

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL DOUTORADO**

RONI EDERSON KRAUSE DE OLIVEIRA

**DAVID HUME E OS ENSAIOS SOBRE A FELICIDADE:
Teoria das paixões aplicada às filosofias morais**

**São Leopoldo
2020**

RONI EDERSON KRAUSE DE OLIVEIRA

**DAVID HUME E OS ENSAIOS SOBRE A FELICIDADE:
Teoria das paixões aplicada às filosofias morais**

Tese apresentada como requisito parcial
para obtenção do título de Doutor em
Filosofia, pelo Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da Universidade
do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS

Área de concentração: Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Adriano Naves de Brito

São Leopoldo
2020

O48d Oliveira, Roni Ederson Krause de.
David Hume e os ensaios sobre a felicidade : teoria das paixões aplicada às filosofias morais / Roni Ederson Krause de Oliveira. – 2020.
207 f. : il. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2020.
“Orientador: Prof. Dr. Adriano Naves de Brito.”

1. Natureza. 2. Paixões. 3. Razão. 4. Filosofia moral.
I. Título.

CDU 1

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Bibliotecária: Amanda Schuster – CRB 10/2517)

RONI EDERSON KRAUSE DE OLIVEIRA

**DAVID HUME E OS ENSAIOS SOBRE A FELICIDADE:
Teoria das paixões aplicada às filosofias morais**

Tese apresentada como requisito parcial
para a obtenção do título de Doutor em
Filosofia, pelo Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da Universidade
do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

Aprovado em 25 de setembro de 2020

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Leonardo de Mello Ribeiro — Universidade Federal de Minas Gerais

Prof. Dr. André Nilo Klaudat — Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Marco Antonio Oliveira de Azevedo — Universidade do Vale do Rio
dos Sinos

Prof. Dr. Nicola Claudio Salvatore — Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Prof. Dr. Adriano Naves de Brito — orientador — Universidade do Vale do Rio
dos Sinos

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, prof. Dr. Adriano Naves de Brito, pelas boas-vindas, confiança, respeito e amizade que ele me proporcionou ao longo dos anos de pesquisa e discussões filosóficas.

À minha esposa Ada Cristina de Castro, pelo apoio irrestrito e consistente a qualquer hora.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNISINOS, que contribuíram para a minha formação e, conseqüentemente, para o desenvolvimento desta pesquisa.

Às secretarias do PPG em Filosofia e áreas afins, pelo apoio e profissionalismo no trato das questões técnicas.

Aos atendentes da biblioteca Unisinos, pelo serviço sempre amigável e eficiente.

À Capes, pelo financiamento concedido para a realização desta pesquisa.

Ao IFG, pela licença concedida para que eu pudesse dedicar-me exclusivamente ao curso e à pesquisa.

Por fim, àqueles que contribuíram para a realização deste trabalho.

À Ada, Henrique, Elisa.

“Concordamos com nossas faculdades e empregamos nossa razão apenas porque não podemos evitar isso. A filosofia nos tornaria inteiramente pirrônicos, não fosse a força da natureza”. (HUME, A 27, SBN 657).

RESUMO

Esta tese tem como objetivo oferecer uma interpretação original dos ensaios XV, XVI, XVII e XVIII, escritos e publicados pelo filósofo escocês David Hume (1711–1776) na obra intitulada Ensaios morais, políticos e literários (1742). Para tanto, abordam-se não apenas os ensaios, mas outros textos do mesmo autor, que contêm os elementos da sua filosofia e os esclarecem, além da consulta aos textos dos estudiosos desses ensaios e da filosofia de Hume em geral. O trabalho é dividido em três momentos. O primeiro aborda o projeto filosófico de Hume de uma maneira geral, explorando os aspectos mais importantes da sua filosofia, que dizem respeito às teorias do conhecimento, paixões e moral; o segundo realiza a interpretação detalhada dos ensaios sobre os filósofos, o foco principal desta pesquisa, e, finalmente, o terceiro consiste no debate com alguns intérpretes, onde procuro defender e demonstrar a minha interpretação. Hume escreveu esses ensaios na primeira pessoa e cada um deles está associado a uma escola filosófica Antiga. Essas escolas adotam princípios morais distintos e até antagônicos. Tendo escrito esses ensaios na primeira pessoa, Hume parece defender o que diz. Isso leva a um resultado intrigante, porque aparentemente não há como conciliar os princípios pertinentes a cada escola. É necessário esclarecer a diferença entre a proposta filosófica humiana e as propostas morais das seitas. Nesse sentido, não vemos esses ensaios como sem importância em todo o trabalho do filósofo escocês. Pelo contrário, são ensaios que ajudam, uma vez adequadamente interpretados, a esclarecer os imbróglios interpretativos dessa filosofia. A tradição não se entende com relação ao significado desses ensaios, muito menos consegue definir com clareza as pretensões de Hume. A dificuldade de os entender adequadamente é proporcional à dificuldade de interpretar a filosofia de Hume na totalidade. Três tendências de interpretação prevalecem sobre a filosofia de Hume: uma com viés cético, outra naturalista e uma terceira que procura conciliar às duas primeiras. Essas tendências podem ser identificadas em certa medida nos ensaios objetos do nosso estudo, cujos resultados procuram contribuir com a cultura filosófica universal, a partir dos temas que suscita, e com a compreensão acerca de uma das mais importantes filosofias da história da humanidade.

Palavras-chave: Natureza. Paixões. Razão. Filosofia moral.

ABSTRACT

This thesis objective to offer an original interpretation of essays XV, XVI, XVII and XVIII, written and published by the Scottish philosopher David Hume (1711-1776) in the work entitled Moral, political and literary essays (1742). Therefore, we approach not only the essays themselves, but other texts by the same author, which contain the elements of his philosophy and clarify them, in addition to consulting the texts of the scholars of these essays and Hume's philosophy in general. The work is divided into three moments. The first deals with Hume's philosophical project in general, exploring the most important aspects of his philosophy, which concern the theories of knowledge, passions and morals; the second performs a detailed interpretation of the essays on the philosophers, the main focus of this research, and finally, the third consists of the debate with some interpreters, where I try to defend and demonstrate my interpretation. Hume wrote these essays in the first person and each of them is associated with an Ancient philosophical school. But these schools adopt distinct and even antagonistic moral principles. Having written these essays in the first person, Hume seems to defend what he says. But this leads to an intriguing result, because apparently there is no way to reconcile the principles pertinent to each school. It is necessary to clarify the difference between the Humean philosophical proposal and the moral proposals of the sects. In this sense, we do not see these essays as unimportant in all of the Scottish philosopher's work. On the contrary, they are essays that help, once properly interpreted, to clarify the interpretative imbroglios of this philosophy. Tradition does not understand the meaning of these essays, much less manages to clearly define Hume's claims. The difficulty of understanding them properly is proportional to the difficulty of interpreting Hume's philosophy as a whole. Three trends of interpretation prevail over Hume's philosophy: one with skeptical bias, another naturalist and a third that seeks to reconcile the first two. These trends can be identified to some extent in the essays object of our study, whose results seek to contribute to the universal philosophical culture, based on the themes it raises and with the understanding of one of the most important philosophies in human history.

Key-words: Nature. Passions. Reason. Moral philosophy.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 DAVID HUME E A PROVÍNCIA APROPRIADA DA RAZÃO	16
2.1 Carta a um Médico	18
2.2 A Defesa do Raciocínio Abstruso no Tratado da Natureza Humana	21
2.3 Sobre Escrever Ensaios	28
2.4 Da Seção I da Investigação Sobre o Entendimento Humano	31
2.5 Do Comércio	38
3 OS ENSAIOS SOBRE OS QUATRO FILÓSOFOS E SUAS SEITAS	43
3.1 O Epicurista: O Homem de Elegância e Prazer	43
3.2 O Estoico: O Homem de Ação e Virtude	58
3.3 O Platônico: Homem de Contemplação e Devoção Filosófica	86
3.4 O Ceticismo em Relação às Doutrinas que Visam a Felicidade	98
3.4.1. A Postura Cética com Relação aos Filósofos Severos	98
3.4.2. O Princípio que Explica um Fenômeno não Explica Todos	99
3.4.3. Do Erro dos Filósofos Sobre a Moral	100
3.4.4. Da Impertinência de se Estabelecer Padrões Fixos de Moralidade.....	104
3.4.5. O Império das Inclinações Naturais	107
3.4.6. As Paixões como Fundamento dos Valores Morais.....	109
3.4.7. Ponto de Virada na Argumentação do Cético	113
3.4.8. A Nota Referente ao Parágrafo 17	119
3.4.9. O Valor Moral de um Objeto Deriva da Paixão	119
3.4.10. A Teoria das Paixões	124
3.4.11. Razão e Cálculo Moral	133
3.4.12. Os Efeitos Prodigiosos da Educação	137
3.4.13. O Triunfo da Arte e da Filosofia	140
3.4.14. O Veredito da Paixão	142
3.4.15. A Impraticabilidade das Máximas Morais das Filosofias Morais Refinadas	145
3.4.16. A Última Nota	159
4 O CARÁTER NÃO PRESCRITIVO DOS ENSAIOS SOBRE OS FILÓSOFOS..	168
4.1 Hume como Filósofo Moralista	168
4.2 Hume como Filósofo não Moralista.....	185
5 CONCLUSÃO	190

REFERÊNCIAS..... 202

1 INTRODUÇÃO

O objetivo desta pesquisa é oferecer uma interpretação original dos ensaios XV, XVI, XVII e XVIII, escritos e publicados pelo filósofo escocês David Hume (1711–1776) na obra intitulada *Ensaaios morais, políticos e literários* (1742). Para isso, abordamos não apenas os ensaios, mas outros textos do mesmo autor, que contêm os elementos de sua filosofia e os esclarecem, além de consultar e explorar principalmente textos de comentadores desses ensaios e da filosofia de Hume em geral. Outros foram consultados esporadicamente por envolver os temas filosóficos desenvolvidos.

O trabalho é dividido em três momentos. Primeiro, ele vai abordar o projeto filosófico de Hume de uma maneira mais geral, explorando os aspectos mais importantes de sua filosofia, que dizem respeito às teorias do conhecimento, paixões e moral. O segundo passo é a interpretação detalhada dos ensaios sobre os filósofos, o foco principal desta pesquisa. Finalmente, o terceiro momento consiste no debate com alguns intérpretes desses ensaios, onde tento defender e demonstrar a minha interpretação.

Hume escreveu esses ensaios na primeira pessoa e cada um está associado a uma escola filosófica da antiguidade. Essas escolas adotam princípios morais distintos e até antagônicos. Tendo escrito desse modo, Hume parece defender o que diz. Isso leva a um resultado que é pelo menos intrigante, porque aparentemente não há como conciliar os princípios pertinentes a cada escola. É necessário esclarecer adequadamente a diferença entre a proposta filosófica humiana e as propostas morais das seitas. Nesse sentido, não vemos esses ensaios como sem importância em todo o trabalho do filósofo escocês. Pelo contrário, são ensaios que ajudam, uma vez adequadamente interpretados, a esclarecer os imbróglios interpretativos dessa filosofia.

A tradição não se entende com relação ao significado desses ensaios, muito menos consegue definir com clareza as pretensões de Hume. A dificuldade de entendê-los adequadamente é proporcional à dificuldade de interpretar a filosofia de Hume na totalidade. Três tendências de interpretação prevalecem sobre a filosofia de Hume: uma com viés cético, outra naturalista e uma terceira que procura conciliar as duas primeiras. Essas tendências podem ser identificadas em certa medida nos ensaios objetos de nosso estudo.

Sobre a primeira tendência, Conte (2007, p. 38–39) esclarece:

A primeira interpretação, defendida por Reid e Beattie na própria época de Hume, posteriormente por Kant e mais recentemente por Popkin, Fogelin, dentre outros, considera que Hume é essencialmente um cético epistemológico pelo fato de negar a realidade objetiva da causalidade, do mundo e do sujeito. Segundo esta interpretação tradicional, Hume seria um filósofo empenhado em mostrar que no exercício de nossa razão, ao examinarmos a própria razão, seríamos levados a suspender o juízo. Ao estabelecer limites para a justificação racional e ao afirmar que a maioria de nossas crenças não podem ser fundadas ou justificadas racionalmente, negando assim que a razão tenha a capacidade para alcançar conhecimento e verdade em muitas áreas, Hume mostraria que no plano puramente especulativo somos conduzidos ao ceticismo. Não teríamos certeza sobre questões de fato e sobre muitos assuntos a verdade estaria fora de nosso alcance. A interpretação que reduz o pensamento de Hume a um ceticismo enfatiza os aspectos negativos de sua argumentação. Este aspecto cético e negativo desempenharia um papel preponderante em sua filosofia.

Quanto ao viés naturalista, Conte (2007, p. 39) diz:

A segunda interpretação, defendida originalmente por Kemp Smith e mais recentemente também por Stroud, Capaldi, Monteiro e outros, considera que Hume é essencialmente um naturalista: um filósofo cujo objetivo não é destruir o conhecimento, mas desvendar e ressaltar o papel dos instintos e crenças naturais. Segundo esta interpretação, Hume procura mostrar como a natureza humana nos dotou de recursos, na maior parte não intelectuais que nos levam inevitavelmente a pressupor ou a ter determinadas crenças que a razão é incapaz de justificar por argumentos. Dada a importância atribuída por Hume aos instintos e crenças naturais, não só em nossa vida, mas também nas ciências morais e naturais, sua filosofia seria caracterizada de forma mais adequada como uma filosofia naturalista: uma visão segundo a qual os homens são seres imersos na natureza, dotados de imaginação e instintos, que nos faz ter certas crenças. A interpretação 'naturalista' do pensamento de Hume procura mostrar, assim, que o ceticismo de Hume não é total, mas está ligado a uma intenção positiva de ciência, que pode ser vista como a contraparte de seu ceticismo.

Por que investigar profundamente quatro ensaios de um autor cuja principal contribuição filosófica está relacionada a outros textos? Por que investigar ensaios que a tradição tratou tão pouco? O que isso traria de novidade ou esclarecimento sobre toda a obra deste autor? É no mínimo curioso que os *Ensaios morais, políticos e literários*, que deram a David Hume uma fama inicial, sejam considerados uma obra menor em comparação com o *Tratado*, que nunca recebeu do autor a autorização para a publicação de uma segunda edição. Enquanto os *Ensaios* receberam revisão e atenção especial até o fim da vida de Hume, o *Tratado* foi deixado de lado em favor de novos ensaios e de uma dissertação. Ser fiel ao autor também pode significar respeitar suas preferências. No mínimo, atenção deve ser dada aos textos de sua

própria colheita que ele valoriza. Nesse sentido, é razoável ouvir o autor para melhor compreendê-lo. Ademais, se for um autor que deu importância ao conceito de gosto, como é o caso de Hume, redefinindo sua importância na natureza humana, é até natural que os pesquisadores deem um pouco mais de atenção sobre os textos considerados "menores". Este é o nosso caso e ainda de alguns pesquisadores.

O desafio de reler os *Ensaaios* é ainda maior, justamente por lhes faltar o olhar da tradição. Quem sabe um olhar mais preciso sobre este trabalho não lançará continuamente uma nova luz sobre as teorias humanas? Pois, se conhecemos a filosofia de Hume tal como ele a apresenta no *Tratado* e nas *Investigações*, não nos deixando levar pelo que os *Ensaaios* têm a nos oferecer, algo importante pode ficar de fora na busca de uma melhor interpretação dessa filosofia.

O que dizer quando os pesquisadores, ao se referirem aos ensaios que denominaram de "sobre a felicidade", se perguntam qual deles representa Hume melhor, se é o epicurista, o estoico, o platônico ou o cético, descobrem ser uma pergunta inadequada, para dizer o mínimo? Ao tentar escolher um desses ensaios como o que melhor representaria a filosofia de Hume, perde-se totalmente a forma correta de interpretá-los. No mínimo, isso mostra que eles podem não ter sido devidamente compreendidos. Isso é preocupante, pois deve-se supor que qualquer bom intérprete das obras capitais de Hume fosse capaz de ser um bom intérprete dos *Ensaaios*. Contudo, nem sempre acontece. Portanto, se isso pode mostrar a fragilidade dos intérpretes de Hume por um lado, por outro, mostra como uma interpretação adequada dos *Ensaaios* pode nos levar a uma interpretação mais adequada das demais obras de Hume e, assim, obter um melhor entendimento de teses específicas, bem como da obra em sua totalidade. Nesse sentido, vemos os textos objetos de nosso estudo como que, quando lidos com a devida atenção, podendo muito ajudar na compreensão de uma filosofia que, desde que começou a ser interpretada, deu origem a interpretações conflitantes.

No que diz respeito aos ensaios XV a XVIII, a tendência é interpretar o último como sendo o principal, senão o único, representante das ideias de Hume. Os resultados da pesquisa, como veremos, recusam essa linha interpretativa até certo ponto, pois tendem a confirmar os aspectos positivos ou naturalistas da filosofia de Hume. Mesmo porque essa representação do cético deve ser vista com grande atenção e cuidado, uma vez que Hume critica qualquer filosofia, antiga ou contemporânea, que não compartilhe o método experimental de raciocínio. Isso pode

nos levar à conclusão de que nenhum desses ensaios, apesar de terem sido escritos em primeira pessoa, representa bem as convicções filosóficas de Hume, incluindo, portanto, o cético do ensaio XVIII.

A intenção de Hume ao escrever os quatro ensaios cujos títulos remetem aos adeptos de seitas filosóficas surgidas na antiguidade — respectivamente *O epicurista*, *O estoico*, *O platônico* e *O cético* —, é apresentada pelo filósofo escocês em uma nota incluída no primeiro deles. Nela, Hume afirma que tanto o ensaio XV quanto os três seguintes visam não explicar as doutrinas defendidas por essas personagens, mas tão-somente entregar [*deliver*] ao leitor os sentimentos das seitas [*sentiments of sects*] que se formam naturalmente no mundo e que acabam por sustentar diferentes ideias a respeito da vida humana e da felicidade. Na medida em que o filósofo escocês estuda esses sentimentos, associa-os às seitas supracitadas. Eis o que está dito na nota:

A intenção deste e dos três ensaios seguintes não é tanto explicar com precisão os sentimentos das antigas seitas da filosofia, como entregar os sentimentos das seitas, que naturalmente se formam no mundo e nutrem ideias diferentes da vida humana e da felicidade. Dei a cada um deles o nome da seita filosófica pela qual mantém maior afinidade.¹ (Ep n1, Mil 138).²

A nota esclarece que Hume não pode ser cobrado pelo que afirma acerca dessas seitas filosóficas, uma vez que a associação que ele faz não possui cunho exegético e não tem o propósito de explicá-las. Com isso, o filósofo escocês isentaria a si mesmo de quaisquer críticas que pudessem ser dirigidas a ele nesse sentido, pois o que interessa não é expor doutrinas, mas entregar ao leitor os *sentimentos* pertinentes a essas seitas e que dizem respeito à vida humana e à felicidade.

A nota não esclarece, no entanto, a razão de Hume ter escrito esses ensaios em primeira pessoa, pois que se trata de doutrinas reconhecidamente distintas. Pois, como coadunar, por exemplo, o elogio ao prazer epicurista com as regras morais do

¹ “Or, *The man of elegance and pleasure*. The intention of this and the three following essays is not so much to explain accurately the sentiments of the ancient sects of philosophy, as to deliver the sentiments of sects, that naturally form themselves in the world, and entertain different ideas of human life and of happiness. I have given each of them the name of the philosophical sect, to which it bears the greatest affinity”. (Ep n1, Mil 138).

² Todas as traduções referentes aos originais da obra de David Hume foram traduzidas por mim, conforme edição disponibilizada em <https://davidhume.org>, exceto quando indicado, bem como receberam tradução original as citações de originais de outros autores em língua estrangeira, exceto quando indicado.

sábio estoico, ou mesmo unir uma postura mística e contemplativa de estilo platônico com a suspensão do juízo do cético?

As condições estruturais e ambientais relativas ao ser humano, as quais são descobertas nos sentimentos, naturalmente o levou a associar a felicidade a um determinado estado de coisas. Isso ocorre, por exemplo, com o elogio ao prazer e que é o principal princípio da seita epicurista. Pois, naturalmente, devido à nossa condição, busca-se *prazer* e se evita a *dor*. Então, o epicurismo nada mais seria, aos olhos de Hume, do que um conjunto de regras morais que elabora, a partir desse fato, um princípio filosófico que orienta o modo como o ser humano *deve* agir no mundo. No caso do epicurismo, trata-se de uma ação que tem como princípio e fim o prazer.³ Aliás, o preconceito que se desenvolveu ao longo da história em relação ao epicurismo consistiu exatamente em o reduzir e identificá-lo a esse princípio somente.

As seitas a que Hume dedica os quatro ensaios defendem ideias diferentes de felicidade, as quais elas mesmas resultam de sentimentos naturalmente formados no mundo. Em que consistem esses sentimentos? Em que consistem essas diferentes ideias que resultaram em diferentes doutrinas? É nesse sentido que podemos interpretar de que modo Hume “lê” essas seitas? Uma hipótese, portanto, é de que Hume não tem a intenção de defendê-las, apesar de escrever em primeira pessoa ideias que, uma vez associadas entre si, são inegavelmente contraditórias, apesar de os sentimentos não serem contraditórios. É impossível estar calmo enquanto com raiva. Surge a alternativa, então, de que talvez Hume tenha exposto ideias que no conjunto são contraditórias, mas que, como sentimento, não o são. Não haveria, portanto, nenhum problema em escrever e representar em primeira pessoa sentimentos que se alternam, mas que não se contradizem. Quer dizer, talvez não seja contraditório ora eu buscar prazer, ora a glória, ora me tornar contemplativo, ora duvidar de tudo.

Percorrer caminhos diferentes para a felicidade é o que o ser humano faz. A vida é complexa o suficiente para visitarmos todos os sentimentos possíveis e não sentirmos estar nos contradizendo. A contradição pertence ao campo da proposição, das afirmações e das negações que fazemos por meio da linguagem, mas com relação ao que sentimos, isto já não é tão claro. É isso ou Hume simplesmente nos mostra o quanto alternamos os nossos sentimentos, os quais, quando correspondidos

³ Ver (EPICURO, 2002), **Carta sobre a felicidade**: (a Meneceu).

em ideias, e estas, no que lhes concernem, transformadas em princípios, o quanto somos contraditórios.

A nota escamoteia a filosofia do *Tratado*, pois é nessa obra que Hume defende que as ideias são meras cópias de impressões e mostra como a razão está subordinada às paixões, conseqüentemente, o quanto o ser humano é regido pelos sentimentos muito mais do que pela fraca faculdade da razão. O que significa exatamente entregar ou restabelecer os sentimentos dessas seitas? Significa simplesmente levar tais sentimentos ao leitor? A intenção de Hume é de cunho moralista ou terapêutico, visando induzir os seus leitores a sentir certos sentimentos, os restabelecendo, como ocorre com o efeito estético da contemplação de uma obra de arte, por exemplo? É preciso notar que restabelecer sentimentos mediante um texto — no caso, evidentemente, um ensaio filosófico literário — não implica nenhuma espécie de convencimento, tampouco de contradição, quando os sentimentos que se procura restabelecer são distintos ou mesmo opostos.

O objetivo de Hume, então, não é convencer mediante argumentos, mas fazer isso por uma sensibilização? Mais do que estar convencido de certas verdades, o importante é experimentar o sentimento daquele que exalta o prazer ou a virtude, ou aprender a desprezar o corpo em favor de um mundo transcendente, ou ainda, aprender a desconfiar e a duvidar de qualquer assertiva, ou seja, é ser levado a sentir aqueles sentimentos os quais podem ser associados às prerrogativas de determinadas seitas? Não se trata de explicar doutrinas, mas de restabelecer certas sensações? Tem sentido, então, a imitação que Hume faz, ao longo do ensaio XV, da canção das SYRENS, de Torquato Tasso (Ep 12, Mil 143), nem o tom declamatório do epicurista à CÆLIA (Ep 12, Mil 143), exposto na metade final do mesmo ensaio.

Por outro lado, pode-se perguntar também: se Hume pretende sensibilizar em vez de convencer por argumentos, o que exatamente ele quer que o leitor sinta? Faz sentido esse viés interpretativo? Qualquer um que leia esses ensaios pode adotar qualquer um desses perfis, mesmo que o ensaio seguinte contenha teses que refutam o anterior? Se a moral é uma questão de gosto, como o é para Hume, ele não espera convencer o leitor por argumentos, por exemplo, que o cético seja o perfil que defende ideias mais próximas da verdade. Então, qual é a pertinência da tese de fazer Hume um moralista, um “pintor”, enfim, alguém que defenda um dever ser?

Muitos intérpretes dão importância à ironia humiana, identificando em seus textos momentos em que o filósofo está sendo mais irônico do que sincero. Não

adotamos esse viés interpretativo neste trabalho. Lemos Hume sem o artifício da ironia. Pois, é muito difícil identificar ironia em um texto filosófico. Corre-se o risco de sempre identificarmos ironia nas partes em que o autor não se enquadra na nossa interpretação. Esta é, portanto, uma forma de salvar a interpretação, ou melhor, o intérprete. Na verdade, isso diz mais sobre ele do que esclarece sobre a obra.

Inicialmente, o que fiz foi tentar interpretar esses textos a partir deles mesmos, seguindo a cadeia lógica apresentada pelo autor e a partir daí fazendo as devidas associações com as demais obras de Hume, bem como com as "seitas" filosóficas a que se refere. Priorizei apenas duas tendências de interpretação. Uma delas coloca Hume basicamente como um moralista, cujo objetivo principal seria mostrar o caminho adequado para a felicidade, e outra em que Hume é visto menos como um moralista moderno e mais como alguém que pretende encorajar os leitores a buscarem uma ciência que realmente nos diz algo sério sobre nossa natureza humana. Vemos, então, esses ensaios não como ensaios sobre a felicidade, mas que apresentam a força da natureza em relação a nós e que se baseiam em uma teoria revolucionária das paixões e do entendimento. Em outras palavras, vemos Hume aplicar os princípios filosóficos estabelecidos inicialmente por ele em seu *Tratado sobre a natureza humana*, e posteriormente reforçados no restante de suas obras, e mostrar o quanto as filosofias morais tradicionais e contemporâneas a ele falham em colocar a razão como capaz de agir sozinha sobre a vontade humana.

2 DAVID HUME E A PROVÍNCIA APROPRIADA DA RAZÃO

*“Be a philosopher; but amidst all your philosophy, be still a man”.*⁴

Interpretar a filosofia de David Hume não é fácil.⁵ A aparente contradição que possui a ideia de conciliar a necessidade de um raciocínio abstruso com o conselho de que o filósofo ainda deve ser um homem “[...] em meio a toda sua filosofia” (E 1.6, SBN 8–9), pode ser ignorada por um leitor desavisado ou mesmo experiente. A defesa de Hume de raciocínios abstrusos — desde que não sejam falsos — por um lado, e o estado de alerta da natureza, o alerta com o qual Hume supostamente concordou, isto é, que não podemos esquecer de ser homens no meio da nossa filosofia, muito provavelmente nos levam a posições diametralmente opostas.

O título nos levaria diretamente às afirmações de Hume que representam uma defesa explícita da necessidade de um raciocínio abstruso ao buscar o conhecimento, e a epígrafe do presente capítulo, de uma maneira bem diferente, nos levaria a considerar essas afirmações de Hume mostrando o quanto uma vida dedicada aos livros e à erudição podem ser prejudiciais à saúde perfeita de uma pessoa, portanto, não deveríamos nos dedicar à busca do conhecimento com assiduidade. Nesse sentido, pode-se dizer que enquanto o título nos prepara para uma defesa de uma vida dedicada ao estudo sério, lugar do conhecimento da verdade, a epígrafe enfatiza a pertinência de uma vida fora da filosofia e das ciências em geral, mantendo uma boa distância delas.

Sustento que o mal necessário a Hume não é ter de lidar precisamente com o raciocínio abstruso, mas com o fato de o homem ser obrigado pela natureza a limitar essa inclinação à vida intelectual em favor de outras inclinações relacionadas à vida ativa e social. Mesmo se o caráter mais apropriado fosse uma mistura de inclinações racionais, ativas e sociais, com nenhuma delas superando as outras, como aponta Hume na Seção I da *Investigação sobre o entendimento humano*, o maior esforço de nosso filósofo na seção mencionada e em outros (mas não todos) textos, que veremos

⁴ “Seja um filósofo; mas, em meio a toda sua filosofia, seja ainda um homem”. (E 1.6, SBN 8-9).

⁵ Este é um achado comum entre os comentadores. Para Ainslie (2015, p. 1), “Hume é um filósofo ambivalente”. Garret (2005, p. XXV), no que lhe concerne, lembra, na sua introdução para a obra *A filosofia de David Hume* de Norman Kemp Smith, que os escritos filosóficos de Hume parecem ser localmente claros, mas globalmente obscuros. O próprio Garret (1997, p. 3) dedica seu livro *Cognição e comprometimento na filosofia de Hume* para solucionar “uma série de quebra-cabeças interpretativos” relativos à filosofia de Hume. Isso para dar alguns exemplos.

na continuação, consistiria em defender a filosofia abstrusa ou metafísica, que lida com raciocínios obscuros ou argumentos que seriam indispensáveis ou inevitáveis, e não a filosofia fácil, apesar dos elogios dados a ela em alguns momentos e das críticas feitas à abstração de raciocínios e argumentos.

Ernest Mossner, autor de uma das mais importantes biografias sobre Hume, coloca a epígrafe supracitada como epígrafe de seu famoso livro *A Vida de David Hume*⁶, certamente indicando a maior proeminência que ele dá ao homem que foi Hume em vez de suas teses filosóficas. Além disso, essa frase é muito citada pelos estudiosos dessa filosofia, quase na mesma medida em que é pouco explicitada, e somos levados a acreditar que Hume, seu autor, é totalmente a favor do que é dito ali. No entanto, leitor atento perceberá ser a natureza que nos exige, segundo nosso filósofo, uma vida não inteiramente dedicada aos estudos, e não Hume quem prescreve ou deseja isso. Há elementos suficientes no próprio texto que nos permitem pensar que, se dependesse do desejo de Hume, ele próprio se dedicaria à filosofia pelo tempo necessário. Se não o fazia o tempo todo, era devido ao esgotamento físico e mental que essa dedicação aos livros e ao pensamento lhe causava e não porque era seu desejo se dedicar exclusivamente a outras atividades. Tanto que, mesmo quando a investigação filosófica o esgotou, seu anseio pela verdade sempre o trazia de volta a ela.

Na verdade, o intérprete de Hume pode enfatizar um ponto ou outro da questão. Ou seja, ele pode enfatizar tanto a defesa da necessidade de argumentos abstrusos na descoberta da verdade como enfatizar o oposto disso: a necessidade de viver cotidiana, estar no mundo dos negócios, lidar com atividades manuais que visam resultados imediatos e são esquecidos logo após serem resolvidos. Da mesma forma que podemos interpretar Hume como um crítico do solipsismo cartesiano, podemos vê-lo como defensor de alguma fuga metafísica. Ambos os pontos de vista, porém, não se combinam totalmente, pois é difícil ou quase impossível harmonizar os voos metafísicos com uma vida dedicada ao comércio, ou a expedições militares, por exemplo.

Nosso objetivo neste capítulo é enfatizar o primeiro desses pontos. Para tanto, abordaremos os textos em que o problema que envolve o raciocínio abstruso é

⁶ Mossner (2001), *The Life of David Hume* (1954).

abordado com atenção pormenorizada e onde Hume apresenta seu projeto filosófico⁷, quando ele prepara o leitor para as explicações que estão por vir em seus textos.

Nesse sentido, *Um tipo de história da minha vida* ou a *Carta a um médico* (1734), a introdução do Livro I do *Tratado da natureza humana* (1739), a advertência, as páginas iniciais do Livro III e o prefácio da *Sinopse* (1740) são objetos da nossa investigação, bem como o ensaio intitulado *Sobre escrever ensaios* (1742), a seção I da *Investigação sobre o entendimento humano* (1748)⁸ e o ensaio intitulado *Do comércio* (1752).

2.1 Carta a um Médico

A ideia que nos faz oscilar entre modos de vida diferentes, mas inevitáveis, é uma preocupação constante do nosso filósofo. Ela não aparece apenas na seção I da primeira *Investigação*, texto que inclui nossa epígrafe. Algumas das teses defendidas por Hume nessa seção provavelmente resultam de uma trajetória iniciada muito antes, mais precisamente, em uma carta escrita na primavera de 1734 dirigida a um médico⁹ e que se tornou conhecida como *Carta a um médico* ou como *Um tipo de história da minha vida*.

É nessa carta, pelo menos em termos documentais, que vemos Hume defendendo pela primeira vez a necessidade de persistir em estudos abstrusos na busca das verdades mais profundas, uma vez que “todos aqueles que estão familiarizados com os filósofos e críticos, sabem que *não há nada ainda estabelecido nessas duas ciências* [filosofia e crítica], e que elas contêm pouco mais que intermináveis disputas, mesmo nos artigos mais fundamentais”. (HUME, 1993, p. 346, grifo nosso). Em simultâneo, também ouvimos dele, pela primeira vez, a necessidade de abandonar a filosofia em algum momento para não sucumbir às doenças que tal dedicação à vida intelectual acarreta. Diz Hume (1993, p. 349–350):

Descobri que, como há duas coisas muito ruins para uma pessoa, estudo e ociosidade, há duas coisas muito boas, negócios e diversão; e que todo o meu tempo foi gasto entre as ruins, com pouca ou nenhuma participação nas boas. Por esse motivo, decidi buscar uma vida mais ativa. Não deixei minhas

⁷ Para saber mais sobre o projeto filosófico de Hume, conforme Williams (2004, p. 265-296).

⁸ Doravante *Investigação*.

⁹ Conforme Donald C Ainslie, “o destinatário é uma questão de debate, com Burton e mais recentemente John Wright sugerindo George Cheyne, enquanto Ernest Mossner defende que seja o membro do clube *Scriblerus* John Arbuthnot”. (AINSLIE, 2015, p. 3).

pretensões eruditas, mas, com meu último suspiro, deixei-as de lado por algum tempo, para que acabasse por recuperá-las.

É possível verificar o desespero de um jovem que sofre as consequências físicas e mentais de sua dedicação à vida intelectual e que vive o dilema de querer continuar estudando e, em simultâneo, não ficar doente. No início do problema e no início dos primeiros sintomas da doença, Hume pensava que era simplesmente “preguiça de temperamento” (HUME, 1993, p. 346), cuja solução seria obtida redobrando sua aplicação aos estudos, mas depois de “nove meses” (HUME, 1993, p. 346), “muito desconfortável” (HUME, 1993, p. 346) consigo mesmo, embora não pior, Hume novamente sofreu fisicamente e mentalmente as consequências da dedicação ao seu compromisso intelectual.

É sabido pela carta que Hume não parece aceitar o diagnóstico dado por um dos médicos que ele consultou, de que ele sofria da doença dos estudiosos. Referindo-se ao médico, Hume diz: “Disto ele encontrou grande dificuldade em me convencer, não encontrando em mim nada daquele desânimo, da qual tanto reclamam aqueles que trabalham sob aquela doença”. (HUME, 1993, p. 347).

Ocorre que Hume considera seus males, físicos e mentais, distintos dos sintomas que remetem à doença do erudito, tanto quanto diferem para ele depressão (*vapours*) e loucura (*madness*). Se Hume realmente concordasse com a ideia de estar sofrendo dessa doença, não haveria razão para ele escrever anonimamente para um “médico inteligente, um homem de letras, bom senso e grande humanidade” (HUME, 1993, p. 345) para conselho. Se escreveu uma carta pedindo ajuda, como o fez, é porque não concordava com o diagnóstico. Para Hume, o chá, o suco e os comprimidos anti-histéricos prescritos eram de pouca utilidade, exceto por um curto período, assim como as cavalgadas de oito a dez milhas escocesas. Naquele período, Hume não sabia que mal sofria, tanto quanto tinha certeza de que era inevitável sofrer, já que era inevitável para ele deixar de buscar as verdades fundamentais que procurava e que não foram encontradas nas filosofias existentes. Hume (1993, p. 348) diz sobre este último ponto:

Descobri que a filosofia moral que nos foi transmitida pela antiguidade foi trabalhada sob o mesmo inconveniente encontrado em sua filosofia natural, isto é, de ser inteiramente hipotética e depender mais da invenção do que da experiência, onde cada um consultou sua fantasia para erigir esquemas de virtude e felicidade, sem considerar a natureza humana, da qual todas as conclusões morais devem depender. (grifo nosso).

Hume até tentou, provavelmente influenciado pelo novo estoicismo de Shaftesbury¹⁰, seguir as máximas filosóficas como fizeram os discípulos das escolas da antiguidade. Contudo, isso apenas piorou seu precário estado físico e mental. Hume (1993, p. 346–347) diz:

[...] Tendo lido muitos livros de moralidade, como os de Cícero, Sêneca e Plutarco, e tendo recebido suas belas representações de virtude e sabedoria, eu tentei realizar a melhoria do meu temperamento e vontade, com a minha razão e entendimento. Eu estava continuamente me fortalecendo com reflexões contra a morte, a nobreza, a vergonha e a dor, e todas as outras calamidades da vida. Estas reflexões, sem dúvida, são extremamente úteis, quando se juntam a uma vida ativa [...], mas, na solidão, elas servem apenas para desperdiçar o ânimo, pois se perdem no ar, mesmo não havendo nenhuma resistência da mente, como quando o nosso braço se perde ao errar seu alvo. Isto, no entanto, eu aprendi da experiência, mas, até que eu já tivesse estragado a minha saúde, eu não havia me dado conta disso.

Hume, então, diante de seu desapontamento com as filosofias morais, porque elas não forneciam as respostas certas para seus dilemas, resolve fazer de seu estudo “a fonte da qual derivariam *toda verdade em crítica e moralidade*”. (HUME, 1993, p. 348, grifo nosso). A excessiva dedicação à investigação filosófica e a dificuldade de encontrar a verdade nessas questões, no entanto, sempre traziam de volta a doença. Diz Hume (1993, p. 349): “descobri que não era capaz de seguir qualquer linha de raciocínio, a não ser por interrupções repetidas, com um intervalo de visão continuado e distraíndo meu olho de tempo em tempo sobre outros objetos”. Isso fez com que ele desistisse certa vez:

[...] Tendo recomendação para um comerciante considerável em Bristol, eu estou correndo agora para lá, com uma vontade de esquecer de mim mesmo, e tudo que passou, para me envolver o máximo possível nesta vida, e para eu me jogar no mundo, de um polo para outro, até que eu possa deixar essa doença para trás. (HUME, 1993, p. 350).

O amor à filosofia ou à curiosidade, isto é, as verdadeiras inclinações naturais de Hume, faz com que ele busque ajuda — ou simplesmente pense em buscar — mais uma vez. Não sabemos se Hume enviou a carta ao médico ou se recebeu uma resposta caso a tenha enviado¹¹. O fato é que nosso filósofo estava repleto de dúvidas sobre o sentido de sua existência. Tanto que Hume termina a carta fazendo uma série

¹⁰ Harris (2015, p. 38-51).

¹¹ Conforme Harris (2015, p. 37): “A carta existe apenas em forma de rascunho, e não há provas de que ela foi realmente enviada”.

de perguntas. Essas perguntas são bastante representativas do seu desespero interior naquele momento.

As perguntas, que eu humildemente proporia a você, são: se entre todos os estudiosos com quem você já esteve familiarizado, você já conheceu alguém afetado dessa maneira? Se posso esperar por uma recuperação? Eu deveria esperar por isso? Se a minha recuperação será sempre perfeita e se os meus espíritos recuperam a sua velha fonte e vigor, de modo a resistir ao cansaço do pensamento profundo e abstruso? Se tomei o caminho certo para me recuperar? Acredito que todos os medicamentos apropriados foram usados, portanto, não é necessário mencionar nenhum deles. (HUME, 1993, p. 350).

O que sabemos depois disso é que Hume dedicou a vida a alternar períodos entre a atividade intelectual, estudando e escrevendo livros, e a vida social, assumindo cargos políticos ou serviços burocráticos. Procurou equilibrar, tão naturalmente quanto possível, as características da natureza humana da racionalidade, ação e sociabilidade, ou simplesmente foi motivado a fazê-lo por causa doença psíquica e fisiológica de que sofria. O fato é que Hume viveu constantemente esse dilema de ter que escolher entre uma vida ativa e social e outra, intelectual e isolada. O que era valioso para Descartes (1596–1650), por exemplo, o qual se alegrava com seus próprios pensamentos e costumava ficar trancado em uma sala aquecida pelo fogo¹² (DESCARTES, 2010, p. 70), para descobrir o fundamento último de todo conhecimento certo e seguro, era, para Hume, a imagem representativa do filósofo que ele buscou a vida inteira combater e superar.

2.2 A Defesa do Raciocínio Abstruso no Tratado da Natureza Humana

Na introdução do *Tratado da natureza humana*¹³ (1739), Hume diz ser usual e natural que filósofos e cientistas, ao pretenderem “descobrir qualquer coisa nova para o mundo em filosofia e ciências” (T 0.1, SBN xiii), insinuam eles mesmos “os méritos de seus próprios sistemas, denunciando todos aqueles que foram prósperos antes deles”. (T 0.1, SBN xiii). No entanto, diz Hume, se eles se contentassem em simplesmente reconhecer a ignorância “sob a qual nós ainda estamos submetidos, em relação às questões mais importantes que passam pelo tribunal da razão humana, poucos seriam aqueles [...] que não concordariam prontamente com eles”. (T 0.1,

¹² Tradução de “*je demeurais tout le jour enfermé seul dans un poêle*”. (DESCARTES, 1897, p. 11-12). Conforme “*I remained the whole day shut up alone in a stove-reated room*”. (DESCARTES, 1911, p. 87).

¹³ Doravante *Tratado*.

SBN xiii). Ademais, mesmo para alguém que esteja aprendendo a ajuizar¹⁴ sobre tais assuntos, ele pode perceber facilmente “a fraca fundação desses sistemas, os quais têm obtido grande crédito e transportado suas elevadas pretensões por raciocínios acurados e profundos” (T 0.1, SBN xiii), pois os princípios que os erigem são tomados da fé, “assumidos por confiança” (T 0.1, SBN xiii), e as consequências são “lamentavelmente deduzidas dela”, de modo que há “falta de coerência nas partes e de evidência no todo”. (T 0.1, SBN xiii). Ora, essas características, diz Hume, “estão por toda parte nos sistemas dos mais eminentes filósofos e isso parece envergonhar a própria filosofia”. (T 0.1, SBN xiii).

No que diz respeito aos cientistas, a vitória de um sobre outro não é alcançada pelo melhor argumento ou pelas melhores razões, mas pelo poder da palavra, como se, em uma situação de guerra, a vitória não fosse alcançada “pelos combatentes, que manejam a lança e a espada, mas pelos corneteiros, tamborileiros e músicos do exército”. (T 0.2, SBN xiii-iv). Para Hume (T 0.2, SBN xiii-iv):

Não há nada que não seja objeto de debate e em que os homens de instrução não sejam de opinião contrária. A questão mais trivial não escapa à nossa controvérsia e, o mais importante, não podemos decidir como certa. As disputas são multiplicadas, como se tudo fosse incerto; e essas disputas são administradas acaloradamente, como se tudo fosse certo. Em meio a toda essa agitação, não é a razão que leva o prêmio, mas a eloquência.

Até a ralé (*rabble*), a qual é alheia a “toda essa agitação” (T 0.3, SBN xiv-v), percebe, “a julgar pelo barulho e pelo clamor” (T 0.3, SBN xiv-v) que ouve, que nem tudo está bem nesse ambiente e, por esse motivo, tende a desconfiar dos raciocínios abstrusos usados por filósofos e cientistas em suas atividades. É daí que surge, para o nosso filósofo, “o preconceito comum contra os raciocínios metafísicos de todos os tipos, mesmo entre aqueles que se professam eruditos e têm um valor justo para todas as outras partes da literatura” (T 0.3, SBN xiv-v), pois “por raciocínios metafísicos, eles não entendem aqueles sobre qualquer ramo específico da ciência, mas argumento, que é de qualquer forma abstruso e requer alguma atenção para que seja compreendido”. (T 0.3, SBN xiv-v).

É, claro, um viés que deve ser superado, pois, para Hume, “apenas o ceticismo mais determinado, com um grande grau de indolência, pode justificar essa aversão à metafísica”. (T 0.3, SBN xiv-v). O caso é que a verdade, se o ser humano pode

¹⁴ “[...] *one of judgment and learning*”.

alcançá-la, “deve ser muito profunda e obscura; e esperar que cheguemos a ela sem esforço, enquanto os maiores gênios falharam nesse sentido, deve-se certamente ser estimado como suficientemente vaidoso e presunçoso”. (T 0.3, SBN xiv-v). Hume diz ainda que, se sua própria filosofia não exigisse esforço e atenção para ser compreendida, isso seria motivo suficiente para suspeitar dela. Ou seja, o problema, portanto, não está necessariamente nos raciocínios ou argumentos obscuros, mas no método de investigação. O conhecimento não pode estar baseado somente na confiança, nem pertence àquele que faz mais barulho. Faz-se necessário ir à base pertinente: a experiência.

A experiência é a base de todo conhecimento filosófico e científico. Qualquer afirmação que procure explicar efeitos através de causas, que transcendam nossa capacidade de experimentação e observação, tende a ser falsa. Além disso, através da experiência, não é possível revelar as qualidades originais e últimas da natureza, precisamente porque não temos experiência delas. De fato, não teríamos o desejo de conhecer os princípios originais e últimos se soubéssemos, de antemão, que tal conhecimento é impossível para nós e, se isso ocorre, é porque os verdadeiros limites do entendimento humano são desconhecidos ou simplesmente ignorados. Mesmo na posse de princípios gerais, resultantes da observação e da experimentação, o que resulta desses princípios só pode ser validado pela experiência. Desse modo, não se deixa o escopo da experiência. Sabendo disso, desta limitação, pelo menos, evita-se certos voos e somos impedidos de cometer muitos enganos baseados em ideias sem referência ao que o ser humano pode experimentar coletivamente¹⁵.

Hume não propõe que a filosofia que o leitor encontrará no Livro I do *Tratado* será mais verdadeira do que a de seus predecessores ou contemporâneos, mas simplesmente que o caminho correto da verdade sobre os fenômenos humanos, especialmente sobre a moralidade, é indicado pela experiência. Assim, não se limitará às ideias do proponente, suas crenças e seus pontos de vista, mas ele mesmo será um mero contribuinte para o desenvolvimento da ciência do homem, que não pertence nem a ele, nem a ninguém em particular.

¹⁵ Refiro-me à experiência coletiva, precisamente porque um indivíduo, no contexto de sua individualidade, pode imaginar uma série de coisas sem tê-las experimentado realmente, o que não está muito de acordo com o que Hume espera quando coloca a experiência como fundação para todo o conhecimento humano. Além disso, você pode mentir sobre as suas experiências para defender as teses mais absurdas, mas dificilmente haverá um consenso eterno sobre uma mentira, especialmente enquanto houver ainda quem busque a verdade.

A verdade não pertence ao filósofo solipsista ou ao erudito de gabinete, nem ao metafísico que dispensa a observação e o empírico, mas pertence, sempre que possível, à coletividade de sujeitos que aplica o método experimental na constituição de princípios gerais e que, a partir desses princípios, elabora leis explicativas, as quais, no que lhe concerne, explicam vários fenômenos. Hume quer remover a filosofia da prisão da mente do solipsista, bem como remover dela as explicações redundantes produzidas pelo uso exclusivo de definições. A filosofia que Hume defende tem a ver com a prática coletiva de uma ciência objetiva, que constrói evidências por fatos concretos e que se baseiam na observação e na experimentação. Embora não se orgulhe do estado da filosofia e da ciência em geral, Hume entende que a única maneira de as melhorar é através do desenvolvimento do raciocínio metafísico, especificamente aquele que é marcado pelo método experimental.

Na investigação da moralidade, quer-se olhar para a vida cotidiana e observar a maneira como homens e mulheres se comportam no mundo e o modo como constituem a moralidade, contando com todos os elementos possíveis a serem observados e analisados nesse sentido. A objetividade desses estudos não depende do empreendimento de uma única cabeça, mas pode muito bem ser construída coletivamente. Desta forma, pode-se realmente avançar e, conseqüentemente, contribuir para o desenvolvimento e melhoria da humanidade concretamente. Portanto, Hume não quer impor uma filosofia, mas demonstrar a força de um método, de modo que toda teoria tenha seus princípios fundamentados nele.

É porque todas as ciências e outros conhecimentos dependem da ciência do homem que Hume deduz a necessidade do estudo da mente precedendo e fundamentando esses outros conhecimentos. É somente a partir da compreensão da mente humana que o homem pode avançar nas ciências e também moralmente. Compreendendo-se certos aspectos do funcionamento da mente, como as ideias surgem e como elas se associam, por exemplo, ou como as paixões ocorrem realmente, é que se torna possível estabelecer uma ciência moral eficazmente. Hume (T 0.8, SBN xvii) diz:

Pois, para mim, parece evidente que, sendo a essência da mente igualmente desconhecida para nós com a dos corpos externos, deve ser igualmente impossível formar qualquer noção de seus poderes e qualidades, senão através de experiências cuidadosas e exatas, e a observação daqueles efeitos particulares que resultam de suas diferentes circunstâncias e situações. Embora devamos nos esforçar para *tornar todos os nossos princípios tanto universais quanto possíveis*, rastreando nossos experimentos

ao máximo e explicando todos os efeitos das causas mais simples e mínimas, ainda estamos certos que não podemos ir além da experiência; e qualquer hipótese que pretenda descobrir as qualidades originais últimas da natureza humana deve, a princípio, ser rejeitada como presunçosa e quimérica. (grifo nosso).

Hume propõe provocar, a partir da sua contribuição e de seu método de investigação, uma revolução nas bases da investigação científica e no modo de pensar filosófico. Se há algum sinal de ceticismo na Introdução do *Tratado*, diz respeito principalmente a essa incapacidade do homem de conhecer as causas últimas. No entanto, essa acusação, de acordo com Hume, pode ser associada tanto ao seu sistema filosófico quanto a qualquer outro. Isso também se aplica a todas as ciências. Hume entende que o que está além das fronteiras da experiência humana também está além da capacidade humana de conhecer. Isso não quer dizer ser impossível conhecer e avançar em aprimoramento filosófico, científico e moral. Contudo, esse aprimoramento filosófico, científico e moral deve ocorrer por meios adequados e não como até agora se fez. Assim, ao menos na Introdução do *Tratado*, Hume demonstra confiança suficiente na capacidade da filosofia e da ciência para avançar e superar o estado lamentável em que se encontram. Esse avanço é baseado no uso do método experimental de raciocínio e na elaboração de princípios explicativos gerais. É assim que o conhecimento avança.

Na advertência que antecede o livro III do *Tratado*, o qual foi publicado após o suposto fracasso dos livros I e II em novembro de 1740, Hume diminuiu seu anseio e seu encargo para que os leitores entendessem a necessidade de lidar com um raciocínio abstruso. Ele adverte que o leitor pode tratar o Livro III como independente dos dois anteriores, pois este livro não exige que o leitor entre “em todos os raciocínios abstratos nele contido”. (Ad1740 1, SBN 454/5). Além disso, diz que está “esperançoso de que possa ser entendido por leitores comuns com tão pouca atenção quanto geralmente é dado a qualquer livro de raciocínio”. (Ad1740 1, SBN 454/5).

Essa é uma nota interessante, já que Hume parece reconhecer a difícil luta que consiste em convencer as pessoas comuns da necessidade de lidar com raciocínios difíceis na busca das verdades mais profundas sobre o mundo; e também de sua própria luta, indiretamente, queixando-se da “tão pouca atenção que é dada a qualquer livro de raciocínio”.

No início do Livro III do *Tratado*, Hume volta a defender o sistema filosófico exposto nos Livros I e II. Neles, confessa ter a esperança de que a investigação acerca

da moral, que esse livro iniciava, daria nova força ao seu sistema, apesar de ele implicar ainda certo nível de abstração, cuja implicação Hume lamenta.

Há uma inconveniência que resulta de todo raciocínio abstruso: ele pode silenciar um antagonista sem convencê-lo, pois, para nos fazer sensíveis a sua força, ele requer o mesmo estudo intenso que foi o primeiro requisito para a sua invenção. Quando deixamos a nossa sala de estudos e nos envolvemos nos assuntos comuns da vida, suas conclusões parecem ter desaparecido, como os fantasmas da noite no aparecimento da manhã; e é difícil para nós reter mesmo essa convicção, que havíamos atingido com dificuldade. Isto é ainda mais visível em uma longa cadeia de raciocínios, onde devemos preservar até o fim a evidência das primeiras proposições, e onde muitas vezes perdemos de vista todas as máximas mais aceitas, seja da filosofia ou da vida comum. O que nos afeta, concluímos, nunca pode ser uma quimera; e como nossa paixão está engajada de um lado ou de outro, nós naturalmente pensamos que a questão está dentro da compreensão humana, que em outros casos desta natureza estamos aptos a ter alguma dúvida. Sem essa vantagem eu nunca deveria ter me aventurado em um terceiro volume de tal filosofia abstrusa, em uma época em que a maior parte dos homens parece concordar em converter a leitura em um divertimento e a rejeitar tudo que requer um considerável grau de atenção para ser compreendido. (T 3.1.1.1, SBN 455–6).

Entretanto, o que de fato Hume lamenta aqui é a rejeição ao estudo sério em prol de uma leitura que visa o divertimento. Além disso, é preciso evitar perder de vista “todas as máximas mais bem estabelecidas da filosofia ou da vida corrente”. (T 3.1.1.1, SBN 455–6). Ou seja, há um ponto em que devemos evitar seguir adiante e outro em que devemos esperar: deve-se esperar ter que lidar com raciocínios abstrusos e também evitar as máximas que não encontram ancoragem na experiência, sejam elas máximas da vida corrente ou aquelas estabelecidas pelos filósofos. Se, de um lado, a filosofia, quando ela é apartada da vida comum e das discussões populares, é prejudicial para o filósofo como indivíduo e também para a sua própria filosofia, de outro, a abstração é necessária.

Em março de 1740, numa tentativa de divulgar o *Tratado*, Hume publicou anonimamente um resumo desse trabalho, referindo-se a ele como se tivesse sido escrito por outra pessoa. Aqui, suas “intenções são tornar um trabalho maior mais inteligível para as capacidades comuns, encurtando-o”. (A i, SBN 643). Hume (A i, SBN 643) diz:

No entanto, é certo que aqueles que não estão acostumados ao raciocínio abstrato estão propensos a perder a elegância da argumentação, quando ela é extensa e cada parte fortalecida com todos os argumentos, assim como guardada contra todas as objeções e ilustrada com todas as opiniões que ocorrem para um escritor na pesquisa diligente de seu assunto. Tais leitores apreenderão mais prontamente uma linha de raciocínio que é mais simples e

mais concisa, na qual as proposições principais estão unicamente ligadas umas às outras, ilustradas por alguns exemplos simples e confirmadas por alguns dos argumentos mais convincentes. As partes mais próximas podem ser comparadas melhor e a conexão pode ser mais facilmente traçada desde os primeiros princípios até a última conclusão.

É claro que o problema para Hume, neste ponto, não está necessariamente relacionado aos raciocínios abstrusos contidos em um sistema filosófico, mas ao despreparo ou a falta de costume dos leitores em lidar com essa espécie de raciocínio. Hume tem certeza de que todas as partes de seu sistema foram “reforçadas com todos os argumentos, guardadas contra todas as objeções e ilustradas com todas as opiniões que ocorrem a um escritor na diligente busca de seu assunto”. (A i, SBN 643).

O trabalho do qual eu aqui apresento ao leitor um resumo, tem sido acusado de obscuro e difícil de ser compreendido, e estou inclinado a pensar que isso procedia tanto do tamanho quanto da abstração do argumento. Se remediei esse inconveniente em qualquer grau, alcancei meu fim. (A ii, SBN 643–4).

Contudo, para remediar a inconveniência da abstração de certos raciocínios para facilitar a vida do leitor, Hume, na sinopse, recomenda tanto o sistema filosófico que ele apresentou nos Livros I e II do *Tratado* quanto o raciocínio desenvolvido nele. Afinal, é necessário embarcar nos caminhos da filosofia difícil, se a intenção de todos é conhecer a verdade.

O livro me pareceu ter um ar de singularidade e novidade tal para reivindicar a atenção do público; especialmente se for descoberto, como o autor parece insinuar, que a sua filosofia foi acolhida, devemos *alterar desde a fundação a maior parte das ciências*. Tais tentativas corajosas são sempre vantajosas na república das letras, porque elas se livram do jugo da autoridade, acostumam os homens a pensar por si mesmos, dão novas pistas, que os homens de gênio podem levar adiante e, pela própria oposição, ilustram pontos que ninguém suspeitou de qualquer dificuldade antes. (A ii, SBN 643–4, grifo nosso).

