

## FILOSOFIA E CENSURA NO SÉCULO XVIII: O CASO HUME\*

JOÃO PAULO MONTEIRO

Durante largo tempo predominou, entre os intérpretes de Hume, uma atitude de menosprezo por suas obras de crítica da religião. Um menosprezo contra o qual já Schopenhauer lançava um brado de protesto: "A julgar pelos escritos alemães a partir de Kant, supor-se-ia que todo o saber de Hume consistiu em seu manifestamente errôneo ceticismo a respeito da lei de causalidade: é a única coisa da qual alguma vez se falou. Para aprender a conhecer Hume é preciso ler sua *História Natural da Religião* e seus *Diálogos sobre a Religião Natural*; é aí que o vemos em toda a sua grandeza, nessas obras que — nada de melhor poderia eu dizer em sua glória — lhe valeram ser ainda hoje objeto do ódio da padralhada inglesa." (Schopenhauer 1818, III, 151.)

É também para o crítico da religião que nos chama a atenção um dos mais recentes e melhores intérpretes de Hume, o qual considera imperdoável a antiga tendência dos comentadores para recusar "seriedade filosófica" àquelas obras humeanas: Noxon considera esses juízos sobre Hume como demasiado gratuitos para permitirem, sequer, uma refutação final e decisiva. É o caso da pretensão de Randall, para quem Hume não tinha qualquer interesse pela ciência ou pela religião, e da de Taylor, para quem em Hume inexistia qualquer preocupação profunda com a oposição entre o teísmo e o ateísmo. Sobre estas afirmações arbitrárias comenta Noxon: "Como não são apresentadas razões para tais calúnias, não existe um ponto em direção ao qual possa dirigir um contra-argumento". (Noxon 1973, 165-6.) Perante o dogmatismo de quantos se agarram a essa cômoda e tradicional leitura, o esforço argumentativo não teria sentido: está-se apenas perante um fato, a teimosia de alguns intérpretes, e contra fato não há argumento . . .

\* Texto adaptado da introdução de *Natureza, Conhecimento e Moral na Filosofia de Hume*, tese de Livre-Docência pela Universidade de São Paulo em 1975.

Estas afirmações de Taylor (1939) e Randall (1947) foram precedidas pelas de Selby-Bigge, que em fins do século passado teve o imenso mérito de organizar edições do *Tratado da Natureza Humana* e das duas *Investigações* de Hume que, ainda hoje, se contam entre as melhores, mas que manifestava a mesma incompreensão perante seus textos sobre religião. Para ele, os capítulos da *Investigação sobre o Entendimento Humano* intitulados “Dos Milagres” e “De uma Providência Particular e de um Estado Futuro” são nessa obra inteiramente supérfluos (Selby-Bigge 1893, VIII). Reconhece seu interesse, mas remete-os para a “filosofia aplicada” de Hume, e declara que eles nada acrescentam à “posição especulativa geral do filósofo” (p. XIX). Também aqui presenciamos a mesma ausência de argumentação em favor de teses tão firmemente expostas, e de tamanha conseqüência para a interpretação de Hume, que nos casos de Taylor e Randall.

Uma posição intermédia é representada por C.D. Broad, que reconhecia a importância do capítulo sobre os milagres, mas ainda assim o considerava muito abaixo do “alto padrão” dos outros escritos filosóficos de Hume (Broad 1916, 86). E, sobretudo depois da edição dos *Diálogos sobre a Religião Natural* de 1935, e da Introdução de Kemp Smith, outros intérpretes reconheceram a relevância de seus textos dedicados à crítica da religião, como Flew (1961, 231), Stewart (1963, 286), Capitan. (1966, 384, 395) e Nathan (1966, 423). Mas é surpreendente que durante tanto tempo o conjunto dos temas religiosos tenha sido encarado como irrelevante na obra de Hume, quando, afinal, ele é o autor dos dois livros relativamente extensos cuja importância era proclamada por Schopenhauer, e quando dois de entre os doze capítulos de sua *Investigação sobre o Entendimento* são dedicados a esses temas, sem contar com seus ensaios *Da Superstição e do Entusiasmo e da Imortalidade da Alma*. Há lugar para perguntar o que pode ter motivado tão duradoura incompreensão. Seria a interpretação desses textos tão consideravelmente mais complexa e difícil do que a de suas obras restantes?

