-las com alguma quebra de decoro” (RP 42).

Com isso, parece claro como, a despeito de ter encontrado alguns princípios que o fizeram se sentir assegurado diante dos acontecimentos históricos futuros, Hume mantém a concepção de um progresso, no sentido da ampliação e do acúmulo, do conhecimento humano e da própria natureza humana, relativamente à ideia de que haveria um ponto de perfeição máximo já atingido pelos antigos e que os tornariam, portanto, modelos fixos e absolutos para a sociabilidade e os empreendimentos humanos. E mesmo que se argumentasse, com base no que se diz em “Do padrão do gosto”, que a universalidade das obras dos antigos diria respeito à capacidade das mesmas de se adequarem plenamente a princípios da sensibilidade humana, e que isso, portanto, permitiria caracterizá-las como maximamente perfeitas — coisas que Hume, até onde o estudamos, não afirma diretamente em ponto algum —, poder-se-ia responder que o próprio galanteio, enquanto algo que é “natural no mais alto grau”, mostra como o conhecimento da natureza humana é, para Hume, também ampliável na dimensão de

suas paixões⁹. Isso significa que as próprias produções artísticas estão submetidas ao possível reconhecimento de partes da natureza humana ainda ignoradas ou não desenvolvidas. O próprio Hume levanta isso, aliás, ao sugerir que a razão pela qual os antigos “não nos deixaram nenhuma obra faceciosa que seja excelente” (RP 43). seria justamente a inexistência do galanteio em suas nações, que atribuíam ao belo sexo um papel inteiramente doméstico, tornando-se assim pouco refinados na percepção do ridículo possibilitada pelo galante decoro¹⁰.

Assim, cremos ter mostrado, através desse percurso pelos escritos selecionados de Hume, alguns aspectos fundamentais da compreensão histórica do autor, na medida em que o mesmo não só considera a história um campo de observação da natureza humana que estende nossa capacidade de conhecimento e julgamento da mesma, mas também que é através da factualidade desse campo, e sempre em relação a ele, que se pode extrair e testar princípios que expliquem o modo como progride o conhecimento humano de si próprio e de seus empreendimentos. Mais precisamente, à analiticidade que extrai dos dados observáveis princípios fundamentais que explicam as relações entre as diversas circunstâncias da vida humana que movem a história, dando-a certa previsibilidade, junta-se precisamente a ideia de uma ampliação progressiva da experiência à qual esses princípios se submetem, e que não permite que os mesmos se positivem abstratamente, caracterizando assim sua face gradativa.

⁹ Ainda se tratando de “Do padrão do gosto”, é interessante considerar um outro marcador das diferenças entre os antigos e os modernos discutido neste ensaio – o marcador da moralidade dos heróis da poesia. Hume é claro ao dizer que a “falta de humanidade e decência, tão conspícua nos caracteres pintados por muitos dos poetas antigos e, às vezes, até por Homero e pelos trágicos gregos, diminui consideravelmente o mérito de suas nobres realizações, e dá aos autores modernos vantagem sobre eles”. Para Hume, com efeito, essa diferença não poderia ser atribuída às meras variações nos costumes e nas maneiras, às quais devem ser admitidas em qualquer tempo, mas diria respeito ao modo como os antigos eram mais licenciosos com a confusão entre virtudes e vícios do que os modernos, mais refinados moralmente (ST 32).

¹⁰ Em um velho artigo dedicado inteiramente à identificação da posição de Hume na querela dos antigos e modernos, Ernest Mossner parte de premissas muito parecidas com as nossas: a visão de Hume sobre as mudanças históricas se baseia sobretudo em princípios morais e psicológicos, ou seja, em condicionantes dadas pelas formas políticas, culturais e institucionais, por um lado, e pelas características comuns aos seres humanos que geram respostas a essas condicionantes, por outro. Ainda, Mossner defende que as comparações do filósofo escocês entre os antigos e os modernos revela que o “propósito primário de Hume era destruir o dogma de uma decadência universal sem substituí-lo por um dogma similar de progresso universal”, o que também se aproxima de nossa tentativa de negar que em Hume haveria uma visão puramente cíclica ou puramente progressiva da história. No entanto, acreditamos chegar aqui a uma compreensão mais formalista do pensamento historiográfico humiano, pois, ao selecionar ensaios como “Do progresso” e “Da liberdade civil” e tomar como objeto os procedimentos metodológicos da historiografia filosófica de Hume, percebemos que há na base dos princípios morais e psicológicos descobertos e aplicados pelo filósofo princípios historiográficos e epistemológicos mais gerais, que dizem respeito à forma e ao movimento da história e da natureza humana, como a própria ideia de progresso, que, ao impor um horizonte de ampliação da experiência possível da natureza humana e de suas realizações, relativiza a validade dos princípios morais e psicológicos que permitem a comparação entre diferentes configurações históricas sem negar a possibilidade dessa comparação dentro do campo de observação já posto. Cf. MOSSNER, 1949, pp. 151-3.

Referências bibliográficas

- ALBIERI, S. David Hume: Filósofo e Historiador. In: *Mediações: Revista de Ciências Sociais*, Vol. 9, nº 2, 2004.
- CAPALDI, N. *David Hume: The Newtonian Philosopher*. Boston: Twayne Publishers, 1975.
- GREIG, J. Y. T. *The Letters of David Hume. Volume 1*. Clarendon: Oxford University Press, 1932.
- HUME, D. *História da Inglaterra: Da invasão de Júlio César à Revolução de 1688*. Trad. Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Unesp, 2014.
- _____. *Tratado da natureza humana*. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: Unesp, 2009.
- _____. *A arte de escrever ensaio e outros ensaios (morais, políticos e literários)*. Trad. Márcio Suzuki e Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Iluminuras, 2008.
- _____. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Unesp, 2004.
- MOSSNER, E. C. Hume and the Ancient-Modern Controversy, 1725-1752: a Study in Creative Scepticism. In: *The University of Texas Studies in English*, Vol. 28 (1949), pp. 139-153.
- NEWTON, I. *Princípios Matemáticos de Filosofia Natural. Livro I*. São Paulo: EDUSP, 2018.
- PENELHUM, T. *Hume*. Londres: Macmillan, 1975.
- SUZUKI, M. *A forma e o sentimento do mundo: jogo, humor e arte de viver na filosofia do século XVIII*. São Paulo: Editora 34, 2014.
- VOLTAIRE. *Œuvres complètes*. Paris: Garnier Frères, 1883-1887, XLI.
- _____. *A filosofia da história*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.