Hume lamenta não poder “*apelar ao povo*” (A iii, SBN 644), que “em todas as questões de razão e eloquência comuns é considerado um tribunal tão infalível” (A iii, SBN 644), mas gostaria de ter pelo menos a compreensão dos intelectuais, seus pares. Nesse caso, diz Hume, “o autor deve se contentar em esperar pacientemente por algum tempo antes que o mundo educado possa concordar com seus sentimentos sobre seu desempenho”. (A iii, SBN 644).

Isso demonstra o quanto Hume quer que a filosofia vá além das paredes das universidades e dos conventos e se torne uma questão de conversação popular. Não

é só isso. Como já observamos, Hume estava ciente desde o início de que o seu trabalho poderia não ser bem-aceite por seus colegas, uma vez que eram considerados por ele como pessoas zelosas de seus próprios sistemas filosóficos. De fato, Hume não deixa de aproveitar a oportunidade para atacá-los novamente, assim como fez na introdução do *Tratado*. Referindo-se ao seu próprio sistema filosófico, Hume (A iii, SBN 644) afirma que, infelizmente, ele acaba sendo [...]

[...] julgado por poucos, cujo veredicto é mais apto a ser corrompido pela parcialidade e pelo preconceito, especialmente porque ninguém é um juiz apropriado nesses assuntos, pois nem sempre pensa neles; e esses poucos são capazes de formar para si próprios sistemas próprios, que eles resolvem não renunciar. Espero que o autor me desculpe por interferir nesse caso, já que o meu objetivo é apenas aumentar a sua audiência, eliminando algumas dificuldades que impediram muitos de apreender o seu significado.

2.3 Sobre Escrever Ensaios¹⁶

“*Sobre escrever ensaios*” é o primeiro ensaio que compõe o segundo volume da edição de 1742 dos *Ensaaios morais e políticos*. Nele, Hume faz uma distinção entre as pessoas envolvidas nas operações da mente e aquelas que estão simplesmente imersas na vida animal. No que diz respeito à primeira, a “parte elegante da humanidade” (EW 1, Mil 533–4), Hume faz uma segunda distinção: há aqueles que estão mais inclinados ao isolamento e ao estudo profundo de objetos não tão comuns, chamados por Hume de eruditos, e aqueles que estão inclinados à socialização e têm grande prazer em falar sobre diferentes assuntos relacionados ao cotidiano, chamados conversáveis. (EW 1, Mil 533–4). Eles são mundos idênticos em um ponto, mas distintos nos outros, ambos diferindo do mundo imerso na vida animal. Os dois mundos que interessam a Hume estão relacionados, portanto, às operações da mente. Assim, quando Hume se refere à vida cotidiana aqui, ele se refere apenas àquele grupo de pessoas que, peritas ou não, operam o raciocínio e têm ideias sobre os assuntos mais obscuros e abstratos possíveis ou preferem falar sobre temas comuns e compartilhar seus pensamentos com facilidade. O restante do povo, como vimos, está imerso na vida animal.

A partir desta diferenciação, Hume primeiro descreve o perfil dos eruditos, como sendo aqueles que “escolheram como sua porção as mais altas e mais difíceis operações da mente, que requerem ociosidade e solidão, e que não podem ser

¹⁶ Para uma interpretação alternativa desse ensaio, conforme Guimarães (2004).

trazidas para a perfeição sem longa preparação e trabalho severo”. (EW 1, Mil 533–4). Em segundo lugar, o filósofo escocês define os conversadores como sendo aqueles que apresentam [...]

[...] uma inclinação para os mais gentis e suaves exercícios do entendimento, para as óbvias reflexões sobre negócios e deveres da vida ordinária, e para a observação dos defeitos ou perfeições dos objetos particulares que os cercam. Tais questões de pensamento não fornecem emprego suficiente na solidão, mas requerem a companhia e a conversação de nossos semelhantes para torná-los um exercício apropriado para a mente: e isso une a humanidade em uma sociedade, onde cada um exhibe seus pensamentos e observações da melhor maneira que é capaz, dando e recebendo informação, assim como prazer. (EW 1, Mil 533–4).

Ambos os mundos têm características específicas, diametralmente opostas, onde as qualidades de um são propriamente os defeitos do outro. Essa separação, que “parece ter sido o grande defeito da época passada” (EW 2, Mil 534), “teve uma influência muito ruim sobre os livros e as companhias” (EW 2, Mil 534), já que o discurso daqueles que estão ligados ao mundo das conversas tinha se destituído do mundo dos livros. A erudição não mais desfruta do prazer e da leveza que frequentemente um diálogo naturalmente proporciona. Por um lado, então, essa separação torna a conversa uma perda de tempo, uma vez que se trata de uma discussão sobre assuntos frívolos e inúteis; e, por outro lado, o isolamento do estudioso do mundo e da boa companhia, bem como de seu confinamento em escolas e celas [conventos], é muito prejudicial a esse conhecimento. Consequentemente, “até mesmo a filosofia foi destruída por esse método de estudo recluso e se tornou tão quimérica em suas conclusões quanto ininteligíveis em seu estilo e forma de apresentação”. (EW 4, Mil 534–5). Claro, Hume pretende combater essa situação e acredita que, se o isolamento do estudioso o remove do mundo e também o afasta da verdade, o mundo da conversa, sem a aplicação de um método filosófico adequado, leva a conclusões igualmente frágeis e inúteis, não tendo relevância alguma.

Hume revela que está animado com a sua época, percebendo que há uma reaproximação entre os mundos da erudição e da conversação, a ponto de chamar a si mesmo de “embaixador dos domínios da erudição para os domínios da conversação” (EW 5, Mil 535), considerando como seu “dever constante promover uma boa correspondência entre esses dois estados, que têm uma dependência tão grande um do outro” (EW 5, Mil 535). Assim, Hume não está dizendo que essa distância será superada, mas que é possível fazer, apesar da distância que ainda

existe entre elas, uma interseção positiva. Na verdade, essa é uma interseção necessária, caso contrário, retorna-se àquele estado de preconceito, tanto para livros quanto para companhias. Um dos objetivos de Hume, com os ensaios de 1742, é associar o mundo da conversa com os melhores elementos do mundo da erudição. Hume (EW 5, Mil 535) diz:

Darei informações aos eruditos sobre o que quer que passe no mundo da conversação e me esforçarei para importar para ele quaisquer mercadorias que eu encontre em meu país natal, apropriadas para seu uso e entretenimento. A balança comercial não requer inveja mútua, nem haverá nenhuma dificuldade em preservá-la nos dois lados. Os materiais desse comércio devem ser principalmente fornecidos pela conversação e pela vida comum: *a fabricação deles somente pertence ao conhecimento*¹⁷. (grifo nosso).

Os estudiosos, a filosofia e as ciências devem se ater aos objetos da vida comum na medida em que avançam em conhecimento, assim como a vida comum deve se alimentar dos avanços científicos e filosóficos feitos pelos eruditos. O conhecimento que não considerar a experiência das pessoas em seu cotidiano, não terá sucesso. O mesmo ocorrerá quando se recusar a estudar e a se persistir no prazer da conversa com conteúdo vazio. Segue-se que o conhecimento que importa é o produto do intercâmbio entre as ciências e a vida comum, pois o que esperar de homens “que nunca consultaram a experiência em qualquer um dos seus raciocínios, ou que nunca procuraram por aquela experiência onde somente ela pode ser encontrada, na vida comum e na conversação”? (EW 5, Mil 534).

Em *Sobre escrever ensaios* Hume justifica o motivo de sua preferência por escrever ensaios, em vez de tratados. Em sua crítica aos estudiosos, ele se refere aos estudiosos de gabinete e à própria filosofia. O erudito é quem se fecha e se isola da boa companhia em universidades/faculdades e celas/conventos. Portanto, “cada coisa do que chamamos de *Belles Lettres* tornou-se totalmente bárbara, sendo cultivada por homens sem qualquer gosto pela vida ou modos, e sem essa liberdade e facilidade de pensamento e expressão que só pode ser adquirida por conversação”. (EW 5, Mil 534). Criticam-se os estudiosos que, presos em seus próprios pensamentos

¹⁷ É novamente notado que não se trata de eliminar a distância, o que Hume parece indiretamente supor que não é possível fazê-la. Pelo menos, ele não parece pensar nisso. Contudo, a sua intenção aqui é mostrar as vantagens para os dois mundos quando ocorre uma interseção entre eles na eliminação dos defeitos de cada um.

e em total isolamento, se divertem apenas com certo raciocínio e ignoram como fonte de conhecimento a experiência coletiva.

2.4 Da Seção I da Investigação Sobre o Entendimento Humano

Hume pretende, na seção I da primeira *Investigação*, mostrar, entre outras coisas, a pertinência de buscar a verdade, mesmo que isso implique ter de lidar com raciocínios abstrusos. No conflito entre a filosofia fácil e a filosofia abstrusa, portanto, o maior interesse de Hume reside na segunda, embora a primeira contenha vantagens.

As seções da *Investigação* podem ser vistas como ensaios, pois foi assim que Hume as pensou e publicou em abril de 1748, intitulando a obra de *Ensaio filosófico sobre o entendimento humano*. Apesar de recuperar as teses principais e grande parte do argumento do *Tratado*, Hume sugere que esta publicação de ensaios, concernente ao assunto do entendimento, não corresponde propriamente a um trabalho nos moldes da peça original, precisamente porque são ensaios e não um tratado. Apenas dez anos depois dessa primeira edição, Hume decide mudar o título para aquele que conhecemos hoje.

O bojo da discussão desenrolada na seção I se assemelha àquele da introdução do *Tratado*. O objetivo de Hume aqui é mostrar novamente ao leitor dessa filosofia o lugar e o papel do autor como aquele estudioso que, voluntariamente, desmantela os vícios de sua classe em benefício tanto dos mesmos intelectuais que ele critica quanto da multidão que é estranha a vida intelectual, desta vez, esclarecendo a diferença entre uma filosofia fácil e outra abstrusa e de qual delas decorre o conhecimento.

Hume diz que a filosofia moral ou ciência da natureza humana pode ser tratada “de duas maneiras diferentes” (E 1.1, SBN 5–6) e que cada uma dessas maneiras “tem seu próprio mérito e pode contribuir para o entretenimento, a educação e a reforma da humanidade”. (E 1.1, SBN 5–6). A divisão é feita de acordo com o conceito de homem que é considerado. Enquanto numa dessas filosofias o homem é considerado primordialmente nascido para a ação, noutra, considera-se a sua natureza especificamente racional.

É característico do primeiro modo de tratar a filosofia ou desta primeira classe de filósofos morais considerar o homem como “influenciado em suas avaliações pelo

gosto e pelo sentimento, perseguindo um objeto e evitando outro, de acordo com o valor que esses objetos parecem possuir e de acordo com a luz em que se apresentam”. (E 1.1, SBN 5–6). Além disso, “desde que a virtude, de todos os objetos, foi consentida em ser a mais valiosa, essa espécie de filósofo a pinta nas mais belas cores”. (E 1.1, SBN 5–6). Para esse fim, eles emprestam “toda a ajuda da poesia e da eloquência, tratando seu assunto de maneira fácil e óbvia, da melhor maneira possível para agradar à imaginação e envolver afetos”. (E 1.1, SBN 5–6).

São os filósofos dessa classe que “selecionam as mais notáveis observações e exemplos da vida cotidiana” (E 1.1, SBN 5–6), bem como “colocam os caracteres opostos em um contraste adequado e, nos seduzindo nos caminhos da virtude pelas visões de glória e felicidade, dirigimos nossos passos nestes caminhos pelos preceitos mais sólidos e exemplos mais ilustres”. (E 1.1, SBN 5–6). Desta maneira, eles “nos fazem sentir a diferença entre o vício e a virtude, excitam e regulam nossos sentimentos, e, assim, curvando nossos corações ao amor da probidade e verdadeira honra, acreditam que eles atingiram plenamente o fim de todos os seus trabalhos”. (E 1.1, SBN 5–6). A filosofia fácil, portanto, “participa mais da vida cotidiana, molda o coração e as afeições e, manipulando os princípios que atuam sobre os homens, reforma sua conduta e aproxima-os do modelo de perfeição que descreve”. (E 1.1, SBN 5–6).

Os filósofos da segunda espécie de filosofia moral, ao contrário da primeira,

consideram a natureza humana como um objeto de especulação e a examinam mediante uma investigação minuciosa, de modo a encontrar aqueles princípios que regulam nosso entendimento, excitam nossos sentimentos e nos fazem aprovar ou desaprovar qualquer objeto, ação ou comportamento em particular. (E 1.2, SBN 6).

Insatisfeitos com a ineficácia dos homens no que diz respeito ao estabelecimento de fundamentos morais e criticando a maioria deles por não ser capaz de explicar tais fundamentos, uma vez que é sempre falado de “verdade e falsidade, vício e virtude, beleza e deformidade, sem poder para determinar a fonte dessas distinções” (E 1.2, SBN 6), tais filósofos,

[...] enquanto tentam essa árdua tarefa, não são dissuadidos por nenhuma dificuldade; mas, partindo de instâncias particulares para princípios gerais, eles ainda insistem em suas indagações e não ficam satisfeitos até que atinjam os princípios originais pelos quais, em toda a ciência, toda a curiosidade humana deve ser delimitada. (E 1.2, SBN 6).

Contudo, eles visam a aprovação de seus pares, “embora suas especulações pareçam abstratas e até ininteligíveis para os leitores comuns” (E 1.2, SBN 6), assim como eles se consideram “suficientemente compensados pelo trabalho de toda a sua vida se puderem descobrir algumas verdades ocultas que podem contribuir para a educação da posteridade”. (E 1.2, SBN 6).

Embora Hume use uma terminologia ligeiramente diferente nesta seção, referindo-se agora, por exemplo, a uma diferenciação entre uma filosofia “fácil e óbvia” (E 1.3, SBN 6–7) e outra “precisa e abstrusa” (E 1.3, SBN 6–7), que no texto do ensaio *Sobre escrever ensaios* aparece como mundo erudito contra mundo do diálogo, mais uma vez temos aqui a presença de uma situação dicotômica onde, de um lado, temos quase a generalidade da humanidade e, de outro, filósofos rigorosos e abstrusos, bem como temos uma filosofia que “há muitos será recomendada, não apenas como a mais agradável, mas como a mais útil” (E 1.3, SBN 6–7) e outra que, no que lhe concerne, está fundada “em um modo particular de pensar, que não pode entrar em negócios e ação e desaparece quando o filósofo deixa a sombra e entra em dia aberto”. (E 1.3, SBN 6–7). Sobre o filósofo abstruso, Hume também diz que os seus princípios “não podem facilmente reter qualquer influência sobre a nossa conduta e o nosso comportamento”. (E 1.3, SBN 6–7). Assim, “os sentimentos de nosso coração, a agitação de nossas paixões, a veemência de nossas afeições, dissipam todas as suas conclusões e reduzem o filósofo profundo a um mero plebeu”. (E 1.3, SBN 6–7). Hume (E 1.4, SBN 7) supõe, então, que [...]

[...] é fácil para um filósofo profundo cometer um erro em seu raciocínio sutil; e um erro é o pai necessário de outro, enquanto ele empurra as suas consequências e não é dissuadido a adotar qualquer conclusão por sua aparência incomum ou sua contradição à opinião popular.

Isto é exatamente o oposto do que ocorre com o filósofo “que pretende apenas representar o senso comum da humanidade em cores mais bonitas e mais atraentes” (E 1.4, SBN 7), pois “se ele cair em erro, ele não irá mais longe” (E 1.4, SBN 7), mas renovando o “seu apelo” para os sentimentos naturais da mente, ele “retorna ao caminho certo e se protege de qualquer ilusão perigosa” (E 1.4, SBN 7) sempre que necessário.

A fama de Cícero floresce no presente, mas a de Aristóteles está totalmente caída. La Bruyere atravessa os mares e ainda mantém a sua reputação, mas a glória de Malebranche está confinada à sua própria nação e ao seu tempo.

Addison, talvez, será lido com prazer, quando Locke for totalmente esquecido. (E 1.4, SBN 7).

O mero filósofo, segundo Hume (E 1.5, SBN 8), é “uma personagem não comumente aceita no mundo, já que supostamente nada contribui para a vantagem ou prazer da sociedade, enquanto vive longe da comunicação com a humanidade e está envolvida em princípios e noções igualmente distantes de seu entendimento”. Entretanto, o mero ignorante está em uma condição ainda pior, pois ele é “ainda mais desprezado, pois nada é considerado um sinal mais seguro de um gênio insignificante em um tempo e nação onde as ciências florescem do que ser totalmente desprovido de todo prazer para aqueles nobres entretenimentos”. (E 1.5, SBN 8). Para Hume (E 1.5, SBN 8), portanto,

O caráter mais perfeito deve estar entre esses extremos: o de manter uma capacidade e gosto igual para livros, empresas e negócios, preservando em conversação aquele discernimento e delicadeza que emergem das *Belles-Lettres* e nos negócios essa probidade e exatidão que são o resultado natural de uma filosofia justa.

A solução humiana para a dicotomia entre essas duas categorias de filosofia e de filósofos parece residir na atenção que deve ser dada a uma seleção em que os defeitos de ambos serão evitados e as vantagens, cultivadas. Assim, “parece, então, que a natureza apontou para um tipo misto de vida como o mais apropriado para humanidade, e secretamente os admoestou a não permitir que nenhum desses preconceitos atraísse demais para incapacitá-los para outras ocupações e entretenimentos”. (E 1.6, SBN 8–9). É como se a natureza dissesse ao estudioso:

Satisfaça a sua paixão pela ciência, diz ela, mas deixe a sua ciência ser humana e ter uma referência direta à ação e à sociedade. Pensamento abstrato e a busca profunda proibem-no, pois o castigarei severamente pela melancolia pensativa que introduzem, bem como pela infinita incerteza que o cercam e pela recepção fria com que as suas supostas descobertas encontrarão quando comunicadas. Seja um filósofo, mas no meio de toda a sua filosofia, seja ainda um homem. (E 1.6, SBN 8–9).

O ser humano não pode deixar de ser racional, ativo e sociável. (E 1.6, SBN 8–9). A própria natureza permite que ele seja um filósofo, desde que não esqueça da sua condição. Contudo, o ser humano não deve esquecer isso, precisamente para poder continuar estudando, pesquisando e acrescentando à ciência humana os princípios gerais, empiricamente comprovados, de que ela necessita. Hume (E 1.7, SBN 9) diz:

Se a generalidade da humanidade se contentasse em preferir a filosofia fácil à filosofia abstrata e profunda, sem culpar ou desprezar a última, talvez não seja impróprio cumprir essa opinião geral e permitir que todo homem desfrute, sem oposição, de seu próprio gosto e sentimento. Entretanto, como a questão é frequentemente levada adiante, mesmo para a rejeição absoluta de todo raciocínio profundo, ou o que é comumente chamado de metafísica, devemos agora considerar o que pode razoavelmente ser argumentado a seu favor.

Como a rejeição absoluta de todo raciocínio profundo é um equívoco, parece-me que o maior interesse de Hume nesta seção não é defender o equilíbrio entre dois mundos distintos e complementares, colocando-se como intermediário, como ele fez em *Sobre escrever ensaios*, mas enfatizar a importância dos raciocínios abstrusos “ou o que é comumente chamado de metafísica”. (E 1.7, SBN 9). Engana-se quem despreza a filosofia, ou o raciocínio obscuro, o estudo, o espírito de rigor, pois tais coisas têm muito a ajudar em todas as atividades humanas. A ideia de Hume de que a verdade está escondida e de que muito esforço é necessário para encontrá-la (Conforme Introdução do *Tratado*), permanece na *Investigação*. Existe uma verdadeira metafísica que deve ser semeada pelos filósofos, em detrimento de outra equivalente que deve ser rejeitada.

Uma vantagem da filosofia abstrusa é oferecer ajuda à filosofia fácil, a qual, sem a primeira, “nunca pode atingir um grau suficiente de precisão em seus sentimentos, preceitos ou raciocínios”. (E 1.8, SBN 9–10). É tão útil quanto o conhecimento da anatomia é útil para o pintor que deseja desenhar formas com precisão.

O anatomista apresenta ao olho os objetos mais hediondos e desagradáveis, mas a sua ciência é útil para o pintor ao delinear até mesmo uma Vênus ou Helena. Enquanto este último emprega todas as cores mais ricas de sua arte e dá às suas figuras o ar mais gracioso e envolvente, ele ainda deve prestar atenção à estrutura interna do corpo humano, a posição dos músculos, o tecido dos ossos, bem como o uso e a figura de cada parte ou órgão. (E 1.8, SBN 9–10).

Hume diz ainda que, mesmo que “não houvesse vantagens a serem extraídas desses estudos, a não ser a satisfação de uma inocente curiosidade” (E 1.10, SBN 11), não deve ser esquecido que eles nos permitem “acesso gradualmente aos prazeres seguros e inofensivos que são concedidos à raça humana”. (E 1.10, SBN 11).

O modo de vida mais doce e inofensivo leva através das avenidas da ciência e da aprendizagem; e *quem quer que possa* remover qualquer obstáculo

nessa direção, ou ter qualquer nova perspectiva, deve ser considerado um benfeitor para a humanidade. Embora essa pesquisa possa parecer dolorosa e exaustiva, o mesmo acontece com algumas mentes e alguns corpos dotados de uma saúde vigorosa e floreada: eles exigem exercícios severos e têm prazer naquilo que, para a generalidade da humanidade, pode parecer pesado e trabalhoso. A obscuridade, de fato, é dolorosa para a mente e para o olho; mas trazer a luz da obscuridade, qualquer que seja o trabalho, precisa ser algo delicioso e alegre. (E 1.10, SBN 11, grifo nosso).

A crítica consistente que pode ser feita contra a metafísica não é tanto a dor e a fadiga que ela provoca, mas que é “uma fonte inevitável de incerteza e erro”. (E 1.11, SBN 11): “Aqui está”, diz Hume, “na verdade, a objeção mais justa e mais plausível contra uma parte considerável da metafísica, que não é verdadeiramente uma ciência”. (E 1.11, SBN 11). Contudo, onde surgem esses erros e incertezas que fomentam o preconceito contra a metafísica?

Surgem dos esforços infrutíferos da vaidade humana, que penetram em sujeitos totalmente inacessíveis ao entendimento, ou do ofício de superstições populares que, sendo incapazes de se defender em um terreno justo, levantam esses ramos de amoreira para cobrir e proteger as suas fraquezas. Acorrentados ao ar livre, esses ladrões voam para a floresta e espreitam para invadir todos os caminhos desprotegidos da mente, para superá-la com medos e preconceitos religiosos. O antagonista mais vigoroso, se ele confiar em sua observação por um momento, fica sobrecarregado. Muitos, por covardia e loucura, abrem os portões para os seus inimigos e os recebem com reverência e submissão como seus soberanos legais. (E 1.11, SBN 11).

Para Hume, no entanto, isso não é razão suficiente para recusar ou abandonar a metafísica, uma vez que ela não será abandonada por aqueles que a utilizam mal. Nesse ponto, Hume convoca a todos para a guerra: “não é apropriado tirar a conclusão oposta e perceber a necessidade de levar a guerra aos lugares mais secretos do inimigo?”. (E 1.12, SBN 12–13). Isso porque “em vão esperamos que os homens, muitas vezes desapontados, finalmente abandonem essas *ciências aéreas* e descubram a *província adequada da razão humana*”. (E 1.12, SBN 12–13, grifo nosso).

Por mais que o fracasso nesse empreendimento seja mais comum do que o sucesso, Hume vê que “ainda há espaço para esperar que a indústria, a boa fortuna ou a melhoria da sagacidade das gerações sucessivas possam alcançar descobertas desconhecidas dos tempos antigos”. (E 1.12, SBN 12–13). Assim, mais uma vez, Hume oferece provas de seu otimismo em relação à filosofia e às ciências em geral, apesar de todo o ceticismo atribuído à sua própria filosofia, mesmo quando ele próprio

se aproxima dessa atribuição, pois “todo gênio aventureiro ainda dará um salto no árduo prêmio e será estimulado e não desencorajado pelos fracassos de seus antecessores, enquanto ele espera que a glória de uma aventura tão difícil seja reservada apenas para ele”. (E 1.12, SBN 12–13).

O que deve ser feito para salvar a metafísica é mudar o método de investigação, assim como o seu primeiro objeto deve ser a mente ou o entendimento humano. Hume (E 1.12, SBN 12–3) diz:

O único método de liberar o aprendizado dessas questões abstratas é investigar seriamente o entendimento humano e mostrar, a partir de uma análise precisa de seus poderes e habilidades, que ele não é de modo algum adequado a esses assuntos obscuros. Devemos nos submeter a essa fadiga, de modo a viver em paz para sempre: e devemos cultivar a verdadeira metafísica com algum cuidado, de modo a destruir a falsa e adulterada. A indolência, que para algumas pessoas fornece uma salvaguarda contra essa filosofia enganosa, é, com outros, desequilibrada pela curiosidade; e o desespero, que às vezes prevalece, pode dar origem a esperanças e expectativas otimistas.

Quanto ao raciocínio, ele deve ser:

O raciocínio preciso e justo é o único remédio universal, adequado para todas as pessoas e todas as disposições; e é o único capaz de subverter essa obscura filosofia e jargão metafísico, que, misturado com a superstição popular, a torna impenetrável para os pensadores descuidados e lhe dá o ar da ciência e de sabedoria. (E 1.12, SBN 12–13).

Além disso, “além dessa vantagem de rejeitar, após investigação deliberada, a parte mais incerta e desagradável da erudição, há muitas vantagens positivas, que resultam de um exame minucioso dos poderes e faculdades da natureza humana”. (E 1.13, SBN 13). Abandonar a correção da metafísica é um efeito ainda mais prejudicial a ser evitado, pois “lançar fora de imediato todas as pretensões desse tipo podem, com justiça, ser consideradas mais imprudentes, precipitadas e dogmáticas do que a filosofia mais ousada e mais afirmativa que já tentou impor seus ditames e princípios grosseiros à humanidade”. (E 1.15, SBN 14–5).

Não importa que os raciocínios acerca da natureza humana pareçam abstratos e de difícil compreensão, desde que não sejam falsos esses raciocínios. (E 1.16, SBN 15–6). “Pelo contrário”, atesta Hume (E 1.16, SBN 15–6), “parece impossível, que o que até agora escapou de tantos filósofos sábios e profundos possa ser muito óbvio e fácil”.

Quaisquer que sejam as dores que essas pesquisas possam nos custar, podemos nos considerar suficientemente recompensados, não apenas como lucro, mas de prazer, se, por esse meio, pudermos fazer qualquer acréscimo ao nosso estoque de conhecimento, em assuntos de importância indescritível. (E 1.16, SBN 15–6).

Hume reforça, então, a necessidade de se sacrificar em prol do conhecimento e também, de certa forma, reformula o seu papel de embaixador entre dois mundos, conforme ele propôs inicialmente no *Sobre escrever ensaios*, referindo-se, na presente seção, à felicidade que terá se, com a investigação que se inicia — ou se retoma —, conseguir “unir os limites das diferentes espécies de filosofia, reconciliando profunda investigação com clareza e verdade com novidade!” (E 1,16, SBN 15–6) e conclui dizendo que seremos ainda mais felizes se “raciocinando dessa maneira fácil, podemos minar os fundamentos de uma filosofia obscura, que parece ter servido até agora apenas como um abrigo para a superstição e uma cobertura para o absurdo e para o erro!”. (E 1,17, SBN 16). De todo modo, fica claro aqui por qual espécie de filosofia Hume tem maior apreço: aquela que nos faz descobrir a verdade.

2.5 Do Comércio

O ensaio *Do Comércio* pertence à obra *Discursos políticos*, publicada por Hume em 1752. Neste texto introdutório, Hume aborda novamente a questão da discrepância entre o mundo dos dialogantes e mundo dos eruditos. Aqui, especificamente, Hume faz uma distinção entre pensadores “superficiais” (Co 1, Mil 253) e “abstrusos” (Co 1, Mil 253), em cujas classes “a maioria da humanidade pode ser dividida”. (Co 1, Mil 253). Para Hume, “a última classe é de longe a mais rara” (Co 1, Mil 253) e também é, “de longe, *a mais útil e valiosa*”. (Co 1, Mil 253, grifo nosso). Desta vez, o nosso filósofo afirma o seguinte sobre pensadores abstrusos:

No mínimo, eles sugerem dicas e iniciam dificuldades que carecem, talvez, da capacidade de levar adiante, mas que podem produzir boas descobertas quando manipuladas por homens que têm um modo de pensar mais justo. Na pior das hipóteses, o que eles dizem é incomum; e, se custa algumas dores para entendê-los, tem-se, no entanto, o prazer de ouvir algo que é novo. Há pouco a ser valorizado em um autor que nos diz nada mais do que o que podemos aprender de todas as conversas de cafeteria¹⁸. (Co 1, Mil 253).

¹⁸ Ou seja, há aqui uma defesa muito semelhante àquela da introdução do *Tratado*: a de que a verdade, por corolário, o conhecimento, é de difícil acesso e que para obtê-la é necessário muita reflexão e análise aprofundada dos elementos de uma questão.

Hume afirma que os pensadores superficiais são aqueles “que ficam aquém da verdade” (Co 1, Mil 253), enquanto o abstruso “vai além”. (Co 1, Mil 253). Nem um, nem o outro, portanto, estão precisamente com a verdade, pois o que é estar aquém ou além da verdade? É não estar na medida da verdade, ao lado dela, com ela. Em qualquer caso, porém, são os pensadores abstrusos que nos dão pistas sobre quais caminhos seguir nas ciências e na filosofia e quais são as dificuldades a serem abordadas e perseguidas.

Neste ensaio, para Hume, a premissa é inegavelmente verdadeira, que os filósofos superficiais, que são certamente os autores da filosofia fácil, não chegam à verdade. Nem chegam à verdade, porque estão além dela, os pensadores abstrusos de um tipo: do tipo que “não tem um modo justo de pensar”. (Co 1, Mil 253). Disto segue que, há um caminho certo para lidar com as dicas dadas pelos pensadores abstrusos e outro equivocado, que nos leva ao erro e à inverdade.

Hume reconhece, mais uma vez em uma obra sua, que os erros dos pensadores abstrusos geraram contra eles um preconceito e uma enorme desconfiança por parte daqueles que pensam superficialmente, a tal ponto que...

Todas as pessoas de pensamento superficial tendem a condenar até aquelas de sólido entendimento, como pensadores e refinadores abstrusos e metafísicos, e nunca permitirão que nada seja apenas o que está além de suas próprias concepções fracas. (Co 2, Mil 253–5).

Havendo três categorias de pessoas referidas por Hume no início do ensaio Do comércio, ou seja, as superficiais, as abstrusas e as de sólido entendimento, tudo indica que Hume consideraria a si mesmo como a de terceiro tipo, pois já sabemos que ele via a si próprio como um verdadeiro embaixador entre aqueles que estão aquém ou além da verdade. Isto é, Hume via a si mesmo como um exemplo a ser seguido de pensador de sólido entendimento.

É natural para Hume que os princípios gerais sejam de alguma forma intrincados e muitas vezes obscuros e que isso não seja apenas natural, mas também apropriado. Por isso, é necessário um esforço por parte das pessoas comuns ou dos pensadores superficiais para tentar sair dessa condição de desconfiança em relação ao pensamento abstruso, precisamente porque é esse pensamento que está atento às verdades mais profundas, mais amplas e mais abrangentes. Esse pensamento abrange um conjunto complexo de elementos, na tentativa de explicar verdades com

base em alguns princípios ou em um único princípio, o que, no entanto, não é fácil de alcançar.

Hume, no combate ao preconceito contra o raciocínio incomum, está pensando nos textos que ele apresentará na sequência. Ele está preparando o leitor para os raciocínios incomuns que ele próprio apresentará e que compreendem os princípios gerais que explicam situações comerciais e político-econômicas. Hume (Co 3, Mil 255) diz:

Achei essa introdução necessária antes dos discursos sobre comércio, dinheiro, juros, balança comercial, etc. onde, talvez, ocorrerão alguns princípios que são incomuns e que podem parecer muito refinados e sutis para tais assuntos vulgares. Se forem falsos, deixe que eles sejam rejeitados, mas ninguém deve nutrir um preconceito contra eles, simplesmente porque estão fora do caminho comum.

Está claro que Hume escreve de acordo com as circunstâncias. Ele ajusta os seus propósitos de acordo com o conteúdo que o leitor enfrentará, como tentativa talvez de sofrer a menor rejeição possível. Assim, as ideias apresentadas pelo filósofo escocês nos textos trabalhados até aqui devem ser lidas tendo em vista esse propósito de levar o leitor à maneira mais apropriada de olhar para os conteúdos que estão por vir. É nesse sentido que uma ênfase maior pode ser colocada na defesa da filosofia abstrusa, apesar de a desvantagem de o leitor ter que lidar com o raciocínio de difícil compreensão.

Na introdução do *Tratado* e na primeira seção da *Investigação*, essa defesa é ainda mais incisiva. Uma defesa semelhante pode ser identificada em *Do Comércio*. Contudo, em relação ao *Sobre escrever ensaios*, há uma diferença sutil, porém significativa, na qual Hume, para justificar talvez o ensaio literário como a maneira mais apropriada de escrever filosofia, e assim obter mais facilmente a aprovação pública, destaca apenas os aspectos negativos da atividade intelectual acadêmica. O fato é que, no texto de suas ideias definitivas em filosofia, ou seja, no texto da primeira *Investigação*, Hume enfatiza a importância de insistir em estudos e pesquisas para esclarecer o que realmente são as coisas, já que qualquer contribuição a esse respeito será de grande valia para o crescimento qualitativo da humanidade.

Essa pode ser uma das ambiguidades do filósofo escocês, que se revela no fato de ele procurar estabelecer as bases do conhecimento e da moral por um lado e, por outro, desejar a aprovação e o reconhecimento por seu trabalho teórico. Hume reconhece que o conhecimento é algo difícil de obter, precisamente devido às

limitações da condição humana, cuja verdade escapa ao indolente, ao ignorante e também ao estudioso orgulhoso, mas também reconhece que o raciocínio abstruso não leva à fama, precisamente por ele ser obscuro e, conseqüentemente, impopular. Hume quer conhecimento e fama. Ou seja, ele quer duas coisas que não andam juntas necessariamente e parecem ter naturezas muito diferentes e até opostas. É nesse sentido que podemos ver as afirmações de Hume a favor ou contra a filosofia fácil, a favor ou contra a filosofia obscura, bem como o desconforto infligido a ele por seus colegas, que ignoraram seu tratado em nome de seus próprios sistemas filosóficos e também entender seu desejo de ver suas teses filosóficas ou seu método filosófico ser investido em conversas diárias de todos os tipos, na esperança de que essas conversas subam para outro nível de inteligência.

Na carta e nos textos introdutórios investigados neste capítulo, Hume frequentemente pesa sobre a importância do raciocínio abstruso, embora uma parte da metafísica, que é meramente constituída por tal raciocínio, esteja sujeita a erros e incertezas. No entanto, o raciocínio abstrato, abstruso ou obscuro é necessário para a evolução da verdadeira filosofia, ou verdadeira metafísica, ou ciência da natureza humana, que se pretende erigir. Hume não está defendendo a filosofia fácil. Pelo contrário, ele faz uma defesa clara da necessidade de o leitor ter que se acostumar com os pensamentos ou raciocínios obscuros. Mesmo que a natureza imponha a todos nós não exagerarmos em nossas inclinações ou racionais, ou sociais, ou práticas, sugerindo que o caráter mais apropriado é aquele que alterna entre essas características, Hume insiste na necessidade de embarcarmos nos caminhos obscuros da ciência. Isto é, se realmente quisermos evoluir como espécie.

Para este empreendimento, há a necessidade de iniciar o caminho que leva à compreensão dos limites da natureza humana através de uma filosofia (geografia) da mente, porque é conhecendo os poderes e os limites da mente, bem como a relação entre ideias, sua origem, seu mecanismo, etc., que o ser humano pode ser capaz de compreender o mundo moral e, conseqüentemente, estabelecer e administrar o melhor possível o modo de vida humano.

Mesmo que para Hume a filosofia fácil tenha algum mérito — e certamente ele aponta alguns — esse mérito é inútil quando não apoiado por uma filosofia abstrusa. Em outras palavras, de nada adianta uma filosofia fácil e atraente se ela não garante nada além de quimeras e sofismas. O caminho mais adequado para o conhecimento da natureza humana, portanto, não é o que agrada, mas o que ilumina. Nesse sentido,

não devemos ser seduzidos pela filosofia fácil — e é fácil precisamente porque ela busca seduzir — porque é uma filosofia abstrusa que nos dará uma visão clara e correta de todas as coisas possíveis e necessárias de serem conhecidas.

Portanto, Hume pretende atuar como anatomista, muito mais do que como pintor. É a dureza do conhecimento anatômico que embeleza e permite levar à perfeição uma representação humana sobre tela ou escultura, por exemplo. Hume entende, então, que é possível obter um prazer ainda mais intenso da aparente aspereza do conhecimento. Nesse sentido, não se deve temer a abstrusidade do conhecimento, porque a recompensa e o prazer serão ainda maiores. Assim, especialmente nas introduções de seus trabalhos sobre o entendimento, Hume é mais visionário e sonhador do que cético. De fato, até mesmo seu ceticismo é otimista, pois ele busca através dele corrigir o homem para levá-lo ao conhecimento e colher os frutos de uma vida guiada pela verdade ou, senão por ela, ao menos não por sofismas e superstições.

3 OS ENSAIOS SOBRE OS QUATRO FILÓSOFOS E SUAS SEITAS

Este capítulo apresenta uma leitura detalhada dos ensaios sobre os quatro filósofos. Esta leitura tem como objetivo principal analisar as teses apresentadas por Hume, bem como tentar estabelecer aproximações e distâncias em relação à filosofia do autor.

3.1 O Epicurista: O Homem de Elegância e Prazer¹⁹

“A arte pode fazer um terno a partir de tecidos, mas a natureza deve produzir um homem”²⁰. (Ep 1, Mil 138). Sendo as criações da natureza superiores às produções humanas, em beleza e valor, ela humilha a vaidade humana por esse motivo²¹. De modo algum, o homem supera a natureza. Ele próprio é produto dela. No máximo, o homem imita a natureza e busca, com muito esforço, o que ela produz com muitíssima facilidade.

A analogia que Hume faz entre as produções da natureza e as produções humanas é semelhante àquela da seção II em *Da origem das ideias*, da primeira *Investigação*, quando Hume afirma que “todas as cores da poesia, embora esplêndidas, jamais podem pintar objetos naturais de tal modo que façam com que a descrição seja tomada por uma paisagem real”²².

Não é a mesma analogia, mas nela está presente uma relação semelhante: a comparação entre *arte* humana e *natureza*. As esplêndidas cores da poesia não substituem a paisagem real. Quer dizer, pela arte, o homem pode apenas aproximar daquilo que a natureza produz com pouco esforço. Ademais, apesar de poder imitá-la pela arte, o ser humano não pode modificá-la no todo e reformulá-la naquilo que há de mais profundo e original nela. Por isso, Hume compara o homem com o aprendiz de pintura, o qual está autorizado pelo mestre a apenas auxiliá-lo na complementação

¹⁹ “*The man of elegance and pleasure*”. (Ep n1, Mil 138).

²⁰ “Art may make a suit of clothes: But nature must produce a man”. (Ep n1, Mil 138).

²¹ “It is a great mortification to the vanity of man, that his utmost art and industry can never equal the meanest of nature’s productions, either for beauty or value”. (Ep n1, Mil 138).

²² “All the colours of poetry, however splendid, can never paint natural objects in such a manner as to make the description be taken for a real landskip (landscape). The most lively thought is still inferior to the dullest sensation”. (HUME, Enquiry 2.1).

das partes de uma pintura, mas não de recriá-la o seu modo²³. Esse é o papel do homem diante da natureza: ser um mero aprendiz.

É uma grande mortificação para a vaidade do homem que sua arte e indústria máximas jamais igualem as mais ínfimas produções da natureza, seja em beleza ou em valor. A arte é apenas o aprendiz²⁴, o qual é empregado para dar alguns traços de embelezamento às peças que vem das mãos do mestre. Algo do vestido das figuras na pintura podem ser de seu traço, mas ele não tem a permissão para tocar a figura principal.²⁵ (Ep n1, Mil 138).

Pode-se perguntar: quem fala aqui, Hume ou o epicurista? Pois, Hume, apesar de advertir que não se trata de uma exegese explicativa do epicurismo, ele não deixa de entender como um discurso/pensamento que possui afinidade com aquela filosofia/doutrina. Nesse sentido, ele não poderia destoar totalmente do epicurismo. Assim, a crítica do epicurista ou de Hume, como introdução geral a este e aos três ensaios seguintes, à tentativa de encerrar a natureza e a felicidade humanas na razão, também pode estar dirigida ao próprio epicurismo. Afinal, o epicurismo também atuava por máximas, as quais uma vez compreendidas e assimiladas, procuram conduzir o homem à felicidade.

A máxima sobre o nada da morte epicurista, por exemplo, tem o intuito de fazer o ser humano deixar de temer a morte, pois, segundo Epicuro, o temor é um dos

²³ “Art is only the under-workman, and is employed to give a few strokes of embellishment to those pieces, which come from the hand of the master. Some of the drapery may be of his drawing; but he is not allowed to touch the principal figure”. (Ep n1, Mil 138).

²⁴ Tendo em vista que *drapery* se refere à “*the dress of the figures in a painting*”, conforme nos adverte Eugene F. Miller, na sua edição dos *Ensaíos*, nada mais natural do que compreender que Hume está se referindo com esse termo à arte da pintura, bem como ao aprendiz dessa arte, o qual auxilia no acabamento da obra, contudo, não tem permissão para modificá-la. Na tradução em espanhol, de Ramírez, consta 'roupas' e 'traje', mas deixa no vazio de que arte se trata, a qual poderia consistir tanto na arte da pintura quanto na de alfaiataria ou tapeçaria. Suzuki e Pimenta, no que lhes concerne, traduzem *under-workman* por aprendiz de artesão e *drapery* por drapejamento, mas é estranho associar aprendiz de artesão e drapejamento com “traje completo” da última frase. Trigo traduz a primeira palavra por ‘aprendiz’ e a segunda por ‘tecido’, bem como se refere ao desenho do tecido como sendo a parte que o aprendiz pode contribuir para aperfeiçoar, mas não modificar. Assim, trata-se de um designer, um alfaiate, mas no sentido daquele que desenha roupas, não no sentido daquele que as modifica na prática. Defendo que o vestido das imagens numa pintura, não se refere a tecido propriamente, mas à pintura ou à imagem do tecido do vestido das personagens retratadas numa tela pelo aprendiz de pintor. Por tudo isso, o sub-trabalhador a que se refere Hume é o aprendiz de pintor, e a arte plástica é a arte referida pelas roupas das figuras numa tela. Entretanto, o sentido permanece inalterado nessas traduções, a saber: de que a arte humana é inferior às produções da natureza. Entretanto, a exatidão aqui é importante para percebermos como a pintura serve de exemplo para Hume em vários momentos de suas obras.

²⁵ “It is a great mortification to the vanity of man, that his utmost art and industry can never equal the meanest of nature's productions, either for beauty or value. Art is only the under-workman and is employed to give a few strokes of embellishment to those pieces, which come from the hand of the master. Some of the drapery may be of his drawing; but he is not allowed to touch the principal figure. Art may make a suit of clothes: But nature must produce a man”. (Ep n1, Mil 138).

impeditivos para se viver plenamente a vida. Nesse sentido, Epicuro acredita que por meio do conhecimento de como as coisas são realmente, é possível controlar ou até eliminar o medo. Por outro lado, permanece a dúvida se Epicuro cria uma felicidade artificial, objeto da crítica inicial de Hume no ensaio XV. Isso porque o princípio do prazer consiste em um princípio natural, porque não se trata de uma regra de razão buscar prazer e evitar a dor, mas algo basicamente instintivo. Entretanto, esse instinto se mostra artificial na medida em que se torna princípio de razão, como quando se busca prazer deliberadamente, por meio da prática de máximas filosóficas.

Ser feliz, para Epicuro, somente é possível se há prazer. Não se é feliz quando não se sente prazer, e isso só é possível se há corpo. Mesmo esse prazer sendo ausência de dor, o prazer continua sendo o princípio que Hume tem em mente e acertadamente o associa a essa seita. Ainda assim — e isto em desfavor de Epicuro —, ninguém pode sentir prazer por querer sentir prazer. Pode-se tentar buscar sentir prazer, mas o prazer que se busca não está de modo algum garantido apenas pelo desejo de querer senti-lo. Não dominamos o que sentimos, sequer determinamos isso mediante uma decisão pensada. Sentir e pensar são dois domínios diferentes e Hume percebeu isso muito bem, bem como faz dessa diferença um dos fundamentos do seu sistema filosófico (conforme *Da origem das ideias*).

Nesse sentido, pode ser que o medo persista mesmo após haver convicção que a morte é “nada para nós”, uma vez que estamos convencidos de que o decomposto é o insensível e que não é possível sentir dor ou qualquer outra coisa na insensibilidade (conforme *Máximas Principais*). Dessa forma, o remédio epicurista não surtiria efeito algum, sendo belo na teoria, mas inútil, na prática. Pode-se dizer que o princípio epicurista do prazer como felicidade, amalgamado com a virtude e com uma espécie de cálculo que visa o prazer maior, mesmo que isso implique sofrimento, é também um princípio artificial.

Isso tudo aproxima o epicurista das demais seitas, mas o afasta de Hume. Assim, a primeira parte do ensaio XV pode consistir apenas numa introdução crítica dirigida aos quatro ensaios sobre a felicidade na totalidade e não uma crítica do epicurista ao estoico. Pelo menos, não nesse ponto do ensaio²⁶.

²⁶ No ensaio intitulado *Do comércio*, Hume utiliza o início desse ensaio para escrever uma introdução geral dele e dos outros seguintes. Creio como bastante provável que o mesmo ocorra no início do ensaio XV.

O estranho disso, no entanto, é que se supõe que se trata do epicurista a falar. A não ser que Hume não entendesse o epicurismo como uma doutrina que tivesse a razão como fundamento, por ela defender o prazer como princípio e fim da vida feliz e os sentidos como detentores da verdade, uma vez que, para o epicurismo, eles sempre manifestam a verdade. Cabe verificar, então, qual é a leitura que Hume faz do epicurismo e se o filósofo pode ter se equivocado em pensar que o seu epicurista tenha realmente uma adequada afinidade com aquela doutrina filosófica. Nesse sentido, ainda é cedo afirmar quem fala nos trechos iniciais do ensaio, se Hume, como introdução crítica aos quatro ensaios, ou o epicurista, como quem dialoga criticamente com o estoico. De todo modo, a hipótese mais correta parece ser a de que Hume diz que a razão nada tem a ver com a felicidade, pois a razão não pode dirigir nem dominar os sentimentos, nem mesmo modificar a forma de sentir. Assim, o ensaio XV, pelo menos nesse ponto, corresponde a uma das defesas-chaves da filosofia de Hume, ou seja, a da inferioridade da razão em relação às paixões.

Mesmo naquelas produções comumente denominadas de obras de arte, observa-se que a beleza dos tipos mais sublimes se deve principalmente à força e à feliz influência da natureza. Ao entusiasmo nato dos poetas se deve tudo o que é admirável em suas produções. O maior gênio deixa de lado a lira quando a natureza o abandona em algum momento — devido às transformações pelas quais ela passa —, sem que possa esperar alcançar, por meio das regras da arte, aquela harmonia divina que provém unicamente de sua inspiração. Quão pobres são aquelas canções onde um feliz fluxo de fantasia não forneceu os materiais para a arte embelezar e refinar!²⁷. (Ep 2, Mil 139).

Mesmo nas mais esplêndidas obras dos artistas, pintores, poetas, músicos, etc., a principal perfeição e beleza dessas obras se deve à “força e feliz influência da natureza”. (Ep 2, Mil 139). Quando ela está ausente, devido ao seu dinamismo, o artista não pode contar com a sua inspiração no intuito de conseguir alcançar aquela “harmonia divina”. (Ep 2, Mil 139). Isto é, além das produções humanas serem inferiores às da natureza, elas atingem a sua perfeição ou os seus melhores

²⁷ “Even in those productions, commonly denominated works of art, we find that the noblest of the kind are beholden for their chief beauty to the force and happy influence of nature. To the native enthusiasm of the poets, we owe whatever is admirable in their productions. The greatest genius, where nature at any time fails him, (for she is not equal) throws aside the lyre, and hopes not, from the rules of art, to reach that divine harmony, which must proceed from her inspiration alone. How poor are those songs, where a happy flow of fancy has not furnished materials for art to embellish and refine!”. (Ep 2, Mil 139).

momentos por meio da força e influência dela. Assim, mais uma vez, as mais ínfimas produções da natureza jamais são igualadas pelas melhores produções humanas.

De todas as tentativas infrutíferas da arte, ninguém é tão ridículo quanto os filósofos rigorosos, que empreenderam a produção de uma *felicidade artificial*, obrigando-nos a agir segundo regras de razão e de reflexão. Por que nenhum deles reclamou a recompensa que Xerxes prometeu pagar a quem inventasse um novo prazer? A menos que, talvez, eles inventassem tantos prazeres para uso próprio que desprezassem as riquezas e não precisavam das recompensas que poderiam obter desse monarca. Penso, de certo modo, que eles não estavam dispostos a fornecer à corte persa um novo prazer, apresentando-o como um objeto tão novo e incomum, mas sujeito ao ridículo. Suas especulações, quando confinadas à teoria, e seriamente ensinadas nas escolas da Grécia, podem excitar a admiração em seus ignorantes pupilos, mas a tentativa de reduzir esses princípios à prática logo revelaria seu absurdo²⁸. (Ep 2, Mil 139).

Hume, no início do texto de *O epicurista* critica os filósofos rigorosos ou sistemáticos (ou austeros), os acusando de criar uma “felicidade artificial” (Ep 2, Mil 139), quando condicionam a felicidade à obediência às regras de razão e de reflexão. Esses filósofos persuadem seus discípulos por meio das suas teorias, mas se sentem, eles próprios, traídos quando vão colocá-las em prática, uma vez que é engodo pensar que é possível ser feliz mediante o domínio do comportamento por regras de razão.

Nesse ponto, a tese do epicurista coincide com o pensamento de Hume, pois para o filósofo escocês o que pode modificar uma paixão é tão-somente outra, mas de modo algum isso se dá por um ditame racional. É notória a fórmula humiana da submissão da razão às paixões. Tal ideia coincide com a crítica iniciada no ensaio.

É cair no ridículo pensar que é possível inventar um novo prazer, por uma felicidade artificial, segundo o epicurista. Quer dizer, os prazeres que conduzem à felicidade são aqueles que já existem na natureza. São aqueles que passam pelo sensório, pelo nosso corpo, que podem ser sentidos, experimentados. A felicidade diz respeito às sensações de prazer, nada mais. Ela se relaciona com as nossas inclinações mais do que com aquilo que pretendemos nos obrigar, nos autflagelando.

²⁸ “But of all the fruitless attempts of art, no one is so ridiculous, as that which the severe philosophers have undertaken, the producing of an *artificial happiness*, and making us be pleased by rules of reason, and by reflection. Why did none of them claim the reward, which XERXES promised to him, who should invent a new pleasure? Unless, perhaps, they invented so many pleasures for their own use, that they despised riches, and stood in no need of any enjoyments, which the rewards of that monarch could procure them. I am apt, indeed, to think, that they were not willing to furnish the PERSIAN court with a new pleasure, by presenting it with so new and unusual an object of ridicule. Their speculations, when confined to theory, and gravely delivered in the schools of GREECE, might excite admiration in their ignorant pupils: But the attempting to reduce such principles to practice would soon have betrayed their absurdity”. (Ep 2, Mil 139).

No caso, o autoflagelo resulta da obediência a regras de razão por meio do exercício da reflexão, como se, para agir de determinado modo, bastasse seguir uma ordem da razão, cuja ordem muitas vezes consiste exatamente em contrariar as inclinações.

Supondo que ao epicurista também é dirigida a crítica empreendida no início do ensaio XV, há duas sugestões que se colocam e que fazem surgir uma dificuldade interpretativa: ou Hume não compreende o epicurismo dessa forma, isentando-o de buscar criar uma felicidade artificial ou ele não compreendeu o epicurismo em toda a sua extensão, ignorando ser igualmente uma seita que promete felicidade a partir do cumprimento de certas regras de sabedoria. Lembremos que a nota ao ensaio XV isenta Hume de qualquer interpretação equivocada do epicurismo. Convenha-se, ao associar as ideias que apresenta nesse ensaio, em particular a essa seita, querendo ou não, Hume faz uma interpretação do epicurismo. Por um lado, Hume não se compromete em oferecer uma exegese, mas, por outro, ele faz uma exegese enviesada. Então, se de um lado Hume não pode ser acusado de ser um intérprete ruim²⁹, por outro, ele não pode negar que interprete o epicurismo ao associar a formação de uma doutrina como resultado de certos sentimentos.

Inicialmente, é preciso admitir que o epicurista do ensaio não vê a si mesmo como criador de uma felicidade artificial por regras de razão e de reflexão, tampouco vê a si mesmo como filósofo severo. O epicurista é, então, aquele que critica os criadores de um novo prazer, justamente a felicidade artificial ensinada seriamente nas escolas por filósofos rigorosos. Contudo, não há um novo prazer a inventar. Todo prazer que o ser humano dispõe a natureza por si mesma já disponibilizou a ele, não fazendo muito sentido, portanto, procurar dentro de si o que já se encontra lá desde sempre.

Nenhuma felicidade artificial supera a natural. Eis a ideia afim, proposta por Hume, com a escola epicurista. A felicidade está associada ao prazer natural. A natureza já dispõe para a humanidade a felicidade que lhe diz respeito. Não há necessidade de criar nada nesse sentido. Por dois motivos: primeiro porque a natureza é superior nas suas produções; segundo, porque se erra ao contraria-la, colocando um novo prazer no lugar onde nenhum prazer precisa ser posto. Diz o epicurista. (Ep 2, Mil 139):

²⁹ Annas (2007) faz uma acusação nesse sentido com relação ao cético. Segundo ela, Hume não teria compreendido o ceticismo antigo.

Vocês pretendem me fazer feliz pela razão e por regras de arte. Vocês devem, então, criar-me de novo pelas regras de arte. Da minha estrutura e quadro originais dependem a minha felicidade. Receio que vocês querem energia e também habilidade para efetuar isso: pois nem posso cogitar uma opinião menor da sabedoria da natureza do que das suas. Deixe-a conduzir a máquina, que ela tão sabiamente emoldurou. Julgo que posso estragá-la apenas pela minha adulteração³⁰. (Ep 2, Mil 139).

Na prática, adotar regras de arte, para o epicurista, é inventar um novo homem, um homem que não existe, um ideal. Os pupilos dos filósofos rigorosos que se encantam com os seus ensinamentos logo se desiludem quando buscam praticar o que aprenderam. Por que eles se iludem? Porque, para Hume, ou para o epicurista Hume, uma ideia não produz uma impressão, pelo menos não do modo como uma impressão produz uma ideia. Hume expõe essa tese tanto no Tratado quanto na primeira Investigação, naqueles trechos equivalentes à origem das ideias.

Para dar a uma criança uma ideia de escarlate ou laranja, de doce ou amargo, apresento os objetos, ou seja, transmito-lhe essas impressões; mas proceda de maneira não tão absurda, a ponto de tentar produzir as impressões estimulando as ideias. Nossas ideias, quando de sua aparição, não produzem suas impressões correspondentes, nem fazem que percebamos quaisquer cores, ou que sintamos quaisquer sensações meramente pensando nelas. Por outro lado, qualquer impressão da mente ou do corpo é constantemente seguida por uma ideia pela qual se assemelha, diferindo apenas nos graus de força e vivacidade. A conjunção constante de nossas percepções semelhantes são uma prova convincente de que uma é a causa da outra e que essa prioridade das impressões é uma prova igual de que elas são as causas de nossas ideias, não nossas ideias de nossas impressões³¹. (T 1.1.1.8, SBN 4–5).

Para mudar essa condição seria necessário criar um ser humano, para que as paixões pudessem ser dominadas efetivamente pelo pensamento, a ponto de quando se pensasse em ficar extremamente colérico ou apaixonado isso bastasse para resultar em uma imensa raiva ou num intenso arrebatamento amoroso. Afinal, “com que propósito pretenderia eu regular, aperfeiçoar, revigorar qualquer daquelas

³⁰ “You pretend to make me happy by reason, and by rules of art. You must, then, create me anew by rules of art. For on my original frame and structure does my happiness depend. But you want power to effect this; and skill too, I am afraid: Nor can I entertain a less opinion of nature’s wisdom than of yours. And let her conduct the machine, which she has so wisely framed. I find, that I should only spoil it by my tampering”. (Ep 2, Mil 139).