Segundo Kemp Smith, Flew e Noxon, Hume escreve de maneira totalmente diferente quando discorre sobre temas de religião, a fim de exprimir seu ceticismo em matéria religiosa e de maneira a evitar ser atingido pelo braço da censura. O Poder britânico nada tinha de liberal quando se tratava de ofensas às crenças estabelecidas, e, perante uma censura repressiva, a opção de Hume, como a de muitos outros, foi envolver seu discurso crítico em uma nuvem de obscuridade que ocultasse seu verdadeiro alcance aos olhos do censor. O ceticismo religioso de Hume era uma posição que não se confundia com o ateísmo, mas a ideologia estabelecida e a censura a serviço desta não costumavam distinguir com muita precisão entre as duas atitudes. Numa época só ligeiramente anterior, o bispo Berkeley escrevia deliberadamente seus Três

Diálogos, como claramente indica o subtítulo desta obra, “em oposição aos Céticos e aos Ateus”, confundindo uns e outros no mesmo opróbio. Para evitar acusações de uma gravidade que na época nada tinha de desprezível, Hume envolve seu discurso em múltiplos véus de discrição (Flex 1961, 217), recorrendo a formas indiretas e oblíquias de expressão e a efeitos de mascaramento (Kemp Smith 1935, 13, 19, 57), utilizando toda uma complexa estratégia, cheia de manobras defensivas (Noxon 1973, 174). Consegue, assim, escapar ao olhar vigilante do censor sem por isso deixar de apresentar suas teorias mais subversivas (Flex 1961, 216), embora pagando o preço de uma extrema obscuridade, de uma quase permanente ambigüidade. Nada mais natural, desta perspectiva, do que o resultado desses textos, onde um discurso labiríntico e enigmático multiplica as dificuldades, a cada passo dado pelo intérprete. Nada mais natural, também, que entre os comentadores tenha havido a maior confusão e desentendimento quanto à interpretação da crítica humeana da religião.

Objetar-se-á a esta perspectiva que ela implica um método de leitura “perigoso”, que torna possíveis sérias distorções do pensamento do filósofo, ao atribuírem-se a determinados enunciados significados cuja “explicação” seria feita em função do receio da censura. Mas não creio que haja proteção contra as arbitrariedades na leitura de qualquer filósofo, a não ser o exercício da mais rigorosa crítica de todas as propostas interpretativas, a fim de escolher a que se apresente como mais sólida. Que Hume tenha utilizado os estratagemas a eles atribuídos por alguns intérpretes (Noxon 1973, 173) não é em nada menos verossímil que a hipótese de leitura contrária, segundo a qual nada há a encontrar por trás das aparências. Trata-se de determinar qual dos dois caminhos é mais capaz de dar conta da totalidade dos problemas de interpretação colocados por esses difíceis textos. Caso Hume haja efetivamente composto um “discurso estratégico”, o único método para chegarmos a compreender seu significado é o da decifração de seus estratagemas. Só em nome de preconceitos indefensáveis seria possível decidir *a priori* que não foi essa a forma de composição das obras humeanas de crítica da religião.

Esta perspectiva de leitura, e a hipótese nela implicada, justifica-se perfeitamente para quem tem presente que tais problemas com a censura eram comuns a um grande número de filósofos dessa época: “Os filósofos do Século XVIII estavam sempre à procura de novos meios de expressão que lhes permitissem publicar o que era inaceitável para as autoridades políticas e eclesiásticas. A fim de escaparem à censura eles se serviam, como é sabido, de notas obscuras em seus dicionários, de viagens fictícias, de encenações exóticas, enfim, de todo um repertório de processos literários” (Arden 1975, 222). Essa observação, feita a propósito de Diderot, um dos mais íntimos amigos de Hume, obviamente, não torna

necessário concluir que Hume teve de enfrentar idênticos problemas de censura. Que ele efetivamente os enfrentou só pode ser determinado mediante o exame de suas obras, e do destino que estas obras tiveram. Mas é uma observação que serve para mostrar que a preocupação com esse problema; para o intérprete de suas obras de tema religioso, é uma preocupação inteiramente natural, e que a atitude de sistemática recusa de pensar esse problema é a única que, em qualquer intérprete, devemos considerar insustentável.

Por outro lado, a hipótese da distorção do discurso pelo receio da censura, na leitura de Hume, ou de qualquer outro filósofo, jamais pode ser usada como princípio de explicação de um enunciado isolado: ela deve funcionar como "idéia reguladora" da leitura, fornecendo interpretações onde cada enunciado apareça iluminado pela trama geral do discurso humeano, e com a função de manter a atenção do intérprete constantemente focada na possibilidade da presença do "discurso estratégico". Com a vantagem adicional de evitar os escolhos de uma leitura baseada em postulados como aquele que o próprio Flew, num ensaio cujo tema é precisamente a interpretação de Hume, chama ironicamente o "dogma da infalibilidade". Para Flew, este dogma consiste em "insistir que, quando duas passagens de um autor parecem inconsistentes, uma dessas passagens tem de ser interpretada de maneira tal que essa aparente inconsistência seja resolvida" (Flew 1963, 280). Desde que seja respeitada a condição acima estabelecida, de jamais pretender que um enunciado tenha tal ou qual significado "porque" Hume escolheu essa precisa formulação em razão do medo do censor eclesiástico, a atitude adotada por Smith, Flew e Noxon nada me parece ter de objetável.

Que a publicação de seus textos sobre problemas religiosos assumia para Hume um caráter altamente problemático é coisa de que sua correspondência não permite duvidar. E essa situação problemática é por ele sentida logo desde sua primeira obra, o *Tratado da Natureza Humana*. Para esta obra Hume escreveu um capítulo sobre os milagres, e logo depois decidiu suprimir esse capítulo, para não "causar ofensa". Mais de um ano antes da publicação dos dois primeiros livros do *Tratado*, Hume escreve a seu amigo Henry Home uma carta informando que sua obra está praticamente pronta, e anunciando enviar junto com a carta esse capítulo sobre o candente tema dos milagres: "Junto envio algumas reflexões a respeito dos milagres, que cheguei a pensar em publicar junto com o resto, mas que receio viessem a causar demasiada ofensa, apesar das tendências atualmente predominantes na sociedade". Isto é, mau grado a relativa tolerância e liberdade de expressão então reinantes na Inglaterra, David Hume julga mais prudente a supressão desse capítulo. Receia que ele seja considerado "impróprio", quer quanto ao pensamento quer quando à expressão: "Há algo na forma de pensamento, e muito na forma de expressão, que talvez pareça um pouco impróprio a quem não

conhecer o contexto; quanto à força da argumentação, julgá-la-as tal como está". Trata-se de uma argumentação filosófica que Hume assume inteiramente, enquanto filósofo, e só o receio à censura o leva a decidir-se pela supressão. Mais do que simples receio ou preocupação, talvez a palavra mais adequada seja *medo*, em face das perseguições a que escritos como esse se arriscavam a sujeitá-lo. Hume pede que o texto seja mostrado apenas a um outro de seus amigos, e imediatamente queimado: "Peço-te que não o mostres a ninguém, a não ser a Hamilton, se ele quiser; e que, quando puderes, me faças saber que o recebeste, o leste, o queimaste". (*New Letters 2.*) Tratava-se de um material demasiado perigoso para ser conservado, mesmo na casa de um amigo, e mandar queimá-lo era uma medida de prudência que se impunha como a única solução segura.

A situação de Hume é a de um autor cuja filosofia se opõe, em praticamente todos os pontos relevantes, à ideologia religiosa dominante em seu tempo. É um autor que se preocupa em evitar que essa oposição — quanto a alguns pontos extremamente radicais — apareça em suas obras de maneira demasiado manifesta. Sobretudo que ela assim apareça aos olhos dos homens mais próximos do poder. Veja-se em que termos ele exprime sua preocupação com a opinião de Butler, cerca de um ano antes de este sacerdote-filósofo ser elevado à dignidade episcopal, na mesma carta em que manda queimar seu texto sobre os milagres: "Quanto ao Dr. Butler minha opinião concorda com a tua, e gostaria muito de ser-lhe apresentado. Estou atualmente castrando minha obra, isto é, cortando suas partes nobres, isto é, esforçando-me para que ela cause a menor ofensa possível; antes disso não posso pretender colocá-la nas mãos de Butler". (*New Letters 2-3.*) Sem dúvida não há fundamento para supor que a "castração" desse capítulo mais ofensivo para a religião visasse apenas mostrar o Tratado àquele poderoso personagem, ao qual efetivamente Hume viria a enviar um exemplar, quando Butler já era Bispo, conforme se vê em outra de suas cartas ao mesmo amigo (*New Letters 4*). A preocupação do filósofo é com um auditório geral, em cuja composição devemos incluir, entre outros, os homens influentes que sempre recusaram favorecer a publicação dos Diálogos sobre a Religião Natural, ou os incitadores do "clamor popular" que, levantando a acusação de ceticismo e ateísmo, impediu Hume de ocupar uma cátedra de filosofia na Universidade — dois aspectos que adiante serão comentados com mais atenção. Não é de espantar, perante isto, que ao escrever sobre temas religiosos David Hume tomasse todos os cuidados possíveis, tornando seu discurso, como quer Noxon, um discurso estratégico.