³¹ “Our ideas upon their appearance produce not their correspondent impressions, nor do we perceive any colour, or feel any sensation merely upon thinking of them. On the other hand we find, that any impression either of the mind or body is constantly followed by an idea, which resembles it, and is only different in the degrees of force and liveliness. The constant conjunction of our resembling perceptions, is a convincing proof, that the one are the causes of the other; and this priority of the impressions is an equal proof, that our impressions are the causes of our ideas, not our ideas of our impressions”. (HUME, T 1.1.1.8).

engrenagens ou princípios que a natureza implantou em mim?”. (HUME, 2004, p. 257).

Hume compreende que há uma natureza sábia que permite ao animal humano antecipar eventos futuros com um bom grau de probabilidade de realização devido ao instinto do hábito. A questão proposta acima corresponde talvez na defesa de que não faz muito sentido, no caminho da felicidade humana, colocar-se contra aqueles mecanismos propiciados pela natureza e que objetivam auxiliar no trato da existência e permitem que permaneçamos vivos. Fazer com que a nossa felicidade dependa de uma espécie de privação dos prazeres sensoriais e a confinando exclusivamente no pensamento, isso parece contrariar totalmente a natureza humana.

“A felicidade implica tranquilidade, alegria, repouso e prazer — e não preocupações, cuidados e fadigas”. (HUME, 2004, p. 257). Preocupações, cuidados e fadigas de qual tipo? São aquelas preocupações, cuidados e fadigas que pretendem mudar o curso natural “dos meus sentimentos e paixões”. (HUME, 2004, p. 257). Para o Hume epicurista “quando, pela simples ação da minha vontade, eu puder fazer parar o sangue que corre impetuosamente por seus canais, então poderei ter a esperança de mudar o curso dos meus sentimentos e paixões”. (HUME, 2004, p. 257). Tal ação pode ser, contudo, motivo de mais sofrimento, desembocando no caminho oposto da felicidade, pois “posso causar dor a mim mesmo com esses esforços infrutíferos, mas jamais atingirei nenhum prazer”. (HUME, 2004, p. 257). Para o Hume epicurista, então, não é possível uma vida feliz sem que haja o prazer em vivê-la, sem que, para tanto, não ocorra algum prazer, um que a sua ausência implique uma vida de dor e sofrimento.

Desse modo, rechaça-se “todas essas vãs pretensões de nos tornarmos felizes dentro de nós mesmos, de festejar nossos próprios pensamentos, de nos satisfazermos com a consciência do bem-fazer e de desdenharmos qualquer ajuda e assistência dos objetos exteriores. Esta é a voz do orgulho, não da natureza”. (HUME, 2004, p. 257). Tal orgulho sustenta apenas uma “aparência de dignidade filosófica, a fim de iludir o público ignorante”. (HUME, 2004, p. 257). Diante desse orgulho “o coração [...] fica esvaziado de qualquer prazer e a mente, sem o apoio dos objetos que lhe são adequados, mergulha na mais profunda tristeza e depressão”. (HUME, 2004, p. 257). Evidentemente, o que se critica aqui é uma filosofia da felicidade exclusivamente calcada no pensamento, na vida intelectual, esquecida da importância do corpo na composição dessa felicidade. “De que recursos ele dispõe para preencher

um vazio tão imenso, para conseguir ocupar o espaço de todos os sentidos e faculdades do corpo? Pode a sua cabeça sobreviver sem seus outros membros?” (HUME, 2004, p. 257).

O ataque aos filósofos severos continua: “numa tal letargia ou em tal estado melancólico, deve seu espírito ficar necessariamente mergulhado, quando privado das ocupações e prazeres que lhe vêm de fora”. (HUME, 2004, p. 258). “Portanto, não me imponham por mais tempo essa restrição violenta”. (HUME, 2004, p. 258): deve-se respeitar as inclinações ou os ditames da natureza³². “Não me confinem dentro de mim mesmo”. (HUME, 2004, p. 258): não há felicidade sem a participação do corpo, pois sem o corpo não é possível sentir prazer ou dor; “mas me apontem aqueles objetos e prazeres que maior satisfação puderem me oferecer”. (HUME, 2004, p. 258).

Para o Hume epicurista, o prazer equivale à satisfação sensorial provocada principalmente por objetos exteriores, e de nenhum modo é cogitado que esse prazer seja pura e simplesmente ausência de dor, como ocorre em Epicuro. Para o epicurista humiano o prazer está relacionado ao sentimento de prazer propriamente dito. Epicuro não considera que esse seja o caso³³. De todo modo, há uma crítica às escolas filosóficas que rejeitam o corpo e também os objetos do mundo exterior em prol da exclusividade do pensamento, da alma, do mundo das ideias. “Mas por que recorrer a vocês, sábios orgulhosos e ignorantes, para me apontar o caminho da felicidade? Deixem que eu consulte as minhas próprias paixões e inclinações. É nelas que devo ler os ditames da natureza; e não em seus discursos frívolos”. (HUME, 2004, p. 258). A partir desse ponto do ensaio, Hume modifica o estilo da escrita, tornando o texto quase que uma poesia, mediante uma declamação apaixonada em defesa do prazer.

Seguir a natureza aqui é seguir as paixões e as inclinações, as quais são determinados por ela. Ou seja, trata-se exatamente do oposto da filosofia preconizada pelos estoicos, os quais compreendem que seguir a natureza é seguir a razão, uma vez que a nossa natureza humana é racional. No entanto, para os estoicos, isto não

³² Certamente, Hume não defende isso. Ele não é um epicurista, isto é, mesmo havendo a importância do prazer para que haja felicidade, bem como reconhecendo a força das inclinações e da influência da natureza em nossa condição, ele não implica disso um *dever ser*. Não há implicação normativa do tipo: “nós devemos seguir as nossas inclinações”. Nada impede que tentemos mudar. Nesse ponto, o epicurista também se mostra dogmático, tanto quanto aqueles que procura criticar.

³³ Haveria de se perguntar se Hume faz uma leitura equivocada do epicurismo e se isso afeta negativamente o uso que ele faz dessa filosofia, inclusive em outras obras de fundamental importância, como a primeira *Investigação* e os *Diálogos sobre a religião natural*. Para tanto, teríamos que verificar a mesma questão em cada uma das outras seitas, o que vai além do propósito desse trabalho. Para o nosso propósito, portanto, vale a explicação que Hume dá na nota inicial do ensaio XV, que, de algum modo, exime-o de qualquer equívoco exegético em relação a essas seitas.

equivale em seguir as nossas paixões ou inclinações igualmente naturais, mas exatamente o contrário: significa expurgá-las ou anulá-las o mais eficientemente possível, em nome da tranquilidade da alma.³⁴

Há dois momentos muito distintos no decorrer do ensaio XV. O primeiro deles consiste na crítica às escolas filosóficas que condicionam a felicidade humana ao desprezo dos dados dos sentidos, dos objetos externos ou dos corpos, em prol de uma hegemonia do pensamento ou da alma, ou seja, da vida espiritual; o segundo consiste na ode ao *prazer*, a qual é representada pela referência a Baco, pelo canto de Damon e pela declamação à CÆLIA.³⁵ Nossa personagem procura persuadir e conquistar CÆLIA, mediante o convencimento de que se deve aproveitar a vida, que é breve. Essa brevidade da vida equivale num bom motivo para realizar o amor.

A posição de Hume em relação ao epicurismo parece ser ambígua. Primeiro porque essa escola contém uma doutrina que não permite reformulações dos seus princípios; segundo, porque esses princípios são fundamentados na razão. Portanto, a crítica às regras de razão também serviria para quem supostamente critica, ou seja, o epicurista. Mesmo Hume não sendo um discípulo do filósofo do Jardim, Epicuro figura em textos importantes do filósofo escocês, como na seção XI da primeira *Investigação* e também nos *Diálogos sobre a religião natural*. Ou seja, Epicuro é uma personagem recorrente na obra de Hume. Somente por esse fato, deveríamos estudar a importância de Epicuro para a filosofia de Hume. Contudo, é importante também notar que Hume não cita diretamente Epicuro no ensaio, apenas faz menção a ele e ao epicurismo através de Lucrécio, certamente seguindo a influência de Cícero.³⁶

Isso não será feito. As rosas perderam a sua tonalidade, a fruta o seu sabor, e aquele delicioso vinho, cujos vapores, tão tardiamente intoxicaram todos os meus sentidos com tal deleite, agora solicita, em vão, o paladar saciado. O Prazer sorri com languidez. Ele acena à sua irmã, a Virtude, para que dê assistência. A alegre e divertida Virtude observa o chamado e traz toda a tropa de meus amigos joviais. Bem-vindos, três vezes bem-vindos, meus sempre queridos companheiros, a esse caramanchão sombreado e a essa

³⁴ Nesse sentido, há espaço para uma interpretação que vê nesses ensaios uma espécie de diálogo, como fazem Immerwahr (1989, p. 307-324) em "*Hume's Essays on Happiness*". e Jost (2009, p. 1-25) em "*Hume's four philosopher: recasting the Treatise of nature human*". Porém, tal interpretação pode ser relativizada, como defende Sabino (2019) em *Refinamento moral nos ensaios de David Hume*.

³⁵ Um investigador atento desse ensaio deveria se perguntar quem é CÆLIA? O mais provável é que Hume faça referência indireta ao poema *Alma*, de Matthew Prior. Para compreender melhor esse ponto, ver o artigo de Maclachlan (2000, p. 159-169) "*Hume and Matthew Prior's 'Alma'*".

³⁶ Para compreender melhor a influência de Cícero na filosofia de Hume, ver Jost (2009, p. 1-25): *Hume's four Philosophers: recasting the Treatise of Human Nature*. Modern Intellectual History, e se Hume leu ou não Epicuro no original, ver Annas (2007): *Hume e o ceticismo antigo*.

refeição luxuosa. Sua presença restaura na rosa a tonalidade e, no fruto, seu sabor. Os vapores do néctar agora brincam espontaneamente novamente em torno do meu coração, enquanto vocês participam das minhas delícias e seus olhares alegres revelam o prazer que vocês recebem da minha felicidade e satisfação. Do mesmo jeito que recebo da sua e, encorajado pelas vossas alegres presenças, a festa recomeça, para a qual, com muito prazer, os meus sentidos estavam bem equipados; enquanto a mente não acompanhava o corpo, nem proporcionava alívio a seu parceiro aflito.³⁷ (Ep 9, Mil 142).

O abatimento é o resultado da busca que visa apenas o prazer. Isso muda quando a busca pelo prazer é temperada ou está associada à sua “irmã”, isto é, a virtude. Assim, o prazer pode ser aproveitado positivamente. Isso porque a virtude possui um poder restaurador. Esta passagem é importante para que se perceba que Hume não compreende a filosofia de Epicuro da forma preconceituosa como ela foi muitas vezes interpretada no decorrer dos séculos, ou seja, como uma filosofia que saúda o prazer desmedido, a volúpia, o excesso, etc.³⁸ Não é esse o caso. Associar o prazer à virtude condiz com a medida do prazer proposta por Epicuro na Carta a Meneceu. Desse modo, essa passagem prova que a associação do prazer com a virtude pode significar um cuidado muito especial com relação a qual prazer eu deva buscar como sujeito moral.

Em nossos discursos alegres, melhor do que nos raciocínios formais das escolas, é que a verdadeira sabedoria será encontrada. É em nossos carinhos, melhor do que nos debates ociosos dos estadistas e aspirantes à patriotas, que a verdadeira virtude se exhibe. Esquecido do passado, seguro do futuro, deixe-nos aqui desfrutar o presente; e enquanto ainda possuímos um ser, deixe-nos fixar algo bom, além do poder do destino ou da fortuna. O amanhã trará seus próprios prazeres com ele ou decepcionará os nossos desejos carinhosos. Devemos pelo menos aproveitar o prazer de refletir sobre os prazeres de hoje.³⁹ (Ep 10, Mil 142).

³⁷ “But it will not do. The roses have lost their hue: The fruit its flavour: And that delicious wine, whose fumes, so late, intoxicated all my senses with such delight, now solicits in vain the sated palate. *Pleasure* smiles at my languor. She beckons her sister, *Virtue*, to come to her assistance. The gay, the frolic *Virtue* observes the call, and brings along the whole troop of my jovial friends. Welcome, thrice welcome, my ever dear companions, to these shady bowers, and to this luxurious repast. Your presence has restored to the rose its hue, and to the fruit its flavour. The vapours of this sprightly nectar now again play around my heart; while you partake of my delights, and discover in your cheerful looks, the pleasure which you receive from my happiness and satisfaction. The like do I receive from yours; and encouraged by your joyous presence, shall again renew the feast, with which, from too much enjoyment, my senses were well-nigh sated; while the mind kept not pace with the body, nor afforded relief to her o'erburthened partner”. (Ep 9, Mil 142).

³⁸ Essa é uma das razões por que não traduzi o termo *pleasure* por ‘volúpia’, como o fazem Suzuki e Pimenta, por exemplo.

³⁹ “In our cheerful [cheerful] discourses, better than in the formal reasoning’s of the schools, is true wisdom to be found. In our friendly endearments, better than in the hollow debates of statesmen and pretended patriots, does true virtue display itself. Forgetful of the past, secure of the future, let us here enjoy the present; and while we yet possess a being, let us fix some good, beyond the power of fate or fortune. To-morrow will bring its own pleasures along with it: Or should it disappoint our

Nota-se, na citação acima, que há um elogio à conversação, à vida social, muito mais do que à vida isolada e às elucubrações dos filósofos severos encerrados em suas salas ou escritórios. A sabedoria se encontra no banquete, na conversa prazerosa entre amigos, ocorrida às sombras dos caramanchões. A felicidade não se encontra no púlpito, nos discursos dos grandes oradores ou demagogos, mas nos carinhos sinceros dos amigos, no tempo presente e na presença. Ela exige que haja corpos e as sensações dos sentidos, bem como o auxílio da virtude e do pensamento para fugir do sofrimento, muito mais que da dor. Não há felicidade somente pelo viés exclusivo da virtude e do pensamento, assim como não há felicidade sem que não haja também virtude.

Não temam, meus amigos, as dissonâncias bárbaras de Baco, e desses foliões que invadem este entretenimento a nos confundir com seus prazeres clamorosos e turbulentos. As musas vivas aguardam em torno e através de uma charmosa sinfonia, suficientemente tranquila para lobos e tigres do deserto selvagem, inspiram uma alegria leve em cada peito. Paz, harmonia e concórdia reinam neste retiro. O silêncio é sempre quebrado pela melodia de nossas canções e pelo alegre acento das nossas amistosas vozes.⁴⁰ (Ep 11, Mil 142–3).

O epicurista compreende que não se deve temer a ameaça dos libertinos, pois eles procuram confundir aqueles que associam prazer à virtude. Ao mesmo tempo, deve-se evitar o descontrole emocional proporcionado pelo excesso ou pela entrega aos prazeres sensuais, descontrole esse, ou excesso, associado a Dionísio, o outro nome para Baco. Somos salvos pelas musas alegres (*sprightly muses*), que representam as consonâncias musicais. Somos salvos pela consonância contra a dissonância e protegidos por Apolo (Ordem, harmonia, equilíbrio, correção) contra a ameaça que representa Dionísio (Loucura, volúpia, excesso).

Pois, bem! Percebe-se que o epicurista de Hume não se entrega desmedidamente ao prazer, pois ele é auxiliado pela irmã do prazer, a virtude, bem como não está sob o domínio absoluto de Baco, uma vez que dispõe da proteção das

fond wishes, we shall at least enjoy the pleasure of reflecting on the pleasures of to-day". (Ep 10, Mil 142).

⁴⁰ "Fear not, my friends, that the barbarous dissonance of BACCHUS, and of his revellers, should break in upon this entertainment, and confound us with their turbulent and clamorous pleasures. The sprightly muses wait around; and with their charming symphony, sufficient to soften the wolves and tygers of the savage desert, inspire a soft joy into every bosom. Peace, harmony and concord reign in this retreat; nor is the silence ever broken but by the music of our songs, or the chearful accents of our friendly voices". (Ep 11, Mil 142-3).

musas que, com charmosa sinfonia, amansam e inspiram os corações de todos os animais.

Mas ouça! O favorito das musas, o gentil Damon, ataca a lira; e, enquanto acompanha suas harmoniosas notas com a sua mais harmoniosa canção, inspira-nos com o mesmo feliz excesso de fantasia para o qual ele mesmo é transportado. “Você, juventude feliz”, ele canta, “você, preferido dos céus, enquanto a fonte alegre derrama sobre você todas as suas honras florescentes, não deixando a glória seduzi-la, cuja incursão ilusória coloca em risco e em perigo esta estação deliciosa, este primado da vida. A sabedoria aponta para você a estrada do prazer. A natureza também acena para que você a siga nesse caminho florido e suave. Você fechará seus ouvidos para sua voz de comando? Você endurecerá o seu coração para os seus suaves atrativos? Oh! Iludidos mortais, perdem, portanto, sua juventude, assim como jogam fora tão inestimável presente, perecendo ao brincarem com tal benção. Contemplem bem a sua recompensa. Considerem aquela glória, que orgulharam os seus corações e os seduziram com os seus próprios louvores. Isto é um eco, um sonho, não a sombra de um sonho, dissipado pelos ventos e perdido em cada respiração contrária da multidão ignorante e mal-intencionada. Você não teme que mesmo a morte, ela mesma, o supere por uma agradável violência. Mas veja! Enquanto você viver, a calúnia a derruba, a ignorância o negligencia, a natureza não gosta disso e a fantasia, sozinha, renuncia cada prazer recebido desta recompensa arejada, vazia e instável, como ela mesma é. (Ep 12, Mil 143).

Todo esse parágrafo consiste no canto de Damon, que Hume imita de Torquato Tasso, segundo nota explicativa. (Ep 12n3, Mil 143). No canto, aqui realizado, Damon critica aqueles iludidos mortais que ignoram o convite da sabedoria e da natureza em favor dos prazeres, mas em detrimento da glória, ou quando critica a defesa da glória em detrimento dos prazeres. Trata-se do prazer dos sentidos contra o orgulho da honra. A glória é um sonho, ou melhor, nem sequer é a sombra de um sonho. A honra, portanto, é uma ilusão, um eco que se dissipa no mover dos ventos⁴¹.

Assim, as horas passam desapercibidas e conduzem em seu trem arbitrário todos os prazeres dos sentidos e todas as alegrias da harmonia e da amizade. A inocência, sorridente, finaliza a procissão e, enquanto ela se apresenta aos nossos olhos arrebatados com um semblante risonho, embeleza toda a cena, fazendo com que a visão desses prazeres seja transportada, após terem passado por nós, quando eles ainda avançavam em nossa direção⁴². (Ep 13, Mil 143–4).

Mas o sol caiu abaixo do horizonte e a escuridão, cobrindo-nos silenciosamente, enterrou agora toda a natureza em uma sombra universal. “Regozijem-se, meus amigos, continuem as suas refeições ou as transformem em um suave repouso. Embora ausente, sua alegria ou sua

⁴¹ Aqui, o epicurista parece falar diretamente ao estoico.

⁴² “Thus the hours pass unperceived along, and lead in their wanton train all the pleasures of sense, and all the joys of harmony and friendship. Smiling *innocence* closes the procession; and while she presents herself to our ravished eyes, she embellishes the whole scene, and renders the view of these pleasures as transporting, after they have past us, as when, with laughing countenances, they were yet advancing towards us”. (Ep 13, Mil 143-4).

tranquilidade ainda serão minhas". *Mas para onde você vai? Ou que novos prazeres da nossa sociedade o chamam? Existe algo agradável sem seus amigos? E pode haver sem o favor de vossa participação?* "Sim, meus amigos, a alegria que procuro agora não admite sua participação. Aqui, sozinho, desejo a sua ausência, e, sozinho, posso encontrar uma compensação suficiente pela perda de sua sociedade".⁴³ (Ep 14, Mil 144).

Damon continua seu canto e revela o que significa a vitória da glória frente aos prazeres. Ao preferir a glória, se está preferindo encontrar uma compensação suficiente, a qual dispensa as amizades e os vínculos sociais, o que faz com que Damon os deixe. A vida retirada do sábio estoico, a abstenção e a mortificação de todo prazer advindo dos sentidos: tudo isso representa uma ideia falsa de felicidade, que o epicurista quer alertar e combater.

Trata-se de uma crítica a toda doutrina que inventa uma duplicidade no mundo: um mundo sensível e outro inteligível. Hume vê no epicurismo um exemplo de filosofia não dualista, que propõe uma moralidade onde não há recompensa nem castigo para além da ordem humana e natural. Em Epicuro, nossa moralidade é humana, demasiadamente humana, apesar dos deuses existirem. Essa interpretação está em harmonia com a visão de mundo humiana. Para alguns intérpretes, Hume é deísta. Ou seja, na visão de mundo de Hume, há um Deus. Contudo, em consonância com a visão epicurista, esse Deus humiano não interfere no mundo, uma vez que as leis foram dispostas por ele desde o início dos tempos e isto basta. Tanto para Epicuro quanto para Hume, o homem está só com a natureza e toda a moralidade advém da condição originária natural que nos determina buscar prazer e evitar a dor.

Mas não avancei muito pelas sombras da madeira grossa, que se espalha uma noite dupla à minha volta, antes, julgo que percebo através da escuridão, a encantadora Cælia, a amante dos meus desejos, que vagueia impaciente pelo bosque, e impedindo a hora marcada, silenciosamente repreende meus passos atrasados. Mas a alegria que ela recebe da minha presença melhor pede minha desculpa, e dissipando todo pensamento ansioso e irritado, deixa espaço para nada além de alegria e êxtase mútuos. Com que palavras, minha bela, devo expressar minha ternura ou descrever as emoções que agora aquecem meu peito exilado! As palavras são muito fracas para descrever meu amor; e se infelizmente você não sente a mesma chama dentro de você, em vão procurarei transmitir a você uma concepção justa dela. Mas todas as suas palavras e todos os movimentos são suficientes para remover essa

⁴³ "But the sun has sunk below the horizon; and darkness, stealing silently upon us, has now buried all nature in an universal shade". Rejoice, my friends, continue your repast, or change it for soft repose. Though absent, your joy or your tranquillity shall still be mine". *But whither do you go? Or what new pleasures call you from our society? Is there aught agreeable without your friends? And can aught please, in which we partake not?* "Yes, my friends; the joy which I now seek, admits not of your participation. Here alone I wish your absence: And here alone can I find a sufficient compensation for the loss of your society". (Ep 14, Mil 144).

dúvida; enquanto eles expressarem sua paixão, sirva também para inflamar a minha. Quão amável é essa solidão, esse silêncio, essa escuridão! Nenhum objeto agora importa à alma arrebatada. O pensamento, o sentido, todos, plenos de nada além de nossa felicidade mútua, possuem totalmente a mente e transmitem um prazer que os mortais iludidos procuram em vão em todos os outros prazeres.⁴⁴ (Ep 15, Mil 144).

Porque seu peito se agita com esses suspiros, enquanto as lágrimas banham suas bochechas brilhantes? Por que distrair seu coração com essas ansiedades vãs? Por que tantas vezes me pergunta: quanto tempo meu amor ainda perdurará? Infelizmente, minha Cælia, posso resolver esta questão? Sei quanto tempo minha vida ainda dura? Mas isso também perturba seu peito sensível? E a imagem de nossa frágil mortalidade está sempre presente com você, para atenuar as suas horas mais alegres e envenenar até aquelas alegrias que o amor inspira? Considere antes que, se a vida é frágil, se a juventude é transitória, deveríamos empregar o momento presente e não perder parte de uma existência tão perecível. Ainda um pequeno momento e estes não serão mais. Seremos como se nunca tivéssemos sido. Nenhuma lembrança de nós é deixada na terra; e mesmo os tons fabulosos abaixo não nos permitirão morar. *Nossas ansiedades infrutíferas, nossos projetos vãos, nossas especulações incertas serão todas engolidas e perdidas. Nossas dúvidas atuais, relativas à causa original de todas as coisas, infelizmente jamais serão resolvidas.* Somente com isso podemos ter certeza de que, se alguma mente governante presidir, ele deve ter o prazer de nos ver cumprir os fins de nosso ser e desfrutar desse prazer pelo qual fomos criados sozinhos. Deixe essa reflexão facilitar seus pensamentos ansiosos; mas não torne suas alegrias muito sérias, permanecendo eternamente nela. É suficiente, uma vez, conhecer essa filosofia, de modo a liberar sem limites o amor e a alegria e remover todos os escrúpulos de uma superstição vã, mas, enquanto a juventude e a paixão, minha única dama, excitam nossos ansiosos desejos, devemos falar de temas inexpressivos para intercalar com essas carícias amorosas.⁴⁵ (Ep 16, Mil 144–5, grifo nosso).

⁴⁴ “But I have not advanced far through the shades of the thick wood, which spreads a double night around me, ere, methinks, I perceive through the gloom, the charming Cælia, the mistress of my wishes, who wanders impatient through the grove, and preventing the appointed hour, silently chides my tardy steps. But the joy, which she receives from my presence, best pleads my excuse; and dissipating every anxious and every angry thought, leaves room for nought but mutual joy and rapture. With what words, my fair one, shall I express my tenderness, or describe the emotions which now warm my transported bosom! Words are too faint to describe my love; and if, alas! you feel not the same flame within you, in vain shall I endeavour to convey to you a just conception of it. But your every word and every motion suffice to remove this doubt; and while they express your passion, serve also to enflame mine. How amiable this solitude, this silence, this darkness! No objects now importune the ravished soul. The thought, the sense, all full of nothing but our mutual happiness, wholly possess the mind, and convey a pleasure, which deluded mortals vainly seek for in every other enjoyment”. (Ep 15, Mil 144).

⁴⁵ “But why does your bosom heave with these sighs, while tears bathe your glowing cheeks? Why distract your heart with such vain anxieties? Why so often ask me, how long my love shall yet endure? Alas, my Cælia, can I resolve this question? Do I know how long my life shall yet endure? But does this also disturb your tender breast? And is the image of our frail mortality for ever present with you, to throw a damp on your gayest hours, and poison even those joys which love inspires? Consider rather, that if life be frail, if youth be transitory, we should well employ the present moment, and lose no part of so perishable an existence. Yet a little moment and these shall be no more. We shall be, as if we had never been. Not a memory of us be left upon earth; and even the fabulous shades below will not afford us a habitation. Our fruitless anxieties, our vain projects, our uncertain speculations shall all be swallowed up and lost. Our present doubts, concerning the original cause of all things, must never, alas! be resolved. This alone we may be certain of, that, if any governing mind preside, he must be pleased to see us fulfil the ends of our being, and enjoy that pleasure, for which alone we were created. Let this reflection give ease to your anxious thoughts; but render not your joys too serious, by dwelling for ever upon it. It is sufficient, once, to be acquainted with this philosophy, in

Quando o epicurista diz para Cælia que as dúvidas atuais deles, “relativas à causa original de todas as coisas, infelizmente jamais serão resolvidas” (Ep 16, Mil 144–5), algo semelhante podemos encontrar no *Tratado*. Hume empresta ao perfil epicurista o seu tom cético em relação à capacidade do entendimento humano de alcançar, por meio da razão, as causas últimas de todas as coisas. Antes até, associa ao epicurismo o pessimismo já exposto na conclusão do Livro I do *Tratado*, ao dizer que “nossas ansiedades infrutíferas, nossos projetos vãos, nossas especulações incertas serão todas engolidas e perdidas”. (Ep 16, Mil 144–5). A solução para tanto desamparo é jogar gamão (*Tratado*) ou trocar carícias amorosas com Cælia em meio a falas leves e sem importância (*O epicurista*). É como se Hume estivesse repetindo, mas agora com um estilo muito diferente, as premissas já expostas no *Tratado*, a saber: não temos jamais acesso às causas últimas (ou primeiras) de todas as coisas. Porque o entendimento humano dispõe de uma condição natural tal e qual que torna impossível ir além dos dados da experiência. Em relação às ideias, quanto mais distantes elas estão das impressões que as originaram, mais elas se aproximam da imprecisão e da invenção.

Os fins que dispomos conhecer são os fins que a natureza nos impôs. Esses fins, portanto, não vão além daquilo que a nossa natureza humana pede, melhor dizendo, exige de nós: buscar o prazer e evitar a dor. Nesse sentido, evitar o amor sensual, que a “juventude e a paixão [...] suscitam” equivale a contrariar a própria natureza que nos concede usufruir do divino prazer.

3.2 O Estoico: O Homem de Ação e Virtude

Existe essa diferença óbvia e material na conduta da natureza com relação ao homem e os outros animais que, tendo dotado o primeiro com um sublime espírito celestial e dado a ele uma afinidade com os seres superiores, não permite que tais nobres faculdades fiquem letárgicas ou ociosas, mas, por necessidade, deseja que ele empregue, sobre cada emergência, o máximo de *arte e indústria*. As criaturas brutas têm muitas de suas necessidades supridas pela natureza, sendo envoltas e armadas por essa benevolente mãe de todas as coisas. Onde a sua própria indústria é necessária em qualquer ocasião, a natureza, implantando instintos, ainda lhes fornece a arte e as conduz para o bem delas, mediante princípios infalíveis. Contudo, o homem, exposto nu e indigente aos elementos rudes, supera lentamente esse estado de desamparo pelo cuidado e vigilância de seus pais, e tendo atingido seu máximo de crescimento e perfeição, atinge somente uma capacidade de

order to give an unbounded loose to love and jollity, and remove all the scruples of a vain superstition: But while youth and passion, my fair one, prompt our eager desires, we must find gayer subjects of discourse, to intermix with these amorous caresses”. (Ep 16, Mil 144-5).

subsistência devido ao seu próprio cuidado e vigilância. Tudo ao preço de habilidade e labor. Onde a natureza fornece os materiais, eles ainda são rudes e inacabados, até que a indústria, sempre ativa e inteligente, os refina de seu estado bruto e os ajusta ao uso e conveniência humanos.⁴⁶ (Sto 1, Mil 146–7).

O primeiro parágrafo de *O Estoico* é dividido em três momentos. Nesses três momentos, Hume trabalha com a ideia da diferença ontológica entre seres humanos e outros animais, bem como entre natureza e artifício ou natureza e cultura. A natureza determina essa diferença, proporcionando aos humanos o elemento da razão e suprindo o restante dos animais, supostamente irracionais, com instintos, que os auxiliam na luta pela sobrevivência. O estoico compreende que o homem foi contemplado com um “sublime espírito celestial” (Sto 1, Mil 146–7), cujas faculdades não podem ser desprezadas, mas que devem ser utilizadas ao máximo, em seu máximo de “arte e indústria”. (Sto 1, Mil 146–7). Tais faculdades e espiritualidade dos homens faz com que eles estejam próximos dos “seres superiores” (Sto 1, Mil 146–7), isto é, dos deuses. O estoico considera, por conseguinte, aqueles que detêm tais faculdades superiores àqueles que não têm: ou seja, os homens são superiores aos animais irracionais enquanto inferiores à divindade, fazendo da razão o elemento chave para determinar o lugar de cada um deles hierarquicamente.

Hume não pensa dessa forma, apesar de que facilmente concordaria com o protagonismo da natureza na condução da vida em geral e da humana em particular. No *Tratado*, e posteriormente na primeira *Investigação*, o filósofo escocês não nega que existam diferenças entre as espécies, mas demonstra que as semelhanças entre elas são muito mais comuns do que se supunha até aquele momento. Hume chega a igualar a mente dos homens à dos animais. No Livro I, parte III, seção XVI, do *Tratado*, Hume mostra o quanto os animais exercitam, em entendimento, o mesmo mecanismo que é utilizado pelo homem. Por conseguinte, Hume não endossa a tese da

⁴⁶ “There is this obvious and material difference in the conduct of nature, with regard to man and other animals, that, having endowed the former with a sublime celestial spirit, and having given him an affinity with superior beings, she allows not such noble faculties to lie lethargic or idle; but urges him, by necessity, to employ, on every emergence, his utmost *art* and *industry*. Brute-creatures have many of their necessities supplied by nature, being clothed and armed by this beneficent parent of all things: And where their own industry is requisite on any occasion, nature, by implanting instincts, still supplies them with the art, and guides them to their good, by her unerring precepts. But man, exposed naked and indigent to the rude elements, rises slowly from that helpless state, by the care and vigilance of his parents; and having attained his utmost growth and perfection, reaches only a capacity of subsisting, by his own care and vigilance. Every thing is sold to skill and labour; and where nature furnishes the materials, they are still rude and unfinished, till industry, ever active and intelligent, refines them from their brute state, and fits them for human use and convenience”. (Sto 1, Mil 146-7).

superioridade dos homens em relação às demais espécies. A diferença existe, mas ela é de outra ordem. Não há espaço para a defesa da tese clássica da suposta superioridade do homem por meio da razão. Hume, portanto, não é, no sentido colocado aqui, um estoico, uma vez que é próprio do estoicismo defender a superioridade da razão frente às paixões, bem como a superioridade dos homens em relação aos outros animais devido a sua racionalidade.

Reconheça, portanto, ó homem, a beneficência da natureza, pois ela te deu a inteligência que supria todas as tuas necessidades. Contudo, não deixe a indolência, sob a falsa aparição de gratidão, te convencer a ficar contente com seus presentes. Retornarias à pastagem crua para tua comida, ao céu aberto para tua cobertura e às pedras e porretes para tua defesa contra os animais famintos do deserto? Então volte também às tuas maneiras selvagens, à tua superstição tímida, à tua ignorância brutal, e coloque a ti mesmo abaixo daqueles animais, cuja condição tu admiras e gostaria tanto de imitar.⁴⁷ (Sto 2, Mil 147).

Hume não nega que a natureza seja de algum modo benéfica para os seres vivos. Ela é. Contudo, não é da maneira que o estoico apresenta essa beneficência aqui, tornando os seres humanos superiores a outras espécies. Para Hume, a diferença existe, mas ocorre em outro sentido, o que obviamente envolve constituição e estrutura física, mas isso não significa que não haja semelhanças entre a compreensão de um humano e de outros animais. Para o filósofo, o processo associativo de ideias e paixões ocorre de maneira semelhante para um homem e um cavalo quando ambos param diante de um abismo, por exemplo. O que faz com que um animal pare e não avance? Nesse caso, é a mesma causa que impede que um homem avance também. Em associação de ideias, a experiência nos diz que não haveria diferença consubstancial entre um comportamento e outro. Dizer que o cavalo reage por instinto, enquanto o homem o faz pela razão, não explica que eles tiveram o mesmo comportamento e, por que não, os mesmos sentimentos, diante de um precipício. É possível notar, então, desde o início, a lacuna existente entre a filosofia de Hume e a do estoico, pois, apesar da visão positiva da natureza de ambas as

⁴⁷ "Acknowledge, therefore, O man, the beneficence of nature; for she has given thee that intelligence which supplies all thy necessities. But let not indolence, under the false appearance of gratitude, persuade thee to rest contented with her presents. Wouldest thou return to the raw herbage for thy food, to the open sky for thy covering, and to stones and clubs for thy defence against the ravenous animals of the desert? Then return also to thy savage manners, to thy timorous superstition, to thy brutal ignorance; and sink thyself below those animals, whose condition thou admirest, and wouldest so fondly imitate". (Sto 2, Mil 147).

filosofias, a diferença de perspectivas em relação à beneficência natural é definitivamente díspar.

Contudo, enquanto tu ambiciosamente aspiras a aperfeiçoar teus poderes e faculdades corporais, tu negligenciarias tua mente e, de uma preguiça absurda, a deixaria ainda rude e inculta, como veio das mãos da natureza? Que longe fique de tanta tolice e negligência todo ser racional!⁴⁸ (Sto 4, Mil 148).

O estoico condena qualquer aspiração humana que não visa aperfeiçoar a razão. Nesse sentido, argumenta-se que existe uma hierarquia necessária para a realização da felicidade humana. O ideal é desenvolver no homem a pura razão dos deuses. Hume também defende a melhoria humana, seja ela moral ou intelectual, mas com a ajuda da ciência, da verdadeira metafísica e da verdadeira religião, todas baseadas no método apropriado de investigação. No entanto, isso não significa que, para Hume, o homem seja superior a outros animais. Longe disso. Nunca podemos esquecer que a razão é desmistificada por Hume e que não é a mesma para os estoicos. O aperfeiçoamento moral ocorre em conluio com o corpo, através de paixões, descrição de fenômenos e busca de princípios explicativos gerais.

Para Hume, é imprudente julgar o homem como um ser superior, porque essa superioridade pode ser questionada pela experiência. As suposições defendidas aqui pelos estoicos não se harmonizam com as defendidas pelo próprio Hume em suas obras principais. Hume personifica o perfil estoico, mas isso não significa que ele endossa todas as ideias que apresenta.

Se a natureza tem sido frugal em seus presentes e doações, há a necessidade de mais arte para suprir os defeitos dela. Se ela tem sido generosa e liberal, ela ainda espera indústria e aplicação de nossa parte e ela se vingará proporcionalmente a nossa negligente ingratidão. O gênio mais rico, como o mais fértil solo, quando não cultivado, dispara para cima as ervas daninhas, e, em vez de vinhos e olivas para o prazer e uso do homem, ele produz, para o seu dono preguiçoso, a mais abundante colheita de venenos.⁴⁹ (Sto 4, Mil 148).

⁴⁸ “But while thou ambitiously aspirest to perfecting thy bodily powers and faculties, wouldest thou meanly neglect thy mind, and from a preposterous sloth, leave it still rude and uncultivated, as it came from the hands of nature? Far be such folly and negligence from every rational being”. (Sto 4, Mil 148).

⁴⁹ “If nature has been frugal in her gifts and endowments, there is the more need of art to supply her defects. If she has been generous and liberal, know that she still expects industry and application on our part, and revenges herself in proportion to our negligent ingratitude. The richest genius, like the most fertile soil, when uncultivated, shoots up into the rankest weeds; and instead of vines and olives

O estoico enfatiza aqui a importante relação que existe entre a natureza e o homem. Se ele não corresponde ao que a natureza espera dele, isto é, que faça uso adequado da razão, ele inevitavelmente sofrerá as consequências prejudiciais de sua postura negligente. É necessário cultivar a inteligência e as faculdades humanas o máximo possível, caso contrário, o que deve servir como remédio para os males torna-se o próprio mal que se procura evitar. Portanto, não há desculpa para não cultivar a razão, porque mesmo diante de uma natureza frugal ou condescendente, é necessário superá-la através da arte e da indústria.

Pode ser encontrada nos textos de Hume, e aqui me refiro principalmente ao *Tratado* e à primeira *Investigação*, uma tendência a honrar o cultivo da ciência, isto é, uma ciência baseada em princípios gerais que explicam e são capazes de prever fenômenos futuros com um certo grau de precisão. Entretanto, isso não significa que Hume valorize o uso da razão nos mesmos termos que os estoicos. Vimos que em Hume há necessidade de lidar com o raciocínio abstrato para avançar nas ciências e também vimos sua enorme expectativa em relação ao progresso científico quando o conhecimento é estabelecido de acordo com o método apropriado (conforme capítulo I). Contudo, nada disso permite julgar que Hume tem uma aspiração estoica ou que sua fé na capacidade do homem de progredir como conhecimento é uma inspiração estoica ou imagina que a natureza será voluntariamente cruel para aqueles que não se dedicam à busca da virtude através do cultivo de sua pura racionalidade.

Para Hume, nem todos possuem aspiração à filosofia, bem como ninguém é prejudicado em felicidade por conta disso. A vida filosófica é apenas uma dentre várias outras possibilidades de vida feliz. De todo modo, ela não seria a única possibilidade para a realização da felicidade humana em sua, digamos assim, plenitude. Que há um papel importante dado à natureza em relação ao homem isso é semelhante entre Hume e os estoicos, mas a semelhança talvez cesse aí, pois enquanto para o estoico tudo de ruim ocorre àquele que nega a razão em favor do corpo e das paixões, por exemplo, para Hume, a razão não tem toda essa autonomia em relação ao corpo para justificar o cultivo exclusivo e independente dela.

Vimos no início desse tópico que o estoico começa dizendo que haveria uma “conduta diferenciada” da natureza em relação aos homens e aos “outros animais”, onde essa diferença na conduta da natureza privilegia o homem com a razão,

for the pleasure and use of man, produces, to its slothful owner, the most abundant crop of poisons”. (Sto 4, Mil 148).

aproximando-o do divino, e desprestigia as demais espécies, subjugando-as às determinações dos instintos. A natureza, então, teria, a *'priori'*, destinado o homem a uma posição intermediária entre o divino e o selvagem, entre o mais superior e o mais inferior. Disto segue que a felicidade humana consiste em se aproximar o máximo possível da condição divina, que é uma condição de pura sabedoria racional e de máxima virtude.

Este desenho da felicidade não condiz com os aspectos mais descritivos da filosofia de Hume, apesar de todo o seu empenho em defender a importância do método filosófico/científico para o progresso tanto das ciências quanto da filosofia moral. Contudo, isto não é o mesmo que dizer que o único caminho para a felicidade humana passa pelas cercanias do pensamento abstrato, tampouco que só é possível a felicidade para o homem de virtude, muito menos ainda que há uma destinação a *'priori'* para o homem e outra para os outros animais. O que se nota no texto do ensaio é que o estoico aparenta calcar seus pressupostos e preconceitos a partir de um sentimento de *orgulho*, o qual, uma vez semeado, coloca o homem numa posição de superioridade frente às demais espécies. Tal sentimento de orgulho nos conduziria a uma doutrina que associa a felicidade humana com praticamente tudo aquilo que não é possível encontrar em qualquer outro ser vivo: honra, desprezo pelas paixões, ideias desvinculadas das necessidades imediatas, bem como toda negação a instintos e paixões.

Entretanto, existe pelo menos um ensaio escrito por Hume que poderia contradizer a tese de sua contraposição à doutrina estoica: o ensaio intitulado *Da condição mediana de vida*. É possível identificar um tom estoico nesse ensaio, pois encontramos nele a mesma hierarquia que condiciona o homem a um lugar intermediário na harmonia cósmica, bem como quando é associada à felicidade humana as ideias de virtude, justiça e filosofia. O filósofo está no topo dessa cadeia e o poeta ocupa o segundo lugar, por exemplo. Há também indícios da ideia de fins para a espécie humana associada à ideia de perfeição. Ora, tudo isso aparece a partir de uma forma de linguagem que lembra o modo antigo de pensar.

Não há como negar, nesse específico ensaio, a presença de ideias que Hume não defende em qualquer outro lugar. Nesse caso, na dúvida, se se trata de uma posição definitiva de Hume sobre o assunto, a advertência da primeira *Investigação* resolve o imbróglio. Quando as ideias contidas em outros textos não somam àquelas apresentadas naquela obra elas devem ser desconsideradas? Esse talvez seja o

motivo principal do ensaio *Da condição mediana de vida* ter desaparecido das demais edições dos *Ensaíos*, exatamente porque não são teses próprias da filosofia definitiva de Hume.

Menciono frases ou trechos de frases expostas no referido ensaio e que lembram o tom apresentado no ensaio XVI, *O Estoico*: “[...] sabe que jamais alcançará distinção ou eminência no mundo sem sua própria indústria” (HUME, 2011, p. 235); “[...] é um sábio decreto da providência que a condição mediana seja a mais favorável para o aprimoramento de nossas habilidades naturais [...]” (HUME, 2011, p. 235); “[...] pelo menos metade do serviço fica por conta da sorte” (HUME, 2011, p. 236); “[...] é evidente que a alma deve ser de molde ainda mais fino para brilhar na filosofia, na poesia ou em qualquer outra das partes superiores das Letras” (HUME, 2011, p. 236); ou mesmo quando Hume (2011, p. 237) diz:

O talento afortunado para as artes liberais e para as ciências é um prodígio entre os homens. A natureza precisa dotá-lo do gênio mais exuberante produzido por suas mãos, a educação e o exemplo precisam cultivá-lo desde a mais tenra infância, e a indústria precisa fazer sua parte para levá-lo a algum grau de perfeição.

É impressionante como Hume lembra o discurso estoico na passagem mencionada acima, bem como a passagem que se segue que lembra, mantendo as proporções adequadas, a imagem estoica do filósofo como um ser superior aos demais.

Se fôssemos distinguir as posições dos homens por seu gênio e capacidade, mais do que por sua virtude e utilidade pública, os grandes filósofos certamente ocupariam a posição mais elevada, pois se encontram no topo do gênero humano. Esse caráter é tão raro, que provavelmente não houve até hoje mais do que dois que possam reclamá-lo com justiça. Como quer que seja, Galileu e Newton parecem-me exceder tanto os demais que não posso admitir outro na mesma classe. Os grandes poetas podem disputar o segundo lugar [...]. (HUME, 2011, p. 237).

Diz Hume (2011, p. 238): “[...] a condição mediana de vida é mais propícia à *felicidade*, assim como à *virtude* e à *sabedoria*; mas como os argumentos que o provam parecem-me mais ou menos óbvios, abduco aqui de insistir sobre eles”. É possível verificar aqui associações de ideias que lembram pressupostos de viés estoico. As ideias de distinção e eminência; a necessidade da arte e da indústria para atingir essa distinção e essa eminência; a relação entre providência e aprimoramento das habilidades naturais (Lê-se: aprimoramento da razão) como uma exigência

daquela; a ideia de que metade do nosso destino está em nossas mãos, embora a outra não; a ideia de que a filosofia é a atividade intelectual por excelência e que a felicidade só é possível como atividade intelectual, na medida em que a sabedoria está diretamente associada à vida virtuosa ou à virtude, sendo que aquele que possui talento para as artes liberais e para as ciências é um prodígio entre os homens, etc.

Apesar de em determinado momento Hume distinguir a ideia de gênio das ideias de virtude e utilidade pública, dizendo que se fôssemos julgar os homens pelo seu gênio e não pelas outras ideias, só encontraríamos dois dignos de nomeação: Galileu e Newton, etc., o filósofo escocês finaliza o referido ensaio associando felicidade, virtude e sabedoria, dizendo ser a condição mediana da vida que é a mais propícia para oferecê-las. Pode-se dizer, então, que associar tais ideias ou tal tese à seita estoica é forçoso. Isso pode até ser, mas é de se admirar que Hume coloque na mesma frase os termos felicidade, virtude e sabedoria, exatamente os motes principais que distinguem o estoicismo das demais seitas filosóficas.

Para o estoico, o valor moral de um homem é medido a partir da sua capacidade de cumprir o papel determinado pela natureza: aprimorar-se moralmente por meio da razão. Insisto em dizer que, apesar de algumas aspirações de Hume coincidirem com aspirações de caráter estoico, o filósofo escocês jamais admitiria ser possível conhecer os fins da vida humana para além do âmbito que a experiência nos proporciona saber. Nesse sentido, deve-se atentar para a possibilidade de que, para Hume, o estoico baseie as suas assertivas filosóficas em alicerces frágeis, mesmo para quem cultiva a razão como critério de superioridade ontológica. Pois, como ter certeza de que a condição humana é melhor ou superior à das outras formas de vida? Qual é a vantagem de ter inteligência se, no restante, a natureza deixa o homem numa condição inferior à dos outros animais, em termos, por exemplo, de força e resistência? Não será por conta da fragilidade natural que o homem desenvolveu a inteligência numa intensidade maior que outros seres, uma vez que para eles não há por que se esforçar pela arte ou pela indústria em vistas de suprir as suas necessidades?

A crítica que Hume faz ao aristotelismo no *Tratado* (Conforme Livro I) cabe também para o estoico, pois o estoico parece fazer inversão semelhante, no sentido de que ele explica a causa pelo efeito e não o efeito pela causa. Nesse caso, pode-se pensar que o homem é inteligente, não porque a natureza o dotou de razão, mas é porque ela não ofereceu os materiais necessários para a sobrevivência aos homens

que eles se viram na obrigação de desenvolver a inteligência. De todo modo, não há como determinar, de antemão, a ordem dos fatores, o quê causou o quê. O estoico diz: “sua generosa mãe, a natureza, além de lhe dar a arte e a inteligência, encheu o globo inteiro com materiais onde empregar estes talentos”. (HUME, 2011, p. 266). O que o estoico vê como um presente, outros veem como um castigo. A vida de um pássaro pode, por exemplo, ser muito mais interessante ou menos sujeita ao sofrimento, porque, embora a natureza forneça aos animais instinto e comida abundante, o homem deve tentar ainda mais, através da arte e da indústria, obter o mínimo necessário para a sobrevivência. Além disso, os seres humanos precisam de mais cuidados quando comparamos a sua situação com a da maioria das outras espécies.

O estoico nunca vê a razão como resultado dos esforços humanos, mas como a causa e o dever de todos os seus esforços futuros: “mas, enquanto você aspira *ambiciosamente* o aprimoramento de suas faculdades e poderes corporais, você desprezaria *mesquinhamente* o seu espírito, deixando-o, por uma preguiça despropositada, no mesmo estado rude e inculto com que ele saiu das mãos da natureza?”. (HUME, 2011, p. 267).

Parece evidente que Hume, nos termos expostos anteriormente, não é um adepto do estoicismo, apesar de compartilhar ideias que seriam caras a ele. Exemplo disso é a necessidade de investir na filosofia abstrata, nos princípios gerais, bem como no campo da moral, há também o elogio à virtude.

O mote estoico de que o homem deve seguir a natureza — e aqui lê-se: seguir a razão — não é um mote propriamente humano. Contudo, é bom lembrar que Hume está otimista sobre as consequências morais da aquisição de conhecimento. Sua luta contra a ignorância e a superstição segue o mesmo viés estoico da busca pela sabedoria. Isso poderia ser dito de qualquer outra filosofia. Portanto, essas semelhanças podem não dizer muito sobre o real relacionamento entre a filosofia de Hume e a seita estoica. O que se pode dizer com mais propriedade é que Hume faz um movimento invertido ao dos estoicos no que diz respeito à relação entre paixões e razão. Os estoicos associam paixões a julgamentos falsos, erros de julgamento que geram paixões que, por sua vez, são “impulsos excessivos, irracionais e contrários à natureza”. (DIÓGENES LAÉRCIO *apud* BÉNATOUÏL, 2019, p. 113). Hume inverte o sentido disso e submete a razão à dinâmica das paixões. De todo modo, a ligação de Hume com as ideias estoicas não é absurda, haja vista o fato de nosso filósofo, na

juventude, ter tentado seguir preceitos morais vinculados ao neoestoicismo de Shaftesbury (2001), conforme Capítulo 1.

Diz o estoico (Sto 5, Mil 148–9): “o grande fim de toda indústria humana é alcançar a felicidade”.⁵⁰ Trata-se essa de uma ideia que já aparece nas primeiras páginas da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, mais bem definida no Livro III, quando o filósofo grego apresenta as definições de *prévia escolha e deliberação*. Comparando com a explicação dos fins de Aristóteles, a frase dita acima pelo estoico aparenta ser muito geral e vaga. Para o estoico, a felicidade exige um empreender-se e um esforçar-se tal que envolve o desenvolvimento das faculdades e da razão, enquanto exercício do pensamento abstrato.

Não está claro que Hume defenda algo semelhante, apesar de fazer sentido para ele que a felicidade seja provável ocorrer para aquele que tende a ser naturalmente virtuoso, isto é, para aquele que tende a agir em conformidade com aquilo que é considerado virtuoso por uma determinada sociedade, bem como vê as ciências e a filosofia como sendo as atividades mais recompensadoras da vida (Conforme *Primeira Investigação*). Isso não indica que para Hume a felicidade humana é precisamente isso. Para o filósofo escocês, o homem pode encontrar a felicidade de várias maneiras, até porque não há como todos procurarem e se adaptarem a uma vida dedicada à filosofia e ao pensamento abstrato. Além disso, a vida dedicada à filosofia ou a estudos sérios e profundos, sobre a vida humana ou o seu significado, não é garantia de felicidade para quem tem outra inclinação. Mesmo que a fama literária de Hume seja algo a ser desejado e procurado, por exemplo, parece razoável ao filósofo que ninguém pode ser considerado menos feliz por não dedicar sua vida às Cartas. Se ele aprova a busca necessária por conhecimento para superar concepções frágeis sobre o mundo e, conseqüentemente, para superar todas as ideias falsas e todas as superstições, Hume não vê como a única possibilidade para o desfrute de uma vida feliz, dedicada exclusivamente à filosofia. É bem isto o que Sêneca faz nas cartas escritas para Lucílio, por exemplo. Ele discursa para convencer Lucílio a abandonar a túnica pretexta em favor de uma vida dedicada à filosofia em seu sentido mais austero: abdicando de todos os bens materiais e do usufruto de quaisquer paixões.

⁵⁰ “The great end of all human industry is the attainment of happiness.is the attainment of happiness”. (Sto 5, Mil 148-9).

Hume jamais defende um *deve* nesse sentido. O que faz da sabedoria um bem para os estoicos é um bem provável para Hume. Provável no sentido de que esse bem funciona para aquele que tende naturalmente a ter uma vida intelectual, mas não para aquele que vê na vida dedicada aos livros um suplício para a sua vontade e para os sentidos. Então, quando Hume diz no ensaio XVI que a grande finalidade de toda a indústria humana é a realização da felicidade, isso deve ser visto não como uma assertiva do próprio Hume, mas como a assertiva de uma personagem que pode ser associada ao modo de pensar estoico, exatamente por defender, dentre outras ideias, a tese de que há uma finalidade para todas as atividades humanas e que essa finalidade é a conquista e a realização da felicidade.

Num sentido geral, é evidente que a busca do conhecimento e de uma vida vivida moderadamente, que esteja cerceada ou alimentada por paixões calmas, tende a ser uma vida feliz. Contudo, mesmo nessas condições, não há garantia alguma para a felicidade. Esta é a diferença. Hume não possui a mesma expectativa de recompensa do estoico, por ele viver uma vida regrada e virtuosa. Pois, nesse caso, nem o conhecimento é algo garantido de ser adquirido, nem que pessoas virtuosas serão felizes. Enquanto para um estoico como Sêneca, por exemplo, um escravo pode ser sábio e, por ser sábio, ele pode ser feliz, Hume jamais concordaria que alguém é feliz na condição de escravo, por mais sábio que seja, mesmo vivendo nessa condição. Ademais, se para o estoico o corpo não é fundamento para a felicidade, para Hume, felicidade sem corpo não faz sentido. Somos alma e corpo. O desaparecimento de um equivale na morte do outro, conforme Hume (1777–1755), *Da imortalidade da alma*.

“Para isto as artes foram inventadas, as ciências cultivadas, as leis ordenadas, e as sociedades modeladas, pela mais profunda sabedoria de patriotas e legisladores”.⁵¹ (Sto 5, Mil 148–9). Aqui, o estoico faz uma inversão do efeito com a causa. Faz-se dos fins, a felicidade humana, a causa dos meios. Sendo serem esses meios — a arte, as ciências, as leis, etc. — a causa dos fins, a felicidade. As artes não foram inventadas para que o ser humano realizasse a felicidade. Veja-se, não há como verificar na experiência que essa finalidade — a felicidade ou a excelência moral — exista conforme é preconizada pelo estoico. Tampouco é adequado dizer que tudo de comprovadamente “bom” inventado pelos seres humanos tem por finalidade o bem.

⁵¹ “For this were arts invented, sciences cultivated, laws ordained, and societies modelled, by the most profound wisdom of patriots and legislators”. (Sto 5, Mil 148-9).

Agora, é porque sabemos que essas coisas são boas ou vantajosas para o homem: conhecimento, artes, leis, por exemplo, que ousamos dizer que o bem é aquele para o qual todas as coisas tendem.

No ensaio intitulado *Dos preconceitos morais*, Hume (2011, p. 227) esclarece em que sentido os estoicos exageram. Ele critica o viés escolhido pelo estoico para a busca da perfeição e felicidade. O ensaio supracitado, assim como o ensaio *Da condição média de vida*, aparece somente na edição de 1742. De todo modo, mesmo que seja pouco válido continuar considerando importante textos posteriormente descartados pelo filósofo, para o nosso objetivo aqui é necessário, pois trata de provar a tendência de Hume de não se comprometer filosoficamente com as seitas da antiguidade.

Há outro humor que pode ser observado em alguns pretendentes à sabedoria e que, se não for tão pernicioso quanto o humor petulante ocioso, deve, no entanto, ter um efeito muito ruim sobre aqueles que o satisfazem. Quero dizer, o grave esforço filosófico em busca da perfeição, que, sob o pretexto de reformar preconceitos e erros, atinge todos os sentimentos mais agradáveis do coração e todos os desvios e instintos mais úteis que podem governar uma criatura humana. *Os estoicos foram notáveis por essa loucura* entre os antigos e eu gostaria que alguns dos personagens mais veneráveis dos últimos tempos não os copiassem com muita fidelidade neste particular. Os sentimentos virtuosos e ternos, ou preconceitos, se você quiser, sofreram poderosamente por essas reflexões, enquanto certo orgulho sombrio ou desprezo da humanidade prevaleceu em sua posição e foi considerado a maior sabedoria [...].⁵². (MP 2, Mil 539, grifo nosso).