Hume deixa transparecer uma certa amargura quanto a seu gesto de autocensura no caso do Tratado, mas, ao mesmo tempo, mostra-se disposto a conservar sempre sua atitude de prudência: "Isto é um gesto de

covardia pelo qual censuro a mim próprio, embora creia que nenhum dos meus amigos me vai censurar. Mas estou decidido a não ser um entusiasta em filosofia, já que por outro lado estou criticando outros entusiasmos". (*New Letter* 3.) O paralelo é significativo: pouco mais de três anos depois Hume publica o ensaio *Da Superstição e do Entusiasmo*, onde vemos as seitas heterodoxas dos "entusiastas" serem opostas, *juntamente com a filosofia*, à religião oficial dominante, isto é, à "superstição". Hume define a superstição e o entusiasmo como "duas espécies de falsa religião", caracterizando a "superstição" pela credence e pelas práticas destinadas a apaziguar o terror do desconhecido: "Cerimônias, proibições, mortificações, sacrifícios, oferendas e toda espécie de práticas, por mais absurdas ou frívolas e sejam, são capazes de ser aconselhadas pela loucura ou pela patifaria a uma cega e atemorizada credulidade". (*Ensaio* 289) Por outro lado, as seitas "entusiastas" caracterizam-se pela louca pretensão de uma inspiração divina direta. O delírio da imaginação provoca "uma série de arrebatamentos, de transportes e de surpreendentes vôos da fantasia, sendo tais arrebatamentos ainda mais aumentados, pela confiança e pela presunção, devido a serem inteiramente incompreensíveis, e por parecerem estar muito além do alcance de nossas faculdades normais, sendo atribuídos à inspiração imediata daquele Ser Divino que é objeto de devoção". Assim, Hume satiriza e recusa todas as formas de religião popular, ao mesmo tempo que estabelece o contraste entre dois tipos dessa religião. O segundo tipo é o "outro entusiasmo" referido em sua carta. Mas para Hume há um paralelo a fazer entre estas seitas (anabaptistas, dissidentes etc.) e a filosofia, mau grado o abismo que as separa: "A superstição é favorável ao poder sacerdotal, e o entusiasmo não lhe é menos contrário, ou antes, é-o mais ainda do que as sãs razão e filosofia". A sã filosofia, como vemos, também é contrária ao poder sacerdotal. Talvez menos do que as seitas heterodoxas, ou menos violentamente, mas em todo o caso opõe-se também. É natural que ao escrever essa filosofia, que é a de Hume, seja necessário tomar o máximo cuidado.

Esse cuidado permitiu que Hume fizesse a um Bispo a oferta de seu *Tratado da Natureza Humana*. No entanto, não há hoje grande novidade em reconhecer que mesmo a filosofia apresentada nesta obra autocensurada se opõe sob mais de um aspecto à ortodoxia religiosa. Segundo Noxon, das três provas tradicionais da existência de Deus apenas uma não é demolida no *Tratado*: o argumento do desígnio (prova teleológica ou *a posteriori*), do qual Hume viria a tratar exaustivamente em outras obras. A argumentação do *Tratado* retira todo fundamento tanto à prova ontológica quanto à prova cosmológica (Noxon 1973, 168). Veremos que a filosofia de Hume não se opõe diretamente à existência de Deus, e que as acusações de ateísmo contra ele apresentadas talvez efetivamente não tivessem fundamento, como o filósofo nunca se cansou

de protestar. Mas não era apenas o ateísmo que era visado pela censura, e por uma Igreja ligada ao Poder, eram-no também todas as obras que se opunham demasiado frontalmente à ortodoxia vigente. Para um autor contrário a essa ortodoxia, mesmo não sendo ateu, só havia duas soluções: ou silenciar totalmente, quanto a tão delicados assuntos, ou envolver seu discurso em artifícios e estratégias que lhe garantissem, ao mesmo tempo, certa fidelidade a si próprio e a impunidade perante uma ameaça de repressão sempre presente.