Caso se queira objetar a tese da aversão de Hume à radicalidade da seita estoica no ensaio intitulado *Dos preconceitos morais*, tanto o ensaio *Da dignidade e mesquinhez da natureza humana* quanto aqueles que constituem a primeira *Investigação*, expõem melhor essa aversão. Pois, nessas obras, Hume apresenta mais objeções aos estoicos. Em *Da dignidade*, Hume faz menção a duas categorias

⁵² “There is another Humour, which may be observ'd in some Pretenders to Wisdom, and which, if not so pernicious as the idle petulant Humour above-mention'd, must, however, have a very bad Effect on those, who indulge it. I mean that grave philosophic Endeavour after Perfection, which, under Pretext of reforming Prejudices and Errors, strikes at all the most endearing Sentiments of the Heart, and all the most useful Byasses and Instincts, which can govern a human Creature. The Stoics were remarkable for this Folly among the Antients; and I wish some of more venerable Characters in latter Times had not copy'd them too faithfully in this Particular. The virtuous and tender Sentiments, or Prejudices, if you will, have suffer'd mightily by these Reflections; while a certain sullen Pride or Contempt of Mankind has prevail'd in their Stead, and has been esteem'd the greatest Wisdom; tho', in Reality, it be the most egregious Folly of all others. Statilius being sollicit'd by Brutus to make one of that noble Band, who struck the GOD-like Stroke for the Liberty of Rome, refus'd to accompany them, saying, That all Men were Fools or Mad, and did not deserve that a wise Man should trouble his Head about them”. (MP 2, Mil 539).

de postura filosófica que são opostas entre si, sendo uma negativa e outra positiva, em relação à moralidade. O primeiro deles coincide com a imagem que temos do estoico.

Alguns exaltam nossa espécie aos céus e representam o homem como uma espécie de semideus humano, que deriva sua origem do céu e mantém marcas evidentes de sua linhagem e descendência. Outros insistem nos lados cegos da natureza humana e não podem descobrir nada, exceto a vaidade, na qual o homem supera os outros animais, a quem ele tanto afeta a desprezar. Se um autor possui o talento da retórica e da declamação, ele geralmente participa do primeiro: se a sua vez está na ironia e no ridículo, ele naturalmente se joga no outro extremo.⁵³ (DM 1, Mil 80–1).

Entende-se, à primeira vista, que Hume não endossa nenhuma dessas posições. Ou seja, ele não se compromete nem com aqueles que exaltam o homem como semideus, nem com aqueles que menosprezam moralmente a natureza humana. Hume também nota que, dependendo das inclinações, um homem de letras pode tender a um dos dois tipos: “se um autor possui o talento da retórica e da declamação, ele geralmente participa do primeiro: se a sua vez está na ironia e no ridículo, ele naturalmente se joga no outro extremo”. (DM 1, Mil 80–1).

Até o selvagem solitário, exposto à inclemência dos elementos e à fúria dos animais selvagens, não esquece, por um momento, esse grande propósito de seu ser. Ignorante como ele é em todas as artes da vida, ele ainda tem em vista o fim de todas essas artes e procura ansiosamente a felicidade em meio à escuridão com a qual ele está envolvido. Contudo, tal como o selvagem é inferior em relação ao cidadão polido, quem, sob a proteção das leis, emprega com conveniência a indústria que inventou, tanto este cidadão é ele mesmo inferior ao homem de virtude e ao verdadeiro filósofo, que governa os seus apetites, submete as paixões e tem aprendido, pela razão, a dar um justo valor para cada atividade e para cada prazer.⁵⁴ (Sto 5, Mil 148–9).

⁵³ “Some exalt our species to the skies, and represent man as a kind of human demigod, who derives his origin from heaven, and retains evident marks of his lineage and descent. Others insist upon the blind sides of human nature, and can discover nothing, except vanity, in which man surpasses the other animals, whom he affects so much to despise. If an author possess the talent of rhetoric and declamation, he commonly takes part with the former: If his turn lie towards irony and ridicule, he naturally throws himself into the other extreme”. (DM 1, Mil 80-1).

⁵⁴ “Even the lonely savage, who lies exposed to the inclemency of the elements, and the fury of wild beasts, forgets not, for a moment, this grand object of his being. Ignorant as he is of every art of life, he still keeps in view the end of all those arts, and eagerly seeks for felicity amidst that darkness with which he is environed. But as much as the wildest savage is inferior to the polished citizen, who, under the protection of laws, enjoys every convenience which industry has invented; so much is this citizen himself inferior to the man of virtue, and the true philosopher, who governs his appetites, subdues his passions, and has learned, from reason, to set a just value on every pursuit and enjoyment”. (Sto 5, Mil 148-9).

Mesmo que a passagem acima configure uma defesa do primeiro tipo, a qual associamos ao estoico, ela pode revelar a fragilidade desse modo de pensar. Explico: o estoico utiliza, como prova demonstrativa para a tese de que a finalidade de todas as atividades praticadas pelos homens, selvagens ou civilizados, consiste em alcançar e realizar a felicidade, o fato de o selvagem solitário não esquecer que a felicidade é o propósito de cada uma de suas ações. Parece nítido que há aqui uma incongruência lógica, uma vez que se coloca como prova aquilo que se busca demonstrar. Que toda ação tenha uma finalidade é passível de defesa, mas que a felicidade seja essa finalidade é desde o início pressuposto. De modo que, dizer que até o selvagem solitário não esquece os fins últimos das ações humanas, é pressupor *a 'priori'* aquilo que se quer provar *a 'posteriori'*, mas não se prova. Dizer que toda ação tende ao bem, apesar de algum resultado contrário, isto é, apesar de algum resultado contradizer a tese, é forçar um princípio sem o respaldo da experiência. Nesse caso, não há a preocupação se a tese pode ser contestada pela experiência, pois o princípio está posto de antemão e qualquer exemplo que contradiga o princípio é visto como mera exceção à regra, exceção essa que não feriria o valor da regra.

Não há como dizer exatamente em que consiste uma atividade humana, fruto da arte e da indústria, para além daquilo que a atividade produz ou visa produzir. Planejar fazer uma casa e fazê-la envolve alguma espécie de contentamento, de felicidade. Isso não quer dizer que a felicidade produzida pela construção da casa seja a finalidade de sua construção. São duas coisas distintas: a construção e a felicidade. No entanto, para o estoico, a felicidade é a realização da casa que havia sido planejada. Ela é tudo aquilo para o qual cada atividade humana é realizada, principalmente no que se refere à moralidade. O mais feliz dos homens é aquele que realiza a excelência da virtude.

A virtude mistura-se à sabedoria e à felicidade. Não há a possibilidade de haver uma coisa sem a outra, nem há como ser virtuoso sem ser também sábio. Não é possível ser sábio, sem ser devidamente virtuoso. Assim, ser virtuoso, sábio e ser feliz, constituem uma só coisa.

Tal como o selvagem é inferior ao cidadão polido, o qual, sob a proteção das leis, emprega com conveniência a indústria que inventou, o cidadão polido é ele mesmo inferior ao homem de virtude e ao verdadeiro filósofo, os quais governam os seus apetites, submetem as paixões e têm aprendido, pela

razão, a dar um justo valor para cada atividade e para cada prazer.⁵⁵ (Sto 5, Mil 148–9).

O estoico chega às suas conclusões através de comparações. A citação acima é um exemplo claro dessa forma de pensar e julgar. Tendo a virtude dos deuses como referência absoluta para dizer em que ponto se encontram os demais seres, o estoico conclui que quem estiver mais próximo dessa referência, aproxima-se da perfeição, portanto, será melhor ou mais virtuoso do que aquele que está mais distante do ponto referencial. Nesse sentido, os deuses estão no topo da hierarquia, seguido dos homens civilizados, polidos e verdadeiros filósofos, e, depois desses, mais próximos dos animais irracionais ou das criaturas brutas, encontram-se os homens não polidos, etc. Alguém é considerado verdadeiramente virtuoso quando demonstra saber governar apetites, paixões e ter aprendido, pela razão, “a dar um justo valor para cada atividade e para cada prazer”. (Sto 5, Mil 148–9).

No ensaio intitulado *Da dignidade e mesquinhez da natureza humana*, Hume faz uma crítica àqueles que defendem o interesse próprio como motor da ação moral, demonstrando que tais pensadores fazem, na verdade, uma inversão por meio do recurso da comparação, bem como demonstram desconhecimento acerca das paixões e de como elas realmente funcionam. O modo como muitos filósofos utilizam a comparação resulta num equívoco. Pode-se incluir nesse grupo o estoico do ensaio XVI? Tudo indica que sim. Em que consiste o erro de raciocínio dos filósofos adeptos da tese do auto interesse e o que isso pode esclarecer acerca do modo como o estoico do ensaio XVI raciocina?

O referido ensaio *Da dignidade* tem relação direta com a teoria das paixões de Hume. Por quê? Porque nele o filósofo escocês apresenta pelo menos duas falácias cometidas pelos filósofos que defendem a tese de que o homem é egoísta por natureza e que todas as ações humanas tendem a realizar esse egoísmo, mesmo aquelas denominadas altruístas. Eles dizem que não há altruísmo real, mas egoísmo disfarçado de altruísmo. Hume discorda dessa tese.

Pois, existe uma arte e um aprendizado necessários para qualquer outra conquista? Não há arte da vida, regra ou preceitos para nos direcionar nessa preocupação principal? Nenhum prazer em particular pode ser alcançado

⁵⁵ “But as much as the wildest savage is inferior to the polished citizen, who, under the protection of laws, enjoys every convenience which industry has invented; so much is this citizen himself inferior to the man of virtue, and the true philosopher, who governs his appetites, subdues his passions, and has learned, from reason, to set a just value on every pursuit and enjoyment”. (Sto 5, Mil 148-9).

sem habilidade e o todo pode ser regulado sem reflexão ou inteligência, pela orientação cega do apetite e do instinto? Certamente, então, nenhum erro é cometido nesse caso; mas todo homem, por mais dissoluto e negligente, prossegue na busca da felicidade, com um movimento tão infalível, como o que os corpos celestes observam, quando, conduzidos pela mão do Todo-Poderoso, rolam pelas planícies etéreas. Contudo, se os erros são frequentes, inevitavelmente cometidos, vamos registrar esses erros, considerar suas causas, pesar sua importância e perguntar por seus remédios. Quando disso fixamos todas as regras de conduta, somos filósofos: quando reduzimos essas regras à prática, somos sábios.⁵⁶ (Sto 5, Mil 148–9).

Para o estoico, a busca da felicidade é natural no homem e possui uma força comparada à mão do Todo-poderoso quando move de modo infalível os corpos celestes, “que rolam pelas planícies etéreas”. (Sto 5, Mil 148–9). Para tal tese não é possível qualquer objeção. A objeção seria a impossibilidade da razão em defender a ideia de que o homem busca a infelicidade em todas as ações. Como essa é uma ideia aceita como absurda, a ideia contrária é entendida como correta. Contudo, a primeira tese sendo falsa isso não implica que a tese contrária é verdadeira ou a única verdadeira. Dizer que existem deuses, não me diz quantos desses deuses existem. Afirmar que toda atividade humana visa um bem e não um mal para si não implica em dizer que a felicidade é o fim último das ações humanas, pois apenas estou antecipando na premissa aquilo que só deveria aparecer na conclusão.

Todas as ações visam um bem.

Todos os homens agem.

Logo, todos os homens visam um bem quando agem.

Toda ação possui um resultado.

Todo resultado visa um bem. Logo, toda ação visa um bem.

Ora, o bem que todo fim visa é pressuposto desde o princípio. Entretanto, é exatamente isto o que se quer provar e não pressupor: que o bem seja o fim de toda ação.

⁵⁶ “For is there an art and apprenticeship necessary for every other attainment? And is there no art of life, no rule, no precepts to direct us in this principal concern? Can no particular pleasure be attained without skill; and can the whole be regulated without reflection or intelligence, by the blind guidance of appetite and instinct? Surely then no mistakes are ever committed in this affair; but every man, however dissolute and negligent, proceeds in the pursuit of happiness, with as unerring a motion, as that which the celestial bodies observe, when, conducted by the hand of the Almighty, they roll along the ethereal plains. But if mistakes be often, be inevitably committed, let us register these mistakes; let us consider their causes; let us weigh their importance; let us enquire for their remedies. When from this we have fixed all the rules of conduct, we are philosophers: When we have reduced these rules to practice, we are sages”. (Sto 5, Mil 148-9).

Como muitos artistas subordinados, empregados para formar as várias rodas e molas de uma máquina e que se destacam em todas as artes particulares da vida, Ele é o mestre de obras que reúne essas várias partes, move-as somente de acordo com a harmonia e proporção e produz felicidade verdadeira como resultado de sua ordem de conspiração.⁵⁷ (Sto 6, Mil 149).

O estoico está se referindo aqui ao Deus Todo-Poderoso. O artífice dos artífices. Tudo tende à felicidade, ao bem supremo, à perfeição. Cabe ao homem cumprir seu destino. “Enquanto tu tiveres tal objetivo sedutor em vista, esse trabalho e atenção, exigidos para a conquista do teu fim, parecerão sempre intoleráveis e onerosos”?⁵⁸ (Sto 7, Mil 149). Quer dizer, para o estoico não importa o sacrifício que custará a busca pela felicidade, a qual aproxima os homens dos deuses e da perfeição que eles já possuem. O prêmio maior, isso é evidente para ele, compensará todas as agruras, todo o sofrimento. A felicidade verdadeira se encontra no final do caminho, no estado de sabedoria plena, no alto da montanha, na morada dos deuses.

“Sabes que o teu labor é ele mesmo o ingrediente principal da felicidade para o qual tu aspiras e que cada atividade em breve se torna insípida e desagradável quando não adquirida pela fadiga e indústria”.⁵⁹ Ou seja, o sofrimento causado pela fadiga do labor é inevitável e até se torna uma prerrogativa para que a felicidade seja merecida. Parece, então, que a felicidade, mesmo ela sendo o fim da vida humana para o qual cada ser humano nasceu, não é para todos, mas para pouquíssimos, haja vista a dificuldade de alcançá-la. Veja-se que é praticamente impossível negar que a felicidade preconizada pelo estoico não exista, pois, o sofrimento e a infelicidade causadas pela busca e pelo provável fracasso no empreendimento não servem para refutar a tese principal.

O homem pode atingir tal condição virtuosa? Para o estoico, não há outra solução: o homem ou assume a sua condição de ser racional e evolui para experimentar uma condição de total sabedoria ou ele se igualará, pela ignorância e pelo vício, aos animais irracionais e indiferentes que tanto procura superar.

⁵⁷ “Like many subordinate artists, employed to form the several wheels and springs of a machine: Such are those who excel in all the particular arts of life. He is the master workman who puts those several parts together; moves them according to just harmony and proportion; and produces true felicity as the result of their conspiring order”. (Sto 6, Mil 149).

⁵⁸ “While thou hast such an alluring object in view, shall that labour and attention, requisite to the attainment of thy end, ever seem burdensome and intolerable?”. (Sto 7, Mil 149).

⁵⁹ “Know, that this labour itself is the chief ingredient of the felicity to which thou aspirest, and that every enjoyment soon becomes insipid and distasteful, when not acquired by fatigue and industry”. (Sto 7, Mil 149).

Veja os caçadores fortes se levantarem de seus sofás felpudos, sacudir o sono que ainda pesa em suas pálpebras pesadas e, antes da aurora, ainda cobrir os céus com seu manto flamejante, apressarem-se para a floresta. Eles deixam para trás, em suas próprias casas e nas planícies vizinhas, animais de todos os tipos, cuja carne fornece a comida mais deliciosa e que se oferece ao golpe fatal.⁶⁰ (Sto 7, Mil 149).

O homem laborioso despreza uma compra tão fácil. Ele procura uma presa que se esconde de sua busca, ou voa de sua busca, ou se defende de sua violência. Tendo exercido no exercício toda a paixão da mente e todos os membros do corpo, ele encontra os encantos do repouso e, com alegria, compara seus prazeres aos de seus trabalhos envolventes.⁶¹ (Sto 7, Mil 149).

Não há prazer legítimo sem a experiência dos desafios da conquista. Quanto mais dificuldade houver, mais satisfação o prêmio proporcionará ao vitorioso. Com a virtude e a felicidade não é diferente. Portanto, não há sentido em fracassar diante das dificuldades, nem em suspeitar que não haverá prêmio justo por todo o trabalho e por todo sofrimento. Se isso é assim com o cultivo das artes humanas ou mesmo com o cultivo de inutilidades, isto é, se até em relação aos objetivos fúteis a busca nos proporciona prazer, por que então não buscar aquilo que realmente nos conduz à felicidade verdadeira, isto é, cultivar a nossa mente e “a moderação das nossas paixões, o esclarecimento da nossa razão”?

Pode a vigorosa indústria [arte, aplicação, labor] dar prazer à busca até das presas mais inúteis, que frequentemente escapam de nossas labutas? A mesma indústria [arte, aplicação, labor] não pode tornar o cultivo de nossa mente, a moderação de nossas paixões, o esclarecimento de nossa razão, uma ocupação agradável, quando a cada dia somos sensíveis ao nosso progresso e contemplamos nossos semblantes e traços interiores brilhando incessantemente com novos encantos? Comece curando-se dessa indolência letárgica. A tarefa não é difícil: você precisa apenas provar as doçuras do trabalho honesto. Prossiga para aprender o justo valor de cada busca. Longo estudo não é necessário: compare, ainda que seja por uma única vez, a mente e o corpo, a virtude e a fortuna, a glória e o prazer. Você perceberá, então, as vantagens da indústria [arte, aplicação, labor]: você será consciente sobre quais objetos são próprios para o seu esforço.⁶² (Sto 8, Mil 149–50).

⁶⁰ “See the hardy hunters rise from their downy couches, shake off the slumbers which still weigh down their heavy eye-lids, and, ere Aurora has yet covered the heavens with her flaming mantle, hasten to the forest. They leave behind, in their own houses, and in the neighbouring plains, animals of every kind, whose flesh furnishes the most delicious fare, and which offer themselves to the fatal stroke”. (Sto 7, Mil 149).

⁶¹ “Laborious man disdains so easy a purchase. He seeks for a prey, which hides itself from his search, or flies from his pursuit, or defends itself from his violence. Having exerted in the chace every passion of the mind, and every member of the body, he then finds the charms of repose, and with joy compares its pleasures to those of his engaging labours”. (Sto 7, Mil 149).

⁶² “And can vigorous industry give pleasure to the pursuit even of the most worthless prey, which frequently escapes our toils? And cannot the same industry render the cultivating of our mind, the moderating of our passions, the enlightening of our reason, an agreeable occupation; while we are every day sensible of our progress, and behold our inward features and countenance brightening

O que o estoico pressupõe aqui? Que só há uma felicidade que vale a pena lutar por ela: a felicidade que resulta da atividade racional e da moderação das paixões, isto é, do nosso lado irracional que envolve instintos e apetites. O cultivo da mente equivale ao desprezo ontológico pelo corpo. A indolência letárgica a que o estoico se refere diz respeito à indolência do pensamento, à preguiça de se pensar através de princípios puros e abstratos. Para o estoico, basta fazer, em uma única vez, uma comparação entre mente e corpo, virtude e fortuna, glória e prazer — cujas duplas são postas como ontologicamente distintas entre si — para se certificar o quão mais dignos de esforço são os objetos: mente, virtude e glória.

É claro, a comparação é pressuposta e já está resolvida antecipadamente. Quem não aderir à tese é porque não compreendeu a vantagem da mente sobre o corpo, da virtude sobre a fortuna e da glória sobre o prazer. Há, evidentemente, uma separação ontológica, para o estoico, entre mente e corpo, como se tratasse de duas naturezas distintas e independentes uma da outra. Para Hume, essa distinção não ocorre. Não há uma alma imortal que se utiliza de um meio — o corpo — para se manifestar no mundo. Quando o corpo arrefece, ocorre o mesmo com a alma, conforme Hume (1777–1755) *Da imortalidade da alma*.

Para o estoico, a razão é superior às paixões. Isso porque a natureza divina é racional. Para Hume, a razão não é superior às paixões de nenhum modo. A razão, para ele, é naturalmente condicionada pelas paixões. Se há algum espaço para determinações de superioridade, apesar de Hume não colocar a questão nesses termos, pode-se dizer que as paixões são predominantes e que o papel da razão é limitado e frágil, apesar da sua importância incontestável para a natureza humana.

Para o estoico, o corpo é compreendido como o lugar das manifestações irracionais e incontroláveis da alma. Trata-se, portanto, de um sentimento específico em relação à razão e ao corpo que faz surgir a doutrina estoica, a qual, no que lhe concerne, visa consolidar teoricamente uma superioridade e uma distinção que se dá somente nesse sentimento de orgulho pela sua espécie e de desprezo em relação às demais, bem como há desprezo por qualquer manifestação humana que lembre qualquer espécie inferior.

incessantly with new charms? Begin by curing yourself of this lethargic indolence; the task is not difficult: You need but taste the sweets of honest labour. Proceed to learn the just value of every pursuit; long study is not requisite: Compare, though but for once, the mind to the body, virtue to fortune, and glory to pleasure. You will then perceive the advantages of industry: You will then be sensible what are the proper objects of your industry". (Sto 8, Mil 149-50).

Em vão, procuras descansar em leito de rosas. Em vão, esperas desfrutar dos mais deliciosos vinhos e frutas. A sua indolência mesma se torna um cansaço, o seu próprio prazer cria aversão. A mente quando não exercitada considera todo prazer insosso e repugnante. Também o corpo, antes disso, cheio de humores nocivos, sente o tormento de suas várias doenças. A sua parte mais nobre é sensível ao veneno invasor e em vão procura aliviar a sua ansiedade mediante novos prazeres, que, além disso, agravam a doença fatal.⁶³. (Sto 9, Mil 150).

O estoico, em clara crítica ao epicurista, mostra quão o não exercício da razão, em nome da dedicação aos prazeres meramente sensoriais, embotam o ser humano e o deixam numa condição tediosa. No entanto, a busca de novos prazeres não alivia o infortúnio. A solução é exercitar a mente, dedicando-se à reflexão filosófica.

Não preciso lhe dizer que, por essa busca ansiosa de prazer, você se expõe cada vez mais à fortuna e aos acidentes, e fixa as suas afeições a objetos exteriores, que o acaso pode, em qualquer instante, arrebatá-lo de você. Suponhamos que as suas tolerantes estrelas ainda lhe favoreçam com o desfrute de suas riquezas e posses. Provo a você que, mesmo no meio de seus prazeres luxuosos, você é infeliz, e que, por excesso de tolerância, é incapaz de apreciar o que a próspera fortuna ainda lhe permite possuir.⁶⁴. (Sto 10, Mil 150).

Para o estoico, de modo algum a felicidade pode ser associada a objetos exteriores, mas apenas à alma, que é o lugar da razão. A felicidade é a experiência da virtude e da sabedoria no pensamento: é a experiência da racionalidade interior em sua excelência máxima, isenta de qualquer influência exterior ou material. A alma, aqui, é despreendida do corpo. Possui natureza distinta dele, independe dele, é superior a ele e possui caráter divino. Tudo o que pertence ao corpo animal ou à irracionalidade que um corpo sem alma representa, não proporciona segurança alguma, porque muda o tempo todo. Assim, para o estoico, o prazer do corpo proporciona apenas uma falsa sensação de felicidade.

Mas certamente a instabilidade da fortuna é uma consideração que não deve ser esquecida ou negligenciada. A felicidade não é possível existir onde não

⁶³ "In vain do you seek repose from beds of roses: In vain do you hope for enjoyment from the most delicious wines and fruits. Your indolence itself becomes a fatigue: Your pleasure itself creates disgust. The mind, unexercised, finds every delight insipid and loathsome; and ere yet the body, full of noxious humours, feels the torment of its multiplied diseases, your nobler part is sensible of the invading poison, and seeks in vain to relieve its anxiety by new pleasures, which still augment the fatal malady". (Sto 9, Mil 150).

⁶⁴ "I need not tell you, that, by this eager pursuit of pleasure, you more and more expose yourself to fortune and accidents, and rivet your affections on external objects, which chance may, in a moment, ravish from you. I shall suppose, that your indulgent stars favour you still with the enjoyment of your riches and possessions. I prove to you, that even in the midst of your luxurious pleasures, you are unhappy; and that by too much indulgence, you are incapable of enjoying what prosperous fortune still allows you to possess". (Sto 10, Mil 150).

há segurança; e não há lugar para a segurança onde a fortuna tem qualquer domínio. Ainda que essa instável divindade não descarregasse a ira dela contra ti, o medo ainda o atormentaria: atrapalharia teu sono, assombraria teus sonhos e jogaria água na alegria dos teus banquetes mais deliciosos.⁶⁵. (Sto 11, Mil 150).

O templo da sabedoria está assente sobre uma rocha, acima da fúria dos elementos em luta e inacessível para toda a maldade do homem. O trovão estoura em direção descendente, mas aqueles instrumentos mais terríveis da fúria humana não alcançam uma altura tão sublime. O sábio, enquanto respira esse ar sereno, olha para baixo com um prazer misturado à compaixão sobre os erros dos equivocados mortais, que procuram cegamente o verdadeiro caminho da vida e tomam por felicidade genuína as riquezas, a nobreza, a honra ou o poder. Ele vê a grande maioria desapontada com os seus afeiçoados desejos: alguns lamentam, tendo uma vez possuído o objeto de seus bons desejos, que ele foi arrebatado deles por invejosa fortuna: e todos reclamam, até de seus próprios juramentos, embora concedidos, uma vez que tais juramentos não podem proporcionar a felicidade ou aliviar a ansiedade de suas distraídas mentes.⁶⁶. (Sto 12, Mil 150–1).

A sabedoria mora alhures para o estoico e não pode ser tocada pelos vícios ou pela maldade humana. O sábio é um deus mortal que olha para baixo. Porque é embaixo que está situado o homem comum, o estulto. O ar que o sábio respira é sereno e difere do ar que o estulto respira. A maioria vive uma vida errante, pois entende por felicidade “riquezas, nobreza, honra e poder”. (Sto 12, Mil 150–1). Todas essas coisas estão sujeitas ao acaso. Sobre nenhuma delas o homem tem absoluto controle. Fazer depender a felicidade de coisas tão incertas e instáveis é estultícia.

A felicidade só existe onde há segurança. Ela só pode ser encontrada, portanto, no templo da sabedoria. Em outras palavras, a felicidade é o caminho da filosofia e a filosofia é o caminho para a felicidade. Mas não se trata de qualquer filosofia.

Quanto a Hume, dificilmente ele defenderia a ideia de que há um templo como esse em que moram a sabedoria e a felicidade ou que somente por meio da filosofia o homem é feliz verdadeiramente. O que dizer daquelas pessoas que não tem

⁶⁵ “But surely the instability of fortune is a consideration not to be overlooked or neglected. Happiness cannot possibly exist, where there is no security; and security can have no place, where fortune has any dominion. Though that unstable deity should not exert her rage against you, the dread of it would still torment you; would disturb your slumbers, haunt your dreams, and throw a damp on the jollity of your most delicious banquets”. (Sto 11, Mil 150).

⁶⁶ “The temple of wisdom is seated on a rock, above the rage of the fighting elements, and inaccessible to all the malice of man. The rolling thunder breaks below; and those more terrible instruments of human fury reach not to so sublime a height. The sage, while he breathes that serene air, looks down with pleasure, mixed with compassion, on the errors of mistaken mortals, who blindly seek for the true path of life, and pursue riches, nobility, honour, or power, for genuine felicity. The greater part he beholds disappointed of their fond wishes: Some lament, that having once possessed the object of their desires, it is ravished from them by envious fortune: And all complain, that even their own vows, though granted, cannot give them happiness, or relieve the anxiety of their distracted minds”. (Sto 12, Mil 150-1).

inclinação para a filosofia e mesmo assim parecem gozar de felicidade plena? Seriam elas exceção à regra? Que o conhecimento e o estudo são ocupações satisfatórias e recompensadoras na visão de Hume, isto é certo, mas daí dizer serem as únicas ocupações que valem a pena e que são as únicas que conduzem à felicidade, isso é, no mínimo, uma afirmação exagerada. Exagero esse que constitui um equívoco e que dá margem a erros de julgamento e a preconceitos inúteis. Além disso, mesmo que Hume concordasse com tal ideia, dificilmente ele concordaria com a capacidade do homem de chegar a tal altura. Ou seja, essa sabedoria cunhada pelo estoico é de todo irrealizável. Trata-se de uma meta impossível para a maioria dos mortais, senão para todos.

A virtude, para o estoico, não implica prazer. Ela não depende nem tem a obrigação de proporcionar qualquer prazer sensorial. O sentimento de orgulho acerca da capacidade do homem de pensar e raciocinar, vinculado ao sentimento de desprezo por tudo aquilo que nos assemelha aos outros animais, faz surgir uma doutrina que cria uma divisão praticamente intransponível entre a mente e o corpo, ou retira do corpo qualquer possibilidade de mando sobre a sua natureza. O importante é estabelecer as regras de conduta e praticar essas regras: isso fará de nós sábios. A arte do sábio, aquela que ele domina, é a arte da vida, da conduta, da virtude e da felicidade verdadeira. O sábio é aquele que se encontra envolvido com princípios filosóficos muito específicos e que se relaciona com o mundo exterior sob a égide de um arcabouço teórico igualmente específico. Ou seja, depois de tudo, o sábio está satisfeito e feliz consigo mesmo, isto é, com os seus pensamentos e totalmente indiferente às reclamações corporais e a tudo o que constitui o mundo exterior.⁶⁷

“Mas o sábio sempre se preserva nessa indiferença filosófica e se contenta em lamentar as misérias da humanidade, sem nunca empregar a si mesmo no intuito de tirá-la dessa condição?”⁶⁸. (Sto 13, Mil 151). Tal questão nos mostra uma possível crítica ou desconfiança em relação ao sábio, uma vez que em sua sabedoria divina ele se afasta daquela condição de ignorância em que se encontram a maioria dos homens.

Nesse sentido, o sábio é indiferente a tudo o que não tem relação com a virtude e a perfeição: “ele constantemente se saciaria nessa severa sabedoria que, na

⁶⁷ No capítulo 1, vimos o quanto Hume deseja escapar desse encerramento da filosofia na razão.

⁶⁸ “But does the sage always preserve himself in this philosophical indifference, and rest contented with lamenting the miseries of mankind, without ever employing himself for their relief”?. (Sto 13, Mil 151).

intenção de elevá-lo acima dos acidentes humanos, endureceria o seu coração e o removeria abruptamente dos interesses da humanidade e da sociedade”?⁶⁹ “Não. Ele sabe que nesta *Apatia* sombria, nem a verdadeira sabedoria, nem a verdadeira felicidade, podem ser encontradas”.⁷⁰ O sábio deixa o topo da montanha e retorna à caverna, isto é, ao mundo dos homens.⁷¹

De todo modo, ainda assim, segundo o estoico, o sábio “sente muito fortemente o encanto das afeições sociais para contrariar uma propensão tão doce, tão natural, tão virtuosa”.⁷² (Sto 13, Mil 151). Muito interessante esse ponto. Aqui, Hume e o estoico se fundem, pois, o referido encanto pelas afeições sociais, que o filósofo escocês tanto elogia em sua filosofia, conforme *Minha própria vida* (HUME, 1777), parece refutar a trilha do sábio estoico no caminho para a felicidade. Sabemos do elogio do estoico à vida retirada, conforme Sêneca (2011) *Da vida retirada*. Parece ser esse um ponto controverso na leitura de Hume do estoicismo, mesmo que ele não tenha tido a intenção de fazer qualquer leitura interpretativa dessa seita. O fato é que o sábio estoico tende à vida retirada e ao isolamento, tanto física quanto mentalmente. O estoico do ensaio XVI compreende que isso não é bem assim: a apatia não seduz completamente o sábio e ele se encanta com as afeições sociais, bem como sente compaixão pelos humanos.

Mesmo quando, banhado em lágrimas, lamenta as misérias da raça humana, de seu país, de seus amigos, e é incapaz de dar socorro, pode apenas aliviá-los com compaixão. Ele ainda se alegra com a disposição generosa e sente uma satisfação superior à do sentido mais saciado. Tão envolventes são os sentimentos de humanidade que iluminam a própria face da tristeza e operam como o sol quando este, brilhando numa nuvem escura ou na chuva caindo, pinta-as com as cores mais gloriosas que podem ser encontradas em toda a esfera da natureza.⁷³ (Sto 13, Mil 151).

⁶⁹ “Does he constantly indulge this severe wisdom, which, by pretending to elevate him above human accidents, does in reality harden his heart, and render him careless of the interests of mankind, and of society?”. (Sto 13, Mil 151).

⁷⁰ “No; he knows that in this sullen Apathy, neither true wisdom nor true happiness can be found”. (Sto 13, Mil 151).

⁷¹ Uma pequena alusão ao mito da caverna de Platão (2009). (Conforme Livro VII da *República*).

⁷² “He feels too strongly the charm of the social affections ever to counteract so sweet, so natural, so virtuous a propensity”. (Sto 13, Mil 151).

⁷³ “Even when, bathed in tears, he laments the miseries of human race, of his country, of his friends, and unable to give succour, can only relieve them by compassion; he yet rejoices in the generous disposition, and feels a satisfaction superior to that of the most indulged sense. So engaging are the sentiments of humanity, that they brighten up the very face of sorrow, and operate like the sun, which, shining on a dusky cloud or falling rain, paints on them the most glorious colours which are to be found in the whole circle of nature”. (Sto 13, Mil 151).

O estoico do ensaio XVI não é insensível às misérias humanas. “As alegrias do amor, ainda que sejam tumultuadas, não banem os sentimentos ternos de simpatia e afeição”.⁷⁴ (Sto 14, Mil 151–2). Essa é mais uma frase que leva a personagem a se aproximar da filosofia de Hume, ou leva Hume a adaptar o estoicismo a sua filosofia. Isso ocorre devido à importância dada aqui ao sentimento de simpatia, conceito salutar para a moral humana. Veja-se a tese: as paixões, mesmo que tumultuosas, não eliminam o sentimento de simpatia. Contra a tese do auto interesse como motor da ação moral, Hume insiste na consistência e na importância da benevolência e da simpatia naturais como causas importantes da ação moral. Aqui, pode-se visualizar uma aproximação entre a seita estoica descrita por Hume e a forma como o próprio Hume vê a simpatia na constituição e estrutura da natureza humana.

As alegrias do amor (*the joys of love*) “até derivam a sua principal influência dessa paixão generosa [simpatia], mas quando se apresentam isoladamente, nada oferecem para a mente infeliz além de lassidão e desgosto”.⁷⁵ (Sto 14, Mil 151–2).

Veja este ávido *debauchee*⁷⁶ [pervertido], que professa desprezar todos os outros prazeres, exceto os do vinho e da alegria: separe-o dos companheiros, como uma faísca do fogo, onde antes isso contribuía para o incêndio geral. Sua vivacidade repentinamente se extingue e, embora cercado de todos os outros meios de deleite, ele resiste ao suntuoso banquete e prefere até o estudo e a especulação mais abstratos, como mais agradável e divertido.⁷⁷ (Sto 14, Mil 151–2).

Há aqui uma referência à influência das paixões que, uma vez misturadas, influenciam mais o humor do que quando isoladas umas das outras. Enquanto isoladas, as paixões não têm força. A força das paixões se dá no embate com outras contrárias. “Mas as paixões sociais nunca oferecem tais prazeres arrebatadores ou fazem uma aparição tão gloriosa aos olhos de Deus e do homem como quando, sacudindo toda a mistura terrena, se associam aos sentimentos da virtude e nos levam

⁷⁴ “The joys of love, however tumultuous, banish not the tender sentiments of sympathy and affection”. (Sto 14, Mil 151-2).

⁷⁵ “They even derive their chief influence from that generous passion; and when presented alone, afford nothing to the unhappy mind but lassitude and disgust”. (Sto 14, Mil 151-2).

⁷⁶ *debauchee*: pessoa que é excessivamente tolerante em relação aos prazeres sensuais.

⁷⁷ “Behold this sprightly debauchee, who professes a contempt of all other pleasures but those of wine and jollity: Separate him from his companions, like a spark from a fire, where before it contributed to the general blaze: His alacrity suddenly extinguishes; and though surrounded with every other means of delight, he lothes the sumptuous banquet, and prefers even the most abstracted study and speculation, as more agreeable and entertaining”. (Sto 14, Mil 151-2).

a ações louváveis e dignas”.⁷⁸. (Sto 15, Mil 152). Ou seja, a mistura e a interação de paixões contrárias estimulam a paixão preponderante, no caso, o “sentimento da virtude” (Sto 15, Mil 152), e nos levam, conseqüentemente, a praticar “ações louváveis e dignas”. (Sto 15, Mil 152).

O trecho acima lembra, sem dúvida, a teoria das paixões de Hume, principalmente no que diz respeito à mistura das paixões e à preponderância de uma paixão em relação a outra, bem como a força adicional dada para uma determinada paixão pela paixão que lhe é oposta. Se para o estoico é certa a tese de que as paixões só produzem efeito moral quando misturadas e jamais quando isoladas, é possível ver aqui, portanto, uma aproximação do perfil do estoico com a própria filosofia de Hume. O filósofo escocês conduz sorrateiramente o leitor a uma teoria moderna das paixões que se encontra subjacente no discurso que se supõe afinado com o estoicismo antigo.

Como cores harmoniosas se dão e recebem mutuamente um brilho por sua união amistosa, o mesmo acontece com esses sentimentos enobrecedores da mente humana. Veja o triunfo da natureza no carinho dos pais! Que paixão egoísta, que deleite sensual combina com ela se um homem exulta na prosperidade e virtude de seus filhos, ou voa em seu socorro, através dos perigos mais ameaçadores e tremendos?⁷⁹. (Sto 15, Mil 152).

Ou, ainda...

Prossiga ainda em purificar a paixão generosa, você admirará ainda mais suas resplandecentes glórias brilhantes. Que encantos existem na harmonia das mentes e numa amizade fundada em estima e gratidão mútuas! Que satisfação em aliviar o necessitado, em confortar os aflitos, em ressuscitar os decadentes e em interromper a carreira de uma cruel fortuna, ou de um homem mais cruel em seus insultos aos bons e virtuosos! Mas que alegria suprema nas vitórias sobre o vício, bem como na miséria, quando, por exemplo, virtuoso ou exortação sábia, nossos semelhantes são ensinados a governar suas paixões, reformar seus vícios e subjugar seus piores inimigos, que habitam em seus próprios peitos?⁸⁰. (Sto 16, Mil 152).

⁷⁸ "But the social passions never afford such transporting pleasures, or make so glorious an appearance in the eyes both of GOD and man, as when, shaking off every earthly mixture, they associate themselves with the sentiments of virtue, and prompt us to laudable and worthy actions". (Sto 15, Mil 152).

⁷⁹ "As harmonious colours mutually give and receive a lustre by their friendly union; so do these ennobling sentiments of the human mind. See the triumph of nature in parental affection! What selfish passion; what sensual delight is a match for it! Whether a man exults in the prosperity and virtue of his offspring, or flies to their succour, through the most threatening and tremendous dangers"?. (Sto 15, Mil 152).

⁸⁰ "Proceed still in purifying the generous passion, you will still the more admire its shining glories. What charms are there in the harmony of minds, and in a friendship founded on mutual esteem and gratitude! What satisfaction in relieving the distressed, in comforting the afflicted, in raising the fallen,

Em todo caso, apesar das aproximações aqui suscitadas, Hume jamais defendeu nada parecido como um chamado de “purificação”, como faz o estoico no trecho supracitado. O máximo que ele abordou foi apontar as vantagens de uma vida baseada no que é considerado virtude por uma sociedade.⁸¹ Um caráter amistoso e social tem mais oportunidades de ser aceite que um avaro e descortês, por exemplo. Nesse sentido, Hume concordaria com a ideia dos encantos que “existem na harmonia das mentes e em uma amizade fundada em estima e gratidão mútuas”! (Sto 16, Mil 152), bem como com a satisfação que há em “confortar os aflitos”. (Sto 16, Mil 152). Porém, daí chegar à ideia de purificar a si mesmo mediante o governo e o controle de suas paixões para “reformular seus vícios e subjugar seus piores inimigos que habitam em seus próprios peitos” (Sto 16, Mil 152), isto sim já é demais. Ou seja, que as virtudes são mais vantajosas que os vícios e que estes tendem a proporcionar mais sofrimento que aquelas, essa é uma ideia razoável para Hume, pois é assim que ocorre.

De considerar os benefícios para controlar efetivamente as paixões, este é um passo que está além da capacidade humana de executar. No entanto, para os estoicos, a mente humana é de origem celeste. Desde o início, o que foi assumido é que o lugar natural do homem no universo fica ao lado dos deuses. O prodígio da razão é a prova. Hume nunca esteve perto de acreditar nessa tese. Ele não antecipa fins, nem confia nos fins sugeridos pelos filósofos. Para os estoicos, pelo contrário, os fins da humanidade são o princípio norteador da moralidade e da filosofia.

Há também menção do modelo moral a seguir. O exemplo inspira e ensina. Veja como é gratificante quando influenciarmos outras pessoas, por exemplo, a tentar vencer e ter controle sobre suas paixões.

and in stopping the career of cruel fortune, or of more cruel man, in their insults over the good and virtuous! But what supreme joy in the victories over vice as well as misery, when, by virtuous example or wise exhortation, our fellow-creatures are taught to govern their passions, reform their vices, and subdue their worst enemies, which inhabit within their own bosoms”?. (Sto 16, Mil 152).

⁸¹ Em *Da dignidade e mesquinhez humanas* Hume diz a certa altura: “devo, no entanto, ter opinião de que os sentimentos daqueles que tendem a pensar favoravelmente para a humanidade são mais vantajosos para a virtude do que os princípios contrários, que nos dão uma opinião mesquinha de nossa natureza. Quando um homem é possuído com uma noção elevada de sua posição e caráter na criação, ele se esforçará naturalmente para agir de acordo com isso e desprezará uma ação básica ou cruel [...]. Traduzido de: “I must, however, be of opinion, that the sentiments of those, who are inclined to think favourably of mankind, are more advantageous to virtue, than the contrary principles, which give us a mean opinion of our nature. When a man is prepossessed with a high notion of his rank and character in the creation, he will naturally endeavour to act up to it, and will scorn to do a base or vicious action, which might sink him below that figure which he makes in his own imagination”. (DM 2, Mil 81).

Mas esses objetivos ainda são muito limitados para a mente humana, que, sendo de origem celeste, se enche com as mais divinas e ampliadas afeições e, levando sua atenção além dos parentes e conhecidos, estende seus desejos benevolentes à posteridade mais distante. Ela vê na liberdade e nas leis a fonte da felicidade humana e se dedica, com a máxima vivacidade, à sua tutela e proteção. As labutas, os perigos e a própria morte carregam seus encantos quando os enfrentamos pelo bem público e enobrecemos aquele ser que sacrificamos generosamente pelos interesses de nosso país. Feliz o homem a quem a fortuna indulgente permite pagar à virtude o que ele deve à natureza e que converte em um presente generoso o que de outra forma lhe seria arrebatado por necessidade cruel!⁸². (Sto 17, Mil 152–3).

Assim, para o estoico,

No verdadeiro sábio e patriota estão reunidos tudo o que pode distinguir a natureza humana ou elevar o homem mortal a uma semelhança com a divindade. A mais suave benevolência, a resolução mais destemida, os sentimentos mais ternos, o mais sublime amor à virtude: tudo isso anima seu arrebatado coração sucessivamente. Que satisfação, quando ele olha para dentro de si mesmo, ao encontrar as paixões mais turbulentas sintonizadas em justa harmonia, concordância e todo som destoante é banido dessa música encantadora! Se a contemplação da beleza, mesmo inanimada, é tão agradável, se arrebatada os sentidos, mesmo quando a forma justa é estranha para nós, quais não devem ser os efeitos da beleza moral? E que influência ela não exercerá quando embeleza a nossa própria mente, como resultado de nossa própria reflexão e indústria?⁸³. (Sto 18, Mil 153).

O estoico enaltece a “beleza moral”, que soa como uma música harmoniosa, sem estridência e de proporções perfeitas. A beleza moral é mais bela que qualquer beleza percebida pelos sentidos. Ela não advém deles, mas da contemplação racional da sabedoria. A proximidade com a imagem de um deus mortal ou de um herói de guerra é reforçada aqui: “no verdadeiro sábio e patriota estão unidos tudo o que pode distinguir a natureza humana ou elevar o homem mortal a uma semelhança com a divindade”. (Sto 18, Mil 153).

⁸² “But these objects are still too limited for the human mind, which, being of celestial origin, swells with the divinest and most enlarged affections, and carrying its attention beyond kindred and acquaintance, extends its benevolent wishes to the most distant posterity. It views liberty and laws as the source of human happiness, and devotes itself, with the utmost alacrity, to their guardianship and protection. Toils, dangers, death itself carry their charms, when we brave them for the public good, and ennoble that being, which we generously sacrifice for the interests of our country. Happy the man, whom indulgent fortune allows to pay to virtue what he owes to nature, and to make a generous gift of what must otherwise be ravished from him by cruel necessity!”. (Sto 17, Mil 152-3).

⁸³ “In the true sage and patriot are united whatever can distinguish human nature, or elevate mortal man to a resemblance with the divinity. The softest benevolence, the most undaunted resolution, the tenderest sentiments, the most sublime love of virtue, all these animate successively his transported bosom. What satisfaction, when he looks within, to find the most turbulent passions tuned to just harmony and concord, and every jarring sound banished from this enchanting music! If the contemplation, even of inanimate beauty, is so delightful; if it ravishes the senses, even when the fair form is foreign to us: What must be the effects of moral beauty? And what influence must it have, when it embellishes our own mind, and is the result of our own reflection and industry?”. (Sto 18, Mil 153).

Mas onde está a recompensa da virtude? E que recompensa a natureza forneceu para sacrifícios tão importantes como o da vida e da fortuna, que devemos fazer com frequência? Oh! Filhos da terra! Ignoras o valor dessa celestial amante? Indiscutivelmente perguntas pela parte que lhe cabe quando observados os seus genuínos encantos? Mas saibam que essa natureza tem sido tolerante com a fraqueza humana e que nem sequer deixou essa criança favorita nua e sem poder. Ela proporcionou à virtude o dote mais rico, mas, tomando cuidado para que as seduções do interesse não envolvam tais pretendentes, pois eram insensíveis ao valor nativo de uma beleza tão divina, ela sabiamente providenciou que esse dote não pudesse ter encantos senão aos olhos daqueles que já são transportados com o amor da virtude. A glória é a porção da virtude, a doce recompensa de labores honoráveis, a coroa triunfante, que cobre a cabeça pensativa do patriota desinteressado ou a sobrançelha empoeirada do guerreiro vitorioso. Elevado por um prêmio tão sublime, o homem de virtude contempla com desprezo todas as ilusões do prazer e todas as ameaças do perigo. A própria morte perde os seus terrores, quando considera que seu domínio se estende apenas a uma parte de si mesmo e que, apesar da morte e do tempo, da fúria dos elementos e da infinita vicissitude dos assuntos humanos, ele tem garantida a fama imortal entre todos os filhos dos homens.⁸⁴ (Sto 19, Mil 153–4).

Destaco o seguinte trecho da citação acima: “ela [a natureza] proporcionou à virtude o dote mais rico, mas, tomando cuidado para que as *seduções do interesse* não envolvam tais pretendentes, pois eram insensíveis ao valor nativo de uma beleza tão divina, ela sabiamente providenciou que esse dote não pudesse ter encantos *senão aos olhos daqueles que já são transportados com o amor da virtude*”. (Sto 19, Mil 153–4, grifo nosso). Somente aqueles que estão seduzidos pelo caminho da virtude, isto é, que tendem a ver recompensa maior numa vida de sacrifícios, estão prontos para ver a virtude em sua beleza plena. Isto lembra muito a associação que Hume faz entre inclinação e valor, onde geralmente se considera valioso aquilo que alguém já está naturalmente inclinado a valorizar. O que é também um pouco a tese do céptico do ensaio XVIII, como veremos, com o detalhe de que, para o céptico, as inclinações são determinantes do caráter de uma pessoa, enquanto, para Hume, isto

⁸⁴ “But where is the reward of virtue? And what recompence has nature provided for such important sacrifices, as those of life and fortune, which we must often make to it? Oh, sons of earth! Are ye ignorant of the value of this celestial mistress? And do ye meanly enquire for her portion, when ye observe her genuine charms? But know, that nature has been indulgent to human weakness, and has not left this favourite child, naked and unendowed. She has provided virtue with the richest dowry; but being careful, lest the allurements of interest should engage such suitors, as were insensible of the native worth of so divine a beauty, she has wisely provided, that this dowry can have no charms but in the eyes of those who are already transported with the love of virtue. Glory is the portion of virtue, the sweet reward of honourable toils, the triumphant crown, which covers the thoughtful head of the disinterested patriot, or the dusty brow of the victorious warrior. Elevated by so sublime a prize, the man of virtue looks down with contempt on all the allurements of pleasure, and all the menaces of danger. Death itself loses its terrors, when he considers, that its dominion extends only over a part of him, and that, in spite of death and time, the rage of the elements, and the endless vicissitude of human affairs, he is assured of an immortal fame among all the sons of men”. (Sto 19, Mil 153-4).

pode não ser bem assim, porque há outros elementos que atuam nessa determinação do caráter.

Certamente, existe um ser que preside o universo e que, com infinita sabedoria e poder, reduziu os elementos dissonantes em justa ordem e proporção. Que os argumentadores especulativos contestem até que ponto esse ser benéfico estende seus cuidados e se ele prolonga nossa existência além da sepultura, de modo a conferir à virtude sua justa recompensa e torná-la totalmente triunfante, o homem de moral, sem decidir nada sobre um assunto tão duvidoso, está satisfeito com a parte marcada para ele pelo supremo de todas as coisas. Com gratidão, ele aceita ainda mais essa recompensa preparada para ele. Se desapontado, ele não pensa na virtude como uma palavra vazia, mas, justamente, considerando-a sua própria recompensa, ele reconhece com gratidão a generosidade de seu criador, que, ao chamá-lo à existência, assim lhe proporcionou a oportunidade de adquirir uma possessão tão inestimável.⁸⁵ (Sto 20, Mil 154).

Para o estoico, os homens tentam se equiparar, em virtude, ao ser superior, por mais que esse ideal de virtude e perfeição seja colocado acima de sua capacidade real de alcançá-lo. Contudo, o estoico está ciente dessa possibilidade, assim como Hume, e suspende o julgamento sobre o alcance da mão de Deus sobre os eventos humanos. Sobre esse assunto, o homem de moral nada decide, pois, está “satisfeito com a sua parte” (Sto 20, Mil 154), com a sua designação. Uma vez grato, ele aceita o seu destino. Se estiver insatisfeito com o seu destino, ele não pensa na virtude como uma palavra vazia e “reconhece com gratidão a generosidade de seu criador, que, ao chamá-lo à existência, assim lhe proporcionou a oportunidade de adquirir uma possessão tão inestimável”. (Sto 20, Mil 154).

3.3 O Platônico: Homem de Contemplação e Devoção Filosófica

Para alguns filósofos parece questão de surpresa que toda a humanidade, possuindo a mesma natureza e dotada das mesmas faculdades, difira tão amplamente em suas buscas e inclinações e que alguém condene

⁸⁵ “There surely is a being who presides over the universe; and who, with infinite wisdom and power, has reduced the jarring elements into just order and proportion. Let speculative reasoners dispute, how far this beneficent being extends his care, and whether he prolongs our existence beyond the grave, in order to bestow on virtue its just reward, and render it fully triumphant. The man of morals, without deciding any thing on so dubious a subject, is satisfied with the portion, marked out to him by the supreme disposer of all things. Gratefully he accepts of that farther reward prepared for him; but if disappointed, he thinks not virtue an empty name; but justly esteeming it its own reward, he gratefully acknowledges the bounty of his creator, who, by calling him into existence, has thereby afforded him an opportunity of once acquiring so invaluable a possession”. (Sto 20, Mil 154).

completamente aquilo que é carinhosamente procurado por outra pessoa.⁸⁶
(PI 1, Mil 155–6).

Hume inicia o ensaio *O platônico* apresentando a ideia, típica do platonismo, da existência de dois mundos: um, mobilidade ininterrupta, o outro, eterna imobilidade. O primeiro diz respeito ao mundo dos sentidos e da contingência, em que tudo muda o tempo todo. O segundo, o das essências, na qual as coisas são o que são absolutamente. O primeiro mundo refere-se ao sensível, o segundo ao suprassensível. Tais ideias são refletidas nas seguintes teses:

(A) Os homens possuem a *mesma* natureza e são dotados das *mesmas* faculdades. Ou seja, reconhece-se que há uma essência única que define o humano. É por ter a mesma essência que João, Pedro, Maria, podem ser chamados de ser humano.

A surpresa: os homens diferem entre si, apesar de possuírem a mesma natureza, em suas buscas e inclinações, a ponto do que é “carinhosamente procurado por uma pessoa” é motivo de aversão por outra. Isto é, reconhece-se também a contingência e a mutabilidade da matéria.

A experiência desses dois aspectos coloca uma dificuldade para o platônico. Por que há diversidade de pensamentos, paixões, inclinações, já que possuímos uma mesma natureza? Além disso,

Para alguns parece matéria da maior surpresa que um homem deve diferir tão amplamente de si mesmo em períodos distintos e, após a posse, rejeitar com desdém o que antes era objeto de todos os seus votos e desejos. Para mim, essa incerteza e irresolução febril na conduta humana parece completamente inevitável, tampouco pode uma alma racional, feita para a contemplação do Ser Supremo e de seus trabalhos, sempre desfrutar tranquilidade ou satisfação, enquanto se detiver na busca ignóbil do prazer sensual ou do aplauso popular.⁸⁷ (PI 1, Mil 155–6).

Aquilo que causa surpresa em alguns filósofos é entendido pelo platônico como sendo algo natural. No mundo sensível, o homem está sujeito à mobilidade ou à

⁸⁶ “To some philosophers it appears matter of surprize, that all mankind, possessing the same nature, and being endowed with the same faculties, should yet differ so widely in their pursuits and inclinations, and that one should utterly condemn what is fondly sought after by another”. (PI 1, Mil 155-6).

⁸⁷ “To some it appears matter of still more surprize, that a man should differ so widely from himself at different times; and, after possession, reject with disdain what, before, was the object of all his vows and wishes. To me this feverish uncertainty and irresolution, in human conduct, seems altogether unavoidable; nor can a rational soul, made for the contemplation of the Supreme Being, and of his works, ever enjoy tranquillity or satisfaction, while detained in the ignoble pursuits of sensual pleasure or popular applause”. (PI 1, Mil 155-6).

ininterruptibilidade do tempo e da matéria, conseqüentemente, ele está sujeito a uma vida que mais parece ser do que é realmente. Nesse sentido, o conhecimento não se realiza satisfatoriamente, porque tudo muda o tempo todo. É o mundo de Heráclito: “tudo flui”. Já no mundo suprassensível, o ser é e o não ser não é: é o mundo de Parmênides. Nada muda porque nada deixa de ser o que é. Conhecer é, então, conhecer as essências, as ideias puras. Dito isto, quando o homem se fia ao mundo sensível, para dizer o que as coisas são ou para determinar como se deve agir, ele erra. Por isso, para o platônico, nesse caso, a “incerteza e irresolução febril na conduta humana parece completamente inevitável”. (PI 1, Mil 155–6).

Parece-me que o platônico se refere ao epicurista e ao estoico nesse ponto. Ou seja, o platonismo surge como uma seita alternativa à epicurista e à estoica no que diz respeito aos fins da humanidade. Nem o prazer sensual, nem o aplauso popular, leva à felicidade, mas a “contemplação do Ser Supremo e de Seus trabalhos”. (PI 1, Mil 155–6).

Há três teses nesse ponto:

1. a incerteza e irresolução febril na conduta humana parecem completamente inevitáveis;
2. a nossa alma, que é também racional, foi feita para a contemplação do ser supremo e de seus trabalhos;
3. a alma jamais pode desfrutar tranquilidade ou satisfação enquanto se detiver na busca ignóbil do prazer sensual ou do aplauso popular.

Enquanto as teses dois e três estão relacionadas entre si, uma dependendo da outra, a de número um é independente e possui tom cético: a incerteza e irresolução parecem inevitáveis em relação à conduta humana. Ou seja, jamais teremos certeza se a nossa conduta está absolutamente correta ou não, porque, em relação a ela, o sentimento de incerteza e de irresolução são inevitáveis. A não ser que a primeira tese esteja condicionada à terceira. A leitura seria, então, a seguinte: enquanto (3), logo (1). A solução dos disparates, distinções e irresoluções consiste na compreensão daquilo que é contemplado da divindade e de seus trabalhos.

A alma, por ser racional, não deve ser satisfeita apenas com o prazer sensual. O prazer sensual não está à altura da natureza racional da alma humana. Nem sequer o aplauso popular ou o reconhecimento de ações virtuosas são o objeto dessas ações. Elas deixariam de ser virtuosas se fossem (conforme o mito do anel de Gíges no Livro II da *República*, de Platão (2009)). Resta, portanto, a obviedade do uso da razão para

fins exclusivamente racionais. Existindo um ser supremo, ele é o mais puro racional: a razão suprema.