Noxon não tem qualquer dúvida quanto à necessidade de ler com a maior atenção esse discurso estratégico, nem quanto a realidade da presença desses artifícios nos textos humeanos: "A fim de dar largas a seu ceticismo religioso sem se ver acusado de blasfêmia, Hume adotou vários estratégias tradicionais e usou alguns de sua lavra. A forma do diálogo permitia-lhe atribuir a um interlocutor as opiniões perigosas, reservando para si mesmo as mais seguras, como no Capítulo XI da *Investigação*, ou desaparecer completamente nos bastidores, como nos *Diálogos sobre a Religião Natural*. Transportando suas discussões para uma época anterior ou para outro lugar, Hume transferia a responsabilidade para os leitores que decidissem aplicar essas lições às doutrinas e controvérsias locais. É possível assim menoscabar as capacidades mentais e morais de Júpiter sem ofender com isso os filhos de Jeová. É permitido escarnecer a superstição e o entusiasmo desde que seja poupada a 'verdadeira religião'. Também é razoavelmente seguro derrubar um dos esteios em que assenta um dogma religioso desde que outros de seus esteios, pretensamente mais fortes, sejam deixados intactos. Estes poderão ser destruídos num momento posterior: o leitor filosófico diligente saberá apreciar o resultado líquido dos diversos argumentos; o censor, farejando em cada publicação, à medida que estas vão surgindo, a presença de sinais de heresia, talvez não consiga perceber essa ligação." (Noxon 1973, 173)

Flew aponta esse tipo de estratégia nos dois capítulos de tema religioso da *Investigação sobre o Entendimento Humano*. Um dos motivos das intermináveis controvérsias provocadas pelo Capítulo X, sobre os milagres (um tema que, nove anos depois da publicação do *Tratado*, Hume finalmente se aventurou aqui a discutir publicamente), é a presença, nesse texto, de "mais sutilezas do que à primeira vista pode parecer". (Flew 1961, 171.) Com efeito, Hume parece dirigir seu argumento a um auditório composto por leitores capazes de compreender sua destruição da fundamentação da crença religiosa na evidência dos milagres, isto é, aos "sábios e instruídos" (*Investigação*, X, i, 102-5, 100). É opinião de Flew que, se este ensaio é dirigido especialmente a tal auditório, é porque ele é atravessado por uma estratégia de ocultação do gume mais afiado do argumento, é porque há uma sutileza da argumentação que "desde então tem enganado muita gente, mesmo entre os sábios e instruídos". (Flew 1961, 177.) Por exemplo, a aparente inconsistência de Hume, ao declarar

explicitamente que realmente é possível terem ocorrido milagres, ao mesmo tempo que se concentra na demonstração das dificuldades que há em provar que eles realmente tenham ocorrido, é uma inconsistência apenas aparente, pois com essa “concessão” Hume está efetivamente recusando que haja qualquer lugar para o conceito de milagre (198-201).

Também no Capítulo XI Flew encontra exemplos da mesma estratégia, lembrando que Hume tinha boas razões para evitar sublinhar ostensivamente o verdadeiro alcance de sua argumentação, que é a destruição daquela única prova da existência de Deus que o *Tratado* havia deixado de pé, a prova teleológica (215-6). Ora ao atacar o argumento do desígnio Hume está fazendo algo de mais grave do que negar os milagres, sobre os quais era permitida a controvérsia pública, dentro de limites não muito estreitos. Segundo Flew, nesse capítulo o filósofo invade um território inviolável, defendido em comum por ortodoxos e heterodoxos. “Não devemos portanto espantar-nos por verificar que Hume envolve suas sugestões subversivas de maneira tão cuidadosa que a maior parte de seus primeiros leitores – tal como muitos dos leitores atuais – não conseguiram perceber seu significado revolucionário”. (216)

Mas quanto a outras obras de Hume houve quem entendesse seu significado revolucionário, e não exatamente as pessoas que o filósofo teria desejado. A mesma situação repressiva que em 1737 o levava a mutilar o *Tratado* manteve-se o suficiente para, apesar da autorização para publicar a *Investigação*, sem dúvida graças à deliberada obscuridade de seus capítulos sobre religião, levar à proibição de dois de seus ensaios: *Da Imortalidade da Alma e do Suicídio*. Noxon assinala ter sido nestas duas obras que o filósofo mais se afastou de sua costumeira prudência: na primeira comete o erro estratégico de atacar ao mesmo tempo todos os argumentos a favor de uma doutrina religiosa, e na segunda justifica, sem disfarces, um ato expressamente condenado pela ortodoxia cristã. (Noxon 1973, 173.) O próprio Hume mandou retirar esses ensaios de suas *Cinco Dissertações* de 1756, a fim de não mexer num “ninho de vespas”, e oito anos depois ainda manifestava ansiedade quanto a possibilidade de que a destruição de todos os exemplares já impressos, à qual imediatamente passara a proceder, não tivesse impedido a existência, ainda, de um exemplar na posse de um de seus conhecidos. (Grose 1874, 67-8).

E seria exagero pretender que se tratou de um caso de simples autocensura. David Hume havia esquecido sua “cobardia”, e na realidade essa publicação foi um ato de coragem que o poder público imediatamente ameaçou castigar. Mossner, em sua biografia de Hume, revela-nos as pressões oficiais que foram exercidas para intimidar o editor e o próprio filósofo, assim como o sucesso obtido por essas pressões. E transcreve uma carta de William Warburton ao reverendo Thomas Balguy, que é das mais reveladoras: “Hume publicou um pequeno volume que foi suprimido, talvez para sempre, sobre a origem da religião, sobre as

paixões, sobre o suicídio e sobre a imortalidade. O volume veio parar em minhas mãos, e achei-o destituído de todos os princípios virtuosos e de toda força filosófica. Creio que teve medo de uma perseguição, e creio que iria arranjar alguma; porque o Procurador está agora disposto a sustentar os princípios religiosos da sociedade, e com vigor". (Mossner 1954, 322-3.)

Bispo, "clamor popular" ou Procurador do Estado, pouca diferença fazia: um filósofo como Hume tinha inimigos naturais a quem reear, e razões mais do que suficientes para tomar suas precauções, caso quisesse salvar suas obras dos diversos níveis repressivos do que aqui chamo genericamente "censura". O conflito não era apenas entre o filósofo e o clero. Ao falar apenas da "padralhada", Schopenhauer esqueceu que o próprio poder público exercia essa repressão, para preservar os "princípios religiosos da sociedade", ou seja, um setor crucial da ideologia dominante, de todos os ataques capazes de fazer oscilar a hegemonia desse discurso do Poder, e do Poder que desse discurso se servia.

Mas a mais célebre, e justamente célebre, das obras que Hume jamais conseguiu publicar enquanto viveu são os *Diálogos sobre a Religião Natural*. Foram inúmeros os esforços despendidos por Hume para conseguir essa publicação. Trata-se, portanto, de uma obra tão assumida pelo autor como qualquer das que efetivamente conseguiu publicar, além de ser um texto no qual não há razões para esperar encontrar menos exemplos do que aqui chamo discurso estratégico, dado que esse livro de crítica da religião se destinava à publicação. Escritos a partir de 1749 (Mossner 1954, 233), e sobretudo durante o ano de 1751 (*New Letters* xxxii), desde este mesmo ano os Diálogos estavam circulando, em manuscrito, entre os numerosos amigos que Hume tinha em Edinburgo (*New Letters* 71). Segundo Mossner, entre esses amigos contavam-se alguns teólogos moderados, que aconselharam Hume a não publicar a obra. (Mossner 1954, 320.) Nada menos do que doze anos mais tarde encontramos o filósofo, surdo a esses apelos em favor da prudência, ainda preocupado com a publicação, e escrevendo a um poderoso protetor, Sir Gilbert Elliot of Minto, suas queixas por este recusar seu apoio para editar os *Diálogos*: "Não é duro e tirânico da vossa parte, mais tirânico do que qualquer ato dos Stuarts, não me permitir publicar meus *Diálogos*? Rogo-vos, não pensais que uma dedicatória adequada possa atenuar o que neles há de repreensível?" (*New Letters* 71). Esta intensa preocupação de Hume é já comentada por Noxon num estudo mais antigo, em apoio ao que já então era sua tese sobre a importância dos temas religiosos na filosofia humeana: "Se Hume era de opinião que as discussões teológicas são fúteis, por que escreveu ele os *Diálogos*, conservando-os consigo durante vinte e cinco anos, revisando-os no ano de sua morte, e tomando tão ansiosas precauções para garantir sua publicação?" (Noxon 1964, 378.)