A racionalidade humana é, diante do ser supremo, algo menor — um córrego em relação a um oceano —, mesmo ela participando da divindade. Pela razão, temos a oportunidade de contemplar e experimentar a natureza divina. O outro caminho possível é o caminho da irracionalidade e da sensualidade. É o caminho do corpo, do sensório, do imediato, do limitado. No entanto, se esse é o caminho ou o fim da humanidade, porque a razão? Por que há uma natureza que dispõe de um mecanismo que transcende todas as fronteiras materiais e todos os limites corporais? Para o platônico, só há uma resposta: temos uma razão e uma racionalidade tal para contemplar a racionalidade do divino.

É interessante notar ser dessa associação entre a razão humana e a divina que incidirá a prova ontológica da existência de Deus que deduz da racionalidade humana, a qual é limitada e imperfeita, uma racionalidade superior, ilimitada, perfeita, divina. Assim, por meio da razão, o homem, ao procurar provar a existência de Deus, conclui que ela própria, a razão, é a prova.

Onde Hume entra nessa história? Ele está isento de ter ofertado juízos, apresentado hipóteses ou mesmo defendido teses a respeito desse assunto? Não. Hume falou sobre religião. Aliás, ele falou bastante, mas deixou também muitas dúvidas a respeito. Tantas que não há consenso entre os seus intérpretes quanto a sua posição religiosa, se para ele há ou não realmente um ser supremo, racional e senhor de todas as coisas, por exemplo. Hume já foi considerado ateu devido ao seu ceticismo, bem como, por causa dele, as defesas que fez em favor do teísmo e do deísmo (que é visto como uma espécie de ateísmo pelos ortodoxos) foram lidas como manifestações de ironia.

Não há dúvida de que Hume foi um crítico severo do cristianismo como instituição religiosa e política. Mas não há dúvida de que Hume, em sua *História natural da religião* e na primeira *Investigação*, defende a existência de uma deidade, cuja última prova consiste numa espécie de *signal* instituído em nós pela natureza. Pela razão, parece-nos que não é possível provar se se trata de um deus ou de deuses, tampouco se se trata de um deus racional ou de deuses racionais, conforme Hume (2005) *Diálogos sobre a religião natural*. Contudo, o fato é que, para Hume, e sem ironia, há um sinal incutido em nós pela divindade e que não nos permite, sem que não caíamos em contradição, duvidar da sua existência. No final das contas, não é a

razão que prova se há ou não uma deidade, mas é a própria natureza que determina a pertinência de tal ideia e crença. Nesse sentido, para o filósofo escocês, um ateu é alguém desonesto, porque ignora um sinal que não é permitido ignorar por completo. Isso também não impede o crente de não ir longe demais e atribuir qualidades e feitos a essa deidade sem cometer exageros e daí se equivocar. Ainda assim, mesmo havendo uma deidade, isso não nos garante a possibilidade de conhecê-la pelos meios disponíveis.

A razão é limitada pela experiência e não temos uma experiência da deidade para além desse “sinal”. As causas últimas, ou os fins últimos, nos fogem. Equivoca-se, portanto, quem atribui à razão a capacidade de transcender os limites da experiência e imagina que ela possa traduzir a deidade. Para Hume, mais uma vez, a razão possui um papel bastante limitado, mesmo que importante, diante dos ditames da natureza e das paixões, e por mais que consigamos nos desprender dessas limitações internas, corporal, etc., a razão é limitada pela experiência. De modo que, qualquer dedução que não tenha respaldo na experiência se assenta numa areia movediça conceitual, onde qualquer possibilidade de chão, de fundamento, constitui mera ilusão e esperança malograda.

A divindade é um oceano de felicidade e glória sem limites. Mentres humanas são como córregos pequenos que, vindo primeiro desse oceano, ainda procuram, entre todas as suas andanças, retornar a ele para se perderem nessa imensidade de perfeição. Quando verificado em seu curso natural, por vício ou loucura, eles se tornam furiosos e enraivecidos, e, inchados feito uma torrente, espalham, por fim, horror e devastação sobre as planícies vizinhas⁸⁸. (PI 1, Mil 155–6).

A divindade é o próprio fim da humanidade. Ela é comparada pelo platônico como sendo uma espécie de oceano de felicidade e glória ilimitadas. A felicidade é a própria divindade. A divindade é a felicidade personalizada. Para ela, como oceano, os seres humanos são como correntes, que surgem dele para retornar a ele. Quando é escolhida a direção errada, por vício ou loucura, os córregos transbordam pelas margens e se espalham pelas planícies vizinhas. Em outras palavras, assim como o

⁸⁸ “The divinity is a boundless ocean of bliss and glory: Human minds are smaller streams, which, arising at first from this ocean, seek still, amid all their wanderings, to return to it, and to lose themselves in that immensity of perfection. When checked in this natural course, by vice or folly, they become furious and enraged; and, swelling to a torrent, do then spread horror and devastation on the neighbouring plains”. (PI 1, Mil 155-6).

curso natural dos rios deve ir ao oceano, também o curso natural da humanidade é encontrar a divindade.

Em princípio, penso que Hume jamais defenderia uma ideia como essa: que a deidade é o fim último da felicidade. É uma ideia que não cabe em sua filosofia. Ou cabe? Em que lugar de sua extensa obra se poderia obter essa resposta? Nos *Diálogos*? No entanto, os *Diálogos* oferecem alguma resposta *clara* do posicionamento de Hume a respeito da divindade? Os *Diálogos* consistem num texto bastante capcioso para retirarmos dali, com um grau elevado de certeza, posicionamentos definitivos do nosso filósofo. Será, então, na *História natural da religião*? É possível. A *História natural* também mostra ser um texto difícil de ser compreendido quando adicionamos, na sua interpretação, o elemento da ironia. Intérpretes entendem que quando Hume defende o argumento do desígnio — o mesmo argumento que ele defende e refuta nos *Diálogos* —, ele está sendo, na verdade, irônico. Quando retiramos o elemento da ironia, Hume se torna, no mínimo, deísta. Mesmo se Hume se confirmasse deísta, dificilmente ele associaria a felicidade à deidade e diria que o fim da humanidade consiste em contemplá-la.

“Em vão, por frases pomposas e expressão apaixonada, cada um recomenda a sua própria busca e convida os ouvintes incrédulos para uma imitação de sua vida e costumes”.⁸⁹ (PI 2, Mil 156). Só há um caminho para a felicidade. Esse caminho tem caráter universal. Por isso, é vão imitar as buscas particulares, os costumes e a vida de outras pessoas: “o coração desmente o semblante e sente sensatamente, mesmo entre o altíssimo sucesso, a insatisfação natural de todos aqueles prazeres que detêm de seu objeto verdadeiro”.⁹⁰ (PI 2, Mil 156). O prazer sensorial nada tem a ver com a felicidade para a qual a humanidade foi designada. Nenhum prazer satisfaz completamente. “Examino o homem voluptuoso antes do prazer; meço a veemência de seu desejo e a importância de seu objeto; vejo que toda a sua felicidade procede apenas da pressa do pensamento, que lhe toma de si mesmo e faz de sua visão, sua culpa e sua miséria”.⁹¹ (PI 2, Mil 156).

⁸⁹ “In vain, by pompous phrase and passionate expression, each recommends his own pursuit, and invites the credulous hearers to an imitation of his life and manners”. (PI 2, Mil 156).

⁹⁰ “The heart belies the countenance, and sensibly feels, even amid the highest success, the unsatisfactory nature of all those pleasures, which detain it from its true object”. (PI 2, Mil 156).

⁹¹ “I examine the voluptuous man before enjoyment; I measure the vehemence of his desire, and the importance of his object; I find that all his happiness proceeds only from that hurry of thought, which takes him from himself, and turns his view from his guilt and misery”. (PI 2, Mil 156).

É evidente que o platônico está se referindo criticamente ao epicurista. Se o epicurista estivesse certo, os prazeres dos sentidos não nos diferenciariam dos outros animais. Porque é pelos sentidos que eles experimentam todos os prazeres, não faz sentido algum, para o platônico, reduzir toda a natureza humana à busca do prazer, que é comum a todos os seres irracionais. Na verdade, a concepção epicurista — na versão de Hume, é claro — é intratável para o platônico. Aquele que diz que a felicidade humana consiste no prazer, na verdade, está rebaixando o homem à condição do mero animal, igualando-o às demais espécies e diminuindo o seu valor ontológico. Isso não é aceito pelo platônico. Para ele, a condição humana visa exatamente o oposto: a felicidade e a realização do homem consistem em encontrar o oceano chamado divindade e retornar a ele, isto é, retornar não ao corpo ou à matéria, mas ao mundo das ideias, do suprassensível, lugar em que nenhuma sensibilidade sensorial se faz presente ou necessária.

Nesse sentido, o prazer que advém dos sentidos é uma espécie de vício, pois distorce o homem de seu destino, confundindo-o e distanciando-o dele. Por esse motivo, o corpo, o lugar de todos os prazeres, deve ser desconsiderado, pelos limites que nos fornece, bem como pelas ofertas enganosas e infames que ele faz. A razão, por outro lado, é a presença da divindade em nossa natureza e é através dela, através de seu cultivo e através do que ela nos fornece de meios, que nos aproximamos do ser supremo e da condição à qual fomos designados desde o princípio.

O platonismo nasce da maximização do desprezo pelos limites do corpo e do sensório. Mesmo a ode à razão parte das paixões e dos sentimentos de orgulho e humildade, do amor e do ódio. Talvez Hume diria que a razão, irritada por sua submissão a paixões, é a melhor prova da força delas em nossa natureza.

Eu o considero num momento posterior: ele agora aprecia o prazer que havia buscado com carinho. A consciência de sua culpa e miséria retornam sobre ele com uma dupla angústia: sua mente atormentada com medo e remorso, seu corpo deprimido pelo desgosto e saciedade.⁹² (PI 2, Mil 156).

Os prazeres sensoriais nos conduzem ao seu oposto, isto é, levam-nos a uma condição de angústia e sofrimento. Precisamente porque esperamos felicidade que nunca será alcançada por esse meio. “Mas, finalmente, um mais augusto e altivo

⁹² “I consider him a moment after; he has now enjoyed the pleasure, which he fondly sought after. The sense of his guilt and misery returns upon him with double anguish: His mind tormented with fear and remorse; his body depressed with disgust and satiety”. (PI 2, Mil 156).

personagem apresenta-se corajosamente à nossa censura e, assumindo o título de filósofo e homem de moral, oferece para se submeter ao mais rígido exame”.⁹³ (PI 3, Mil 156).

Ele desafia, com uma impaciência visível, embora oculta, nossa aprovação e aplausos, e parece ofendido por hesitarmos um momento antes de começarmos a admirar a sua virtude. Vendo essa impaciência, hesito ainda mais. Começo a examinar os motivos de sua aparente virtude, mas: eis! Antes que eu possa entrar nessa investigação, ele se lança sobre mim e, dirigindo seu discurso àquela multidão de auditores desatentos, agride-os com carinho por suas magníficas pretensões.⁹⁴ (PI 3, Mil 156).

“Oh! Filósofo. Tua sabedoria é vã e tua virtude não é lucrativa”.⁹⁵ (PI 4, Mil 156–7). Ora, “tu procuras os aplausos ignorantes dos homens, não os reflexos sólidos da sua própria consciência ou a aprovação mais sólida desse ser que, com um olhar dos seus olhos que tudo vê, penetra no universo”.⁹⁶ (PI 4, Mil 156–7).

Nesse momento, o platônico ataca o amante da honra, isto é, dirige-se ao estoico. “Certamente, você está consciente da ociosidade da sua pretensa probidade, enquanto se chama cidadão, filho, amigo, mas esquece do seu soberano superior, seu verdadeiro pai, seu maior benfeitor”.⁹⁷ (PI 4, Mil 156–7).

A mente do platônico, ao contrário do estoico, é devotada ao verdadeiro pai.

Onde está a devida adoração à perfeição infinita, de onde cada coisa valiosa e boa é derivada? Onde está a gratidão devida ao teu criador, quem chamou a ti do nada, quem te colocou em todas essas relações com seus semelhantes e, exigindo que cumprisse o dever de cada relação, proíbe que você negligencie o que deve a si mesmo, o ser mais perfeito, a quem você está conectado pelo laço mais próximo?⁹⁸. (PI 4, Mil 156–7).

⁹³ “But a more august, at least a more haughty personage, presents himself boldly to our censure; and assuming the title of a philosopher and man of morals, offers to submit to the most rigid examination”. (PI 2, Mil 156).

⁹⁴ “He challenges, with a visible, though concealed impatience, our approbation and applause; and seems offended, that we should hesitate a moment before we break out into admiration of his virtue. Seeing this impatience, I hesitate still more: I begin to examine the motives of his seeming virtue: But behold! ere I can enter upon this enquiry, he flings himself from me; and addressing his discourse to that crowd of heedless auditors, fondly abuses them by his magnificent pretensions”. (PI 3, Mil 156).

⁹⁵ “O philosopher! thy wisdom is vain, and thy virtue unprofitable”. (PI 4, Mil 156-7).

⁹⁶ “Thou seekest the ignorant applauses of men, not the solid reflections of thy own conscience, or the more solid approbation of that being, who, with one regard of his all-seeing eye, penetrates the universe”. (PI 4, Mil 156-7).

⁹⁷ “Thou surely art conscious of the hollowness of thy pretended probity, whilst calling thyself a citizen, a son, a friend, thou forgettest thy higher sovereign, thy true father, thy greatest benefactor”. (PI 4, Mil 156-7).

⁹⁸ “Where is the adoration due to infinite perfection, whence every thing good and valuable is derived? Where is the gratitude, owing to thy creator, who called thee forth from nothing, who placed thee in

O platônico exige adoração à perfeição divina, pois é dela que deriva o bem. É ingrato aquele que não se dedica à contemplação do ser supremo. É dever do homem se dedicar à contemplação das obras divinas. Esta é, portanto, a sua função. É imprudência negar a relação do homem com quem ele está conectado pelo laço mais próximo, ou seja, com o ser mais perfeito.

Mas tu és o teu próprio ídolo: adoras as tuas perfeições imaginárias, ou melhor, sensível às tuas imperfeições reais, só procuras enganar o mundo e agradar à tua fantasia, multiplicando os teus admiradores ignorantes. Assim, não se contentando em negligenciar o que há de melhor no universo, tu desejas colocar em seu lugar o que é mais vil e desprezível.⁹⁹ (PI 5, Mil 157).

Além de ignorar o ser mais perfeito, o homem procura substituir deus, segundo o platônico, pelo que há de mais vil e desprezível, isto é, pelas próprias imperfeições imaginárias, no intuito de agradar à fantasia e, conseqüentemente, o mundo.

Considere todas as obras já feitas pelas mãos dos homens e todas as invenções da inteligência humana pelas quais tu afetosamente tens um discernimento tão agradável: descobrirás que a produção mais perfeita ainda procede do pensamento mais perfeito e que é apenas a mente que admiramos, enquanto aplaudimos as graças de uma estátua bem proporcionada ou a simetria de um nobre pilar.¹⁰⁰ (PI 6, Mil 157–8).

A inteligência humana é devedora da inteligência divina. Esta é imitada por aquela, que lhe será sempre inferior, pois, para o platônico, “a produção mais perfeita ainda procede do pensamento mais perfeito”. (PI 6, Mil 157–8).

Tu reconheces essa beleza superior do pensamento e inteligência, enquanto nos convidas a contemplar, em tua conduta, a harmonia dos afetos, a dignidade dos sentimentos e todas as graças de uma mente que merece a nossa atenção.¹⁰¹ (PI 6, Mil 157–8).

all these relations to thy fellow-creatures, and requiring thee to fulfil the duty of each relation, forbids thee to neglect what thou owest to himself, the most perfect being, to whom thou art connected by the closest tie?”. (PI 4, Mil 156-7).

⁹⁹ “But thou art thyself thy own idol: Thou worshippest thy imaginary perfections: Or rather, sensible of thy real imperfections, thou seekest only to deceive the world, and to please thy fancy, by multiplying thy ignorant admirers. Thus, not content with neglecting what is most excellent in the universe, thou desirest to substitute in his place what is most vile and contemptible”. (PI 5, Mil 157).

¹⁰⁰ “Consider all the works of mens hands; all the inventions of human wit, in which thou affectest so nice a discernment: Thou wilt find, that the most perfect production still proceeds from the most perfect thought, and that it is mind alone, which we admire, while we bestow our applause on the graces of a well-proportioned statue, or the symmetry of a noble pile”. (PI 6, Mil 157-8).

¹⁰¹ “This superior beauty of thought and intelligence thou thyself acknowledgest, while thou invitest us to contemplate, in thy conduct, the harmony of affections, the dignity of sentiments, and all those graces of a mind, which chiefly merit our attention”. (PI 6, Mil 157-8).

Aqui, o platônico — ou Hume, nesse momento — inicia uma relação entre a admiração da inteligência superior, cuja beleza é reconhecida pelos homens, e a harmonia dos afetos ou a dignidade dos sentimentos. De fato, é o platônico que continua exigindo a atenção que deve ser dada à inteligência divina, além de reconhecer a inferioridade da nossa, que lhe é devida. A cobrança fica nítida na sequência, quando o platônico pergunta: “Mas por que você pára? Você não vê mais nada que seja valioso? Entre os teus aplausos arrebatadores da beleza e da ordem, ainda és ignorante onde se encontra a beleza mais consumada e a ordem mais perfeita? Compare as obras de arte com as da natureza”.¹⁰²

A chamada de atenção para que seja feita uma comparação entre as obras dos homens com as da natureza também está presente nos ensaios XV, XVI e XVIII. Porém, o resultado dessa comparação difere em cada um deles. O estoico continua:

Uns são apenas imitações do outro. Quanto mais a arte se aproxima da natureza, estima-se que mais perfeita ela é. Ainda assim, quão amplas são as abordagens mais próximas e que intervalo imenso pode ser observado entre elas? A arte copia apenas o exterior da natureza, deixando de lado as fontes e os princípios internos mais admiráveis, excedendo sua imitação e aquilo que está além de sua compreensão. A arte copia apenas as minúsculas produções da natureza, desesperada para alcançar essa grandiosidade e magnificência que são tão surpreendentes nas obras magistrais de seu original. Podemos, então, ser tão cegos a ponto de não descobrir uma inteligência e um desígnio no artifício requintado e mais estupendo do universo? Podemos ser tão estúpidos a ponto de não sentir os mais quentes arrebatamentos de culto e adoração, mediante a contemplação daquele ser inteligente, tão infinitamente bom e sábio?¹⁰³ (PI 6, Mil 157–8).

Aqui nos deparamos com um texto capcioso para os intérpretes da filosofia de Hume. O tema do desígnio é importantíssimo para Hume, enquanto controverso. Difícil dizer, então, a que ponto Hume concordaria com o platônico. Os *Diálogos* não nos revelam qual é a posição de Hume a respeito do desígnio, pois o que ele pensa é compartilhado em alguns momentos pelas três personagens principais: Demea,

¹⁰² “But why stoppest thou short? Seest thou nothing farther that is valuable? Amid thy rapturous applauses of beauty and order, art thou still ignorant where is to be found the most consummate beauty? the most perfect order? Compare the works of art with those of nature”. (PI 6, Mil 157-8).

¹⁰³ “The one are but imitations of the other. The nearer art approaches to nature, the more perfect is it esteemed. But still, how wide are its nearest approaches, and what an immense interval may be observed between them? Art copies only the outside of nature, leaving the inward and more admirable springs and principles; as exceeding her imitation; as beyond her comprehension. Art copies only the minute productions of nature, despairing to reach that grandeur and magnificence, which are so astonishing in the masterly works of her original. Can we then be so blind as not to discover an intelligence and a design in the exquisite and most stupendous contrivance of the universe? Can we be so stupid as not to feel the warmest raptures of worship and adoration, upon the contemplation of that intelligent being, so infinitely good and wise”?. (PI 6, Mil 157-8).

Cleanto e Fílon. A própria personagem Fílon aparentemente se contradiz ao final da obra, ao voltar a defender o desígnio após tê-lo veementemente refutado. Aparentemente, Hume não fecha a questão e simplesmente pensa ser melhor não a fechar, preferindo deixar a decisão final para o leitor.

Para o platônico, no entanto, é claro o que ele defende: existe um desígnio que determina até o dever último da humanidade: contemplar a divindade e suas obras. A virtude humana é seguir o caminho da contemplação do divino e reconhecer o quão próximo é e quanto é inferior. Este não é o caso de Hume. Mesmo que o filósofo escocês reconheça a existência de uma deidade — ele faz isso, pois a deidade nos deixa um “sinal” de seu ser —, ele não vincula a moral a esse reconhecimento, tanto da similaridade da nossa inteligência com a divina quanto a nossa inferioridade diante dela. De qualquer forma, a moralidade, para Hume, não tem fundamento divino, a menos que a natureza seja considerada divina. Isso por si só é suficiente para não associar Hume ao platonismo. O teísmo de Hume — se é correto dizer — não serve de base para estabelecer uma hierarquia de valores de modo que o ser humano seja visto ontologicamente localizado entre um ser que é superior e outros inferiores, nem estabelece que ele é próximo ao superior mais do que ao inferior. Uma tese não implica necessariamente a outra.

“A mais perfeita felicidade, certamente, deve vir da contemplação do objeto mais perfeito”.¹⁰⁴ (PI 7, Mil 158). Esta é a condição necessária para a felicidade humana. Os outros animais não são felizes. Somente o homem pode sê-lo. A felicidade é racional, pois é desassociada da experiência sensorial com objetos particulares. O prazer sensorial não é necessário, mas é a experiência estritamente racional de contemplar a perfeição divina, que é a razão do verdadeiro prazer mental.

Entretanto, o que é mais perfeito do que a beleza e a virtude? E onde a beleza pode ser encontrada igual à do universo? Ou a virtude, qual pode ser comparada à benevolência e a justiça da Deidade? Se algo pode diminuir o prazer dessa contemplação, *deve ser a estreiteza das nossas faculdades*¹⁰⁵, que esconde de nós a maior parte dessas belezas e perfeições; ou a falta de vida, que não permite tempo suficiente para nos instruir nelas. Entretanto, é nosso alívio que, se empregarmos dignamente as faculdades aqui designadas, elas serão ampliadas em outro estado de existência, de modo a tornar-nos adoradores mais adequados do nosso criador, e que a tarefa, que

¹⁰⁴ “The most perfect happiness, surely, must arise from the contemplation of the most perfect object”. (PI 7, Mil 158).

¹⁰⁵ Algo que está bastante presente na filosofia de Hume, a saber: o reconhecimento dos limites do nosso entendimento e da estreiteza de nossas faculdades.

nunca pode ser concluída com o tempo, será o negócio de uma eternidade.¹⁰⁶ (PI 7, Mil 158, grifo nosso).

Parece evidente aqui a referência à vida após a morte, pois que “outro estado de existência” o platônico estaria se referindo? A vida, como a conhecemos, seria apenas uma espécie de estágio preparatório para o que está por vir, o além da vida, porque é no além que as faculdades se expandem. Essa é mais uma referência a uma racionalidade transcendente, perfeita, universal e divina.

Hume não endossa nenhuma das teses principais do platônico, no seguinte sentido: sim, o homem é um ser racional, mas essa é apenas uma parte da história, pois a razão não é independente das paixões ou mesmo superior a elas. É certo que há uma deidade. Porém, isso não prova nada, isto é, de que se trata de uma só ou de várias divindades, ou se essa única deidade — ou várias — possui inteligência passível de comparação com a nossa. Disto segue ser quase impossível determinar o valor de cada ser na natureza ou mesmo supor que haja um plano para cada ser existente, mesmo que toda ação tenha uma finalidade. Além disso, essa finalidade da ação é limitada ao contexto em que ela aparece. Não haveria, portanto, nada além da ação mesma ou da intenção de agir. Nesse sentido, nada indica que somos obrigados a voltar nossa mente a uma inteligência transcendente e superior, mesmo porque essa inteligência é de natureza desconhecida.

A subordinação ou equação da razão com a paixão elimina a tese da superioridade da primeira em relação à segunda, além de fazer desaparecer a tese do dever de contemplação. Os prazeres sensoriais são novamente importantes, e o corpo tem seu valor restaurado. Hume parece eliminar, então, com sua filosofia do entendimento e paixões, isto é, com seu sistema filosófico, as bases da metafísica vertical tradicional, onde deus é imprescindível para que se desenhe o homem próximo a ele e que seja superior aos demais seres ontologicamente incapazes de conhecer a felicidade. O orgulho faz com que o platônico despreze o corpo e os prazeres que proporciona, além de valorizar o pensamento abstrato e a pura relação

¹⁰⁶ “But what more perfect than beauty and virtue? And where is beauty to be found equal to that of the universe? Or virtue, which can be compared to the benevolence and justice of the Deity? If aught can diminish the pleasure of this contemplation, it must be either the narrowness of our faculties, which conceals from us the greatest part of these beauties and perfections; or the shortness of our lives, which allows not time sufficient to instruct us in them. But it is our comfort, that, if we employ worthily the faculties here assigned us, they will be enlarged in another state of existence, so as to render us more suitable worshippers of our maker: And that the task, which can never be finished in time, will be the business of an eternity”. (PI 7, Mil 158).

entre ideias. Por fim, sabemos o que Hume pensa a respeito disso: o relacionamento puro entre ideias não oferece nada além de sofismas e ilusões quando não é sustentado por impressões.

3.4 O Ceticismo em Relação às Doutrinas que Visam a Felicidade¹⁰⁷

O ensaio XVIII dos *Ensaaios Morais, Políticos e Literários* (1742–1777) é o mais extenso dos quatro ensaios principais analisados neste trabalho. Nele, Hume escreve, novamente, na primeira pessoa. No entanto, escolhi, como método de leitura, tratar o autor como o personagem cético, uma vez que o próprio Hume se refere a ele na terceira pessoa na última nota do ensaio. O que nos permite, em teoria, desassociar Hume do ceticismo contido no texto.

3.4.1. A Postura Cética com Relação aos Filósofos Severos

Diz o cético: “há muito tempo que desconfio das decisões dos filósofos sobre todos os assuntos e achei em mim uma maior inclinação para a disputa do que para concordar com as suas conclusões”.¹⁰⁸ (Sc 1, Mil 159–60). Ser cético é também uma questão de inclinação.

“Há um erro do qual eles [os filósofos] parecem ser responsáveis quase sem exceção: confinam demais os seus princípios e não dão conta da vasta variedade que a natureza tanto afeta em todas as suas operações”.¹⁰⁹ (Sc 1, Mil 159–60). Ao confinarem demais os princípios filosóficos, os filósofos se tornam incapazes de ler a natureza como ela realmente é, uma vez que tais princípios não conseguem captar a diversidade de suas operações.

Para o cético, “quando um filósofo se apodera de um princípio favorito, que talvez explique muitos efeitos naturais, ele estende o mesmo princípio para toda a criação e reduz a ele todo fenômeno, embora faça isso pelo raciocínio mais violento e

¹⁰⁷ Devido à extensão e a complexidade do ensaio XVIII a sua análise foi dividida em subtópicos.

¹⁰⁸ “I have long entertained a suspicion, with regard to the decisions of philosophers upon all subjects, and found in myself a greater inclination to dispute, than assent to their conclusions”. (Sc 1, Mil 159-60).

¹⁰⁹ “There is one mistake, to which they seem liable, almost without exception; they confine too much their principles, and make no account of that vast variety, which nature has so much affected in all her operations”. (Sc 1, Mil 159-60).

absurdo”.¹¹⁰ (Sc 1, Mil 159–600). Nisto consiste o erro dos filósofos, ou pior, a sua doença.

[...] se alguma vez esta doença dos filósofos é suspeita, é em seus raciocínios a respeito da vida humana e os métodos para alcançar a felicidade. Nesse caso, eles são desviados, não apenas pela estreiteza de seus entendimentos, mas também por suas paixões”.¹¹¹ (Sc 2, Mil 160).

Eis como o cético enxerga a questão. Partindo da tese de que os fenômenos naturais não podem ser devidamente explicados por princípios, uma vez que essa explicação não pode redimir o vício da redutibilidade, o cético a estende também para o campo da moral para dizer que a virtude não pode ser conquistada mediante uma obediência irrestrita a máximas morais.

3.4.2. O Princípio que Explica um Fenômeno não Explica Todos

Pode-se encontrar na primeira *Investigação* algo como esse tema, bem como talvez nas refutações de Filon ao argumento do desígnio de Cleanto, nos *Diálogos*. Pelo menos, na primeira *Investigação*, Hume vê positivamente a redutibilidade da natureza em princípios do entendimento. Contudo, há uma diferença importante em relação a essa positividade de Hume e o que consta no primeiro parágrafo do ensaio XVIII. Enquanto o cético fala contra os raciocínios extensivos, os quais procuram estabelecer a partir de fenômenos particulares verdades sobre o todo da natureza, na referida *Investigação*, os princípios adequados para o conhecimento derivam do método experimental. De todo modo, parte-se da observação dos eventos ou dos fenômenos particulares em direção às leis gerais. Ainda assim, de todo modo, o que aprendemos da experiência é algo bastante limitado.

Há uma limitação para o entendimento humano que deve ser reconhecida. Contudo, não se nega de modo algum a possibilidade do conhecimento, porque há condições, mesmo que bastante limitadas, para que conhecimentos sejam estabelecidos. O método experimental de raciocínio, proposto por Hume, contesta a atribuição a ele de um ceticismo mais radical, isto é, nos mesmos moldes em que o

¹¹⁰ “When a philosopher has once laid hold of a favourite principle, which perhaps accounts for many natural effects, he extends the same principle over the whole creation, and reduces to it every phænomenon, though by the most violent and absurd reasoning”. (Sc 1, Mil 159-600).

¹¹¹ “But if ever this infirmity of philosophers is to be suspected on any occasion, it is in their reasonings concerning human life, and the methods of attaining happiness. In that case, they are led astray, not only by the narrowness of their understandings, but by that also of their passions”. (Sc 2, Mil 160).

cético do ensaio XVIII se apresenta até aqui. Pelo menos, isso contesta o seu ceticismo com relação ao conhecimento de determinadas causas, as quais, no que lhe concerne, jamais serão as últimas. É preciso notar que Hume não vê totalmente como um erro, como faz o cético do ensaio XVIII, buscar reduzir ou explicar uma variedade de fenômenos particulares a partir de um princípio simples e geral. De algum modo, a apresentação de um princípio explicativo implica necessariamente na limitação de variáveis.

Só é possível conhecimento quando há:

- a. experiência;
- b. analogia;
- c. observação.

As analogias são feitas através de raciocínios. Esses raciocínios são eficientes ou mais perfeitos na medida em que se baseiam naquilo que é possível ser observado e experimentado. Aqui Hume se aproximaria do cético, uma vez que é impossível para o ser humano experimentar todos os fenômenos do universo ou da criação. Quaisquer assertivas a respeito disso são analogias imperfeitas, e quanto mais distantes forem os objetos da investigação, mais imperfeitas serão essas analogias.

3.4.3. Do Erro dos Filósofos Sobre a Moral

Diz o cético:

Se até mesmo essa enfermidade dos filósofos é suspeita em qualquer ocasião, o que dizer em relação aos seus raciocínios acerca da vida humana e os seus métodos para alcançar a felicidade. Neste caso, eles estão perdidos, não apenas devido à estreiteza de seus entendimentos, mas também devido as suas paixões. Quase sempre ele tem uma inclinação predominante, na qual seus outros desejos e afecções estão submetidos, e que os governam, penso, talvez, com alguns intervalos através de todo o curso de sua vida. Há dificuldade para ele apreender isso, que qualquer coisa que aparece e é totalmente indiferente para ele pode dar contentamento a qualquer pessoa ou possa possuir charme, embora isso escape a sua observação. Sua própria busca é sempre para ele a mais engajada, os objetos de sua paixão, os mais valiosos, e o caminho que ele segue, o único que leva à felicidade.¹¹² (Sc 2, Mil 160).

¹¹² “But if ever this infirmity of philosophers is to be suspected on any occasion, it is in their reasonings concerning human life, and the methods of attaining happiness. In that case, they are led astray, not only by the narrowness of their understandings, but by that also of their passions. Almost every one has a predominant inclination, to which his other desires and affections submit, and which governs him, though, perhaps, with some intervals, through the whole course of his life. It is difficult for him to apprehend, that any thing, which appears totally indifferent to him, can ever give enjoyment to any

As mesmas limitações para a compreensão dos fenômenos naturais ocorrem no que diz respeito aos fenômenos morais. Para o cético, da mesma forma que é um equívoco reduzir f1, f2, f3, f4 (fenômenos 1, 2, 3, 4...) em p' (princípio) e estende-lo para todos os fenômenos naturais ou para o todo da natureza, também é equivocado buscar compreender a moralidade humana a partir de eventos particulares e1, e2, e3, e4 (evento 1, 2, 3, 4...) e reduzi-los num princípio moral. Se em relação ao entendimento sobre a física há limites, há limites maiores com relação à moral, devido também à estreiteza do nosso entendimento e por conta da nossa predileção.

Não há isenção na avaliação moral dos homens porque os homens estão totalmente implicados na condução dos juízos de valor. Nesse sentido, o bem e o mal são sempre estabelecidos segundo inclinações particulares e jamais por avaliação pura ou verdadeiramente às cegas. Os pontos de vista são variados acerca de como devemos conduzir a vida humana e é quase impossível estabelecer qual conduta é a mais adequada.

Com relação às considerações contidas no segundo parágrafo do ensaio XVIII, elas estão coesas com o pensamento de Hume, o qual concordaria com a ideia de que as paixões conduzem a vida humana e que são determinantes para ela. A influência das paixões é bem maior e mais definitiva do que a razão. Por mais que se deseja agir de uma forma e não de outra, o que torna isso possível num primeiro momento são as nossas inclinações naturais.

O cético parece insinuar a incapacidade do homem de conhecer e de estabelecer o certo e o errado minimamente, devido às limitações do entendimento e à natureza propriamente dita. Não é o mesmo caso de Hume, que acredita poder fazer na moral o mesmo que Newton fez nas ciências da natureza, ou seja, estabelecer um princípio explicativo de vários fenômenos por meio do método experimental. O cético se expressa apenas negativamente.

Na *Dissertação sobre as paixões*, Hume diz:

Alguns objetos produzem imediatamente uma sensação agradável, devido à estrutura original dos nossos órgãos, por isso são chamados bons, assim como outros, devido à sua imediata sensação desagradável, recebem a

person, or can possess charms, which altogether escape his observation. His own pursuits are always, in his account, the most engaging: The objects of his passion, the most valuable: And the road, which he pursues, the only one that leads to happiness". (Sc 2, Mil 160).

designação de maus. Deste modo, o calor moderado é agradável e bom, e o calor excessivo é doloroso e mal. (HUME, 2005, p. 9).

O calor não é bom nem ruim. Ele será uma coisa ou outra dependendo do modo como nos afetar, bem como das circunstâncias em que tal afecção ocorrer. Geralmente, o calor sentido será provavelmente considerado agradável quando moderado e ruim quando excessivo. Há uma variação que se deve admitir em relação ao modo como cada pessoa sente calor, devido à constituição corporal de cada um. Geralmente, damos por bem aquilo que nos agrada e por mal aquilo que nos desagrada. As designações de bem e mal, portanto, não são absolutas, mas resultam da relação afetiva do contato do indivíduo com os objetos.

Diz o cético: “Mas se esses pensadores preconceituosos refletissem por um momento, veriam serem muitos e óbvios os exemplos e argumentos suficientes para enganar os e para fazê-los ampliar suas máximas e princípios”.¹¹³ (Sc 3, Mil 160). O cético critica os filósofos que se tornam preconceituosos à medida que reduzem a poucos princípios aquilo que de algum modo é irreduzível em sua natureza, e convidam a refletir melhor sobre os princípios que estabelecem, para que eles percebam ser necessário mais do que poucos deles para abarcar a complexidade da natureza na totalidade. Convém notar que não se está recusando as máximas e os princípios de teor explicativo e prático, recusa-se a decisão de estendê-los para o todo. O todo exige uma abrangência maior de princípios. Entretanto, deve-se ter a cautela em não querer que certos princípios, que funcionam para explicar certos fenômenos, sirvam também para explicar todos os fenômenos. No caso dos princípios morais, coloca-se a felicidade como sendo ela mesma uma só e também que só há um caminho certo para obtê-la. Para o cético, este não é o caso:

Eles não veem a vasta variedade de inclinações e atividades entre nossa espécie; onde cada homem parece totalmente satisfeito com o seu próprio curso de vida e consideraria a maior infelicidade confinar-se à do próximo? Não sentem que aquilo que agrada uma vez desagrada em outra, pela mudança de inclinação, e que não está ao seu alcance, pelos seus maiores esforços, recordar aquele gosto ou apetite que antigamente dava charme ao que agora parece indiferente ou desagradável? (Sc 3, Mil 160).

¹¹³ “But would these prejudiced reasoners reflect a moment, there are many obvious instances and arguments, sufficient to undeceive them, and make them enlarge their maxims and principles”. (Sc 3, Mil 160).

O que é uma vida boa para alguns pode ser o oposto disso para muitos outros, uma vida retirada pode ser a melhor forma de viver para alguns homens, mas muitos outros já diriam o contrário, que é sem graça e que é como estar morto. Disto segue que não há um ideal de felicidade único que sirva para todos, porque as inclinações são vastas e variadas, assim como podem ser vastos e variados os gostos de cada um. Há quem prefira o verão e deteste o inverno e há aqueles que preferem exatamente o contrário. Se a felicidade humana dependesse de um cardápio ideal, o quanto não haveria de discordância a esse respeito, a ponto de ser praticamente impossível estabelecer um consenso entre os homens? O erro, portanto, daqueles filósofos preconceituosos ou moralistas é pensar que a felicidade é uma só e que os seus princípios servem para todos, por eles não perceberem o poder das inclinações.

Ainda não está totalmente claro para mim até que ponto Hume concordaria em reconhecer esta “vasta variedade” de inclinações, ou se ele concordaria com o relativismo moral que esta variedade certamente implica. É difícil dizer se as inclinações humanas são realmente vastas e variadas. Isto porque há uma determinação na natureza humana que, se for totalmente descoberta, provavelmente poderá nos dizer sobre o modo mais adequado de conduta que se deve adotar para eventos futuros.

O que parece estar posto na fala do cético é que há uma forte relação entre as inclinações naturais, as quais fogem do controle total dos seres humanos, e a moralidade. Entende-se aqui por moralidade aquelas regras de conduta que conduzem à felicidade plena. O que se defende é que, devido às várias e diferentes inclinações, é um erro julgar que seja possível estabelecer um único conceito de felicidade e um único modo de atingi-la.

Quando o cético diz que “se esses pensadores preconceituosos refletissem por um momento, veriam serem muitos e óbvios os exemplos e argumentos suficientes para desenganá-los e fazê-los ampliar suas máximas e princípios” (Sc 3, Mil 160), favoravelmente ele fala de “exemplos e argumentos evidentes”, os quais fariam os filósofos perceberem, enfim, sua estultícia de pretender restringir a vasta natureza aos seus estimados princípios. É o caso de perguntar agora se o cético do ensaio XVIII se aproximaria do cético acadêmico da seita antiga correspondente. O cético do ensaio XVIII vê a possibilidade de explicar fenômenos, sejam eles relativos ao entendimento, sejam relativos à moral, e isto a partir de uma ampliação de máximas e princípios que,

enfim, abarcariam a vasta variedade dos fenômenos existentes na natureza. Aqui, o cético se aproxima de Hume.

Além das inclinações variarem de pessoa para pessoa, um mesmo indivíduo pode constatar modificações em suas inclinações ao longo de sua existência. Aquilo que antes era objeto de preferência e resultado direto de certa inclinação, passa a ser motivo de repúdio ou indiferença. Não é que isso se dê sempre, mas é sempre uma possibilidade que isso ocorra na vida dos indivíduos. A própria natureza do ser humano, a qual obriga a ele transpor fases na vida que implicam mudanças físicas intensas, é uma demonstração e, em simultâneo, causa de mudança, tanto de comportamento quanto da mentalidade. Por conseguinte, há uma grande oportunidade de que essas mudanças naturais impliquem também modificações de gostos e preferências.

3.4.4. Da Impertinência de se Estabelecer Padrões Fixos de Moralidade

Com relação ao conhecimento, a suposição é de que ele se torna possível a partir do pressuposto da uniformidade no curso da natureza. Contudo, o cético admite que essa uniformidade não é e nem pode ser absoluta. Ou seja, se a natureza muda continuamente, de que modo se poderia de fato conhecê-la ou, além disso, encerrá-la num determinado padrão de felicidade? Pergunta, o cético:

Qual não seria, portanto, o significado daquela preferência geral pela vida na cidade ou a do campo, de uma vida ascética ou uma de prazer, de aposentadoria ou de atividade em sociedade; quando, além das diferentes inclinações dos diferentes homens, a experiência de cada um pode convencê-lo que cada uma dessas categorias é agradável a seu modo e que a sua variedade ou a sua mistura judiciosa pode contribuir principalmente para tornar todas igualmente agradáveis?¹¹⁴ (Sc 3, Mil 160).

Para mim, Hume é um crítico das regras de razão devido à força das nossas paixões e da condição das impressões na natureza humana, que exige certa submissão nossa às nossas inclinações naturais, mas, em simultâneo, para ele é

¹¹⁴ “What is the meaning therefore of those general preferences of the town or country life, of a life of action or one of pleasure, of retirement or society; when besides the different inclinations of different men, every one's experience may convince him, that each of these kinds of life is agreeable in its turn, and that their variety or their judicious mixture chiefly contributes to the rendering all of them agreeable”. (Sc 3, Mil 160). No original, esse trecho termina com um ponto final, mas o texto em si conduz a uma indagação com tendência afirmativa, coisa que a maior parte dos tradutores consultados admite ser esse o caso. Nesse caso, seguimos a interpretação da maioria deles.

possível descrever o comportamento humano e compreender, mediante o método experimental, o que leva o homem a agir de um modo e não de outro em determinada circunstância. Com isso, pode-se compreender melhor o fenômeno da moralidade. Pois, são limitadas as causas para a ação, uma vez que são limitadas as paixões e as circunstâncias em que elas ocorrem.

No jogo da vida humana, os motivos que determinam a ação sofrem restrições naturais tais que se tornam passíveis de delimitação. Conseqüentemente, torna-se possível antecipar de que modo um ser humano irá se comportar em determinada situação e também compreender as ações de alguém que viveu determinada situação. Assim, é porque há um limite para as inclinações humanas que haveria também um limite para as formas de conduta.

Há meios mais adequados que outros para a realização dos desejos. “Se você cai em um dos extremos, provoca o orgulho dos homens por sua insolência ou ensina-os a desprezá-lo por sua submissão escrupulosa e pela opinião mesquinha que você parece ter”.¹¹⁵ (Sc 5, Mil 161). Ou seja, há causas e conseqüências para os nossos atos que, mesmo estando sujeitos à determinação das inclinações naturais, as quais delimitam aquilo que nos proporcionaria mais prazer e felicidade — e que pode mudar de pessoa para pessoa e, num período distinto, para ela mesma —, há meios mais adequados do que outros para atingir tal felicidade. Descobrir esses meios pode ser uma das funções da razão ou da possibilidade eficiente de seu emprego.

Você diz que essas são as máximas da prudência e discrição comuns; o que todo pai inculca em seu filho e o que todo homem sensato persegue no curso da vida que ele escolheu. — O que você deseja mais? Você chega a um filósofo como a um homem astuto, [no intuito de] aprender algo por mágica ou bruxaria, além do que pode ser conhecido por prudência e discrição comuns? Chegamos a um filósofo para ser instruídos de como devemos lograr nossos fins, mais do que os meios para alcançá-los: queremos saber que desejo devemos satisfazer, que paixão cumprir, que apetite satisfazer. Quanto ao resto, confiamos no bom senso e nas máximas gerais do mundo para a nossa instrução.¹¹⁶ (Sc 6, Mil 161).

¹¹⁵ “If you fall into either of the extremes, you either provoke men's pride by your insolence, or teach them to despise you by your timorous submission, and by the mean opinion which you seem to entertain of yourself”. (Sc 5, Mil 161).

¹¹⁶ “These, you say, are the maxims of common prudence, and discretion; what every parent inculcates on his child, and what every man of sense pursues in the course of life, which he has chosen. — What is it then you desire more? Do you come to a philosopher as to a cunning man, to learn something by magic or witchcraft, beyond what can be known by common prudence and discretion?——Yes; we come to a philosopher to be instructed, how we shall chuse our ends, more than the means for attaining these ends: We want to know what desire we shall gratify, what

O cético descreve, num tom crítico, o comportamento dos discípulos das seitas filosóficas, os quais esperam receber instruções sobre como eles devem agir, o que desejar, o que sentir e quais exercícios exercitar para atingir aquela felicidade tão prometida. Ademais, não se trata somente do discípulo dessas escolas, mas também daquele indivíduo que se submete aos valores da comunidade. Ainda num tom crítico, o cético responde a esse respeito:

Sinto muito, pois se pretendi ser um filósofo: pois acho suas perguntas muito desconcertantes, e estou em perigo, se minha resposta for muito rígida e severa, de passar por um pedante e escolástico¹¹⁷, se for muito fácil e livre de ser levado para um pregador de vício e imoralidade. No entanto, para satisfazê-los, darei a minha opinião sobre o assunto e desejarei apenas que vocês o apreciem com tão pouca importância quanto eu. Dessa maneira, vocês não acharão isso nem digno de seu ridículo, nem de sua raiva.¹¹⁸ (Sc 7, Mil 161–2).

Se se procura alguém, um filósofo, para que ele determine os fins da moralidade, dizendo o que se deve desejar, o que se deve sentir, o que suprir, o cético lamenta ter pretendido ser um filósofo. Ele pede desculpas ao leitor se pareceu pedante ou pertencente a alguma escola desse tipo, e dará a sua opinião sobre o tema, enquanto adverte que essa opinião será, assim como o tema já é, irrelevante, e que, por ser irrelevante, não devemos tê-lo como objeto de ridículo ou aversão.

Se pudermos depender de qualquer princípio que aprendemos da filosofia, acredito que isso pode ser considerado certo e indubitável, de que não há nada valioso ou desprezível, desejável ou odioso, bonito ou deformado; mas que esses atributos surgem da constituição e tecido particulares do sentimento e da afeição humanos. O que parece ser a comida mais deliciosa para um animal, parece repugnante para outro, o que afeta a sensação de um com prazer, produz desconforto em outro. Confessadamente, esse é o caso de todos os sentidos corporais. Entretanto, se examinarmos o assunto com mais precisão, descobriremos que a mesma observação ocorre mesmo onde a mente concorda com o corpo e mistura seu sentimento com o apetite externo.¹¹⁹ (Sc 8, Mil 162).

passion we shall comply with, what appetite we shall indulge. As to the rest, we trust to common sense, and the general maxims of the world for our instruction". (Sc 6, Mil 161).

¹¹⁷ Escolástico aqui tem o sentido de: "aquele que adere a alguma escola". Ou seja, Hume não está se referindo à escolástica medieval precisamente, mas ao significado mais amplo do termo.

¹¹⁸ "I am sorry then, I have pretended to be a philosopher: For I find your questions very perplexing; and am in danger, if my answer be too rigid and severe, of passing for a pedant and scholastic; if it be too easy and free, of being taken for a preacher of vice and immorality. However, to satisfy you, I shall deliver my opinion upon the matter, and shall only desire you to esteem it of as little consequence as I do myself. By that means you will neither think it worthy of your ridicule nor your anger". (Sc 7, Mil 161-2).

¹¹⁹ "If we can depend upon any principle, which we learn from philosophy, this, I think, may be considered as certain and undoubted, that there is nothing, in itself, valuable or despicable, desirable

Em outro texto, mais precisamente na primeira *Investigação*, Hume diz que a moral é mais uma questão de gosto do que de razão. Com isso, o filósofo escocês concorda com o cético, que diz que o bom e o mal parecem estar fundamentados no gosto natural de cada um, na medida em que ele julga ser bom ou mal aquilo que concorda com as suas inclinações naturais.

Os objetos de desejo não possuem valor neles mesmos. Eles são dependentes da natureza humana. Algo é belo ou feio, bom ou mal, *para alguém*. De modo que se não houvesse esse alguém para atribuir valor às coisas, não haveria uma implicação moral nisso. Em tese, uma maçã não tem sabor até ela ser experimentada por alguém. A avaliação do sabor surge, então, dessa relação entre o alimento e aquele que prova o alimento. Por essa razão, é muito difícil, senão impossível, dizer o que as coisas valem, porque isso depende daquele que atribui valor. Consequentemente, é inviável estabelecer um único caminho apropriado para a felicidade ou mesmo admitir que haja apenas um único formato apropriado para ela.

3.4.5. O Império das Inclinações Naturais

Há um empecilho natural para afirmar se um determinado objeto é absolutamente belo ou disforme, por exemplo. Isso porque esse valor não pertence ao objeto, mas aos olhos de quem vê, percebe, sente, o objeto. No ensaio XVIII, há um verdadeiro império das inclinações naturais. Qualquer sistema moral que ignorar tal predominância está fadado a fracassar como sistema normativo.

A beleza ou a feiura de *A* não é uma questão de escolha para *x* e *y*. *X* e *y* estão inclinados a ver beleza ou feiura em *A*. A inclinação de cada um é a favor ou é contra, ou *x* e *y* são *indiferentes* a *A*. Quando não há uma mínima atração ou repulsa, há indiferença. Nenhum desses itens corresponde a uma escolha deliberada, uma decisão racional, escolhida, ponderada. Pode-se escolher como agir, mas não se pode evitar gostar ou não gostar de algo quando não se é indiferente. Nisso consiste a crítica do cético às seitas, as quais, no que lhe concerne, entendem como possível,

or hateful, beautiful or deformed; but that these attributes arise from the particular constitution and fabric of human sentiment and affection. What seems the most delicious food to one animal, appears loathsome to another: What affects the feeling of one with delight, produces uneasiness in another. This is confessedly the case with regard to all the bodily senses: But if we examine the matter more accurately, we shall find, that the same observation holds even where the mind concurs with the body, and mingles its sentiment with the exterior appetite". (Sc 8, Mil 162).

por meio do uso da razão, submeter as paixões, as inclinações, suplantar os desejos, e conduzir o homem à felicidade. Diz o cético: (Sc 9, Mil 162).

Queira que esse amante apaixonado lhe dê o perfil de sua amante: ele lhe dirá que está sem palavras para descrever seus encantos e lhe perguntará muito seriamente se você já conheceu uma deusa ou um anjo? Se você responder que nunca, ele, então, dirá ser impossível para você não formar uma concepção de beleza tão divina como aquela que a sua encantadoramente possui, de plena forma e características tão proporcionais, com um ar tão envolvente, com tanta doçura de disposição e tão bom temperamento. No entanto, você não pode deduzir nada de todo esse discurso, além do fato de que o pobre homem está apaixonado e que o apetite geral entre os sexos, que a natureza infundiu em todos os animais, está nele determinado a um objeto particular por algumas qualidades, que lhe dão prazer. A mesma criatura divina, não somente para um animal diferente, mas também para um homem diferente, parece um mero ser mortal e será vista com a maior indiferença.¹²⁰

- C tem qualidades que atraem prazerosamente A;
- C tem qualidades que causam repulsa em B;
- C é belo para A e feio para B; logo, C não é nem belo, nem feio. A beleza ou feiura de C dependem da constituição e estrutura das mentes de A e B;
- C possui qualidades tais que despertam reações sensoriais distintas em A e B, conforme a constituição e estrutura de A e B.

As qualidades de C não possuem valor, mas serão objetos de prazer ou repulsa, conseqüentemente, de valor para A e B, que possuem uma constituição e estrutura próprias.

C não é percebido por D, pelo que C é *indiferente* para D.

Logo, em relação às qualidades de C, A e B têm suas escolhas/preferências baseadas no gosto. Não é uma questão de razão, mesmo havendo escolhas e mesmo as preferências sendo justificadas racionalmente. C não é absolutamente nem isso, nem aquilo. Se A e B não possuem razão um em relação ao outro, quando podemos justificar razoavelmente preferências em relação ao valor moral de algo?

¹²⁰ "Desire this passionate lover to give you a character of his mistress: He will tell you, that he is at a loss for words to describe her charms, and will ask you very seriously if ever you were acquainted with a goddess or an angel? If you answer that you never were: He will then say, that it is impossible for you to form a conception of such divine beauties as those which his charmer possesses; so complete a shape; such well-proportioned features; so engaging an air; such sweetness of disposition; such gaiety of humour. You can infer nothing, however, from all this discourse, but that the poor man is in love; and that the general appetite between the sexes, which nature has infused into all animals, is in him determined to a particular object by some qualities, which give him pleasure. The same divine creature, not only to a different animal, but also to a different man, appears a mere mortal being, and is beheld with the utmost indifference". (Sc 9, Mil 162).

Supondo que *A* e *B* concordem com a máxima: “do mesmo modo que as coisas belas devem ser cultivadas e preservadas, as feias e repulsivas devem ser desprezadas”. Como *A* e *B* resolveriam a situação de *C*, já que para *A* *C* é belo e para *B*, o contrário? Afinal, *C* deve ser objeto de desejo ou de repulsa, de amor ou de ódio? Como resolver adequadamente essa questão, uma vez que *A* e *B* raciocinam e julgam semelhantemente, porém obtendo resultados opostos?

O que para *A* é objeto de amor e recebe os maiores elogios, para *B* é objeto de ódio e desprezo, enquanto para *D*, *E*, *F*, etc., *C* não é nada, pois passa despercebido. Assim, é impossível estabelecer que *C* seja amável ou odioso. *C* nada vale se não vale *para alguém*. O equívoco, então, ocorre quando se atribui um ser àquilo que pertence somente ao âmbito do *valor*. Isso não quer dizer que somos segundo o que dizemos ser, tanto de nós mesmos quanto dos outros. *C* diz de si mesmo que é belo. Isto não anula o fato de *C* ser repulsivo para *B*. *C* também atribui valor a si mesmo, como se fosse um objeto qualquer, conforme a sua própria constituição e estrutura. Detalhe: *A* e *B* estão determinados a ver *C* e a sentir *C* de maneiras distintas. Não há acordo nem convenção aqui.

Toda convenção está fadada a fracassar para *A* e *B*. Toda regra moral tem sua origem nas disposições individuais. Para essa regra ser geral de fato, *A* ou *B* tem que ceder. Só haverá regra universal para o homem ideal. Assim, a moral é sempre uma imposição violenta para aqueles que não estão inclinados aos ditames ou máximas morais. Como determinar o ideal de homem sem violentar *A* ou *B* em suas inclinações, tendências, opiniões e atribuições de valor? Este é o problema de se atribuir máximas morais para todos os seres humanos, segundo o cético.

3.5.6. As Paixões como Fundamento dos Valores Morais

Os valores são atribuídos (*Bestows*) por meio das paixões (*Passion*). Pode-se atribuir às paixões ser o fundamento para o fenômeno moral.

A natureza deu a todos os animais um preconceito semelhante em favor de sua prole. Assim que a criança desamparada vê a luz, embora para todos os outros olhos pareçam uma criatura desprezível e miserável, ela é vista por seu pai afeiçoado com o máximo carinho e é a preferida dentre todos os outros objetos, por mais perfeitos e realizados que eles sejam. Somente a

paixão, decorrente da estrutura original e da formação da natureza humana, confere um valor ao objeto mais insignificante.¹²¹ (Sc 10, Mil 162–3).

Mas qual é a relação da moral com as preferências provenientes das paixões? Como se dá essa relação e essa fundamentação? A moral está, de alguma forma, vinculada às paixões, uma vez que nelas estão contidas as preferências humanas e as classificações comuns de bem e mal. As preferências, no que lhe concerne, estão baseadas na ação e na reação geral de atração pelo prazer e repulsão pela dor. Para o cético, a razão é apenas uma forma de ponderar sobre o meio mais seguro de realizar as paixões para as quais os seres humanos estão inclinados. Para Hume, a razão também está submetida às paixões e carece de força contra elas. As inclinações, somada a nossa incapacidade de não seguir as suas determinações sem sofrer muito com isso, geram o problema de como exigir uma única conduta capaz de ser absolutamente boa em quaisquer situações e que, em simultâneo, nos conduza à felicidade. Isso parece ser impossível de conseguir tanto para Hume quanto para o cético.

Dizemos que algo vale porque ela atende às nossas preferências e estamos inclinados, devido à nossa constituição e estrutura, a preferir uma coisa em detrimento de outra. Dizemos que o objeto de nossa preferência é mais belo que outro e devido a essa beleza, amamos mais esse objeto enquanto somos indiferentes a outros. Protegemos aquilo que amamos. Fazemos de tudo para legitimar esse amor. Por fim, julgamos que qualquer coisa tenha esse amor como baliza. Assim, erramos quando atribuímos objetividade ou validade universal àquilo que é estritamente subjetivo e meramente particular. De que modo surge, então, a moral enquanto estabelecadora de regras de conduta e de normas que reprimem e orientam a ação do homem, muitas vezes freando as suas inclinações e o obrigando a pensar com uma consideração maior outras coisas que não o seu objeto mais valioso e mais amado?