Efetivamente, Hume fez essa revisão em 1776 e, a preocupação em assegurar a publicação dos *Diálogos*, após sua morte, é visível em seu testamento e nas cartas que escreveu a seus amigos William Strahan e Adam Smith. (*New Letters* 77 ss.; Mossner 1954, 319-20, 592-3, 602-3.) David Hume morreu em agosto desse ano de 1776, e os *Diálogos* foram publicados três anos mais tarde. O caráter póstumo da edição em nada pode autorizar que esta obra seja encarada de um ângulo diferente de textos como, por exemplo, o Capítulo XI da *Investigação*, cujo tema é parcialmente idêntico. Tal como no caso dos dois ensaios proibidos, trata-se de uma obra plenamente assumida; e os problemas de censura têm para ela um igualmente pleno significado.

Bem antes de iniciar a redação dos *Diálogos*, e de publicar a *Investigação*, Hume iria encontrar fortes razões para preocupar-se com o choque entre sua filosofia e os “princípios religiosos da sociedade”, bem como para redobrar suas precauções com a maneira de apresentar suas teorias, caso não quisesse ver-se reduzido ao silêncio em matéria religiosa. O célebre caso de sua frustrada tentativa de tomar-se professor de Filosofia, ocupando a cátedra de Ética e Filosofia Pneumática da Universidade de Edinburgo, revela bem claramente que o “sistema” tendia nessa época a rejeitar um filósofo como David Hume, apesar da “castração” da até então sua única obra filosófica importante, o *Tratado da Natureza Humana*, apesar de toda a sua estratégia e de toda a sua prudência.

Numa carta de 1745 a seu amigo Matthew Sharpe, comenta Hume a oposição a essa candidatura: “Ergueu-se em Edinburgo um tal clamor popular contra mim, a pretexto de ceticismo, heterodoxia e outros nomes severos que confundem os ignorantes, que meus amigos têm encontrado alguma dificuldade em preparar meu acesso a cátedra, que antes parecia tão fácil (*Letters* I, 59). O “clamor popular” viria a impedir Hume de tornar-se professor de Filosofia. E o clamor não era tão “popular” assim: uma das principais vozes difamatórias era a do Reitor da Universidade, o reverendo Wishart, que publicou um panfleto atacando Hume. E os “nomes severos” não incluíam apenas “ceticismo” e “heterodoxia”, mas algo mais grave, como podemos ver pela resposta de Hume em outro panfleto. O panfleto de Wishart não foi até agora encontrado, e o de Hume só recentemente o foi, em 1966, sendo publicado no ano seguinte. Neste panfleto (anônimo, tal como o fora o próprio *Tratado*), intitulado *Carta de um Cavalheiro a seu Amigo em Edinburgo*, Hume defende sua primeira obra contra acusações mais perigosas, como se vê logo, desde o segundo parágrafo de sua defesa: “Eu estava convencido de que o clamor de ceticismo, ateísmo etc., depois de tantas vezes empregado pelos piores homens contra os melhores, já tivesse perdido toda a sua influência”. (*Letter* 3.) Na “livre” Inglaterra, a acusação de ateísmo podia ter as mais graves conseqüências; e os temas

envolvidos nesta acusação eram precisamente aqueles que, nas obras filosóficas de Hume, sempre nos aparecem tratados, compreensivelmente, num discurso deliberadamente labiríntico e obscuro.