O cético apresenta, então, uma série de teses importantes.

A tese básica é de que as qualidades não estão realmente nos objetos, mas pertencem inteiramente ao sentimento da mente. Aceita esta tese, o cético entende que “será mais difícil tornar essa proposição evidente e, por assim dizer, palpável,

¹²¹ “Nature has given all animals a like prejudice in favour of their offspring. As soon as the helpless infant sees the light, though in every other eye it appears a despicable and a miserable creature, it is regarded by its fond parent with the utmost affection, and is preferred to every other object, however perfect and accomplished. The passion alone, arising from the original structure and formation of human nature, bestows a value on the most insignificant object”. (Sc 10, Mil 162-3).

para pensadores negligentes”. (Sc 11, Mil 163). Isto porque “[...] a natureza é mais uniforme nos sentimentos da mente do que na maioria dos sentimentos do corpo e produz uma semelhança mais próxima na parte interna do que na parte externa da espécie humana”. (Sc 11, Mil 163).

Segundo o céptico, “há algo aproximado dos princípios no gosto mental e os críticos podem raciocinar e disputar de maneira mais plausível do que cozinheiros ou perfumistas” (Sc 11, Mil 163), conseqüentemente, é preciso admitir que “existe uma diversidade considerável nos sentimentos de beleza e valor, e que a educação, os costumes, o preconceito, o capricho e o humor variam frequentemente o nosso gosto”. (Sc 11, Mil 163). Portanto, “você não tem nenhum argumento, além do seu próprio gosto, que possa empregar em seu favor. Para o seu antagonista, o gosto particular dele sempre parecerá um argumento mais convincente do que o contrário”. (Sc 11, Mil 163). Ou seja, “beleza e valor são meramente de natureza relativa e consistem em um sentimento agradável, produzido por um objeto em uma mente específica, de acordo com a estrutura e constituição peculiares dessa mente”. (Sc 11, Mil 163).

A beleza ou feiura dos objetos não estão neles, mas dependem da “estrutura e constituição da mente” (Sc 11, Mil 163) de cada indivíduo. Essa estrutura e essa constituição da mente apontam para a existência de uma diversidade de gosto e de sentimentos em relação aos objetos que são produto de apreciação. A uniformidade da natureza consiste em estabelecer as coisas desse modo, mas ela não exige que o resultado de cada experiência e cada avaliação particular seja a mesma. Beleza e feiura “consistem no sentimento agradável (ou desagradável) produzido por um objeto — mas não que, pelo que ele produz, o objeto seja belo ou feio — numa mente particular, segundo a estrutura e a constituição peculiar daquela mente”. (Sc 11, Mil 163).

Há uma diferenciação que se deve compreender, que corresponde em dividir os sentimentos e as sensações do seguinte modo: de um lado, temos os sentimentos da mente (*sentiments of mind*) [uniformidade da natureza = maior], de outro e em oposição a esta, as sensações corporais (*feeling of the body*) [uniformidade da natureza = menor]. A parte interna [de maior semelhança] se aproxima da ordem dos princípios [= gosto mental = natureza = parte externa (menor semelhança)]. Por essa razão, os críticos podem convencer mediante o uso de argumentos [pois dependem mais da razão].

De outra ordem: o cozinheiro ou o perfumista não podem convencer através de argumentos, porque a aprovação ou desaprovação depende do gosto (*taste*).

Sentir = a paixão opera sozinha na mente. [sensações].

Pensar = a mente opera sozinha sem auxílio da paixão. [posterior às paixões].

Por meio da paixão, atribuímos valor ao objeto mais insignificante. Por meio da razão, atribuímos valor mediante os sentimentos da mente. Esse valor não pertence ao objeto, mas à mente. O cético reconhece isso, bem como entende que essa é uma tese mais difícil de aceitar (o gosto mental).

Por que críticos e pensadores podem discutir e argumentar eficazmente do que cozinheiros e perfumistas? Resposta: porque por mais que cozinheiros e perfumistas procurem defender a qualidade de seus produtos, são as sensações do paladar e do olfato daquele que degusta o alimento ou aprecia o perfume que irão convencê-lo se tanto o alimento quanto o perfume são agradáveis ou não e daí possuem algum valor para ele. Bem diferente é o caso quando as sensações não estão em jogo. Assim, nesse caso, vencerá a disputa aquele que melhor estimular a imaginação.

Num certo sentido, portanto, as paixões são estabelecidas de forma simples e imediatamente. As sensações de calor, frio, raiva, dor, etc., ocorrem imediatamente e não requerem a participação de quaisquer raciocínios. Há outras emoções que podem resultar de processos mentais, mediadas pela imaginação e pela lembrança de emoções ou sensações sentidas em outro momento, como ocorre com aquele que se sente bem por imaginar estar de volta a um ambiente que lhe foi agradável em outro momento. Portanto, os sentimentos da mente são todos aqueles que não correspondem às sensações físicas imediatas.

Não há como não ver aí certas distinções teóricas que combinam com o sistema filosófico proposto por David Hume no *Tratado da natureza humana* e também na primeira *Investigação*, mais precisamente em relação àquelas distinções relacionadas a teoria da associação de ideias, a qual está baseada, no que lhe concerne, na tese de que as ideias são cópias de impressões. Para o cético, os valores sustentados por extensa discussão e argumentação são baseados em nossas preferências por isso, elas sofrem a mesma variação que estão sujeitas as inclinações, apesar de a uniformidade dos sentimentos da mente ser maior que a das sensações corporais: “[...] essa uniformidade no gênero humano não impede que exista considerável diversidade nos sentimentos de beleza e de mérito [...]”. (Sc 11, Mil 163).

O costume fortalece o gosto, pois o reforça. Aquele que está acostumado a gostar de e a ouvir músicas de construção simples, dificilmente será convencido a preferir músicas de ordem mais complexa. Como diz o cético, “você jamais convencerá um homem que não está acostumado a ouvir música italiana e não tem ouvidos para seguir a complexidade dessa música, que ela é preferível à escocesa”. (Sc 11, Mil 163).

Que gosto pode ser considerado melhor? Qual é o mais correto, o mais certo, o mais exato, enfim, o que vale mais? É possível determinar isso? Em antagonismo de gostos, de preferências, o que é certo ou errado? Segundo o cético, ambos os antagonistas, aqueles que possuem preferências contrárias, por exemplo, estão certos. Ambos também estão errados em pensar que apenas um deles está certo. Porque “beleza e feiura” (Sc 11, Mil 163) possuem uma natureza meramente “relativa” (Sc 11, Mil 163) e consistem em um “sentimento agradável” (Sc 11, Mil 163) que são “produzidos pelo objeto em uma mente particular conforme a constituição e tecido (*fabric*) peculiares dessa mente”. (Sc 11, Mil 163).

3.4.7. Ponto de Virada na Argumentação do Cético

Diz o cético:

Por essa diversidade de sentimentos, observável na espécie humana, a natureza talvez pretenda nos tornar sensíveis à sua autoridade, e vamos ver as mudanças surpreendentes que ela poderia produzir sobre as paixões e desejos da humanidade, apenas pela mudança de seu tecido interior, sem qualquer alteração nos objetos. O vulgo pode até ser convencido por esse argumento, mas os homens acostumados a pensar podem extrair um mais convincente, pelo menos um que seja mais geral, da própria natureza do assunto.¹²² (Sc 12, Mil 163–4).

Segundo o cético, em relação às operações de raciocínio,

A mente nada faz além de examinar (*run over*) seus objetos, como eles supostamente estão sem acrescentar nada a eles ou diminuir nada deles. Se examino os sistemas ptolomaico e copernicano, me esforço apenas, pelas minhas investigações, para conhecer a situação real dos planetas, isto é, esforço-me para lhes dar, na minha concepção, as mesmas relações que eles

¹²² “By this diversity of sentiment, observable in human kind, nature has, perhaps, intended to make us sensible of her authority, and let us see what surprizing changes she could produce on the passions and desires of mankind, merely by the change of their inward fabric, without any alteration on the objects. The vulgar may even be convinced by this argument: But men, accustomed to thinking, may draw a more convincing, at least a more general argument, from the very nature of the subject”. (Sc 12, Mil 163-4).

mantêm entre si nos céus. Para essa operação da mente, portanto, parece haver sempre um padrão real, embora muitas vezes desconhecido, da natureza das coisas, nem a verdade ou a falsidade são variáveis pelas várias apreensões da humanidade. Embora toda humanidade possa para sempre concluir que o sol se move e à Terra permanece em repouso, o sol não se afasta nem um centímetro de seu lugar por todos esses argumentos e tais conclusões são eternamente falsas e errôneas.¹²³ (Sc 13, Mil 164).

Em relação ao atributo de qualidade, no entanto, o processo do pensamento ocorre distintamente.

O caso não é o mesmo com as qualidades de bonito e deformado, desejável e odioso, como com a verdade e a falsidade. No primeiro caso, a mente não se contenta apenas em examinar seus objetos, como eles se sustentam: ela também sente um sentimento de prazer ou desconforto, aprovação ou culpa, conseqüente a essa pesquisa; e esse sentimento determina que se afixe o epíteto de bonito ou feio, desejável ou odioso. Agora, é evidente que esse sentimento deve depender do tecido ou estrutura particular da mente, que permite que tais formas particulares operem de uma maneira tão particular e produza uma simpatia ou conformidade entre a mente e seus objetos. Variando-se a estrutura da mente ou dos órgãos internos, o sentimento não segue mais, embora a forma permaneça a mesma. Sendo o sentimento diferente do objeto e decorrente de sua operação nos órgãos da mente, uma alteração sobre este último deve variar o efeito, e nem o mesmo objeto, apresentado a uma mente totalmente diferente, produz o mesmo sentimento.¹²⁴ (Sc 14, Mil 164–5).

Para produzir o mesmo sentimento ou o mesmo efeito, tanto o objeto quanto a estrutura mental devem permanecer as mesmas.¹²⁵ A mente possui uma estrutura tal que, ao ser modificada, faz mudar a percepção dos objetos, bem como os sentimentos

¹²³ “In the operation of reasoning, the mind does nothing but run over its objects, as they are supposed to stand in reality, without adding any thing to them, or diminishing any thing from them. If I examine the Ptolomaic and Copernican systems, I endeavour only, by my enquiries, to know the real situation of the planets; that is in other words, I endeavour to give them, in my conception, the same relations, that they bear towards each other in the heavens. To this operation of the mind, therefore, there seems to be always a real, though often an unknown standard, in the nature of things; nor is truth or falsehood variable by the various apprehensions of mankind. Though all human race should for ever conclude, that the sun moves, and the earth remains at rest, the sun stirs not an inch from his place for all these reasonings; and such conclusions are eternally false and erroneous”. (Sc 13, Mil 164).

¹²⁴ “But the case is not the same with the qualities of beautiful and deformed, desirable and odious, as with truth and falsehood. In the former case, the mind is not content with merely surveying its objects, as they stand in themselves: It also feels a sentiment of delight or uneasiness, approbation or blame, consequent to that survey; and this sentiment determines it to affix the epithet beautiful or deformed, desirable or odious. Now, it is evident, that this sentiment must depend upon the particular fabric or structure of the mind, which enables such particular forms to operate in such a particular manner, and produces a sympathy or conformity between the mind and its objects. Vary the structure of the mind or inward organs, the sentiment no longer follows, though the form remains the same. The sentiment being different from the object, and arising from its operation upon the organs of the mind, an alteration upon the latter must vary the effect, nor can the same object, presented to a mind totally different, produce the same sentiment”. (Sc 14, Mil 164-5).

¹²⁵ Trata-se, este último período, do parágrafo 14, de difícil tradução. As três traduções em português consultadas diferem na interpretação. É um passo importante do cético na apresentação de suas concepções referentes à relação em termos de paixões e raciocínio.

correspondentes dessa relação. Os sentimentos — que são efeitos — são modificados quando mudam ou variam os objetos, ou quando a estrutura mental varia, mesmo quando se trata de um mesmo objeto. Assim, sem muita dificuldade, qualquer um está apto a perceber ou a verificar “sem muita filosofia, onde o sentimento é evidentemente distinguível do objeto”. (Sc 14, Mil 164–5).

Esta conclusão, cada um pode tirar de si mesmo, sem muita filosofia, onde o sentimento é evidentemente distinguível do objeto. Quem não é sensível ao fato de que poder, glória e vingança não são desejáveis por si mesmos, mas derivam todo o seu valor da estrutura das paixões humanas, que gera um desejo por tais buscas particulares? No que diz respeito à beleza, natural ou moral, geralmente se supõe que o caso difira, que a qualidade agradável está no objeto, não no sentimento; e isso apenas porque o sentimento não é tão turbulento e violento que se distingue, de maneira evidente, da percepção do objeto.¹²⁶ (Sc 15, Mil 165).

Há, portanto, uma inversão que induz ao erro de atribuir ao objeto aquilo que é próprio do sentimento da mente.

Um pouco de reflexão é suficiente para distingui-los. Um homem pode conhecer exatamente todos os círculos e elipses do sistema copernicano e todas as espirais irregulares do ptolomaico, sem perceber que o primeiro é mais bonito que o segundo. Euclides explicou completamente todas as qualidades do círculo, mas em nenhuma proposição disse uma palavra de sua beleza. A razão é evidente. Beleza não é uma qualidade do círculo. Não está em nenhuma parte da linha cujas partes estão igualmente distantes de um centro comum. É apenas o efeito que essa figura produz sobre a mente, cujo tecido ou estrutura específica a torna suscetível a esses sentimentos. Em vão, você a procuraria no círculo ou a procuraria, pelos seus sentidos ou por raciocínios matemáticos, em todas as propriedades dessa figura.¹²⁷ (Sc 16, Mil 165).

A beleza não é qualidade do objeto — do “círculo”, por exemplo —. Ela surge na mente a partir do objeto de uma maneira peculiar: como *efeito*. O efeito ‘beleza’ é

¹²⁶ “This conclusion every one is apt to draw of himself, without much philosophy, where the sentiment is evidently distinguishable from the object. Who is not sensible, that power, and glory, and vengeance, are not desirable of themselves, but derive all their value from the structure of human passions, which begets a desire towards such particular pursuits? But with regard to beauty, either natural or moral, the case is commonly supposed to be different. The agreeable quality is thought to lie in the object, not in the sentiment; and that merely because the sentiment is not so turbulent and violent as to distinguish itself, in an evident manner, from the perception of the object”. (Sc 15, Mil 165).

¹²⁷ “But a little reflection suffices to distinguish them. A man may know exactly all the circles and ellipses of the Copernican system, and all the irregular spirals of the Ptolomaic, without perceiving that the former is more beautiful than the latter. Euclid has fully explained every quality of the circle, but has not, in any proposition, said a word of its beauty. The reason is evident. Beauty is not a quality of the circle. It lies not in any part of the line whose parts are all equally distant from a common center. It is only the effect, which that figure produces upon a mind, whose particular fabric or structure renders it susceptible of such sentiments. In vain would you look for it in the circle, or seek it, either by your senses, or by mathematical reasonings, in all the properties of that figure”. (Sc 16, Mil 165).

produzido pelo objeto, mas a beleza não se trata de uma qualidade do objeto. A inversão consiste em fazer daquilo que é propriamente efeito uma qualidade.

O matemático, que não teve outro prazer em ler Virgílio, a não ser examinar a viagem de Enéas pelo mapa, poderia entender perfeitamente o significado de toda palavra latina empregada por esse autor divino; e, conseqüentemente, pode ter uma ideia distinta de toda a narração. Ele teria até uma ideia mais distinta do que eles poderiam alcançar, que não havia estudado tão exatamente a geografia do poema. Ele sabia, portanto, tudo no poema, embora ignorasse a sua beleza, porque a beleza, propriamente falando, não se encontra no poema, sim no sentimento ou no gosto do leitor. Onde um homem não tem tanta delicadeza de temperamento, a ponto de fazê-lo sentir esse sentimento, deve ser ignorante da beleza, embora possuidor da ciência e do entendimento de um anjo.¹²⁸ (Sc 17, Mil 166).

Não faz parte de qualquer objeto a qualidade de ser belo ou o contrário, nem de ser agradável ou odioso. Diferentemente do que ocorre com os juízos sobre questões de fato, como aquele que quer saber a relação entre os planetas e estabelecer a real distância entre eles, em relação a qual uma afirmação nossa só pode ser verdadeira ou falsa, os juízos de valor não guardam as mesmas características. Havendo uma variedade nas inclinações, não há como estabelecer absolutamente se um determinado objeto é belo ou disforme, amável ou odioso.

A tese do cético é que em beleza e deformidade, desejável e indesejável, não há como haver consenso, exatamente porque as inclinações não são as mesmas entre as pessoas, e tampouco podem ser as mesmas para uma mesma pessoa ao longo de sua vida, pois seu gosto pode mudar. Enquanto sobre determinados fatos físicos pode não haver nenhuma mudança, isso difere quando atribuímos beleza ou deformidade a algum objeto. A razão disso é que, no primeiro caso, nós nos limitamos a analisar objetivamente como os objetos se manifestam na natureza e, no segundo caso, atribuímos aos objetos algo que não pertence à natureza deles, mas que está relacionada à estrutura e constituição da nossa mente.

A frase 'x considera y bonito' é uma frase que pode ser verdadeira ou falsa, pois isso pode ser verificado, isto é, se 'x' considera 'y' bonito. Dizer que 'y é bonito'

¹²⁸ "The mathematician, who took no other pleasure in reading Virgil, but that of examining Eneas's voyage by the map, might perfectly understand the meaning of every Latin word, employed by that divine author; and consequently, might have a distinct idea of the whole narration. He would even have a more distinct idea of it, than they could attain who had not studied so exactly the geography of the poem. He knew, therefore, every thing in the poem: But he was ignorant of its beauty; because the beauty, properly speaking, lies not in the poem, but in the sentiment or taste of the reader. And where a man has no such delicacy of temper, as to make him feel this sentiment, he must be ignorant of the beauty, though possessed of the science and understanding of an angel". (Sc 17, Mil 166).

não é necessariamente nem verdadeiro, nem falso e tampouco necessariamente verificável, isso porque nada é objetivamente belo. Quando se diz: 'x acha y bonito, mas z não acha', também pode ser essa uma afirmação verdadeira ou falsa, dependendo se 'x' realmente julga 'y' bonito e 'z' não. No entanto, quando se diz que: 'apesar de x achar y bonito, y é feio porque z acha y feio', não é passível de verificação a beleza ou feiura de 'y'. Logo, não há como saber se y é bonito ou feio de fato.

A beleza ou feiura de um objeto dependem de referenciais. Dizer que a chuva é má porque se não tivesse chovido não teria havido desabamento, é um juízo de valor que não é nem verdadeiro, nem falso, porque a mesma chuva que é considerada má por alguém, pode ser considerada boa pelo lavrador, por ele ter uma boa safra. Ou seja, a chuva não é nem boa, nem má, ela simplesmente ocorre. Dizer que ela é boa ou má por causa disso ou daquilo, não depende dela, mas de quem vê nela bondade ou maldade. Essas qualidades não pertencem à chuva, mas são atribuídas a ela pelo ser humano. Imagino que esses exemplos coincidem com aquilo que o céptico está defendendo ao longo do ensaio XVIII e que Hume também defende na introdução da *Investigação sobre os princípios da moral* e no ensaio intitulado *Do padrão de gosto*.

O exemplo do círculo é suficiente para tornar simpática tal distinção entre sentimentos e objetos. Euclides explicou as propriedades do círculo completamente, mas ele não disse uma palavra sequer da beleza do círculo. O motivo, segundo o céptico, é simples: a beleza não está no círculo, mas na mente de quem vê, no círculo, alguma espécie de beleza. A beleza é, portanto, produto da sensibilidade, não da razão. O matemático pode saber tudo sobre a geografia contida na descrição que Virgílio faz da viagem de Enéas, e pode saber mais sobre isso que outro que nunca estudou a geografia contida no poema. Contudo, sentir prazer ao ler o poema não depende desse conhecimento propriamente dito, mas depende exclusivamente da sensibilidade, da capacidade de sentir a beleza que o poema certamente tem a condição de despertar.

É claro que os objetos nos afetam de alguma forma, contudo essa afetação não se confunde com o valor atribuído a eles. Ou seja, o valor, seja estético ou moral, depende unicamente da mente do sujeito capaz de ser receptivo àquilo que o objeto desperta. Tanto é assim que de nada adianta tentar ensinar beleza a alguém que não está acostumado a certa experiência estética. O problemático na tese do céptico é estender essa diferença que deve haver entre sentimento e objeto, ser e valor, para o

campo da moralidade. Se esta é, portanto, a tese do cético, se isto concorda com o que está exposto no ensaio XVIII, então, pode-se dizer que o cético do ensaio XVIII é uma das facetas mais representativas da filosofia de Hume, pois que se trata da mesma ideia que o nosso filósofo defende no final da primeira *Investigação*: que a moral é uma questão de gosto, mais do que de raciocínio.

Os objetos despertam as paixões e atraem a atenção e o desejo dos seres humanos. O valor desses objetos, contudo, não está neles, mas na paixão e no gozo de nossa expectativa sobre eles. Segundo o cético, felicidade é isso, e a diferença entre um homem e outro consiste nessa paixão e no gozo daquilo que desperta a paixão. Todas as diferenças são suficientes para produzir os extremos de felicidade e miséria. Não são os objetos dos nossos desejos que determinam se seremos felizes ou não, pois eles não possuem valor, mas a nossa felicidade depende da força, constância e êxito da paixão, isto é, do seu desfrute.

A felicidade é um dispositivo mental, exclusivamente pessoal, que envolve os sentimentos e as emoções da mente. É uma disposição que se passa no interior — mas que não significa unicamente racional —, que pouco ou nada tem a ver com o objeto exterior, apesar de que dificilmente haveria paixão se não houvesse nada que a provocasse na mente. A felicidade, portanto, é relativa às paixões e aos desfrutes particulares, os quais podem ser muito diferentes de pessoa para pessoa.

Mesmo que a felicidade dependa da paixão e do gozo dessa paixão e isso ser uma condicional semelhante para todos os seres humanos, os motivos e os objetos dessa felicidade podem ser, e geralmente o são, diferentes. Ninguém pode duvidar, e esse é um exemplo dado pelo cético, que o gozo de uma jovem ao experimentar um vestido novo para ir ao baile da escola não seja semelhante ao prazer do orador com êxito ao persuadir e dominar pelo discurso os ânimos de uma numerosa assembleia. Não há valor para além desse contexto, independente dos seres serem capazes de desejar e de conquistar o objeto de desejo, não há felicidade que não envolva a mente e os sentimentos, enfim, que não envolva o corpo, pois ela é relativa à força, constância e êxito das paixões no instante mesmo em que elas ocorrem e buscam se efetivar.

3.4.8. A Nota Referente ao Parágrafo 17

No que diz respeito à tese que acaba de atribuir ao cético e com a qual ele parece concordar, Hume diz:

Se eu não tivesse medo de parecer muito filosófico, devo lembrar ao meu leitor aquela famosa doutrina, que deveria ser totalmente comprovada nos tempos modernos, que gostos, cores e todas as outras qualidades sensíveis não se encontram nos corpos, mas apenas nos sentidos. O mesmo acontece com a beleza e a deformidade, a virtude e o vício. Essa doutrina, no entanto, não tira mais realidade das últimas qualidades do que das primeiras, nem precisa proporcionar ressentimento nos críticos ou moralistas. Embora as cores pudessem ficar apenas nos olhos, tintureiros ou pintores seriam menos considerados, ou estimados por isso? Existe uma uniformidade suficiente nos sentidos e sentimentos da humanidade para transformar todas essas qualidades em objetos de arte e raciocínio e ter a maior influência na vida e nas maneiras. E como é certo que a descoberta acima mencionada na filosofia natural não altera a ação e a conduta, por que uma descoberta semelhante na filosofia moral faria alguma alteração?¹²⁹ (Sc 17n1.1, Mil 166).

Hume concorda com a relação que o cético faz entre filosofia natural — as cores não estão nos corpos para os quais se atribui cor — e filosofia moral — virtude e vício não estão nos objetos para os quais se atribui valor. Hume explica que a constatação do cético de que não se pode confundir um sentimento com o objeto que o desperta, isso não alteraria em nada o curso da moralidade humana, do mesmo modo que dificilmente alguém deixaria de apreciar uma pintura por descobrir que as cores não estão nela.

3.4.9. O Valor Moral de um Objeto Deriva da Paixão

Para o cético, as paixões têm papel determinante na constituição do valor atribuído a um objeto:

A inferência sobre o todo é que não é mediante o objeto ou do valor do objeto que qualquer pessoa busca que podemos determinar seu gozo, mas somente

¹²⁹ “Werer I not afraid of appearing too philosophical, I should remind my reader of that famous doctrine, supposed to be fully proved in modern times, That tastes and colours, and all other sensible qualities, lie not in the bodies, but merely in the senses. The case is the same with beauty and deformity, virtue and vice. This doctrine, however, takes off no more from the reality of the latter qualities, than from that of the former; nor need it give any umbrage either to critics or moralists. Though colours were allowed to lie only in the eye, would dyers or painters ever be less regarded or esteemed? There is a sufficient uniformity in the senses and feelings of mankind, to make all these qualities the objects of art and reasoning, and to have the greatest influence on life and manners. And as it is certain, that the discovery above-mentioned in natural philosophy, makes no alteration on action and conduct; why should a like discovery in moral philosophy make any alteration”?. (Sc 17n1.1, Mil 166).

pela paixão com que ela o persegue e do sucesso com que ela se depara em sua busca. Os objetos não têm absolutamente nenhum valor neles mesmos. Eles derivam seu valor apenas da paixão. Se ela for forte, constante e bem-sucedida, a pessoa é feliz. (Sc 18, Mil 166).

Exemplo disso é que...

Não se pode razoavelmente colocar em dúvida que uma pequena senhorita, vestida com um vestido novo para um baile na escola de dança, não receba um prazer tão completo quanto o maior orador, que triunfa no esplendor de sua eloquência enquanto ele governa as paixões e as resoluções de uma plateia numerosa.¹³⁰ (Sc 18, Mil 166).

O cético conclui que “toda a diferença, portanto, entre um homem e outro, no que diz respeito à vida, consiste na paixão ou no prazer, e essas diferenças são suficientes para produzir os amplos extremos de felicidade e de miséria”.¹³¹ (Sc 19, Mil 167). Assim, aquele que possui paixões violentas ao extremo, por exemplo, dificilmente será feliz. Tampouco é feliz aquele que dispõe de uma paixão negligente demais. Em ambos os casos, isto ocorre por motivos óbvios: “para ser feliz, a paixão não deve ser nem violenta, nem negligente demais. No primeiro caso, a mente está com uma pressa e um tumulto perpétuos; no segundo, afunda-se em uma indolência desagradável e letárgica.¹³² (Sc 20, Mil 167).

O cético compreende que “para ser feliz, a paixão deve ser benigna e social; não áspera ou feroz. Os afetos do último tipo não são tão agradáveis ao sentimento, como os do primeiro. Quem comparará rancor e animosidade, inveja e vingança, à amizade, benignidade, clemência e gratidão?”¹³³ (Sc 21, Mil 167). Para o cético, assim como para Hume, portanto, há uma ligação natural das paixões com o caráter moral de um ser humano. O rancoroso, o invejoso e o vingativo, isto é, aquele que de algum

¹³⁰ “The inference upon the whole is, that it is not from the value or worth of the object, which any person pursues, that we can determine his enjoyment, but merely from the passion with which he pursues it, and the success which he meets with in his pursuit. Objects have absolutely no worth or value in themselves. They derive their worth merely from the passion. If that be strong, and steady, and successful, the person is happy. It cannot reasonably be doubted, but a little miss, dressed in a new gown for a dancing-school ball, receives as compleat enjoyment as the greatest orator, who triumphs in the spendor of his eloquence, while he governs the passions and resolutions of a numerous assembly”. (Sc 18, Mil 166).

¹³¹ “All the difference, therefore, between one man and another, with regard to life, consists either in the passion, or in the enjoyment: And these differences are sufficient to produce the wide extremes of happiness and misery”. (Sc 19, Mil 167).

¹³² “To be happy, the passion must neither be too violent nor too remiss. In the first case, the mind is in a perpetual hurry and tumult; in the second, it sinks into a disagreeable indolence and lethargy”. (Sc 20, Mil 167).

¹³³ “To be happy, the passion must be benign and social; not rough or fierce. The affections of the latter kind are not near so agreeable to the feeling, as those of the former. Who will compare rancour and animosity, envy and revenge, to friendship, benignity, clemency, and gratitude?”. (Sc 21, Mil 167).

modo dispõe dessas paixões, dificilmente compreenderá verdadeiramente o que é amizade, clemência, gratidão. Ninguém em sã consciência chamaria de feliz aquele que nutre as primeiras paixões mencionadas, bem como todos facilmente associariam a felicidade às últimas. Assim, “para ser feliz”, segundo o cético, “a paixão deve ser jovial e alegre, mas não sombria e melancólica. Uma propensão à esperança e à alegria são riquezas reais, bem como para alguém que tem medo e tristeza, são pobreza reais”.¹³⁴ (Sc 22, Mil 167).

Entretanto, segundo o cético,

Algumas paixões ou inclinações, no gozo de seu objeto, não são tão firmes ou constantes como outras, nem transmitem prazer e satisfação duradouros. A devoção filosófica, por exemplo, como o entusiasmo de um poeta, é o efeito transitório de alto astral, grande lazer, bom gênio e hábito de estudo e contemplação: mas, apesar de todas essas circunstâncias, um objeto abstrato e invisível, como aquele que somente a religião natural nos apresenta, não pode atuar por muito tempo na mente ou ter qualquer momento na vida. Para demonstrar a paixão pela continuação, precisamos encontrar algum método para afetar os sentidos e a imaginação, e devemos abraçar alguns relatos históricos e filosóficos da divindade. Superstições e observâncias populares são ainda úteis neste particular.¹³⁵ (Sc 23, Mil 167).

Isto concorda, penso, com o modo de Hume pensar a distância das ideias em relação às impressões que as originam. A devoção filosófica é, certamente, uma paixão muito diferente que a sensação imediata de calor ou frio. Exatamente por isso, ela não é nem imediata, nem duradoura. Ela não é, sobretudo, universal. Nem todos conhecem ou estão disponíveis para tal paixão. Quanto mais distante das impressões originais ou das mais simples, menor será o efeito da paixão na mente. A devoção filosófica é um exemplo desse objeto que, por ser abstrato, não afeta a mente tal como outros objetos menos abstratos afetam. Por isso, segundo o cético, “para demonstrar a paixão pela continuação, precisamos encontrar algum método para afetar os sentidos e a imaginação, e devemos abraçar alguns relatos históricos e filosóficos da divindade. Superstições e observâncias populares são ainda úteis neste particular”

¹³⁴ “To be happy, the passion must be chearful and gay, not gloomy and melancholy. A propensity to hope and joy is real riches: One to fear and sorrow, real poverty”. (Sc 22, Mil 167).

¹³⁵ “Some passions or inclinations, in the enjoyment of their object, are not so steady or constant as others, nor convey such durable pleasure and satisfaction. Philosophical devotion, for instance, like the enthusiasm of a poet, is the transitory effect of high spirits, great leisure, a fine genius, and a habit of study and contemplation: But notwithstanding all these circumstances, an abstract, invisible object, like that which natural religion alone presents to us, cannot long actuate the mind, or be of any moment in life. To render the passion of continuance, we must find some method of affecting the senses and imagination, and must embrace some historical, as well as philosophical account of the divinity. Popular superstitions and observances are even found to be of use in this particular”. (Sc 23, Mil 167).

(Sc 23, Mil 167), do mesmo modo que um retrato torna mais presente para nós o objeto do que uma simples lembrança.

Embora os ânimos dos homens sejam muito diferentes, ainda podemos dizer, em geral, e com segurança que uma vida de prazer não pode se sustentar tanto quanto uma atividade profissional, mas está muito mais sujeita a saciedade e à aversão. Os divertimentos, que são os mais duráveis, têm toda uma mistura de aplicação e atenção, como os jogos e a caça. E, em geral, negócios e ação preenchem todas as grandes vagas na vida humana.¹³⁶ (Sc 24, Mil 167).

Possivelmente, acabamos de ver as críticas de um cético ao epicurista. É claro que aqui a ideia de Epicuro de que a ausência de dor é equivalente ao gozo do prazer não é lembrada, mas que o que não pode ser suportado é uma vida vivida apenas com prazer. Por isso, o elogio a uma vida de ocupação, a qual, no que lhe concerne, não implica prazer somente, mas também boas doses de dor e sofrimento, devido à fadiga causada pela atividade, bem como pelos riscos a que se está sujeito quando exposto no mundo. Mesmo que existam temperamentos diferentes, pode-se presumir que certas disposições têm um efeito mais positivo que outras, como em uma vida dedicada aos prazeres e uma dedicada a ocupações e atividades, que nem sempre resulta em satisfação total ou oferece a menor quantidade possível de satisfação e prazer.

Contudo, onde o temperamento é o melhor para qualquer desfrute, o objeto é muitas vezes carente, e, a esse respeito, as paixões, que perseguem objetos externos, não contribuem tanto para a felicidade como aquelas que repousam em nós mesmos, já que não temos tanta certeza de alcançar tais objetos, nem tão seguros em possuí-los. A paixão pelo aprendizado é preferível, no que diz respeito à felicidade, ao amor pelas riquezas.¹³⁷ (Sc 25, Mil 167–8).

A variedade de temperamentos e inclinações não impede que, dentre as diversas atividades que o ser humano possa se dedicar, não haja uma que seja preferível como contribuição para a felicidade. Um dos motivos disso é a distância dos

¹³⁶ “Though the tempers of men be very different, yet we may safely pronounce in general, that a life of pleasure cannot support itself so long as one of business, but is much more subject to satiety and disgust. The amusements, which are the most durable, have all a mixture of application and attention in them; such as gaming and hunting. And in general, business and action fill up all the great vacancies in human life”. (Sc 24, Mil 167).

¹³⁷ “But where the temper is the best disposed for any enjoyment, the object is often wanting: And in this respect, the passions, which pursue external objects, contribute not so much to happiness, as those which rest in ourselves; since we are neither so certain of attaining such objects, nor so secure in possessing them. A passion for learning is preferable, with regard to happiness, to one for riches”. (Sc 25, Mil 167-8).

nossos objetos de desejo — há aqueles que são por natureza mais difíceis de se conseguir, geralmente os objetos externos, e aqueles menos difíceis de conquistar. Por isso, a aprendizagem é preferível às riquezas materiais, pois ela é relativamente mais fácil de conquistar. Contudo, não se pretende aqui transformar o preferível numa norma.

A felicidade, então, não depende somente da mente e da satisfação das nossas inclinações, mas também do objeto, se interno ou externo, que é buscado. Isso não depende do nosso humor, do nosso temperamento, mas do próprio objeto para o qual criamos expectativas de conquista. Mesmo que os objetos não tenham nenhum valor neles mesmos e que sejam dados a eles valores, há sempre uma certa dependência do objeto em relação àquele que deseja, na medida em que na posse ou na não posse desse objeto está implicada a felicidade, ou infelicidade de alguém. Ora, os objetos mais próximos de nós, isto é, os objetos internos, são ou deveriam ser, nesse sentido, preferíveis, em relação aos objetos mais distantes de nós, porque eles são mais fáceis de buscar e de conquistar e, conseqüentemente, de essa conquista se reverter em felicidade.

O que o cético diz é que, independentemente das inclinações naturais e dos temperamentos, os objetos mais próximos são preferíveis aos mais distantes, isto é, que eles deveriam ser mais preferíveis do que os mais distantes. Não nos adianta apenas o temperamento — a felicidade não é uma questão de inclinação e de temperamento apenas. Como diz o cético, pode-se ter a inclinação, mas o objeto estar ausente. Então, do que adianta a inclinação? Por isso, é possível afirmar que certos objetos são preferíveis a outros — isto é, são preferíveis aqueles objetos que podemos encontrar em nós mesmos ou que dependem muito pouco do que é externo.

Entretanto,

Alguns homens possuem grande força mental e até quando eles buscam objetos externos não são muito afetados pelo desapontamento, mas renovam a sua aplicação e indústria com maior alegria. Nada contribui mais para a felicidade do que tal mentalidade [disposição mental].¹³⁸ (Sc 26, Mil 168).

A felicidade depende, portanto, da força mental (presença de espírito), da mentalidade [*turn of mind*], das inclinações e da proximidade do objeto. No parágrafo

¹³⁸ "Some men are possessed of great strength of mind; and even when they pursue external objects, are not much affected by a disappointment, but renew their application and industry with the greatest cheerfulness. Nothing contributes more to happiness than such a turn of mind". (Sc 26, Mil 168).

27, o cético conclui o raciocínio desenvolvido nos parágrafos anteriores, dizendo que a disposição de temperamento mais adequada à felicidade é a virtuosa, justamente aquela que apresenta uma espécie de moderação no humor e que constitui um meio-termo na intensidade das paixões. Apesar de ninguém conseguir controlar seus sentimentos através de decisões racionais, ninguém pode negar que haja modos de ser mais adequados ao convívio social e que, pela sua utilidade para a coletividade, por exemplo, são preferíveis a outras disposições da mente. Há de se admitir que não são todos que se adequam as tais disposições, uma vez que as suas inclinações os levam facilmente a um dos extremos. Disto, segue que não é possível não haver pessoas que estejam de certo modo condenadas à infelicidade ou a algum sentimento de inadequação pelo menos. Como diz o cético, ninguém seria infeliz se pudesse modificar a disposição dos sentimentos, caso assim desejasse, com o intuito de evitar a dor e o sofrimento. No entanto, ninguém pode se igualar a Proteu.

Os homens estão condenados a seguir as suas inclinações, paixões e pouco ou nenhum controle eles têm sobre o que sentir. Consequentemente, uns sofrem muito mais que outros na condução da vida e na adequação do seu comportamento para poder usufruir da sociedade com outros seres humanos. Aqueles que tendem naturalmente a ter um temperamento calmo e que possuem em simultâneo, um caráter ativo e sentem prazer em praticar atividades intelectuais, têm mais oportunidades de se satisfazer do que aqueles que colocam a felicidade dependente de objetos distantes. De todo modo, não há como haver um padrão de felicidade, nem regras eficientes para todos. Embora os homens discordem a respeito do ideal de felicidade, mesmo que no fim do trajeto concordassem nessa questão, eles próprios, devido às diferentes inclinações e temperamentos a que estão submetidos, muito dificilmente conseguiriam manter uma felicidade artificial por muito tempo. Isso devido à força das paixões naturais, que, apesar de serem impressões de reflexão, atingem a mente com tamanha força e vivacidade que somente uma força maior e contrária poderia mudar a disposição. As ideias do cético aqui coincidem com aquilo que Hume defende em sua teoria das paixões, bem como em relação à questão do gosto.

3.4.10. A Teoria das Paixões

Surpreendentemente, ao final da *Sessão 2 da Dissertação sobre as paixões*, Hume admite a possibilidade de uma forte influência das regras gerais sobre as

peessoas. Contudo, essa influência ocorre apenas quando elas estão em sintonia com os costumes da sociedade. Parece-me, que a fala de Hume nesse ponto vai de encontro à fala do cético do ensaio XVIII, apesar de o cético também falar em influência do hábito e da educação no comportamento humano, mas ele utiliza esse exemplo exatamente para dizer que não depende somente de uma vontade particular a condução da vida, no sentido de quando se quer seguir determinada regra.

No item 1 da seção IV secção, Hume esclarece que a sua teoria das paixões “depende inteiramente da dupla relação de sentimentos e ideias, e da ajuda mútua que estas relações dão uma à outra”. Significa dizer que a teoria das paixões tem como sustentáculo à do entendimento, a qual, no que lhe concerne, está toda alicerçada numa peculiar teoria associativa, no caso, de ideias. Pois, o que acontece com as impressões e emoções é similar ao que acontece com as ideias. O processo é o mesmo para ideias e para impressões, no sentido de que os princípios que atuam quando uma ideia surge a partir de outra são os mesmos que atuam quando entre impressões, emoções e sentimentos. Os princípios aos quais me refiro são os de *semelhança*, *contiguidade* e *causação*. Sendo que o principal deles, porque o mais “interessante” é o de *causação*. No que se refere às paixões, os mesmos princípios que atuam sobre o entendimento, atuam sobre elas, de modo que quando surge uma impressão ou emoção outras impressões, ou emoções são evocadas mediante aqueles mesmos princípios de associação. Hume acrescenta ainda que há uma “ajuda mútua” entre ideias e sentimentos, no sentido de que ambas as relações — de ideias e de sentimentos — atuam uma auxiliando a outra.

Segundo Hume:

As virtudes, talentos, realizações e posses dos outros levam-nos a amá-los e estimá-los, porque estes objetos suscitam uma sensação agradável que se relaciona com o amor, e como elas também têm uma relação ou ligação com a pessoa, a união das ideias provoca a união dos sentimentos, em conformidade com o precedente raciocínio. (HUME, 2005, p. 33).

Ama-se determinado músico, por exemplo, pelo seu talento extraordinário em tocar determinado instrumento musical. Sem esse talento, certamente ele não seria amado do mesmo jeito. É devido ao talento que o amamos. Tal talento está vinculado à pessoa, que não se reduz a ser simplesmente um musicista. A estima que temos pelo talento faz com que, por um processo associativo, estimemos também a pessoa que possui ao talento que amamos. De modo que, passamos facilmente do amor ao

talento ao amor pela pessoa talentosa. Isso ocorre porque, segundo Hume, “a união das ideias provoca a união dos sentimentos”. É porque amamos o talento na música que amamos a pessoa que possui esse talento. Desta forma, Hume pretende explicar a ação conjunta que há entre ideias e sentimentos, umas dando resposta às outras, a partir de algum dos três princípios associativos já mencionados anteriormente. Não há como explicar a relação ou o fenômeno “amar fulano devido ao amor pelo que ele pode fazer” se negamos as associações presentes nas relações feitas.

O orgulho ou humildade também surgem facilmente dessas relações que implicam alguma similaridade ou semelhança, como ocorre com as relações de parentesco, de naturalidade ou mesmo de afinidade de gostos. Uma pessoa rica se compraz mais facilmente com outra que também é rica, muito mais do que com alguém que vive numa outra condição. A mesma facilidade ocorre com aqueles que têm o mesmo gosto musical, por exemplo. Desta transição fácil do pensamento pode surgir também o sentimento de orgulho, principalmente quando aquilo que amamos está de algum modo relacionado com o nosso eu. Quando nos comprazemos com a felicidade alheia, principalmente daqueles que estão próximos a nós, sentimos uma espécie de orgulho pela condição feliz do outro, “por isso verificamos que as pessoas naturalmente se envaidecem com as boas qualidades e fortuna dos seus amigos e conterrâneos”. (HUME, 2005, p. 33).

O segredo aqui para compreender a teoria das paixões de Hume, é pensar na fácil transição do pensamento, bem como na fácil transição de impressões e emoções. Isto é, é pensar nesta dupla relação entre ideias e sentimentos. As coisas ocorrem dessa forma devido aos princípios de associação de ideias e de impressões. Sem isto, não se compreende como se dá a passagem de uma ideia a outra tampouco como se dá a passagem de uma impressão a outra e, porque algumas passagens são fáceis e outras nem tanto.

Hume chama a atenção para a transição de ideias que resulta num sentimento de orgulho ou humildade a partir do amor e da afeição, dizendo que, porém, na inversão da ordem das paixões, “não se segue o mesmo efeito”. (HUME, 2005, p.33).

Passamos facilmente do amor e da afeição para o orgulho e a vaidade, mas não desta última paixão para a primeira, embora a relação seja inteiramente a mesma. Não amamos aqueles que estão relacionados conosco devido ao nosso próprio mérito, embora eles naturalmente se envaideçam devido ao nosso mérito. (HUME, 2005, p. 33–34).

Qual é a razão desta dificuldade ou desta diferença?

A transição da imaginação para nós mesmos, a partir de objetos relacionados conosco, é sempre fácil, tanto devido à relação, que facilita a transição, como porque neste caso passamos de objetos mais remotos para aqueles que são contíguos. Contudo, ao passarmos de nós mesmos para objetos relacionados conosco, embora o primeiro princípio favoreça a transição do pensamento, o segundo princípio se lhe opõe, portanto, deixa de haver uma transfusão de paixões tão fácil do orgulho para o amor como do amor para o orgulho. (HUME, 2005, p. 34).

Esses mesmos princípios explicam outras relações ou simplesmente explicam aspectos das relações humanas:

As virtudes, serviços e fortuna de determinada pessoa prontamente nos inspiram estima e afeição por outra pessoa relacionada com ela. O filho do nosso amigo tem naturalmente direito à nossa amizade. Os parentes de um grande homem atribuem-se valor, e os outros também lhe atribuem, por causa dessa relação. A força da dupla relação fica aqui plenamente exposta. (HUME, 2005, p. 34).

Não se trata de uma relação apenas, mas de uma dupla relação. Pensar em uma dupla relação aqui é compreender que Hume pensa a relação como um duplo, um duplo que atua conjuntamente, em simultâneo, ou um em auxílio do outro. Trata-se das relações de ideias e impressões, tidas como atuando separadamente, como também conjuntamente. Uma ideia suscita outra ou outras, bem como uma impressão suscita outra ou outras, e estas suscitam ideias, as quais, no que lhe concerne, suscitam impressões. Lembrando sempre que a diferença entre impressões e ideias consiste na vivacidade com que ambas atingem a mente. Para além dessa vivacidade, dificilmente é possível dizer se se trata de uma impressão ou ideia. De todo modo, Hume vê isto como a ocorrência de relações distintas, porque sentir difere de pensar e o pensamento, composto por ideias, sempre será uma manifestação frágil das impressões imediatas. É a esta duplicidade de ideia e impressão que Hume se refere aqui.

Trata-se, portanto, de uma dupla relação, porque se trata de uma ação conjunta na mente de dois fenômenos distintos, o pensamento e a impressão, e que são distinguíveis apenas pelo grau de vivacidade com a qual atingem a mente. Toda impressão parece implicar uma ideia correspondente, bem como não há ideia possível sem que ela não tenha sido consequência de alguma impressão ou impressões. É isto o que atua nas relações humanas, quando expressadas por sentimentos de orgulho

ou humildade, amor ou ódio, por exemplo. É possível compreender como essas paixões surgem, compreendendo como atuam os princípios associativos do pensamento e das emoções.

Os exemplos utilizados por Hume aqui reforçam a sua teoria, em vez de enfraquecê-la. Trata-se, portanto, essa teoria, de uma teoria de cunho naturalista, uma vez que explica as paixões humanas mediante determinações da mente baseadas estritamente em princípios associativos. Parece-me que, para Hume, é impossível irmos além da constatação desses princípios e encontrar a razão última para o que ocorre. A teoria da dupla relação de ideias e impressões e dos princípios associativos atuantes é a única teoria razoável a que se pode chegar. Daí é possível antecipar quais sentimentos teremos na medida em que as relações entre os seres humanos são delineadas, se sentiremos orgulho ou amor, ou humildade ou ódio, se inveja ou admiração e daí por diante.

Hume continua a fazer a defesa de sua teoria associativa de ideias e impressões para explicar as paixões humanas e como os eventos que envolvem essas paixões eles não possuem uma implicação causal para além das afecções imediatas ou das impressões primárias e reflexivas. Elas não implicam nenhuma finalidade para além dos princípios que atuam na mente e que conduzem uma ideia a partir de outra, bem como conduzem uma impressão a partir de outra.

Na seção V, Hume (P 5.1, Bea 24) diz:

Parece evidente que a razão, em sentido estrito, significando o julgamento da verdade e da falsidade, nunca pode, por si só, ser motivo para a vontade e não pode ter influência senão na medida em que toca alguma paixão ou afeto. As *relações abstratas* de ideias são objeto de curiosidade, não de volição. *Questões de fato*, onde elas não são boas nem más, onde não excitam desejo nem aversão, são totalmente indiferentes; e se conhecidas ou desconhecidas, equivocadas ou corretamente apreendidas, não podem ser motivo de ação.

A razão, como mera relação entre ideias, é incapaz de influenciar a vontade, exceto quando ela entra em contato com alguma paixão ou afecção. Ou seja, a imaginação só tem influência sobre a vontade ou produz paixões quando ela própria está acompanhada por alguma paixão. A relação que produz a paixão ela tem que ser dupla, isto é, ela precisa da dupla relação entre impressões e ideias. Não se chega à vontade mediante meras ideias. As ideias alcançam à vontade quando estão aliadas às paixões, as quais, no que lhe concerne, são a principal matriz que produz a

vontade. Esta tese coincide e está em harmonia com a ideia de que a razão está submetida à paixão, e que deve estar submetida à paixão, conforme exposta no *Tratado*. Hume está simplesmente repetindo aqui aqueles elementos teóricos desenvolvidos extensamente no *Tratado*.

É evidente o uso que Hume faz da diferenciação entre *relação entre ideias* e *questões de fato*. É possível para a imaginação trabalhar somente relações entre ideias, sem buscar nenhum auxílio das sensações do corpo ou de impressões de qualquer tipo, bem como nada está certo quando nos colocamos no âmbito das questões de fato. Assim, é visível como Hume utiliza dos mesmos elementos de sua filosofia do entendimento para explicar as paixões.

Hume entende por razão algo como que atuando separadamente ou medindo certa distância das sensações e impressões. Como quando fazemos algum cálculo matemático ou analisamos um texto e nos detemos nos raciocínios e imagens que se seguem, poucas ou quase nenhuma impressão importante é suscitada, exceto aquelas que correspondem às sensações imediatas de calor ou frio, fome ou sede, a textura e o cheiro do papel, o conforto da visão, o conforto da cadeira, etc., nada disso tem relação direta com o conteúdo do pensamento ou dos raciocínios com os quais nos ocupamos. Há, portanto, espaço para uma *relação* meramente de *ideias* e outra que configura fatos e pelo qual uma sorte de impressões pode ser estipulada e depois mencionada. Essa divisão é fundamental na filosofia de Hume e nenhum estudioso dessa filosofia pode ter dúvida disso. Ela também é fundamental para entender as paixões, uma vez que Hume remete a essa divisão para continuar explicando a sua teoria na seção 5. Nessa seção, Hume reafirma aquela divisão entre *relação entre ideias* e *questões de fato*.

O julgamento da verdade ou falsidade, que cabe à razão fazer, apenas diz respeito à relação entre ideias, às afirmações ou negações, que correspondem ou não aos fatos. Contudo, em relação aos fatos e a sua matéria, de tudo se pode afirmar que sim e que não, pois o que é pode não ser, e somente por meio da experiência é possível suprir a dúvida do que é e do que não é a respeito de alguma afirmação ou negação.

O mero cálculo das ideias nos isenta disso, permitindo que haja verdades ou falsidade resultantes dessas relações meramente. Somente a experiência pode confirmar ou negar uma assertiva com relação a questões de fato. A *vontade*, então, não é suscitada pela razão, quando esta atua no âmbito limitado das relações entre

ideias. Pelo menos, a razão não influi a vontade quando ela se encontra sozinha na condição de uma relação somente entre ideias. A influência se dá somente quando há auxílio de alguma impressão original ou indireta, isto é, quando há paixão. É a paixão, portanto, a base primeira para que haja volição, e não a razão. Não é a razão que, sozinha, decide fazer algo, mas a própria vontade surge de estímulos não racionais, baseados na natureza e naqueles princípios de associação de semelhança, contiguidade, causa e efeito. A vontade é produto da ação desses princípios, muito mais que fruto de uma deliberação que é expressa em frases afirmativas ou negativas. São os princípios de associação entre impressões e emoções que atuam melhor sobre a vontade e não a razão, entendida como o lugar do cálculo do verdadeiro e do falso.

Em geral, em um sentido popular, [o que é] chamado razão e tão recomendado nos discursos morais, nada mais é do que uma paixão geral e calma que adota uma visão abrangente e distante de seu objeto em que atua a vontade, sem excitar nenhuma emoção sensível. Dizemos que um homem é diligente em sua profissão pela razão de um desejo calmo de riquezas e fortuna. Um homem adere à justiça pela razão de uma calma consideração ao bem público, ou devido ao dever para consigo mesmo ou para com os outros.¹³⁹ (P 5.2, Bea 24).

A paixão calma e geral, que é a razão, ela é calma e geral exatamente porque está distante das impressões originais e das ideias correspondentes dessas mesmas impressões. O interessante é que Hume coloca a própria razão como sendo uma paixão, um tipo específico de paixão: calma e geral. De modo que, a capacidade da razão, nesses termos, de influenciar a vontade, é, no mínimo, menor que a das impressões originais ou das paixões violentas. Hume recorre aqui à terminologia utilizada no *Tratado*, exatamente no Livro II, sobre as paixões. Pensar no calor e no frio e refletir sobre esses dois fenômenos utilizando a faculdade da imaginação pode até suscitar essas sensações e a pessoa chegar a sentir uma coisa ou outra, mas nada se compara quando elas ocorrem como impressões originais.

A vontade está mais ligada às impressões desse tipo do que às ideias da imaginação. A razão atua no âmbito das relações entre ideias. No que lhe concerne, as ideias, como cópias das impressões, são tênues por natureza. A razão atua na

¹³⁹ “What is commonly, in a popular sense, called reason, and is so much recommended in moral discourses, is nothing but a general and a calm passion, which takes a comprehensive and a distant view of its object, and actuates the will, without exciting any sensible emotion. A man, we say, is diligent in his profession from reason; that is, from a calm desire of riches and a fortune. A man adheres to justice from reason; that is, from a calm regard to public good, or to a character with himself and others”. (P 5.2, Bea 24).

parte tênue da natureza e ela se confunde com a paixão calma que produz a ideia, mas a paixão atua com veemência quando está próxima da impressão. Ninguém negará que seja extremamente difícil raciocinar quando se está acometido pelo medo. Todos que não estão acometidos pelo medo, facilmente podem encontrar por meio do raciocínio a solução para o problema que causou o medo.

Segundo Hume, há um “erro comum”¹⁴⁰ (P 5.4, Bea 24–5) entre os metafísicos, o qual “reside em atribuir a direção da vontade inteiramente a um desses princípios [no caso aqui específico, a razão] e supor que o outro [no caso aqui específico, a paixão] não tenha influência”. (P 5.4, Bea 24–5). “Os homens geralmente agem conscientemente contra seus interesses: não é, portanto, a visão do maior bem possível que sempre os influencia” (P 5.4, Bea 24–5), diz Hume. Ou seja, Hume reconhece ser comum ao homem agir “conscientemente” (P 5.4, Bea 24–5), inclusive contra seus interesses, caso isso seja necessário, pois ele pode ponderar e agir segundo essa ponderação, sabendo o que faz.

Desse modo, é comum o homem agir segundo a influência da razão ou de uma paixão calma em contraposição ao um interesse, ou a uma paixão menos calma. Não é uma visão “utilitarista” que o homem atende na maioria das vezes. Ele pode agir contra a sua própria vontade ou ao seu próprio interesse. Seu interesse era outro, mas agiu de outra forma, etc., por outro lado, ainda segundo Hume, “os homens muitas vezes combatem uma paixão violenta perseguindo seus interesses e desígnios distantes: não é, portanto, apenas o desconforto presente que os determina”. (P 5.4, Bea 24–5). Isso porque não há somente o predomínio da paixão violenta, mas a paixão calma também influencia e conduz tanto o pensamento quando os sentimentos.

Algo que Hume não diz, mas que parece ser consequência dos elementos de sua filosofia, é que as ideias de impressões diretas são mais vivazes que as ideias de

¹⁴⁰ “The common error of metaphysicians has lain in ascribing the direction of the will entirely to one of these principles, and supposing the other to have no influence. Men often act knowingly against their interest: It is not therefore the view of the greatest possible good which always influences them. Men often counteract a violent passion, in prosecution of their distant interests and designs: It is not therefore the present uneasiness alone, which determines them. In general, we may observe, that both these principles operate on the will; and where they are contrary, that either of them prevails, according to the general character or present disposition of the person. What we call strength of mind implies the prevalence of the calm passions above the violent; though we may easily observe, that there is no person so constantly possessed of this virtue, as never, on any occasion, to yield to the solicitation of violent affection and desire. From these variations of temper proceeds the great difficulty of deciding with regard to the future actions and resolutions of men, where there is any contrariety of motives and passions”. (P 5.4, Bea 24-5).

impressões de segunda ordem. Se isto está correto, ideias de impressões diretas podem chegar a possuir a força de impressão de segunda ordem, ou simplesmente isso permite dizer que quanto mais próximas às ideias são as impressões originais, mais vivazes elas são em relação àquelas distantes. “Em geral, podemos observar que esses dois princípios operam na vontade; e onde são contrários, prevalece qualquer um deles, de acordo com o caráter geral ou a disposição atual da pessoa”. (P 5.4, Bea 24–5).

O que chamamos de força mental implica [n]a prevalência das paixões calmas acima [sobre as] das violentas; embora possamos observar, com facilidade, que não existe uma pessoa tão constantemente possuidora dessa virtude, como nunca, em nenhuma ocasião, ceder à solitação de afeição e desejo violentos. Dessas variações de temperamento, procede a grande dificuldade de decidir com relação às ações e resoluções futuras dos homens, onde há alguma contrariedade de motivos e paixões. (P 5.4, Bea 24–5).

“O que está distante, no lugar ou no tempo, não tem influência igual ao que é próximo e contíguo”. (P 6.18, Bea 29).

Não pretendo ter aqui esgotado esse assunto. É suficiente, para o meu propósito, se fiz parecer, que, na produção e conduta das paixões, existe um certo mecanismo regular, suscetível de uma investigação tão precisa quanto as leis do movimento, da ótica, da hidrostática, ou qualquer parte da filosofia natural.¹⁴¹ (P 6.18, Bea 29).

Hume constata que há, em relação às paixões, à sua “produção e conduta”, um “mecanismo regular” e que é esse mecanismo regular que deve ser suscetível a uma investigação precisa, tanto quanto o são precisas e possíveis as investigações sobre as “leis do movimento, da ótica, da hidrostática, ou qualquer parte da filosofia natural”. Com isso, Hume defende uma espécie de antropologia de cunho fisicista, a partir da descoberta das leis que regem o mecanismo humano. “Mecanismo regular” é a expressão que Hume utiliza para indicar o caminho que leva à compreensão das paixões cientificamente. Nesse sentido, é impossível negar que, pelo menos em relação às paixões humanas, Hume apresenta uma filosofia mecanicista e naturalista. Deslindar as paixões humanas, é desvelar o mecanismo regular que as concernem. Surpreendentemente, não há ceticismo exacerbado aqui. A suspensão do juízo passa

¹⁴¹ “I pretend not to have here exhausted this subject. It is sufficient for my purpose, if I have made it appear, that, in the production and conduct of the passions, there is a certain regular mechanism, which is susceptible of as accurate a disquisition, as the laws of motion, optics, hydrostatics, or any part of natural philosophy”. (P 6.19, Bea 29).

ao largo frente à possibilidade de se fazer ciência a partir da descrição empírica dos fenômenos das paixões, bem como a partir de uma teoria que abrange tais fenômenos.

É evidente que, para Hume, é possível elaborar uma ciência nos moldes da filosofia natural para deslindar os sentimentos humanos e, com isso, os compreender melhor, isto é, rigorosamente, coerente e conforme a sua natureza. É possível ver, então, que Hume, no seu texto da *Dissertação*, coloca em prática ele mesmo o seu método experimental de raciocínio, na medida em que apresenta vários exemplos retirados da experiência cotidiana que confirmam e habilitam uma teoria geral capaz de explicar os fenômenos presentes e futuros relativos às paixões e segundo determinados princípios.

3.4.11. Razão e Cálculo Moral

O cético diz que “nenhum homem seria infeliz se ele pudesse alterar seus sentimentos segundo a sua vontade”. (Sc 27, Mil 168). A vontade pode até existir, mas disto não segue que alguma alteração esteja aí implicada. Assim, há homens que se sentem conforme o desejado por eles, mas outros não. Se, por um lado, há disposições da mente mais propícias a conduzir o homem à felicidade, por outro, nem todo homem dispõe daquilo que é propício para atingir naturalmente essa felicidade. Afinal, segundo o cético,

[...] desse recurso, a natureza, em grande parte, nos privou. O tecido e a constituição da nossa mente não dependem da nossa escolha mais do que a do nosso corpo. A generalidade dos homens não tem a menor noção de que qualquer alteração a esse respeito possa ser desejável. Como uma corrente que segue necessariamente as várias inclinações do solo sobre as quais corre, assim também a parte ignorante e impensada da humanidade é acionada por suas propensões naturais. Tal é efetivamente excluída de todas as pretensões à filosofia e à medicina da mente, que tanto se vangloriava. Mesmo para os sábios e atenciosos, a natureza tem uma influência prodigiosa; nem sempre está no poder de um homem, pela máxima arte e indústria, corrigir seu temperamento e atingir esse caráter virtuoso, ao qual ele aspira. O império da filosofia se estende a alguns; e com relação a esses também, sua autoridade é muito fraca e limitada. Os homens podem muito bem ser sensíveis ao valor da virtude e podem desejar alcançá-la, mas nem sempre é certo que eles terão sucesso em seus desejos.¹⁴² (Sc 28, Mil 168–9).

¹⁴² “But of this resource nature has, in a great measure, deprived us. The fabric and constitution of our mind no more depends on our choice, than that of our body. The generality of men have not even the smallest notion, that any alteration in this respect can ever be desirable. As a stream necessarily

Nós não podemos modificar os nossos sentimentos da mesma maneira que Proteu pode mudar de forma. A natureza nos privou dessa possibilidade. Estamos submetidos às nossas inclinações mais do que gostaríamos. Ademais, mesmo no campo do pensamento, do raciocínio, mesmo que nos esforcemos com arte e indústria, dificilmente ou muito raramente — ou mesmo nunca —, conseguiríamos corrigir o nosso temperamento em vistas de atingir um estado de perfeita virtude. Por meio da filosofia, isso até poderia vir a ser possível, mas até certo ponto, porque “a sua autoridade é muito limitada”. (Sc 28, Mil 168–9). O cético faz uma crítica às outras seitas, portanto, porque ele critica qualquer seita que ignora a face real da natureza humana. Como faz Hume, aliás. Por mais que o objetivo de um homem seja atingir a mais alta virtude, trata-se esse de um empreendimento de resultado incerto. De uma incerteza bastante considerável mesmo se os filósofos morais se atentassem à real condição da natureza humana.

O parágrafo vinte e oito também demonstra que a dedicação à filosofia é impossível de ser abarcada por todos, simplesmente porque há pessoas que não são propensas naturalmente a essa atividade. Os ignorantes seguem irrefletidamente as promessas dela e mesmo os mais sábios sofrem a influência da natureza, o que faz diminuir a extensão do império da filosofia sobre os homens. A virtude não é para todos, e para os poucos aos quais ela poderia se destinar, não é certo que eles a alcancem. Há aqui, portanto, uma crítica severa às seitas apresentadas nos ensaios anteriores ao XVIII.

Sobre a influência das nossas inclinações provenientes da nossa constituição e temperamento, o cético diz:

Quem considerar, sem preconceito, o curso das ações humanas, descobrirá que a humanidade é quase inteiramente guiada pela constituição e pelo temperamento e que as máximas gerais têm pouca influência, tanto quanto elas afetam nosso gosto ou sentimento. Se um homem tem um vivo sentido de honra e virtude, com paixões moderadas, sua conduta sempre concordará com as regras da moralidade, ou, se ele se afastar delas, seu retorno será fácil e rápido. (Sc 29, Mil 169–70).

follows the several inclinations of the ground, on which it runs; so are the ignorant and thoughtless part of mankind actuated by their natural propensities. Such are effectually excluded from all pretensions to philosophy, and the medicine of the mind, so much boasted. But even upon the wise and thoughtful, nature has a prodigious influence; nor is it always in a man's power, by the utmost art and industry, to correct his temper, and attain that virtuous character, to which he aspires. The empire of philosophy extends over a few; and with regard to these too, her authority is very weak and limited. Men may well be sensible of the value of virtue, and may desire to attain it; but it is not always certain, that they will be successful in their wishes”. (Sc 28, Mil 168-9).

A constituição e o temperamento dos seres humanos impedem que haja uma felicidade geral proveniente do respeito a máximas. Uma pessoa pode nascer inclinada a ter uma mente perversa, por exemplo:

Por outro lado, quando uma pessoa nasce com uma mente tão perversa, de uma disposição tão caluniosa e insensível, que não tem prazer pela virtude e pela humanidade nem simpatia pelos seus semelhantes e nenhum desejo de estima e aplauso, ela deve ser vista como inteiramente incurável, nem há remédio na filosofia. Ele não obtém satisfação senão de objetos baixos e sensuais ou da condescendência com paixões malignas, não sente remorso por contrapor suas inclinações cruéis, não tem nem mesmo aquele sentido ou gosto, que é requisito para fazê-lo desejar um caráter melhor. De minha parte, não sei como devo me dirigir a tal pessoa, ou por quais argumentos devo me esforçar para reformá-lo. (Sc 29, Mil 169–70).

A filosofia não oferece nenhum remédio para modificar o caráter humano perverso, tal é a força das inclinações ou das paixões sobre a conduta. Nenhuma filosofia tem a solução, nem a cética:

Devo repeti-lo: minha filosofia não oferece nenhum remédio nesse caso, nem posso fazer nada a não ser lamentar a condição infeliz dessa pessoa. Então, eu pergunto se qualquer outra filosofia pode oferecer algum remédio, ou se é possível, por qualquer sistema, tornar toda a humanidade virtuosa, por mais perversa que possa ser seu estado de espírito natural? A experiência logo nos convencerá do contrário e me arrisco a afirmar que, talvez, o principal benefício que resulta da filosofia surja de maneira indireta e decorra mais de sua influência secreta e insensível do que de sua aplicação imediata. (Sc 29, Mil 169–70).

Para o cético, a inclinação determina a configuração ou tendência do caráter de uma pessoa. Isto é, se um indivíduo está inclinado a dar atenção séria “às ciências e às artes liberais” (Sc 30, Mil 170), a própria natureza desses elementos e dessa dedicação atuam no abrandamento e no cultivo das “finas emoções” (Sc 30, Mil 170), a ponto de “raramente, muito raramente” acontecer de um homem “de bom gosto e aprendizado” (Sc 30, Mil 170) não ser também um “homem honesto”. (Sc 30, Mil 170). Há, portanto, inclinações que empurram naturalmente para ações consideradas boas e outras para ações contrárias. De modo que, quem possui a inclinação para estudos especulativos dificilmente se vê inclinado a sentir paixões de “interesse e ambição”. (Sc 30, Mil 170). Sua inclinação à verdade e ao conhecimento certamente o levam a ter um sentimento mais pleno sobre as distinções morais.

É certo que uma séria atenção dada às ciências e às artes liberais suaviza e humaniza o temperamento, e estima aquelas finas emoções nas quais a verdadeira virtude e honra consistem. Raramente, muito raramente acontece,

que um homem de gosto e conhecimento não seja, pelo menos, um homem honesto, pouco importando as fragilidades que possam importuná-lo. A inclinação de sua mente para o estudo especulativo mortifica nele as paixões de interesse e ambição, enquanto proporciona a ele uma grande sensibilidade a todas as decências e deveres da vida. Ele sente mais plenamente uma distinção moral em caracteres e modos, nem o seu sentido deste tipo é diminuído, mas, pelo contrário, é bastante aumentado, por especulação.¹⁴³ (Sc 30, Mil 170).

Para o cético, há uma relação entre inclinação e temperamento. No seguinte sentido: o temperamento é constituído pela inclinação, sendo quase que totalmente *determinado* por ela. Partindo disto, para dispor um valor moral, é um passo, pois a partir da inclinação e do temperamento disposto por ela, chega-se ao cultivo de determinado valor moral. Uma ação ou disposição será boa, ou ruim segundo temperamentos e inclinações, não devido a uma decisão *racional* pura, a partir de princípios morais em claros. A moral não se dá no âmbito do puramente racional, mas principalmente tem sua origem no âmbito dos sentimentos relativos às inclinações individuais fisiológicas e de temperamento. Sua origem é natural, pois responde às disposições fisiológicas e biológicas que vão além do meramente racional.

As paixões são abrandadas, estimuladas ou direcionadas pela inclinação da mente [*“the bent of his mind”*]. Há relação direta entre a inclinação da mente e a paixão, e entre a paixão e o comportamento. Comportamento esse para o qual será atribuído algum valor moral. A inclinação pelo estudo especulativo, por exemplo, mortifica aquelas paixões associadas ao interesse e à ambição, no sentido de que a busca pelo conhecimento teórico não é compatível com a busca de riqueza material, bem como não são compatíveis com essa inclinação à especulação teórica as paixões violentas. Pelo menos, na visão do cético, a inclinação para o estudo não se harmoniza com aquelas paixões costumeiramente associadas a quem tem ambição relativa a outras coisas não relacionadas ao estudo. Que aquele que está inclinado à especulação teórica ambiciona algo, isto é certo, mas não é esse o sentido empregado aqui pelo cético. Para ele, além de mortificar as paixões de “interesse e ambição”, esta

¹⁴³ “It is certain, that a serious attention to the sciences and liberal arts softens and humanizes the temper, and cherishes those fine emotions, in which true virtue and honour consists. It rarely, very rarely happens, that a man of taste and learning is not, at least, an honest man, whatever frailties may attend him. s not, at least, an honest man, whatever frailties may attend him. The bent of his mind to speculative studies must mortify in him the passions of interest and ambition, and must, at the same time, give him a greater sensibility of all the decencies and duties of life. He feels more fully a moral distinction in characters and manners; nor is his sense of this kind diminished, but, on the contrary, it is much encreased, by speculation”. (Sc 30, Mil 170).

inclinação produz no indivíduo “uma grande sensibilidade de todas as decências e deveres da vida”. (Sc 30, Mil 170).

O próprio ato de estudar e de se dedicar ao estudo especulativo é um ato que envolve paixões calmas e, conseqüentemente, por causa disso, não há como não fazer presente aquelas coisas que comumente estão associadas a essas paixões: a sensibilidade para “as decências e deveres da vida”. (Sc 30, Mil 170). Não importa muito a defesa de que isto, essa relação direta entre inclinação, paixão e comportamento, ocorra sempre dessa forma. Contudo, não se pode negar a pertinência dessas relações. De modo que, a mente que não está inclinada a *x*, mas a *y*, certamente estará inclinada a determinadas paixões e não a outras relativas ou a *x*, ou a *y*, mas nunca de ambas as formas. Por conseguinte, ela estará determinada a ter um comportamento e não outro.

3.4.12. Os Efeitos Prodigiousos da Educação

Além de tais insensíveis (*insensible*)¹⁴⁴ mudanças sobre o temperamento e a disposição, é bastante provável que outras possam ser produzidas por estudo e aplicação. Os efeitos prodigiousos da educação podem nos convencer de que a mente não é completamente teimosa e inflexível, mas que admitirá muitas alterações em sua estrutura e feitio¹⁴⁵ originais. Deixe um homem propor para si mesmo o modelo de um caráter que ele aprova, deixe-o estar bem familiarizado com as particularidades em que o seu próprio caráter se desvia desse modelo, deixe-o manter uma constante vigilância sobre si mesmo e a inclinar a sua mente, por um contínuo esforço, dos vícios em direção às virtudes, e não duvido de que, com o tempo, ele encontrará uma alteração para melhor em seu temperamento. (Sc 31, Mil 170).¹⁴⁶

O céptico coloca aqui um complemento em forma de objeção em relação à tese da origem fisiológica da moral. Esta objeção se refere à educação e a influência que ela exerce no comportamento. Veja-se que não se trata de dizer que um elemento racional antecede a conduta. Trata-se de dizer que a educação atua conjuntamente ou mesmo contra as inclinações. Aqui entra talvez a possibilidade de moldar a mente

¹⁴⁴ Ramírez traduz por “inconscientes”.

¹⁴⁵ Ramírez traduz por “constituição e estrutura”. Obs. Ramírez ignora o termo “original”.

¹⁴⁶ “Besides such insensible changes upon the temper and disposition, it is highly probable, that others may be produced by study and application. The prodigious effects of education may convince us, that the mind is not altogether stubborn and inflexible, but will admit of many alterations from its original make and structure. Let a man propose to himself the model of a character, which he approves: Let him be well acquainted with those particulars, in which his own character deviates from this model: Let him keep a constant watch over himself, and bend his mind, by a continual effort, from the vices; towards the virtues; and I doubt not but, in time, he will find, in his temper, an alteration for the better”. (Sc 31, Mil 170).

mediantes hábitos ou regras de razão, as quais são propostas e seguidas mediante instruções. É possível, assim, moldar o comportamento mediante ação externa, que atua no indivíduo e reflete no seu comportamento como se fosse uma inclinação original.

Deixe um homem propor para si mesmo o modelo de um caráter que ele aprova, deixe-o estar bem familiarizado com as particularidades em que seu próprio caráter se desvia desse modelo, deixe-o manter uma constante vigilância sobre si mesmo e a inclinar a sua mente, por um contínuo esforço, dos vícios em direção às virtudes: não duvido de que, com o tempo, ele encontrará, em seu temperamento, uma alteração para melhor. (Sc 31, Mil 170).

O cético não duvida de que é possível para o homem propor um modelo de caráter e, mediante um contínuo esforço seu, conseguir modificar o seu temperamento e, por corolário, mudar o seu comportamento. Ou seja, para o cético, parece ser possível modificar o caráter de um homem por meio da educação e que é possível influenciar ou mesmo modificar inclinações. Não imediatamente, é claro. Pergunto: isso não vai de encontro à ideia exposta anteriormente de que são as inclinações que determinam indiretamente o comportamento e até mesmo o valor moral e estético dos objetos? Se por educação e pela força do hábito o homem pode alterar as suas inclinações, então, o que há de errado com as filosofias que preconizam regras de razão, uma vez que parece bastar a alguém propor um modelo, pouco importando a força da natureza, uma vez que o hábito e a educação conseguem modificar o meu caráter?

O que a educação torna possível, independentemente das inclinações naturais, é negar inclinações, produzindo outras. Não se trata, obviamente, de desejar mudar e logo em seguida ocorrer a mudança. Não se pode negar a força de um sistema educacional quando há a pretensão desde o início na constituição dos temperamentos e caracteres.

O hábito é outro meio poderoso de reformar a mente e implantar nela boas disposições e inclinações. Um homem que continua em um curso de sobriedade e temperança odeia tumulto e desordem; se ele se empenha em negócios ou estudos, a indolência parecerá um castigo para ele: se ele constrange a si mesmo a praticar beneficência e afabilidade, logo ele abominará qualquer exemplo de orgulho e violência. Onde alguém está completamente convencido de que o curso virtuoso da vida é preferível, se tiver resolução suficiente, por algum tempo, para impor uma violência sobre si mesmo, sua reforma não precisa ser desesperada. O infortúnio é que essa

convicção e essa resolução nunca podem ter lugar, a menos que um homem seja, antes de tudo, toleravelmente virtuoso.¹⁴⁷ (Sc 32, Mil 170–1).

O cético vê a educação e o hábito como continuações artificiais das inclinações, ou melhor, ele as vê como que exercendo função equivalente. De todo modo, essa influência da educação e do hábito é a expressão de uma violência sobre si mesmo. Isto é, trata-se da luta entre as inclinações contra elementos artificiais.

O fato é que para o cético existem forças atuantes na formação e na condução do temperamento que vão além das determinações naturais. Contudo, as forças artificiais não superam as inclinações naturais e, para que a educação e o hábito atuem eficientemente, parece ser preciso que haja o auxílio de uma predisposição do sujeito em ser como se quer que ele seja. Haveria, então, pessoas mais propícias a responder bem à determinada educação do que outras. As respostas variariam de acordo com a predisposição natural do indivíduo e segundo a educação proposta, bem como o hábito imposto. Nesse jogo de forças, a felicidade consistiria na harmonização entre as várias inclinações com as imposições artificiais do costume e do hábito.

A questão que aparece agora é saber identificar o lugar do “eu”, isto é, da vontade individual que não está vinculada a nenhuma inclinação. Esta vontade independente parece ser algo que não existe no indivíduo. Não haveria, nesses termos, uma vontade livre, separada dos ditames da natureza, das paixões e das inclinações. Ela seria livre num outro sentido. No sentido de que o indivíduo manifesta a sua vontade na intersecção das categorias de inclinações em sua natureza, ou no sentido de insistir em suportar a violência de forças contrárias, ou, ainda, em desistir de fazer isso.

Vimos que o hábito é tão poderoso quanto a educação na configuração do caráter de um indivíduo, mas há limites para essa influência. É preciso que haja uma espécie de predisposição ou tendência à vida virtuosa para que haja a preferência por ela e àquilo que ela envolve. Para suportar determinada violência sobre si mesmo é

¹⁴⁷ “Habit is another powerful means of reforming the mind, and implanting in it good dispositions and inclinations. A man, who continues in a course of sobriety and temperance, will hate riot and disorder: If he engage in business or study, indolence will seem a punishment to him: If he constrain himself to practise beneficence and affability, he will soon abhor all instances of pride and violence. Where one is thoroughly convinced that the virtuous course of life is preferable; if he have but resolution enough, for some time, to impose a violence on himself; his reformation needs not be despaired of. The misfortune is, that this conviction and this resolution never can have place, unless a man be, before-hand, tolerably virtuous”. (Sc 32, Mil 170-1).

preciso que o objeto dessa violência concorde com aquilo que o indivíduo, que impõe isso sobre si mesmo, busca. A busca por certa virtude para fortificá-la, por exemplo, só pode ser eficiente para aquele indivíduo que de algum modo já possui essa virtude.

Aqui, então, está o principal triunfo da arte e da filosofia: o insensível refino do temperamento, bem como elas nos apontam aquelas disposições que devemos nos esforçar para alcançar, por uma constante *inclinação* da mente, e por *hábito* repetido. Além disso, eu não posso admitir que tenham grande influência, e devo ter dúvidas em relação a todas essas exortações e consolações que estão tão em voga entre os pensadores especulativos.¹⁴⁸ (Sc 33, Mil 171).

3.4.13. O Triunfo da Arte e da Filosofia

O triunfo da arte e da filosofia não é evidente ou imediata, mas silenciosa, quase imperceptível e ocorre ao longo do tempo. Daí a inutilidade das consolações ou exortações: ninguém muda porque quer, mediante o atendimento a certas máximas. Contudo, nem deixa de haver a possibilidade de transformação. Ela apenas não ocorre segundo a nossa vontade, apesar de haver a vontade implicada na transformação. A razão, nesse ponto, exerce mísera influência. A adoção de máximas pode surtir efeito inócuo, e certamente ocorre isso na medida em que o processo de evolução moral de um indivíduo não se dá por deliberação somente, mas, mesmo que ela envolva deliberações, há a ação das inclinações naturais, da educação e do hábito, envolvidas no processo. Mesmo que haja certo controle do indivíduo sobre si mesmo, e certamente há, isso não quer dizer que o indivíduo esteja no controle de tudo o que lhe diz respeito. Pelo contrário, as ações dele podem ser, na verdade, reações a estímulos de natureza não racionais ou de uma racionalidade não necessariamente deliberativa, ou consciente. Nesse caso, as paixões e os fatores exteriores à pessoa são determinantes de seu comportamento.

Os fatores como educação e hábito são influências menores diante da força das paixões ou das inclinações naturais. Para que haja a eficiência da educação e a constituição de um hábito, necessita-se das condições certas. De modo que, é uma ilusão os filósofos morais acreditarem que qualquer pessoa, independentemente de

¹⁴⁸ “Here then is the chief triumph of art and philosophy: It insensibly refines the temper, and it points out to us those dispositions which we should endeavour to attain, by a constant bent of mind, and by repeated habit. Beyond this I cannot acknowledge it to have great influence; and I must entertain doubts concerning all those exhortations and consolations, which are in such vogue among speculative reasoners”. (Sc 33, Mil 171).

suas inclinações naturais, dos costumes a que está submetido e da educação que obteve, possa modificar o seu pensamento e, conseqüentemente, mudar o seu temperamento e sua disposição.

Em que sentido, então, devemos compreender a influência da educação sobre as disposições individuais? Tudo indica que o que realmente influencia a mudança no temperamento é a inclinação e o hábito, e não a leitura de consolações filosóficas. Eu não poderia me habituar a seguir certos ensinamentos de consolação? Eis a questão. Para o cético, como se vê, isto não é completamente possível. Trata-se de duas coisas distintas: a força da inclinação e do hábito de um lado, e, do outro, a força das consolações.

Já observamos que nenhum objeto é desejável ou odioso, valioso ou desprezível, mas que esses objetos adquirem essas qualidades a partir do caráter e constituição particular da mente. Para diminuir, ou aumentar qualquer valor da pessoa para um objeto, para excitar ou moderar suas paixões, não há argumentos ou razões diretas que possam ser empregadas com alguma força ou influência. A captura de moscas, para Domiciano, se der mais prazer, é preferível à caça de animais selvagens, como para William Rufus, ou a conquista de reinos, como para Alexandre.¹⁴⁹ (Sc 34, Mil 171).

Mesmo os mais poderosos entre todos os homens, como é o caso dos imperadores, os quais podem tudo, têm preferências distintas. Porque podem tudo, isso demonstra ainda mais a diferença de inclinações a que estão sujeitos todos os homens, pois é exatamente quando os homens podem tudo que eles desejam coisas diferentes, bem como quando o seu poder é dito absoluto que eles demonstram ser ainda mais dependentes das paixões que sentem. Se quanto mais poder tinham os imperadores mais dependentes de suas paixões eles ficavam, o que dizer dos meros mortais, que não possuem poder algum, nem sobre os outros, nem sobre si mesmos? Mesmo que se diga que eles planejavam as suas ações, os imperadores, as causas dessas ações não se resumiam a motivos propriamente racionais.

Embora o valor de cada objeto possa ser determinado apenas pelo sentimento ou paixão de cada indivíduo, nós podemos observar que a paixão, ao pronunciar seu veredito, não considera o objeto simplesmente, como ele

¹⁴⁹ "We have already observed, that no objects are, in themselves, desirable or odious, valuable or despicable; but that objects acquire these qualities from the particular character and constitution of the mind, which surveys them. To diminish therefore, or augment any person's value for an object, to excite or moderate his passions, there are no direct arguments or reasons, which can be employed with any force or influence. The catching of flies, like Domitian, if it give more pleasure, is preferable to the hunting of wild beasts, like William Rufus, or conquering of kingdoms, like Alexander". (Sc 34, Mil 171).

é, mas examina-o com todas as circunstâncias que o acompanham. Um homem arrebatado de alegria por conta de possuir um diamante não confina a sua visão à pedra cintilante diante dele: ele também considera sua raridade. Disto surge principalmente o seu prazer e exultação. Aqui, portanto, um filósofo pode dar um passo e sugerir visões, considerações e circunstâncias particulares, que de outro modo nos escapariam; e, por esse meio, ele pode moderar ou excitar qualquer paixão particular.¹⁵⁰ (Sc 35, Mil 172).

3.4.14. O Veredito da Paixão

As circunstâncias que acompanham o objeto *influenciam* a paixão em seu “veredito”, em sua decisão, em sua sentença, sobre o valor do objeto. A paixão pela pedra pode advir de sua beleza, a qual a mente está naturalmente propícia a reconhecer que não é uma qualidade natural dela, mas o prazer pode advir principalmente da sua raridade. A raridade do diamante é um fator externo ao próprio diamante, mas que está a ele relacionado. Então, a paixão não se refere apenas ao objeto, mas igualmente ou até principalmente se refere às circunstâncias circundantes ao objeto. É nesse ponto que o filósofo tem vez, isto é, ele pode exercer um poder influenciador importante na constituição do caráter. O filósofo atua onde atua a raridade do diamante. A força da filosofia atua no âmbito das ideias tênues, naquelas ideias mais distantes de suas impressões. É assim que, circunstancialmente, o filósofo pode influenciar a paixão.

Há um valor agregado ao diamante, o qual não pertence a ele, como pertence a ele o brilho cintilante. Ele vale mais na medida em que é um objeto raro. A raridade não pertence às características próprias do objeto, isto é, não pertence à sua *natureza*. A raridade existe para o homem, não para o objeto diamante. O mesmo não podemos dizer do brilho cintilante, que lhe é inerente.

O filósofo pode influenciar naqueles valores agregados a determinado objeto, os quais se chamam agregados exatamente porque não pertencem à natureza própria do objeto. Por meio desses valores agregados, o filósofo pode influenciar a paixão. Isto é importante porque o valor agregado pode afetar a paixão mais do que o valor que é atribuído a partir daquilo que é natural no objeto. Como no exemplo dado: o

¹⁵⁰ “But though the value of every object can be determined only by the sentiment or passion of every individual, we may observe, that the passion, in pronouncing its verdict, considers not the object simply, as it is in itself, but surveys it with all the circumstances, which attend it. A man transported with joy, on account of his possessing a diamond, confines not his view to the glistening stone before him: He also considers its rarity, and thence chiefly arises his pleasure and exultation. Here therefore a philosopher may step in, and suggest particular views, and considerations, and circumstances, which otherwise would have escaped us; and, by that means, he may either moderate or excite any particular passion”. (Sc 35, Mil 172).

possuidor do diamante tem mais prazer pelo fato de se tratar de um objeto raro do que propriamente pelo brilho natural da pedra.

A parte mais fraca da paixão em relação a um determinado objeto são as suas circunstâncias. Supõe-se ser nessa parte que ela pode sofrer ou moderação, ou excitação por meio da intervenção do filósofo. É onde a paixão opera com menor força que ela é suscetível de ser influenciada. Isso não supera ou substitui a paixão original pelo objeto, no caso, aquele causado pelo brilho cintilante do diamante. Ela, a paixão, continua sendo determinante do valor. No entanto, havendo, como há, a influência das circunstâncias, as quais também possuem algum valor, mas que compõe a parte mais vulnerável da influência objetiva da paixão, é possível haver alguma modificação da paixão a partir desse meio. Como diz o cético, o triunfo da arte e da filosofia residem aí: no insensível refino do temperamento a partir da consideração dos valores atribuídos a um determinado objeto devido às circunstâncias que o acompanham. Mesmo essa influência da filosofia, sobre o que envolve indiretamente o objeto, parece ser, para o cético, muitíssimo limitada.

Pode parecer absolutamente não razoável negar a autoridade da filosofia a esse respeito, mas deve-se confessar que há uma forte presunção contra ela: de que, se essas visões fossem naturais e óbvias, elas poderiam ter ocorrido a partir delas mesmas, sem a assistência da filosofia; se não forem naturais, elas jamais poderão ter qualquer influência sobre as afecções.¹⁵¹ (Sc 36, Mil 172).

A compreensão deste ponto está relacionada diretamente à seguinte frase: “a paixão, ao pronunciar seu veredito, não considera o objeto simplesmente, como ele é, mas examina-o com todas as circunstâncias que o acompanham”. (Sc 35, Mil 172). O veredito (*verdict*) da paixão, o julgamento da paixão, quando é *natural*, ele pode ter ocorrido por meio dela mesma, “sem a assistência da filosofia”. (Sc 36, Mil 172).

O ponto é que, se não forem naturais as “visões” (ou pontos de vista, talvez) “jamais poderão ter qualquer influência sobre as afecções”. (Sc 36, Mil 172). Isso quer dizer exatamente o quê? Quer dizer que não se pode atribuir circunstâncias ao objeto que não sejam naturais a ele. É natural ao diamante ser de algum modo raro para nós. Devido a sua raridade ele tem valor agregado e influência na paixão. Mesmo que se

¹⁵¹ “It may seem unreasonable absolutely to deny the authority of philosophy in this respect: But it must be confessed, that there lies this strong presumption against it, that, if these views be natural and obvious, they would have occurred of themselves, without the assistance of philosophy; if they be not natural, they never can have any influence on the affections”. (Sc 36, Mil 172).

pretenda atribuir valor e influenciar a partir dele a paixão, não é toda atribuição que surtirá o efeito desejado. Mesmo que haja espaço para a assistência da filosofia, esse espaço só suporta uma assistência que considera aquilo que é comumente natural ou habitual no objeto. Isso faz com que seja possível questionar até que ponto há a assistência da filosofia no veredito da paixão ou sua influência sobre as afecções. Pois, essas afecções são “de uma natureza muito delicada e não podem ser forçadas ou constrangidas pela arte, ou indústria máxima”.¹⁵² (Sc 36, Mil 172). A delicada natureza das afecções não é vulnerável às investidas da arte ou indústria sobre elas. Isto é interessante notar porque poderia ser o contrário: devido à sua natureza delicada, uma afecção poderia ser forçada ou constrangida pela arte, ou indústria. Não é este o caso. A força das afecções compreende sua natureza muito delicada (*very delicate nature*).

Uma opinião que buscamos de propósito, aceitamos com dificuldade e não podemos reter sem atenção e cuidado, jamais produzirá esses genuínos e duráveis movimentos da paixão, que são o resultado da natureza e (d) a constituição da mente.¹⁵³ (Sc 36, Mil 172).

A tese aqui é de que jamais uma ideia substitui plenamente, e na mesma intensidade, uma sensação. A influência da filosofia ou da arte e indústria humanas se dá a partir de um conjunto de ideias que equivalem a produtos de máximas de razão. Pode-se dizer que o cético defende aqui o equivalente ao que Hume defende no Livro I do *Tratado* e na seção II da primeira *Investigação*: uma ideia é e será sempre uma cópia frágil da impressão. Mesmo que as paixões sejam praticamente todas de reflexão, isto é, de segunda ordem, elas ainda assim são mais vívidas na mente do que as ideias correspondentes delas. A filosofia e a arte, portanto, pouco ou nada podem fazer de consubstancial na condução, excitação ou moderação das paixões elas mesmas, porque tanto a filosofia quanto a arte são basicamente compostas por ideias e detêm a força que as ideias possuem no sistema humano. Se esta interpretação estiver correta, o cético reproduz aqui os pressupostos da filosofia humana relativos às diferenças entre impressões e ideias, entre sentir e pensar, onde

¹⁵² “These are of a very delicate nature, and cannot be forced or constrained by the utmost art or industry”. (Sc 36, Mil 172).

¹⁵³ “A consideration, which we seek for on purpose, which we enter into with difficulty, which we cannot retain without care and attention, will never produce those genuine and durable movements of passion, which are the result of nature, and the constitution of the mind”. (Sc 36, Mil 172).

a ideia que se pensa tem menor ou quase nenhuma influência sobre a paixão que se sente em relação às impressões quando estas afetam a mente.

As ideias por si só possuem uma natureza de intensidade menos vivaz diante de sensações e impressões. Assim, diante de sensações e impressões, as opiniões possuem uma influência inferior em força e vivacidade em relação às impressões elas mesmas. Aqui reside, portanto, o fundamento mais acirrado da crítica do céptico (e de Hume) em relação às escolas e seitas moralistas: jamais uma máxima de razão pode moderar ou excitar paixões como outras paixões, sensações e impressões. Tanto o comportamento quanto o valor desse comportamento parecem ser determinados pelas paixões e estas, no que lhe concerne, principalmente por impressões. A influência das ideias sobre o comportamento parece ter algum efeito quando uma pessoa não está submetida ou está pouco submetida aos estímulos das paixões. Quanto menor for o impacto dos sentidos ou das sensações, mais força terão as ideias e, conseqüentemente, mais aptas elas estão para influenciar o comportamento. Isto é frágil. Quando o filósofo sai de seu gabinete de estudos, lança-se na rua e se depara com a vida comum, reduz-se a um plebeu (conforme Seção I da primeira *Investigação*). O céptico aqui é como Hume, pois a crítica às filosofias morais que preconizam um comportamento mediante regras de razão é essencialmente humiana.

3.4.15. A Impraticabilidade das Máximas Morais das Filosofias Morais Refinadas

Do mesmo modo que um homem pode também fingir se curar do amor vendo sua amada através do meio artificial de um microscópio ou folder, vendo ali a aspereza de sua pele e a desproporção monstruosa de suas feições, ele espera excitar ou moderar qualquer paixão pelos argumentos artificiais de um Sêneca ou Epíteto. A lembrança do aspecto natural e da situação do objeto, em ambos os casos, ainda prevalecerá sobre ele.¹⁵⁴ (Sc 36, Mil 172).

O trecho acima é importante para entendermos duas coisas fundamentais: primeiramente, o céptico é um crítico radical da eficiência das filosofias morais que preconizam a possibilidade de mudança comportamental a partir do atendimento às máximas de razão; e, em segundo lugar, uma vez que as teses do céptico podem muito bem ser também as teses defendidas por Hume, que Hume, através de sua teoria da

¹⁵⁴ "A man may as well pretend to cure himself of love, by viewing his mistress through the artificial medium of a microscope or prospect, and beholding there the coarseness of her skin, and monstrous disproportion of her features, as hope to excite or moderate any passion by the artificial arguments of a Seneca or an Epictetus. The remembrance of the natural aspect and situation of the object, will, in both cases, still recur upon him". (Sc 36, Mil 172).

paixão, derruba as esperanças dessa filosofia moral. Para nós, o mais importante aqui é detectar a tendência de Hume de não imitar essa forma de se fazer filosofia. Mesmo que para Hume a investigação sobre a moral tenha por fim a melhoria da humanidade a partir de uma compreensão efetiva dos motivos fundamentais que explicam a moralidade, o filósofo escocês não alcançou esse ponto: o caráter normativo.

São as impressões o fundamento das paixões, e estas, no que lhe concerne, aquilo que está por detrás dos valores morais que atribuímos a pessoas, objetos e situações. A razão pouco influencia nesse processo. Mesmo que haja alguma influência, ela está condicionada pelas inclinações naturais, pela educação e pelo hábito. Ou seja, podemos perguntar, que influência é essa? O cético diz: “as reflexões da filosofia são muito sutis e distantes para tomar lugar na vida comum ou para erradicar qualquer afecção. O ar é muito fino para respirar quando está acima dos ventos e das nuvens da atmosfera”.¹⁵⁵ (Sc 36, Mil 172). A filosofia é como o ar rarefeito: ela está acima das nuvens, na mesma condição do ar que está acima das nuvens: são elementos escassos ou frágeis demais para exercer qualquer influência significativa. “Outro defeito dessas reflexões refinadas [...] é que frequentemente elas não podem diminuir ou extinguir nossas paixões viciosas sem diminuir, ou extinguir também as que são virtuosas, deixando a mente totalmente indiferente e inativa”.^{156 157} (Sc 37, Mil 173).

O cético diz que “se, por incessante estudo e meditação, nós as tornamos íntimas e presentes para nós, elas operarão por toda parte e propagarão uma insensibilidade universal sobre a mente”.¹⁵⁸ (Sc 37, Mil 173). Por conseguinte, “quando destruimos os nervos, nós extinguimos no corpo humano o sentido do prazer tanto quanto o da dor”.¹⁵⁹ (Sc 37, Mil 173). Isso leva o indivíduo, adepto dessas reflexões refinadas, à total indiferença e apatia, isto é, leva-o a uma condição completamente

¹⁵⁵ “The reflections of philosophy are too subtile and distant to take place in common life, or eradicate any affection. The air is too fine to breathe in, where it is above the winds and clouds of the atmosphere”. (Sc 36, Mil 172).

¹⁵⁶ “Outro defeito dessas reflexões refinadas, que a filosofia nos sugere, é que frequentemente elas não podem diminuir ou extinguir nossas paixões viciosas sem diminuir ou extinguir também as que são virtuosas, deixando a mente totalmente indiferente e inativa”. (Sc 37, Mil 173).

¹⁵⁷ “Another defect of those refined reflections, which philosophy suggests to us, is, that commonly they cannot diminish or extinguish our vicious passions, without diminishing or extinguishing such as are virtuous, and rendering the mind totally indifferent and unactive”. (Sc 37, Mil 173).

¹⁵⁸ “If by incessant study and meditation we have rendered them intimate and present to us, they will operate throughout, and spread an universal insensibility over the mind”. (Sc 37, Mil 173).

¹⁵⁹ “When we destroy the nerves, we extinguish the sense of pleasure, together with that of pain, in the human body”. (Sc 37, Mil 173).

estranha à sua própria natureza. Há também, portanto, um aspecto nocivo consequente da fé em tais reflexões morais refinadas, exatamente por elas conduzirem ao resultado oposto daquilo que prometem: em vez da felicidade plena, sujeitam o indivíduo à mais profunda frustração e infelicidade¹⁶⁰.

A crítica do cético — e isto é algo a se notar, porque parece não ser o cético antigo a falar aqui — não se estende apenas às reflexões filosóficas da antiguidade, mas também modernas. Diz o cético: “será fácil, por um simples golpe de vista, encontrar um ou outro desses defeitos na maior parte daquelas reflexões filosóficas celebradas em ambos os tempos, o antigo e o moderno.¹⁶¹ (Sc 38, Mil 173). Ora, é de se estranhar tal raciocínio caso Hume estivesse querendo associar no ensaio XVIII a seita cética da antiguidade, como parecia ser essa a intenção do autor em relação aos três ensaios anteriores, na medida em que ele se referia a seitas originadas na antiguidade. De todo modo, é estranho o cético se referir às “reflexões filosóficas celebradas em ambas as épocas, antiga e moderna”. (Sc 38, Mil 173).

A partir desse ponto do texto, o cético se torna mais radical e apresenta uma série de máximas e perguntas de cunho moralista para as quais tem uma resposta de cunho cético. À máxima e pergunta: “*Não permita que as injúrias ou a violência dos homens, dizem os filósofos, sempre desconcerte você pela raiva ou pelo ódio. Você ficaria zangado com o macaco por sua malícia ou com o tigre por sua ferocidade?*”¹⁶² ¹⁶³ (Sc 38, Mil 173), o cético responde:

Essa reflexão nos leva a uma má opinião da natureza humana e deve extinguir os afetos sociais. Tende também a impedir todo remorso pelos crimes de um homem, quando ele considera esse vício ser tão natural para a humanidade quanto os instintos particulares das criaturas brutas.¹⁶⁴ (Sc 38, Mil 173).

Porque esta reflexão deve extinguir os afetos sociais? Porque sentir raiva ou ódio (*Hatred*) faz parte da natureza humana, extinguir a raiva, a qual tem de algum modo uma função no sistema da vida, equivale a extinguir qualquer outro afeto.

¹⁶⁰ Hume sentiu essa frustração na “pele”. Conforme *Carta a um médico*, de 1734.

¹⁶¹ “It will be easy, by one glance of the eye, to find one or other of these defects in most of those philosophical reflections, so much celebrated both in ancient and modern times”. (Sc 38, Mil 173).

¹⁶² Emprego do itálico conforme o original.

¹⁶³ “Let not the injuries or violence of men, say the philosophers, ever discompose you by anger or hatred. Would you be angry at the ape for its malice, or the tyger for its ferocity?”. (Sc 38, Mil 173). Conforme Plutarco, de *ira cohibenda*.

¹⁶⁴ “This reflection leads us into a bad opinion of human nature, and must extinguish the social affections. It tends also to prevent all remorse for a man's own crimes; when he considers, that vice is as natural to mankind, as the particular instincts to brute-creatures”. (Sc 38, Mil 173).

Extinguir uma paixão equivale na extinção de todas as paixões. Sócrates, no *Fédon*, ao ser retirado dele os grilhões que apertavam seus membros, observa o quanto a dor e o prazer estão associados, praticamente um dependendo do outro, quase que compondo uma mesma natureza. Aqui, o cético resvala nesse raciocínio socrático: extinguir a dor equivale, por consequência, na extinção de qualquer prazer. O ponto central da crítica do cético consiste em dizer que a humanidade perderia o senso de culpa, uma vez que ela passaria a considerar o vício como algo natural, assim como naturais são os instintos e, com isso, passaria a perdoar tudo, porque veria a si mesma livre do remorso.

A raiva funciona em alguma medida, então, como mecanismo de proteção e de preservação do ser. Se há razão para sentir raiva, ou se essa raiva que se sente é justa, não é esta a questão. A questão é que não se deixar permitir injuriar com os incômodos é algo que transforma o homem num nada, numa imitação de homem, e não em um sábio. O projeto de sábio implicado nas reflexões refinadas equivale na superação da natureza humana, a ponto de transformar o homem num deus insensível e impassível. O que é, na verdade, algo absolutamente impraticável.

Tais filosofias refinadas dizem: “*todos os males surgem da ordem do universo, que é absolutamente perfeito. Você desejaria perturbar uma ordem tão divina em prol do seu interesse particular*”?¹⁶⁵. (Sc 39, Mil 173). Daí, o cético questiona: “e se as doenças que sofro surgirem da malícia ou da opressão?”. (Sc 39, Mil 173). A filosofia moralista responde: “*mas os vícios e as imperfeições dos homens também estão compreendidos na ordem do universo*”.¹⁶⁶ (Sc 39, Mil 173). Conclusão do cético: “deixe isso ser permitido e os meus próprios vícios serão também uma parte dessa mesma ordem”.¹⁶⁷ (Sc 39, Mil 173). Ou seja, não haveria por que questionar ou combater os vícios, pois, afinal de contas, eles fazem parte da ordem de um universo perfeito.¹⁶⁸

Uma nova referência ao filósofo Plutarco é feita: “a quem disse que ninguém é feliz quando não está acima da opinião pública, um espartano respondeu: *então, ninguém é feliz, salvo patifes e ladrões*”.¹⁶⁹ (Sc 40, Mil 173–4). Para patifes e ladrões,

¹⁶⁵ “All ills arise from the order of the universe, which is absolutely perfect. Would you wish to disturb so divine an order for the sake of your own particular interest”? (Sc 39, Mil 173).

¹⁶⁶ “What if the ills I suffer arise from malice or oppression? But the vices and imperfections of men are also comprehended in the order of the universe”. (Sc 39, Mil 173).

¹⁶⁷ “Let this be allowed; and my own vices will also be a part of the same order”. (Sc 39, Mil 173).

¹⁶⁸ Este é o problema do mal no mundo, de sua origem, se ela é divina ou não. Hume atenta-se a esse problema também nos Diálogos sobre a religião natural (1779).

¹⁶⁹ “To one who said, that none were happy, who were not above opinion, a Spartan replied, then none are happy but knaves and robbers”. (Sc 40, Mil 173-4).

pouco importa a opinião alheia, exatamente porque eles estão “acima” dela, devido a sua total indiferença.

O cético segue mostrando a fragilidade das filosofias morais desse tipo:

O homem nasceu para ser miserável e se surpreende com qualquer infortúnio particular? Ele pode dar lugar à tristeza e lamento por conta de qualquer desastre? Sim: ele muito razoavelmente lamenta ter nascido para ser miserável. Seu consolo apresenta cem males para um, dos quais você finge aliviá-lo.¹⁷⁰ (Sc 41, Mil 174).

Quando é dito que “você deve sempre ter diante de seus olhos a morte, a doença, a pobreza, a cegueira, o exílio, a calúnia e a infâmia, como males incidentais para a natureza humana” (Sc 42, Mil 174) e que, por essa razão, “se qualquer um deles o atingir [cair no seu lote], você o suportará melhor quando tiver contado com isso”¹⁷¹ (Sc 42, Mil 174), o cético responde:

Se nos limitarmos a uma reflexão geral e distante sobre os males da vida humana, *isto* pode não ter efeito algum para nos preparar para eles. Se, por concentrada e intensa meditação, os tornamos presentes e íntimos para nós, *este* é o verdadeiro segredo para a intoxicação de todos os nossos prazeres e para nos tornar perpetuamente miseráveis.¹⁷² (Sc 42, Mil 174).

Claro, porque você sofre com esses males antecipadamente, ou mesmo presentemente, na medida em que considera poder sofrê-los a qualquer instante. Não é porque temos consciência da nossa mortalidade que ter diante de nós a ideia da morte o tempo todo nos tornará menos medrosos, nem se pode negar a possibilidade do efeito contrário. Ter diante dos olhos os males que qualquer ser humano pode sofrer, isso pode nos levar ao choque antecipado e até atraí-los com maior rapidez, a ponto de alguém transformar a sua vida, de tanto pensar nas misérias dela, num mar de lamentações e tristeza.

Não se pode negar também que, mesmo que haja alguma espécie de preparo real quando levamos sempre em consideração a possibilidade de nos ocorrer certos

¹⁷⁰ “Man is born to be miserable; and is he surprized at any particular misfortune? And can he give way to sorrow and lamentation upon account of any disaster? Yes: He very reasonably laments, that he should be born to be miserable. Your consolation presents a hundred ills for one, of which you pretend to ease him”. (Sc 41, Mil 174).

¹⁷¹ “You should always have before your eyes death, disease, poverty, blindness, exile, calumny, and infamy, as ills which are incident to human nature. If any one of these ills falls to your lot, you will bear it the better, when you have reckoned upon it”. (Sc 42, Mil 174).

¹⁷² “I answer, if we confine ourselves to a general and distant reflection on the ills of human life, that can have no effect to prepare us for them. If by close and intense meditation we render them present and intimate to us, that is the true secret for poisoning all our pleasures, and rendering us perpetually miserable”. (Sc 42, Mil 174).

males, a ansiedade que tal expectativa gera. Igual a um jogador que sofre de ansiedade quando se prepara para uma partida. Ou seja, no mínimo, é duvidoso julgar que ficaremos tranquilos quando antecipamos a nossa atenção para todos os males possíveis de nos acontecer. Muito provavelmente a nossa mente sofreria antecipadamente com a ideia do mal que procura evitar.

“*Sua tristeza é infrutífera e não mudará o curso do destino*”, menciona o cético, para cuja assertiva ele apresenta a seguinte resposta: “muito verdadeiro: e por essa razão sinto muito”.¹⁷³ (Sc 43, Mil 174). A mesma razão que desqualifica a tristeza, isto é, o fato de ela ser inútil porque não muda o curso do destino, é aquilo que a qualifica: o fato de a tristeza não interferir nos motivos que a provocam também pode se configurar num motivo de tristeza, e de uma ainda maior. Considerar a tristeza inútil, pois que senti-la não mudará o curso do nosso destino, isso a intensifica, em vez de eliminá-la.

As consolações estão cheias desse tipo de consideração e conselho. O que encontramos numa delas é possível verificar em praticamente todas, por serem gerais, elas não se aplicam completamente às situações particulares vividas pelos indivíduos. A relação se dá sempre indiretamente, impessoal. Contudo, sempre se cria a ilusão de que o “ensinamento” foi feito *para* você. A crítica do cético, no entanto, vai mais além. Ela denuncia esse tipo de filosofia como nociva, uma vez que ela ilude as pessoas. É feito pensar que é possível eliminar a tristeza simplesmente reconhecendo que ela não mudará o curso do destino de alguém ou de algo. Porém, ninguém fica triste julgando que algo será mudado por conta disso. As pessoas se entristecem porque algo lhes provocou dor, sofrimento. Pode até ser que a dor possa ser convertida em sorrisos por meio da fala, do uso de consolações, da persuasão, etc., contudo, os motivos para a mudança de humor, nesse caso, não se devem ao atendimento a máximas morais. A crítica do cético é ainda mais incisiva: mesmo que haja verdade na máxima, e esse é o caso aqui, isso não quer dizer que essa verdade possa ser utilizada como remédio para a tristeza. A máxima, que supostamente cura, é a mesma que pode intensificar a doença.

“A consolação de *Cícero* para a surdez é um tanto curiosa”, diz o cético. Cícero pergunta: “*Quantas línguas existem [...] que você não entende?* A Púnica, a Espanhola, a Gaélica, a Egípcia, etc. Em relação a todas elas, é como se você fosse

¹⁷³ “Your sorrow is fruitless, and will not change the course of destiny. Very true: And for that very reason I am sorry”. (Sc 43, Mil 174).

surdo, ainda que você ficasse indiferente sobre a matéria. Seria, então, um infortúnio tão grande ser surdo para uma língua a mais”?¹⁷⁴ (Sc 44, Mil 174). É curiosa essa consolação porque a comparação entre a surdez real e a ignorância é, no mínimo, forçosa. Dificilmente alguém que desconhece alguma língua, lembrando que praticamente todos estamos nessa condição, por razões óbvias, sente-se como que sofrendo de surdez. Que o surdo e o ignorante possam não compreender o que ouvem, isto, no entanto, não necessariamente os iguala, tampouco consola o surdo por uma possível tristeza dele pela sua limitação. Digamos que aquele que desconhece uma língua pode de algum modo aprendê-la. Muito mais difícil é, nesse sentido, a condição daquele que sofre de surdez. Esta consolação é compreensível, mas lamentável.

O que dizer do infortúnio da cegueira? O céptico recorda a anedota referente a Antipater, discípulo de Aristipo, também referida por Cícero: “gosto mais da réplica de Antipater, o cirenaico, quando algumas mulheres estavam o consolando por sua cegueira: *O quê! Disse ele, vocês acreditam que não há prazeres no escuro*”?¹⁷⁵. (Sc 45, Mil 174). Isso não quer dizer, mesmo havendo prazeres no escuro, que Antipater não lamenta a ausência da visão. As máximas gerais de cunho moral sempre universalizam aquilo que só pode ser compreendido em termos particulares. Elas buscam a cura do homem ideal, mas esse homem ideal não existe. O que existe são homens para os quais inclinações diversas são instigadas pela natureza, e não há nenhuma circunstância vivida pelo homem para a qual ele não possa atribuir valor contrário. A surdez ou a cegueira, incuráveis, podem ser motivo de sofrimento para alguns, mas de indiferença para outros. Da mesma forma que há muitas coisas que seriam melhores não ver nem ouvir, há outras tantas que não poderíamos nem deixar de ouvir, nem de enxergar. As máximas morais não dão conta da diversidade da vida humana. Portanto, elas mentem.

O céptico volta-se a um moderno: Fontenelle. *“Nada pode ser mais destrutivo, diz Fontenelle, para a ambição e para a paixão por conquista do que o verdadeiro*

¹⁷⁴ “Cicero's consolation for deafness is somewhat curious. How many languages are there, says he, which you do not understand? The Punic, Spanish, Gallic, Ægyptian, &c. With regard to all these, you are as if you were deaf, yet you are indifferent about the matter. Is it then so great a misfortune to be deaf to one language more?”. (Sc 44, Mil 174).

¹⁷⁵ “I like better the repartee of Antipater the Cyreniac, when some women were condoling with him for his blindness: What! says he, Do you think there are no pleasures in the dark?”. (Sc 45, Mil 174).

*sistema de astronomia. Quão pobre é mesmo o globo inteiro em comparação à extensão infinita da natureza”?*¹⁷⁶. (Sc 46, Mil 174–5). Ao que o cético responde:

Esta consideração está evidentemente muito distante para ter qualquer efeito. Ou, se tivesse algum, isto não viria a destruir o patriotismo tanto quanto a ambição? O mesmo autor galante acrescenta, com alguma razão, que os olhos brilhantes das mulheres são os únicos objetos que não perdem nada de seu brilho ou valor devido às mais amplas visões da astronomia, mas resistem a todos os sistemas. Os filósofos nos aconselhariam a limitar a nossa afeição por eles?^{177 178}. (Sc 46, Mil 174–5).

Reconhecer a grandeza do universo, conseqüentemente, a nossa pequenez diante dele, isto em nada modifica o sentimento daquele que sofre algum mal. O cético afirma que “esta consideração está evidentemente muito distante para ter qualquer efeito”. (Sc 46, Mil 174–5). Mesmo se tivesse algum efeito, alguma influência, ele não só ajudaria a eliminar o mal moral como também no caso eliminaria aquilo que alimenta sentimentos positivos por algo, como o patriotismo, por exemplo. O acréscimo de Fontenelle sobre os olhos das damas, os quais não perderiam nem seu brilho, nem seu valor diante das belezas amplas que a astronomia revela, é visto pelo cético como sendo uma contradição. Porque se as qualidades particulares não perdem seu valor diante da grandiosidade do universo, está-se admitindo aquilo que se quer modificar: medir o particular pelo universal.

O Exílio, diz Plutarco a um amigo banido, não é um mal: os matemáticos nos dizem que toda a Terra é apenas um ponto em comparação aos céus. Mudar de um país, então, é pouco mais que se locomover de uma rua a outra. O homem não é uma planta, enraizada em um determinado ponto da terra: todos os solos e todos os climas são igualmente adequados para ele.¹⁷⁹ (Sc 47, Mil 175).

Eis que o cético responde:

¹⁷⁶ “Nothing can be more destructive, says Fontenelle, to ambition, and the passion for conquest, than the true system of astronomy. What a poor thing is even the whole globe in comparison of the infinite extent of nature? Would philosophers advise us to limit our affection to them?”. (Sc 46, Mil 174-5).

¹⁷⁷ “This consideration is evidently too distant ever to have any effect. Or, if it had any, would it not destroy patriotism as well as ambition? The same gallant author adds with some reason, that the bright eyes of the ladies are the only objects, which lose nothing of their lustre or value from the most extensive views of astronomy, but stand proof against every system. Would philosophers advise us to limit our affection to them?”. (Sc 46, Mil 174-5).

¹⁷⁸ Deste trecho, temos pelo menos três traduções diferentes, das quais Trigo e Suzuki atribuem significados muito diferentes. Ramírez, por sua vez, já vem de uma deturpação muito estranha em relação ao parágrafo 46.

¹⁷⁹ “Exile, says Plutarch to a friend in banishment, is no evil: Mathematicians tell us, that the whole earth is but a point, compared to the heavens. To change one's country then is little more than to remove from one street to another. Man is not a plant, rooted to a certain spot of earth: All soils and all climates are alike suited to him”. (Sc 47, Mil 175).

Esses temas seriam admiráveis se eles pudessem cair apenas nas mãos de pessoas banidas. Contudo, se eles chegarem também ao conhecimento daqueles que estão empregados em assuntos públicos e destruírem todo o seu apego ao seu país natal? Ou vão operar como remédio do charlatão, que é igualmente bom para um diabetes e uma hidropisia?¹⁸⁰. (Sc 47, Mil 175).