As acusações de Wishart são resumidas por Hume em sua Carta: "ceticismo universal", princípios conducentes ao ateísmo, erros quanto "ao próprio ser e existência de Deus", e quanto a Deus ser a primeira Causa e o primeiro Motor do Universo, e, por último, "solapamento dos princípios da moralidade", mediante a negação da diferença entre o bem e o mal (17-8). Hume rebate todas estas acusações (19-34) e, se nos contra-argumentos incompatíveis com suas teorias (22-4, 29-30), podemos afirmar a presença de sua estratégia de ocultação, o mesmo talvez não possa dizer-se quanto à distinção que estabelece entre o ateísmo e sua própria posição: "O autor está longe de pretender negar (como se afirma na acusação) que Deus seja a Causa primeira e o primeiro Motor do Universo. Que as palavras do autor, em sua recíproca ligação, jamais poderiam ter esse significado, é para mim tão evidente que sou capaz de apostar neste assunto, não apenas minha pequena reputação como filósofo, mas também todas as minhas pretensões à confiança dos outros na vida quotidiana". (29) O que a estratégia humeana, como sempre, aqui oculta (além do fato de ser ele o próprio autor a quem se refere), é que a concepção de Deus para a qual sua filosofia deixa o caminho aberto, se não pode ser equiparada a um ateísmo nem por isso deixa de opor-se radicalmente a todas as concepções religiosas oficialmente toleradas em seu tempo e em seu país.

Sem dúvida alguma a filosofia de Hume era "ofensiva", e suas cartas mostram amplamente a obsessão de não ofender. Seu único recurso era a ocultação retórica, o estratagema argumentativo — cuja abundante presença pode verificar-se também neste panfleto de último recurso, fruto da prudência, e do medo, que termina com palavras reveladoras da intensa preocupação de seu autor. Depois de acentuar uma vantagem que o autor do *Tratado* possui contra seus detratores, a da inocência, acrescenta: "E espero que ele tenha também outra vantagem, a do favor, se realmente vivemos num país de liberdade, onde os delatores e os inquisidores mercidamente são alvo de um ódio universal; onde a liberdade, pelo menos em filosofia, é tão subidamente apreciada e estimada." (34) Essa liberdade era apenas relativa (relativa à que se desfrutava no resto do continente, e sob alguns aspectos talvez inferior à que era possível em Paris) — e isso mesmo no caso da filosofia, quando esta entrava em choque com a ideologia. Quanto ao favor, que era o avor do sistema, em certa medida Hume acabou por obtê-lo. O ensino da filosofia permaneceu-lhe para sempre vedado. Mas a estratégia de seu discurso permitiu-lhe, ao mesmo tempo, jamais trair *realmente* (perante o leitor futuro...) a verdade de sua filosofia, e que outros caminhos se lhe abrissem para a obtenção do favor. Por um lado, tornou-se um dos

- \_\_\_\_\_. *A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh*. Ed. Ernest C. Mossner e John V. Price, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1967.
- \_\_\_\_\_. *The Letters of David Hume*. Ed. J.Y.T. Greig. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1932.
- \_\_\_\_\_. *New Letters of David Hume*. Ed. Raymond Klibansky e Ernest C. Mossner. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- Arden 1975. "Le Fou, la Sottie et le Neveu de Rameau". *Dix-Huitième Siècle*, n<sup>o</sup> 7. Paris, 1975.
- Broad 1916. "Hume's Theory of the Credibility of Miracles". *Human Understanding*. Ed. Sesonske e Fleming. Belmont: Wadsworth, 1968.
- Capitan 1966. "Part X of Hume's Dialogues". *Hume* Ed. V.C. Chappel. Londres: Macmillan, 1970.
- Flew 1961. *Hume's Philosophy of Belief*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1961.
- Flex 1963. "On the Interpretation of Hume". *Hume*. Ed. V.C. Chappell.
- Grose 1874. "History of the Editions". *Hume, Essays Moral, Political and literary*. Londres: Longmans, Green and Co., 1912.
- Kemp Smith 1935. "Dialogues concerning Natural Religion". *Introdução a Hume*. Indianapolis e New York: Bobbs-Merril, 1947.
- Mossner 1954. *The Life of David Hume*. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- Nathan 1966. "Hume's Immanent God". *Hume*. Ed. V. C. Chappel.
- Noxon 1964. "Hume's Agnosticism". *Hume*. Ed. V.C. Chappel.
- Noxon 1973. *Hume's Philosophical Development*. Oxford: Clarendon Press, 1973.
- Schopenhauer 1818. *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*. Tradução de A. Burdeau. Paris: Alcan, s.d.
- Selby-Bigge 1893. "Enquiries". *Introdução a Hume*. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- Stewart 1963. *The Moral and Political Philosophy of David Hume*. New York: Columbia University Press, 1963.