Seguir uma máxima de razão pode resultar em algo bom, mas também ruim, dependendo das circunstâncias vividas pelos indivíduos que atentam à máxima. O problema, como denuncia o cético, se repete: a duvidosa eficácia de se aplicar uma máxima, que é universal, para as circunstâncias particulares.

Se um deus fosse aprisionado em um corpo humano, o que lhe pareceria a vida, além de ruim, desprezível e pueril? Ele jamais seria convencido de “participar de qualquer coisa”. (Sc 48, Mil 175–6). O mesmo ocorre, segundo o cético, em relação ao filósofo que se ocupa de reflexões refinadas e moralizantes: os assuntos da vida comum lhe aborrecem e não produzem nele nenhuma impressão importante: “Ele vê, mas não sente suficientemente a sua verdade”. (Sc 48, Mil 175–6). Entende a si próprio como um filósofo sublime sempre quando não é necessário sê-lo, mas exatamente quando nada o perturba “ou roube as suas afecções”. (Sc 48, Mil 175–6).

O filósofo vende ardor e entusiasmo em teoria, mas quando ele é chamado a jogar o jogo da vida, geralmente é transportado com as mesmas paixões que tanto condenava como mero espectador. (Sc 48, Mil 175–6).¹⁸¹ É clara a tendência do cético em condenar as reflexões refinadas que atribuem às máximas preceituários de cura para alma humana. É preciso mais do que isso para curar os homens de suas angústias e de seus desesperos. No entanto, não é pelo meio tradicional que isso se tornará realmente possível. A solução passa pela compreensão adequada da natureza humana. Nisso, o cético se aproxima da visão de Hume sobre a moral. É preciso compreender o homem por meio da ciência, descrevendo a sua natureza.

Existem duas considerações a serem feitas que se encontram principalmente nos livros de filosofia, das quais qualquer efeito importante pode ser esperado, pois, essas considerações são tiradas da vida comum e tem lugar na visão mais superficial dos assuntos humanos. Quando refletimos sobre a brevidade e a incerteza da vida, quão desprezíveis não parecem ser todas as nossas buscas por felicidade? E, mesmo quando estendemos a nossa preocupação para além da nossa própria vida, quão frívolos não são os

¹⁸⁰ “These topics are admirable, could they fall only into the hands of banished persons. But what if they come also to the knowledge of those who are employed in public affairs, and destroy all their attachment to their native country? Or will they operate like the quack’s medicine, which is equally good for a diabetes and a dropsy?”. (Sc 47, Mil 175).

¹⁸¹ Este ponto é muito semelhante à imagem do filósofo erudito conforme apresentado por Hume na introdução do *Tratado* e na primeira Seção da primeira *Investigação*.

nossos projetos mais amplos e generosos, quando consideramos as incessantes mudanças e revoluções dos assuntos humanos, em função das quais as leis e o aprendizado, os livros e os governos, são tragados pelo tempo, como por uma rápida correnteza e se perdem no imenso oceano da matéria? Tal reflexão tende certamente a mortificar todas as nossas paixões: mas com isso, no entanto, ela não contrariaria o artifício da natureza, que felizmente nos enganou [induziu em nós a opinião] em relação à opinião de que a vida humana é de [tem] alguma importância? E não poderá tal reflexão ser empregada com sucesso por pensadores voluptuosos, em vista de nos retirar dos caminhos da ação e da virtude e nos introduzir nos campos floridos da indolência e do prazer? ¹⁸². (Sc 49, Mil 176).

O princípio de aproveitar a vida ao máximo tem efeitos opostos na vida humana quando observados a partir de circunstâncias distintas. Diante da morte inevitável devido à peste, por exemplo, aproveitar ao máximo a vida pode produzir uma dissolução jovial e alegre nas pessoas, como ocorreu em Atenas e Florença, mas numa situação de guerra, onde a morte também está muito presente e a todo instante parece iminente, a observação a tal princípio e a essa mesma dissolução podem levar os soldados a preferirem o tumulto e o desperdício, e não uma que seja jovial e alegre, como ocorre no primeiro caso. (Sc 50, Mil 176–7).

A segunda consideração filosófica que produz uma influência sobre as nossas afecções é aquela resultante da “comparação da nossa própria condição com a condição dos outros”.¹⁸³ (Sc 51, Mil 177). O equívoco nesse caso ocorre porque “tendemos a comparar a nossa situação mais com a dos nossos superiores do que com a dos nossos inferiores”. (Sc 51, Mil 177). Isso pode ser corrigido pelo filósofo,

¹⁸² “There are two considerations chiefly, to be met with in books of philosophy, from which any important effect is to be expected, and that because these considerations are drawn from common life, and occur upon the most superficial view of human affairs. When we reflect on the shortness and uncertainty of life, how despicable seem all our pursuits of happiness? And even, if we would extend our concern beyond our own life, how frivolous appear our most enlarged and most generous projects; when we consider the incessant changes and revolutions of human affairs, by which laws and learning, books and governments are hurried away by time, as by a rapid stream, and are lost in the immense ocean of matter? Such a reflection certainly tends to mortify all our passions: But does it not thereby counterwork the artifice of nature, who has happily deceived us into an opinion, that human life is of some importance? And may not such a reflection be employed with success by voluptuous reasoners, in order to lead us, from the paths of action and virtue, into the flowery fields of indolence and pleasure?”. (Sc 49, Mil 176).

¹⁸³ “The second philosophical consideration, which may often have an influence on the affections, is derived from a comparison of our own condition with the condition of others. This comparison we are continually making, even in common life; but the misfortune is, that we are rather apt to compare our situation with that of our superiors, than with that of our inferiors. A philosopher corrects this natural infirmity, by turning his view to the other side, in order to render himself easy in the situation, to which fortune has confined him. There are few people, who are not susceptible of some consolation from this reflection, though, to a very good-natured man, the view of human miseries should rather produce sorrow than comfort, and add, to his lamentations for his own misfortunes, a deep compassion for those of others. Such is the imperfection, even of the best of these philosophical topics of consolation”. (Sc 51, Mil 177).

quando ele se coloca no lugar do outro, isto é, quando ele dirige “seu olhar para o outro lado, de modo a tornar mais confortável a situação na qual a fortuna o confinou”. (Sc 51, Mil 177). O cético reconhece que “poucas são as pessoas incapazes de tirar algum consolo desta reflexão” (Sc 51, Mil 177), mas ele admite também que isso pode não ocorrer da mesma forma para “um homem de muito boa natureza” (Sc 51, Mil 177), cuja “visão da miséria humana” (Sc 51, Mil 177) certamente produz nele “mais tristeza que conforto” (Sc 51, Mil 177), uma vez que ele passa a sentir “uma forte compaixão pela miséria dos outros” (Sc 51, Mil 177), além de continuar lamentando a sua própria. “Tal é a imperfeição até mesmo do melhor desses tópicos filosóficos de consolo” (Sc 51, Mil 177), diz o cético.

Em outras palavras, por dois motivos, o remédio para a saúde da nossa mente, que consiste em comparar a nossa situação com uma situação piorada vivida por outro, não surte o efeito esperado. Primeiramente, pelo fato da tendência natural nossa em comparar a nossa situação com a daqueles que são superiores a nós. Em segundo lugar, porque mesmo quando comparamos a nossa situação com a daqueles que são tidos como inferiores e se tivermos boa índole, iremos nos entristecer muito mais, pois em vez de nos alegrarmos com a nossa condição superior, por compaixão, somaremos a nossa angústia à penúria alheia. Ou seja, o remédio torna-se veneno, uma vez que desemboca no efeito contrário daquele inicialmente desejado.

Não há dúvida de que a virtude é a melhor escolha quando é alcançável, diz o cético (Sc 52, Mil 178), mas em razão da amplitude da “desordem” (Sc 52, Mil 178) e da “confusão” (Sc 52, Mil 178) dos assuntos humanos, é contraproducente esperar uma “distribuição perfeita e uniforme de miséria e felicidade” (Sc 52, Mil 178) entre nós. De acordo com o cético, a mente contribui de alguma forma para essa desordem, além do fato de que “boa sorte” (Sc 52, Mil 178) e “boa saúde do corpo” (Sc 52, Mil 178) não são distribuídas de maneira justa e equitativa “entre o virtuoso e o vicioso”. (Sc 52, Mil 178). É devido à própria “constituição de suas paixões” (Sc 52, Mil 178) que o mais nobre dos caracteres “nem sempre desfruta da maior felicidade”. (Sc 52, Mil 178).

É de se observar que, embora toda dor corporal proceda de alguma desordem nos órgãos ou nalguma de suas partes, nem sempre ela é proporcional a essa desordem, mas é maior ou menor de acordo com a maior ou menor sensibilidade da parte sobre a qual os humores nocivos exercem sua influência. (Sc 53, Mil 178–9).

A dor está relacionada com a nossa capacidade de sentir e tem a ver em sermos capazes de corresponder à influência dos humores nocivos: “uma *dor de dente* produz mais convulsões violentas do que uma *tísica* ou uma *hidropisia*”. (Sc 53, Mil 178–9). Apesar de uma tísica ou de uma hidropisia serem mais nocivas que uma dor de dente, é a dor de dente que pode nos atingir com maior intensidade, devido a nossa sensibilidade nessa parte do corpo. Ou seja, males corporais e dor física nem sempre são correspondentes, mesmo que uma coisa e outra resultem da desordem física.

De maneira semelhante, com relação à economia da mente, podemos observar que todo vício é, sem dúvida, pernicioso, ainda que o distúrbio ou a dor não seja estipulada pela natureza em exata proporção com os graus de vício, nem o homem de virtude mais elevada, mesmo abstraindo-se os acidentes externos, é sempre o mais feliz. (Sc 53, Mil 178–9).

O que o cético quer dizer com relação a “economia da mente”? (Sc 53, Mil 178–9). Que relação que há entre a mente e a sua economia e o fato de todo vício ser pernicioso? Outra coisa em que se acredita é que a natureza não estipula uma medida proporcional entre a dor ou distúrbio e graus de vício. Ou seja, a natureza não associa exata e necessariamente vício e dor, por conseguinte, ela não associa exata e necessariamente virtude e prazer. Não se deveria esperar felicidade por ser bom, nem infelicidade por ser mal, pois uma coisa não tem necessariamente a ver com a outra.

A natureza não responde a um mecanismo moral de recompensa e punição. Pelo menos, é forçoso dizer que as leis que associamos à física sejam de cunho moral. Quando fazemos essa associação entre natureza e moral estamos dando um passo além, tanto é assim que até o “homem de virtude mais elevada, mesmo abstraindo-se os acidentes externos, nem sempre é o mais feliz”. (Sc 53, Mil 178–9). De todo modo, apesar de não podermos fazer uma relação absoluta entre moralidade e natureza, não se duvida que, em termos absolutos, todo vício é pernicioso e toda virtude é boa. Não é isso que se nega. O que se nega é pensar que pela virtude ser boa e o vício pernicioso, que basta sermos bons para sermos felizes e maus para sermos infelizes. Não é assim que acontece. Há uma gama maior de perspectivas que se deve ter em mente.

A melancolia é, em termos absolutos, “certamente um vício ou imperfeição *para os nossos sentimentos*” (Sc 53, Mil 178–9), mas quando está acompanhada de um “elevado senso de honra e de uma grande integridade, ela pode ser encontrada nos

caracteres mais nobres, ainda que sozinha seja suficiente apenas para amargurar a vida e tornar a pessoa por ela afetada completamente miserável”. (Sc 53, Mil 178–9).

Por outro lado, diz o céptico:

Um vilão egoísta pode possuir um temperamento vivo e alegre, uma certa *jovialidade de coração*, que é realmente de boa qualidade, mas que é recompensada muito além de seu mérito, e quando assistida com boa sorte, compensará o desconforto e o remorso decorrentes de todos os outros vícios.¹⁸⁴ (Sc 53, Mil 178–9).

Há, portanto, a possibilidade de uma pessoa misturar diversas qualidades e diversos vícios, produzindo uma quantidade expressiva de matizes de comportamento. De modo que, nessa balança entre vícios e virtudes, ambas podem se compensar de algum modo, rarefazendo a nocividade do vício de um lado, bem como, por outro, impedindo uma experiência de máxima virtude, que poderia, enfim, resultar no auto sacrifício. “Devo acrescentar”, diz o céptico, “como uma observação com o mesmo propósito, que se um homem tende a um vício ou imperfeição, frequentemente pode acontecer que uma qualidade boa que ele possua o torne mais miserável, do que se ele fosse completamente vicioso”.¹⁸⁵ (Sc 54, Mil 179–80).

A boa qualidade, que podemos encontrar numa pessoa que está acostumada a ser má e egoísta, ela o tornará pior, “mais miserável”, mais infeliz, porque haverá margem para aqueles sentimentos que respondem a um ideal de homem bom. Já em se tratando de quem é completamente cruel, não ocorre o sentimento de culpa, remorso ou arrependimento. Aquele que possui boas qualidades, pode, em nome dessas qualidades, lamentar os vícios que possui, portanto, sentir mais infelicidade do que se não tivesse qualidade nenhuma. Assim, “uma pessoa de tal debilidade de

¹⁸⁴ “It is observable, that, though every bodily pain proceeds from some disorder in the part or organ, yet the pain is not always proportioned to the disorder; but is greater or less, according to the greater or less sensibility of the part, upon which the noxious humours exert their influence. A tooth-ach produces more violent convulsions of pain than a phthisis or a dropsy. In like manner, with regard to the œconomy of the mind, we may observe, that all vice is indeed pernicious; yet the disturbance or pain is not measured out by nature with exact proportion to the degree of vice, nor is the man of highest virtue, even abstracting from external accidents, always the most happy. A gloomy and melancholy disposition is certainly, to our sentiments, a vice or imperfection; but as it may be accompanied with great sense of honour and great integrity, it may be found in very worthy characters; though it is sufficient alone to imbitter life, and render the person affected with it completely miserable. On the other hand, a selfish villain may possess a spring and alacrity of temper, a certain gaiety of heart, which is indeed a good quality, but which is rewarded much beyond its merit, and when attended with good fortune, will compensate for the uneasiness and remorse arising from all the other vices”. (Sc 53, Mil 178-9).

¹⁸⁵ “I shall add, as an observation to the same purpose, that, if a man be liable to a vice or imperfection, it may often happen, that a good quality, which he possesses along with it, will render him more miserable, than if he were completely vicious”. (Sc 54, Mil 179-80).

temperamento, facilmente aquebrantada pela aflição, é mais infeliz por ser dotada de uma disposição generosa e amistosa, que proporciona a ela uma vívida preocupação com os outros e a expõe ainda mais à fortuna e aos acidentes”. (Sc 54, Mil 179–80).¹⁸⁶

O sentimento de vergonha num caráter imperfeito é, sem dúvida, uma virtude, mas produz grande inquietação e remorso, dos quais o vilão rejeitado é inteiramente livre. Uma índole muito amorosa, mas com um coração incapaz de amizade, é mais feliz do que alguém que alia o mesmo excesso em amor com uma generosidade de temperamento, que transporta a pessoa para além de si mesma e a transforma totalmente em escrava do objeto de sua paixão.¹⁸⁷ (Sc 54, Mil 179–80).

A pessoa inclinada à vilania, que possui alguma espécie de virtude que contradiga a sua inclinação principal, apesar dessa inclinação predominante, ela é mais infeliz do que se não possuísse nenhuma qualidade positiva. Do mesmo modo, ocorre no caso contrário, quando se é predominantemente virtuoso, mas se padece de alguns vícios. O conflito moral proveniente dessa mistura de vícios e virtudes produz mais infelicidade do que o contrário, quando as pessoas respondem à totalidade de suas tendências, pois, nesse caso, tanto o vilão quanto o sábio se tornam indiferentes. Por outro lado, entender essa indiferença tanto num caso quanto no outro não pode ser sinônimo de felicidade, mas simplesmente de indiferença. Significa estar ausente do mundo de algum modo, ou estar numa espécie de além-mundo. De todo modo, é estar longe das coisas propriamente humanas.

A virtude não é sinônimo de felicidade, tampouco o vício o é de infelicidade. Estabelecer regras gerais atribuindo à felicidade um lugar específico, isto é, no seio das virtudes e longe dos vícios, é não compreender a complexidade da natureza humana. Este é o erro crasso e também nocivo que as filosofias moralizantes cometem. Para o cético, em suma,

[...] a vida humana é governada mais pela fortuna [*fortune*] do que pela razão. Ela deve ser considerada mais como um passatempo maçante do que como uma ocupação séria, e é mais influenciada pelo humor particular do que por princípios gerais. Devemos nos empenhar com paixão e ansiedade na vida? Ela não é digna de tanta preocupação. Devemos permanecer indiferentes ao

¹⁸⁶ “A person of such imbecility of temper as to be easily broken by affliction, is more unhappy for being endowed with a generous and friendly disposition, which gives him a lively concern for others, and exposes him the more to fortune and accidents”. (Sc 54, Mil 179-80).

¹⁸⁷ “A sense of shame, in an imperfect character, is certainly a virtue; but produces great uneasiness and remorse, from which the abandoned villain is entirely free. A very amorous complexion, with a heart incapable of friendship, is happier than the same excess in love, with a generosity of temper, which transports a man beyond himself, and renders him a total slave to the object of his passion”. (Sc 54, Mil 179-80).

que acontece? Perderíamos todo o prazer do jogo devido a nossa apatia e despreocupação. Enquanto estamos raciocinando sobre a vida, a vida se foi, e a morte, embora *talvez* os recebam de maneira diferente, trata igualmente o tolo e o filósofo. Reduzir a vida a uma regra e a um método exatos é normalmente uma ocupação dolorosa e infrutífera: não é isto mais uma prova de que superestimamos o prêmio pelo qual disputamos? Até mesmo raciocinar com tanto cuidado sobre a vida e determinar com precisão sua ideia justa seria superestimá-la, caso não fosse essa ocupação, para alguns temperamentos, uma das mais divertidas em que a vida poderia ser empregada.¹⁸⁸ (Sc 55, Mil 180).

3.4.16. A Última Nota

Hume, em uma nota ao final do ensaio XVIII, diz:

O céptico, talvez, conduza o assunto para muito longe, quando ele limita todas as reflexões e tópicos filosóficos a esses dois. Parece haver outros, cuja verdade é inegável e cuja tendência natural é tranquilizar e suavizar todas as paixões. A filosofia apodera-se deles, estuda-os, pesa-os, compromete-os com a memória e familiariza-os com a mente, e sua influência sobre os temperamentos atenciosos, gentis e moderados, pode ser considerável. Que influência é essa, você dirá, se o temperamento está antecipadamente disposto do mesmo modo para o qual eles pretendem formá-lo? Ao menos eles podem fortalecer esse temperamento fornecendo pontos de vistas pelos quais ele pode se entreter e se nutrir. Seguem-se alguns poucos exemplos de tais reflexões filosóficas:¹⁸⁹ (Sc 51n6.1, Mil 177).

Não é certo que toda condição possui males ocultos? Então, por que invejar alguém?¹⁹⁰. (Sc 51n6.2, Mil 177).

Uma vez inculcada em nós a ideia de que toda condição humana possui males escondidos e ficamos convencidos disso, conseqüentemente, percebemos que

¹⁸⁸ "In a word, human life is more governed by fortune than by reason; is to be regarded more as a dull pastime than as a serious occupation; and is more influenced by particular humour, than by general principles. Shall we engage ourselves in it with passion and anxiety? It is not worthy of so much concern. Shall we be indifferent about what happens? We lose all the pleasure of the game by our phlegm and carelessness. While we are reasoning concerning life, life is gone; and death, though perhaps they receive him differently, yet treats alike the fool and the philosopher. To reduce life to exact rule and method, is commonly a painful, oft a fruitless occupation: And is it not also a proof, that we overvalue the prize for which we contend? Even to reason so carefully concerning it, and to fix with accuracy its just idea, would be overvaluing it, were it not that, to some tempers, this occupation is one of the most amusing, in which life could possibly be employed". (Sc 55, Mil 180).

¹⁸⁹ "The Sceptic, perhaps, carries the matter too far, when he limits all philosophical topics and reflections to these two. There seem to be others, whose truth is undeniable, and whose natural tendency is to tranquillize and soften all the passions. Philosophy greedily seizes these, studies them, weighs them, commits them to the memory, and familiarizes them to the mind: And their influence on tempers, which are thoughtful, gentle, and moderate, may be considerable. But what is their influence, you will say, if the temper be antecedently disposed after the same manner as that to which they pretend to form it. They may, at least, fortify that temper, and furnish it with views, by which it may entertain and nourish itself. Here are a few examples of such philosophical reflections". (Sc 51n6.1, Mil 177).

¹⁹⁰ "Is it not certain, that every condition has concealed ills? Then why envy any body"? (Lê-se 'anybody'). (Sc 51n6.2, Mil 177).

invejar um ser humano significa muitas vezes invejar alguém que compartilha males semelhantes, iguais ou até piores que os nossos, muito provavelmente nos convenceremos que tal paixão não tem razão de ser. Desse modo, podemos *extinguí-la mediante a convicção* de que a inveja é, na verdade, uma tolice, que mais nos prejudica do que nos beneficia. Contudo, é preciso ter em mente que a condição de vida de cada ser humano implica males certos. Importa aqui constatar que através de uma regra de razão é possível educar os sentimentos. Bem, pelo menos para Hume, tudo indica que essa possibilidade existe. Nota-se bem, existe essa possibilidade para aqueles que tendem a não ser invejosos contumazes, isto é, serve apenas para aquelas pessoas que de antemão tendem a não se deixar levar por esse sentimento.

Uma pessoa com forte inclinação para a inveja e que se satisfaz de algum modo com esse sentimento, dificilmente conseguirá seguir o raciocínio que banaliza o sentimento de inveja mostrando a sua inutilidade, mesmo que ela concorde com a premissa da máxima. Talvez, para Hume, uma pessoa assim consiga seguir a máxima, desde que tenha insistência e perseverança e que a tentativa não equivalha a uma violência exagerada contra o seu próprio ser. Possibilidade essa que pode não ser verificada num ceticismo mais radical.

Todos conhecem males e há uma compensação para cada um deles. Por que não se contentar com o presente?¹⁹¹. (Sc 51n6.3, Mil 177).

O hábito suaviza as sensações boas e ruins, nivelando tudo.¹⁹² (Sc 51n6.4, Mil 177).

O hábito suaviza ambos os sentidos, do bem e do mal, nivelando-os. (Sc 51n6.4, Mil 177).

O hábito nivela o sentido do bem e do mal ao suavizá-lo. (Sc 51n6.4, Mil 177).

Suavizar as sensações. Isto é possível porque o hábito ou o costume tem essa característica de poder amortecer as sensações por meio da repetição, ou da constância, ambos implicados no conceito de hábito ou costume. O preceito diz que não importa muito tais sensações, uma vez que o hábito a que estamos sujeitos as suaviza, e, suavizando-as, as nivela. De modo que, não importa muito se deixar dominar por essas paixões contrárias, uma vez que elas são aplacadas pela repetição.

¹⁹¹ "Every one has known ills; and there is a compensation throughout. Why not be contented with the present?". (Sc 51n6.3, Mil 177).

¹⁹² "Custom deadens the sense both of the good and the ill, and levels every thing". (Sc 51n6.4, Mil 177).

O hábito retira dos conceitos de bem e mal, de bom e ruim, aquilo que evidentemente os diferencia. Ele nivela todas as coisas a um mesmo patamar e nos ensina que no final das contas tanto faz o sentido de bom ou ruim, uma vez que não haveria sobrepujamento de uma coisa sobre a outra.

Saúde e bom humor são tudo. O resto tem pouca importância, exceto quando esses são afetados.¹⁹³ (Sc 51n6.5, Mil 178).

Quantas outras coisas boas eu tenho? Então, por que ficar vexado por uma única ruim?¹⁹⁴. (Sc 51n6.6, Mil 178).

Quanto são felizes na condição de que reclamo? Quanto me invejam?¹⁹⁵. (Sc 51n6.7, Mil 178).

Todo bem deve ser pago: a fortuna pelo trabalho, o favor pela lisonja. Mantendo o preço, eu ainda obteria a mercadoria?¹⁹⁶. (Sc 51n6.8, Mil 178).

Não há garantia alguma de que, pagando o preço, obtém-se a mercadoria. Parece não haver dúvida de que todo bem tem um preço. O preço da fortuna é pago pelo trabalho, pelo sacrifício, pelo investimento de saúde e da força física e psíquica. O preço do favor é em grande medida a adulação, a lisonja. Convém perguntar, mesmo pagando esses preços, são garantidas as mercadorias prometidas pelo trabalho e pela lisonja? Então, por que tanto sacrifício, tanta labuta, tanto esforço? Talvez nem a fortuna, nem o favor, valham a pena. Viva de tal modo onde a fortuna e o favor não sejam motivos para as suas ações na busca pela felicidade. A insistência nesse modo de conceber influi e reforça o sentimento daqueles que já são inclinados a viver uma vida mais simples, sem que haja uma busca ambiciosa por fortuna ou por favores que visem essa ambição.

Não espere muita felicidade na vida. A natureza humana não admite isso.¹⁹⁷ (Sc 51n6.9, Mil 178).

Ninguém precisa se esforçar muito para compreender que a vida humana possui uma natureza tal que a impede de experimentar uma felicidade demasiada. Adversidades estão sempre à porta, enquanto muitos bens exigem boas parcelas de

¹⁹³ "Health and humour all. The rest of little consequence, except these be affected". (Sc 51n6.5, Mil 178).

¹⁹⁴ "How many other good things have I? Then why be vexed for one ill?". (Sc 51n6.6, Mil 178).

¹⁹⁵ "How many are happy in the condition of which I complain? How many envy me?". (Sc 51n6.7, Mil 178).

¹⁹⁶ "Every good must be paid for: Fortune by labour, favour by flattery. Would I keep the price, yet have the commodity?". (Sc 51n6.8, Mil 178).

¹⁹⁷ "Expect not too great happiness in life. Human nature admits it not". (Sc 51n6.9, Mil 178).

sacrifício. A certeza dessa limitação certamente reforçaria o amortecimento ou o comedimento de nossas maiores ambições.

Não proponha uma felicidade muito complicada. Isso depende de mim? Sim: a primeira escolha depende. A vida é como um jogo: escolhe-se o jogo, e a paixão, gradualmente, apreende o objeto adequado.¹⁹⁸ (Sc 51n6.10, Mil 178).

Antecipe-se pelas suas esperanças e fantasia o futuro consolo, que o tempo infalivelmente traz para cada aflição.¹⁹⁹ (Sc 51n6.11, Mil 178).

Desejo ser rico. Por quê? Para possuir muitos objetos finos; casas, jardins, equipamentos, etc. Quantos objetos finos a natureza oferece para cada um de nós sem custo algum? Se apreciados, são suficientes. Se não: veja o efeito do costume ou do temperamento, que logo retiram das riquezas o prazer em usufruí-las.²⁰⁰ (Sc 51n6.12, Mil 178).

“Desejo fama. Deixe isto acontecer: se eu agir bem, terei a estima de todos os que me conhecem. O que é o resto para mim?”²⁰¹. (Sc 51n6.13, Mil 179).

Essas reflexões são tão óbvias, que é admirável elas não ocorrerem para todos: tão convincentes, que é admirável não persuadirem a todos. Talvez elas ocorram e persuadam muitos homens, quando consideram a vida humana mediante uma inspeção tranquila e geral: mas onde acontece qualquer incidente real, que nos afeta quando a paixão é desperta, a fantasia é estimulada e os impulsos aconselham. O filósofo se perde no homem, e ele procura em vão pela persuasão que antes lhe parecia tão firme e inabalável. Existe remédio para essa inconveniência? Ajude-se por uma leitura frequente de divertimento moralista: recorra ao ensinamento de Plutarco, à imaginação de Luciano, a eloquência de Cícero, a sabedoria de Sêneca, a felicidade de Montaigne, a sublimidade de Shaftesbury. Guarnecer-se de preceitos morais fortalece profundamente a mente contra as ilusões das paixões. Não é completamente verdadeiro a ajuda externa: por hábito e estudo adquire-se o temperamento filosófico que dá força à reflexão e rende uma grande parte de sua felicidade independente, retirada das margens de todas as paixões desordenadas, tranquilizando a mente. Não menospreze essas ajudas, mas não confie demais nelas, a não ser que a natureza seja favorável no temperamento com o qual ela dotou você.²⁰² (Sc 51n6.14, Mil 179).

¹⁹⁸ “Propose not a happiness too complicated. But does that depend on me? Yes: The first choice does. Life is like a game: One may choose the game: And passion, by degrees, seizes the proper object”. (Sc 51n6.10, Mil 178).

¹⁹⁹ “Anticipate by your hopes and fancy future consolation, which time infallibly brings to every affliction”. (Sc 51n6.11, Mil 178).

²⁰⁰ “I desire to be rich. Why? That I may possess many fine objects; houses, gardens, equipage, &c. How many fine objects does nature offer to every one without expence? If enjoyed, sufficient. If not: See the effect of custom or of temper, which would soon take off the relish of the riches”. (Sc 51n6.12, Mil 178).

²⁰¹ “I desire fame. Let this occur: If I act well, I shall have the esteem of all my acquaintance. And what is all the rest to me?”. (Sc 51n6.13, Mil 179).

²⁰² “These reflections are so obvious, that it is a wonder they occur not to every man: So convincing, that it is a wonder they persuade not every man. But perhaps they do occur to and persuade most men; when they consider human life, by a general and calm survey: But where any real, affecting

Na nota, Hume confessa não ser tão radical quanto o cético. De todo modo, Hume assume não ser a personagem do ensaio, pois o acusa de esquecer certos pormenores que somam a favor das filosofias morais. Talvez este seja o ponto mais importante da fala de Hume para se interpretar corretamente não somente este ensaio XVIII como também os três anteriores. Porque, ao contrário do proposto pelo cético, isto é, que seja feita uma total suspensão do juízo frente às máximas gerais morais, Hume aconselha, nesta nota em específico, que é pertinente que seja feita “uma leitura frequente de divertimento moralista” (Sc 51n6.14, Mil 179), bem como que se “recorra ao ensinamento de Plutarco, à imaginação de Luciano, a eloquência de Cícero, a sabedoria de Sêneca, a felicidade de Montaigne, a sublimidade de Shaftesbury”. (Sc 51n6.14, Mil 179).

Não há nada de grave em procurar essa ajuda, segundo Hume. Esta é uma passagem, portanto, que prova que Hume não é tão radical em relação às seitas filosóficas quanto o é o cético do ensaio XVIII, para quem há apenas duas ocasiões em que é possível as paixões serem influenciadas por ditames racionais. O leque para Hume, com relação a esse aspecto, é maior. Sendo maior, ele não vê problema em buscar a felicidade com o auxílio de textos moralistas. Isto porque Hume crê que “guarnecer-se de preceitos morais fortalece profundamente a mente contra as ilusões das paixões”. (Sc 51n6.14, Mil 179).

Trata-se de um reforço importante e muitas vezes eficaz. Uma estratégia de busca que equivale a uma educação mental, mediadas pelo hábito, pela imaginação e pela reflexão. São máximas morais com fins práticos, as quais podem muito bem tecer o comportamento daquele que se predispõem e se dispõem em seguir tais preceitos, “por hábito e estudo”, adquirindo o “temperamento filosófico que dá força à reflexão e rende uma grande parte de sua felicidade independente, retirada das margens de todas as paixões desordenadas, tranquilizando a mente”. (Sc 51n6.14, Mil 179).

incident happens; when passion is awakened, fancy agitated, example draws, and counsel urges; the philosopher is lost in the man, and he seeks in vain for that persuasion which before seemed so firm and unshaken. What remedy for this inconvenience? Assist yourself by a frequent perusal of the entertaining moralists: Have recourse to the learning of Plutarch, the imagination of Lucian, the eloquence of Cicero, the wit of Seneca, the gaiety of Montaigne, the sublimity of Shaftesbury. Moral precepts, so couched, strike deep, and fortify the mind against the illusions of passion. But trust not altogether to external aid: By habit and study acquire that philosophical temper which both gives force to reflection, and by rendering a great part of your happiness independent, takes off the edge from all disorderly passions, and tranquillizes the mind. Despise not these helps; but confide not too much in them neither; unless nature has been favourable in the temper, with which she has endowed you”. (Sc 51n6.14, Mil 179).

Entretanto, Hume adverte: “não menospreze essas ajudas, mas não confie demais nelas, a não ser que a natureza seja favorável no temperamento com o qual ela dotou você”. (Sc 51n6.14, Mil 179). Ou seja, as máximas morais são eficazes para aqueles que possuem um temperamento propício ao atendimento da máxima. Nesse sentido, pode-se confiar nas máximas, uma vez que a natureza nos favoreceu dotando-nos de um temperamento que casa muito bem com determinado preceito. Hume admite, *assim como o cético*, que nem todos estão aptos ou propensos a seguir determinadas máximas, mas, *diferentemente do cético*, Hume é mais condescendente nessa questão e aceita que, mesmo que haja inclinações várias e especificamente particulares, é possível unir perfeitamente tendências pessoais a máximas gerais. Elas não são influências absolutas, mas atuam como ideias que reforçam certas tendências e inclinações. Elas são mais úteis do que necessárias. De todo modo, ao fortalecerem a reflexão, tais máximas rendem “uma grande parte” (Sc 51n6.14, Mil 179) de nossa “felicidade independente, retirada das margens de todas as paixões desordenadas, tranquilizando a mente”. (Sc 51n6.14, Mil 179).

As máximas são eficientes na medida em que elas se adequam a uma tendência pré-existente no indivíduo e que foi produzida pela natureza. Em última instância, é a natureza que vai dizer se determinada máxima irá condizer com determinado indivíduo ou temperamento. Caso isso não ocorra, isto é, o favorecimento da natureza, de nada adianta para o indivíduo a máxima. O cético compreenderia isso como extrema violência, caso houvesse insistência do indivíduo em segui-la. De todo modo, elas nada adiantam para aquele que não possui um temperamento adequado e, para aqueles que possuem esse temperamento, elas servem apenas para reforçar algo que já está posto. Ou seja, tais filosofias são úteis de algum modo, mas elas não são completamente fundamentais ou necessárias. Isto é, a filosofia moralizante não é necessária para a conquista de uma vida feliz. Muito de nossa felicidade se deve a nossa natureza, que nos proporciona os meios necessários para vivermos o melhor possível e não existe um único meio de ser feliz ou que esse único meio implique a passagem pela filosofia, pelo pensamento reflexivo, investigativo, ou o que for. Poderíamos viver felizes sem ela.

Hume não propõe, como o cético parece propor, a suspensão do juízo. De nada adiantaria tal suspensão, uma vez que a natureza em muitas ocasiões não permite escolher crer ou não crer em algo. A própria suspensão exigiria um esforço enorme que resultaria em muito incomodo e, por que não, sofrimento. Seguir o curso do rio é

o melhor meio para não se cansar e morrer afogado. Se somos levados a crer que as cores estão nos objetos, mesmo descobrindo que não é esse o caso, tampouco nos atormenta uma ilusão como essa e muito menos nos vemos prejudicados por ela no nosso dia a dia. A verdade, nesse sentido, não é imprescindível encará-la totalmente. Muito menos, é o que tudo indica, estamos preparados para encará-la dessa forma.

A natureza nos nutre com ilusões através de nossas percepções e de modo algum isso nos leva à ruína. Pelo contrário, a estrutura e a constituição de nossa mente estão plenamente adaptadas às especificações da natureza. Compreender essas especificações nos conduzirá talvez para outro momento psíquico e moral. Esse momento é vindouro, a constituir. Somos levados a crer em certas ilusões mesmo quando estamos conscientes delas. Isto é o caso de perguntar à natureza, o porquê disso. Ela nos proporciona meios para descobirmos a verdade, mas não se cansa de seguir nos impondo as mesmas ilusões. Talvez por essa razão Hume não veja tanto problema assim obter auxílio de tais filosofias morais, na medida em que elas auxiliam no reforço de certa inclinação. Equívoco maior é se deixar levar por máximas que não correspondem às nossas inclinações. Porque daí o indivíduo que faz isso, em vez de uma felicidade possível, ele encontra mais sofrimento, causado por uma ignorância dupla: a de pensa que toda máxima lhe é pertinente e que ele conseguirá ignorar a sua própria natureza.

Chegamos a um ponto crucial na interpretação desses ensaios. É preciso relativizar o posicionamento de Hume revelado por essa nota que aparece no final do ensaio XVIII. Ela indica que a nota revela um Hume mais condescendente com a eficiência das máximas morais, sugerindo inclusive que se tenha com elas uma espécie de relação que mistura confiança e desconfiança. Porque não se pode confiar nelas totalmente, mas não seria o caso de negá-las totalmente.

É a hora, portanto, de levar a advertência da primeira *Investigação* a sério e utilizar essa obra como critério de desempate quando o pensamento de Hume se mostra um tanto nebuloso, como é o caso desses ensaios morais aqui investigados. Daí também a importância da investigação desenvolvida no primeiro capítulo que, dentre outras coisas, discute a relação entre filosofia fácil e difícil, exposta por Hume na primeira seção da primeira *Investigação*. É nessa obra, publicada em 1748, e nesta seção, que Hume admite que a filosofia fácil contribui de algum modo para a instrução e a formação da humanidade. Podemos incluir no conjunto da filosofia fácil todas as filosofias morais discutidas no presente trabalho, isto é, o epicurismo, o estoicismo, o

platonismo e o ceticismo. Todas elas procuram persuadir mediante premissas bem delineadas, indicando qual é o caminho a percorrer para alcançar a mais plena felicidade.

Apesar disso, vimos que Hume faz uma defesa importante da filosofia abstrusa, e podemos dizer que toda a seção I, bem como toda a sua esperança como filósofo, consiste em defender a filosofia abstrusa como o caminho mais pertinente para compreendermos profundamente e sem ilusões a moralidade humana, a partir do conhecimento de sua natureza. Levando isso em consideração, precisamos relativizar agora a condescendência de Hume com relação às filosofias morais e frisar a parte em que Hume afirma que não se deve confiar muito nelas. Não se deve confiar muito nelas porque elas estão fundamentadas num equívoco: no equívoco da pretensão de verdade. Elas ignoram a natureza humana como ela é e preceituam como ela deveria ser, ignorando o poder das paixões sobre a razão, por exemplo.

Pode-se dizer que Hume compactua com algumas ideias sugeridas pelo cético, apesar de ele não radicalizar tanto quanto ele, de modo que a crítica desenvolvida ali tem seu fundamento. De todo modo, a filosofia fácil ou as filosofias fáceis devem ser auxiliadas pela filosofia abstrusa, isto é, pela verdadeira metafísica. Exatamente aquela metafísica defendida pelo nosso filósofo, a qual se aproxima ou se constitui realmente num verdadeiro projeto de ciência. Ou seja, só compreenderemos a moralidade humana e avançaremos nesse sentido quando investigarmos corretamente a natureza humana. Até lá, vivenciaremos o disse-me-disse moralista que não leva a lugar algum porque está contaminado por todos os preconceitos já produzidos pelo homem. Assim, para Hume, é preciso combater o dogmatismo com verdadeira ciência. Pois, será a verdadeira ciência que permitirá evoluirmos para uma moral que abarque a natureza humana como ela é e a respeite nesse sentido.

Nesse sentido também, se revela o caráter iluminista de Hume, porque o seu projeto filosófico visa libertar o homem não somente das grades do obscurantismo e da superstição, mas também das filosofias fáceis, que mais prometem do que cumprem. Mas não se trata de uma libertação radical. O conhecimento racional e empírico é o melhor caminho para a evolução do homem, pois esse tipo de conhecimento é o único capaz de levar o homem ao esclarecimento de sua condição. Que as filosofias morais têm sua utilidade, Hume não nega. Elas servem para reforçar e auxiliar na realização de determinadas inclinações, mas nenhuma delas se sustenta sozinha ou possui força considerável frente à força das paixões, educação e hábito.

Contudo, elas não estão ancoradas pela verdade, mas pelas paixões e pelos sentimentos. Exatamente aquelas paixões e sentimentos que procuram reforçar.

4 O CARÁTER NÃO PRESCRITIVO DOS ENSAIOS SOBRE OS FILÓSOFOS

Este capítulo tem como objetivo apresentar uma interpretação alternativa dos ensaios sobre os filósofos. Essa interpretação alternativa procura distanciar Hume do moralismo ao qual ele é associado, bem como negar que o filósofo escocês sugere um projeto de eudaimonia. Minha tese é que os ensaios funcionam como um recurso não sistemático e indireto para Hume comunicar as principais teses desenvolvidas no *Tratado*, cujo trabalho foi pouco compreendido na época de sua publicação. Ao mesmo tempo, em que Hume presta homenagem à literatura do passado, que ele tanto admira, não abandona as teses do *Tratado* e, usando o modo ensaístico de filosofar, encontra uma maneira de incentivar o leitor a refletir sobre a força da natureza, as paixões dos seres humanos e os limites da razão. Se a felicidade é um assunto de apelo popular, mas alguém quer questionar a capacidade curativa das filosofias morais clássicas, nada mais útil do que apresentar, através de ideias semelhantes, o que é problemático sobre elas. As questões que são levantadas nos ensaios, a maior parte o *Tratado* as responde. De fato, Hume não modifica as suas teses, apenas o modo de convencer o leitor da fragilidade da fundação dos principais sistemas morais que herdamos da antiguidade.

4.1 Hume como Filósofo Moralista

Stroud aproxima Hume dos antigos, principalmente no que diz respeito à filosofia para vida, quando a consideram como “um guia para viver uma boa vida humana”. (STROUD, 2008, p. 169). Para Stroud (2008, p. 169), “há um estreito parentesco entre sua concepção de filosofia e essa concepção antiga”, a ponto de “sua própria direção na filosofia” aproximar Hume “muito desse modo de vida que teria sido alcançado por cétricos antigos”. (STROUD, 2008, p. 169).

Ao se reconhecer na filosofia de Hume a força dos instintos sobre a mente humana, conforme Stroud (2008, p. 171, 174 e 177), os quais nos fazem crer mesmo quando não haveria justificativa racional para tanto, Stroud vê uma disponibilidade em Hume de elaborar recomendações de viés moralista, fazendo-o, assim, se aproximar do ceticismo antigo. Mesmo admitindo que, para Hume, “todas as nossas crenças nessas coisas [conexões causais, objetos duradouros, etc.] poderiam ser falsas ou ‘ilusórias’, ainda que permanecesse perfeitamente inteligível como viemos a adquiri-

las” (STROUD, 2008, 174) e que a verdade ou falsidade da crença “não fazem nenhuma diferença para termos as crenças” (STROUD, 2008, 174), pois a teríamos do mesmo modo, Stroud vê Hume como um filósofo capaz de prescrever sobre a melhor forma de viver. Diz Stroud (2008, p. 179):

Creio que é porque a submissão às forças da natureza sob certas condições pode ser uma forma de “ceticismo” no sentido dos cétricos antigos, que reputadamente encontraram uma maneira de viver livre de perturbação ao seguir suas inclinações naturais. Alguns deles parecem ter pensado que eles poderiam alcançar esse feliz estado somente se não tivessem convicções ou crenças sobre como as coisas são. Hume pensava que ninguém poderia viver sem convicções ou crenças, mas se via a si mesmo nessa velha tradição cétrica pelo menos na sua recomendação de aquiescer em face do que é mais completamente “natural”.

O equívoco de Stroud (2008, p. 180), o qual é preparado pelo trecho supracitado, ocorre quando ele afirma que:

É igualmente importante, na concepção de Hume, reconhecer a naturalidade e virtual inevitabilidade de refletir filosoficamente sobre a condição humana. No final do Livro I do *Tratado*, ele confessa que se encontra “naturalmente inclinado” para a reflexão filosófica, “não pode evitar ceder-lhe”, está “incomodado” com não poder entender certas coisas (T, 270–1). Mesmo se conseguisse ignorar isso, ele diz, “sinto que perderia prazer e essa é a origem de minha filosofia”. (T, 271). Os seres humanos são facilmente levados a filosofar.

Trata-se, obviamente, de uma inclinação do próprio Hume, mas não de todo ser humano. Vimos com o cétrico humiano do ensaio XVIII que as inclinações e temperamentos são diversos e que consiste em uma violência propor submissão a regras de razão quando não se está inclinado naturalmente a segui-las. Essa é, aliás, a principal acusação de Hume contra às seitas filosóficas, quando fala pelo cétrico. Isso significa reconhecer que nem toda paixão humana nos conduz à curiosidade filosófica, ou que essa seja a paixão primordial ou a mais amplamente sentida pelos seres humanos. A inclinação para a filosofia não pode ser universal, e Hume sabe disso. Em se tratando de inclinação, é difícil ser feliz quando o nosso temperamento não se harmoniza com aquilo que se quer impor. Seguir a natureza é inevitável, para Hume, mas não é uma recomendação para a ação moral, como faz o estoico, por exemplo. Há uma diferença significativa entre compreender a influência da natureza na nossa forma de pensar e viver no mundo, que é o que Hume faz, e com seguir a natureza como meta filosófica, que é o que Hume, acredito, não faz de modo algum.

A recomendação de seguir a natureza segundo uma filosofia cética é problematizado por Stroud, ao dialogar com Popkin sobre a defesa deste de que Hume é pirrônico, cuja postura filosófica levaria o filósofo a ter uma “atitude pacífica”. (POPKIN *apud* STROUD, 2008, p. 182):

No meu ver, essa imagem de uma maneira tranquila e pacífica de viver realmente não captura tudo o que Hume está obtendo em sua recomendação da “filosofia cética”. Seguir a natureza certamente está envolvido em ser um cético mitigado, mas não é tudo o que isso contém. Alguém que foi “cético” somente parte do tempo e “dogmático” o resto do tempo não estaria realmente seguindo uma maneira cética de viver. Ele seria somente uma criatura da natureza. Toda criatura da natureza é uma criatura da natureza. Contudo, nem todo mundo tem uma maneira cética de viver. O que se exige para o ceticismo que Hume recomenda não é somente seguir a natureza, mas seguir a natureza enquanto, em simultâneo, reconhece ou percebe a força inescapável dela. Somente podemos ter essa percepção se primeiro nos convenceremos dos “raciocínios profundos” dos filósofos. Vemos que não podemos ter nenhuma razão para crer em qualquer das coisas que cremos naturalmente e, então, descobrimos, em nossos próprios pensamentos e ações quando deixamos nossos gabinetes, que aquelas conclusões negativas inegáveis imediatamente desaparecem em face do poder irresistível da natureza. Não podemos continuar a endossar ou expressar essas conclusões das maneiras em que vivemos nossas vidas, mas elas continuam, contudo, a ter certos efeitos. (STROUD, 2008, p. 182).

Stroud, apesar de discordar de Popkin, cuja discussão foge ao nosso interesse aqui, ainda vê Hume como quem recomenda a postura cética, e de um ceticismo mitigado, como a maneira mais adequada de viver: “Hume recomenda a maneira cética de viver, e não a simplesmente natural”. (STROUD, 2008, p. 185). Continua:

A vida de um camponês feliz não é algo que a maioria de nós pode sequer aspirar a ter, muito menos realizá-la. A maioria de nós, como o próprio Hume, está “naturalmente inclinada para levar [nossa] visão a todos aqueles assuntos sobre os quais encontramos muitas disputas ao longo de [nossas] leituras e conversação. Não podemos evitar a curiosidade” sobre as fontes de nossas crenças e ações. (T, 270). Ficamos incomodados em pensar o que fazemos “sem conhecer com base em que princípios procedemos”. (T, 271) Para quase todos nós, então, Hume pensa que o que ele chama de maneira cética ou filosófica de viver seria a melhor. (STROUD, 2008, p. 185).

Hume pode até reconhecer que “a maioria de nós [...] não pode evitar a curiosidade” (T 270), mas ele não procura fazer dessa nossa característica uma norma. Mesmo porque a vida feliz não se resume a seguir regras de razão, bem como não vejo por que Hume consideraria a vida de um camponês feliz uma felicidade menor. De modo algum, Hume está preocupado, inclusive em se tratando de seus quatro ensaios sobre a felicidade, em nos dizer qual é a melhor forma de viver para os seres humanos. Essa preocupação é típica das filosofias morais tradicionais.

Exatamente aquelas filosofias morais que Hume o tempo todo procura superar com a sua filosofia. Para Stroud, entretanto, Hume tem resposta para essa questão, sobre a melhor forma de viver.

Ele sabe que “é quase impossível para a mente humana permanecer, como a dos animais, naquele círculo estreito de objetos, que são o assunto da conversa e ação diárias” (T, 271) Inevitavelmente, durante parte de nosso tempo, nos aventuraremos além desses objetos até as “investigações distantes e altas”. Uma vez que sabemos que, para a maioria de nós, essas viagens são inevitáveis, “devemos somente deliberar sobre a escolha de nosso guia e devemos preferir o mais seguro e agradável. A esse respeito, ousou recomendar a filosofia e não terei escrúpulos em dar-lhe a preferência sobre a superstição de todo tipo ou denominação”. (STROUD, 2008, p. 185–186).

É claro que, no embate entre filosofia e superstição, Hume dá preferência à filosofia, ainda mais porque notadamente Hume a considera como “antídoto” contra a “superstição e falsa religião”, conforme O ensaio *Do suicídio*. (HUME, 1777-1755). Isso que faz Stroud ver Hume como um moralista qual um céptico antigo, na verdade, é uma constatação: a de que a filosofia é o caminho para aquele que sente inclinação pelos estudos e pela vida intelectual. Isso não é, como Stroud quer deixar a entender que seja o caso, uma prescrição de Hume a todo ser humano, exatamente porque, sendo um ser humano, ele não pode evitar a curiosidade.

Sabemos que “a imaginação do homem é naturalmente sublime, deliciando-se com qualquer coisa que seja remota e extraordinária”. (EHU, p. 162). Se dermos rédeas à imaginação, esta criará um campo fértil para o “embelezamento de poetas e oradores” ou as “artes de padres e políticos”. (EHU, p. 162). Esses manipuladores prosperam com base na superstição, que explora nossos medos e ignorância, empurrando a mente adiante numa direção para a qual sua tendência natural já a leva (EHU, p. 40). Inventam-se novos mundos nem sequer sonhados e seres inacessíveis para responder nossas questões ansiosas e apaziguar nossos medos. Seguir a imaginação que voa alto dessa maneira e acompanhar a superstição seria ceder a algumas de nossas inclinações naturais, mas Hume julga que fazer isso está errado simplesmente porque “a superstição se apodera de maneira mais firme da mente e frequentemente pode nos perturbar na conduta de nossas vidas e ações”. (T, 271–2) A filosofia não pode fazer isso. Por isso, ele recomenda a filosofia em vez da superstição. (STROUD, 2008, p. 186).

É interessante notar ser exatamente essa recomendação de Hume pela filosofia que faz dele não um céptico, mas alguém que vê na filosofia — a possibilidade de erigir o conhecimento humano sobre bases mais confiáveis e apostar na possibilidade de o ser humano melhorar seu modo de viver a partir de uma nova ciência moral. Não interpreto a recomendação de Hume, ou a sua esperança em ver

o ser humano abraçar a ciência como base de um projeto de melhoramento moral humano, como sendo uma recomendação normativa. De fato, se se quer superar os erros dos filósofos do passado e superar os engodos das seitas, não há outro modo senão investir na verdadeira metafísica e verdadeira religião. Stroud vê isso também como sendo uma recomendação de uma maneira de viver.

Hume recomenda, não a filosofia em geral, ou qualquer velha filosofia, mas a não pretenciosa, ou a não supersticiosa: “a filosofia acadêmica ou cética”. É importante entender na defesa de Hume dessa forma de ceticismo não somente a recomendação feita por ele de uma filosofia e de uma *maneira de vida*, mas também a base na qual faz a recomendação. Ele não a justifica com base em que, ao darem-se rédeas completamente soltas à imaginação, seríamos levados a crenças que são falsas, a uma série de erros e ilusões. Ele não pode dizer que a filosofia profunda e mais cuidadosa é superior nesse aspecto. Nem sugere que as conclusões da filosofia cética são sustentadas por boas razões, enquanto as imagens supersticiosas elaboradas do mundo não são. Ele diz simplesmente que a superstição “se apodera de maneira mais firme da mente e frequentemente nos perturba na conduta de nossas vidas e ações”. (T, 271–2). “A filosofia, ao contrário, se adequada, somente pode nos apresentar sentimentos suaves e moderados e, se falsa e extravagante, suas opiniões são meramente os objetos de uma especulação fria e geral e raramente chega ao ponto de interromper o curso de nossas propensões naturais”. (T, 271–2). Isso porque os erros em filosofia são somente ridículos, enquanto os da religião são perigosos, e essa é a razão pela qual a filosofia deve ser sempre preferida. Estaremos melhor com ela: menos perturbados, mais contentes e mais equilibrados. (STROUD, 2008, p. 187, grifo nosso).

O que Stroud vê como recomendação moral ou prescrição normativa da parte de Hume, e que se resume em seguir os caminhos da filosofia cética, cujo resultado é nos deixar “menos perturbados, mais contentes e mais equilibrados” (STROUD, 2008, p. 187), entendo como sendo apenas a descrição dos efeitos que a filosofia, quando “adequada”, pode proporcionar àquele que se dedica a ela. Veja-se, se para Hume a moral é uma questão de gosto, mais do que de entendimento, e se as paixões exercem influência poderosa sobre a nossa vontade, conseqüentemente, sobre as nossas ações, por que motivo se deveria ter esperança em que recomendações como essa surtiriam algum efeito prático? A filosofia é um modo de viver — e de viver feliz — para aquele que sente inclinação e possui temperamento e disposição para se dedicar a tão árdua tarefa. Não se trata, portanto, de uma recomendação que deva se tornar uma regra moral. O que parece que Hume está a sugerir, segundo Stroud.

Ao dizer o que devemos fazer, Hume não argumenta que raciocínios cuidadosos e profundos provavelmente nos levam a alguma verdade, enquanto a superstição e preconceito não levam. Diz apenas que o estudo adequado das faculdades humanas nos capacitará a viver comodamente de

uma maneira que a superstição e preconceito não nos capacitarão. (STROUD, 2008, p. 188).

Para mim, ao contrário, Hume não está nos dizendo o que devemos fazer, mas apenas descrevendo os frutos possíveis quando do cultivo de uma filosofia adequada e justa. Hume, como todo ser humano, tem suas próprias preferências. Defender o cultivo da verdadeira filosofia é uma delas. Mas de modo algum o filósofo escocês defenderia preferências como prescrições. A diferença entre recomendar um caminho e prescreve-lo é sutil, mas é importante notar a diferença. Hume não prescreve o caminho para a felicidade. Por essa razão, não concordo com Stroud quando ele diz que:

Hume recomenda a busca da filosofia cética ou acadêmica como a melhor ou, talvez, a única maneira de realizar essa mais natural [aquela que, segundo Stroud, intercala ser filósofo e ser homem (2008, p. 189)] portanto, mais feliz condição humana. Ela representa não somente a melhor maneira de ser um filósofo, dado que se é humano, mas também a melhor maneira de ser um homem, dado que se tentará inevitavelmente entender a si mesmo e o mundo. A busca da filosofia cética é a melhor maneira de dar expressão adequada a todas as tendências ou propensões que constituem a natureza humana. Ela levará temporariamente ao “pirronismo ou ceticismo excessivo”, mas, dados os nossos instintos, não há perigo de ela nos paralisar. (STROUD, 2008, p. 189).

É exatamente por conta das propensões, disposições, inclinações e dos instintos, que afetam o ser humano que a suposta recomendação da filosofia cética como “a única maneira de realizar essa mais natural portanto, mais feliz condição humana” (STROUD, 2008, p. 189), não faz sentido. No ensaio intitulado *Do padrão de gosto* Hume enfatiza que:

Um jovem, cujas paixões são calorosas, será tocado com mais sensibilidade por imagens amorosas e ternas do que um homem mais avançado em anos, que se deleita com reflexões filosóficas sábias sobre a conduta da vida e a moderação das paixões. Aos vinte anos, Ovídio pode ser o autor favorito; Horácio aos quarenta e, talvez, Tácito aos cinquenta anos. Em vão, em tais casos, tentaremos entrar nos sentimentos dos outros e nos desfazer daquelas propensões, que são naturais para nós. Escolhemos o nosso autor favorito como o nosso amigo, a partir de uma conformidade de humor e disposição. Alegria ou paixão, sentimento ou reflexão, o que predomina em nosso temperamento, nos dá uma simpatia peculiar pelo escritor que se assemelha a nós. (ST 29, Mil 244).

Ou seja, condicionar a vida mais feliz à filosofia cética não pode ser uma proposta humiana, mas sim daquelas filosofias morais que ele próprio procura corrigir ou superar. Vimos também, no capítulo 1 da presente pesquisa, que não é Hume

quem recomenda uma filosofia que deve intercalar teoria e prática e não se esquecer de que devemos ser homens em meio à prática da filosofia, mas trata-se da voz da natureza. É a natureza que impõe ao filósofo uma condição intermediária, exigindo atenção à sua condição natural de homem, cuja vida dedicada aos estudos é apenas uma parte dela. É ouvindo o apelo da natureza que Hume compreende a necessidade que o filósofo tem de prestar atenção na experiência e na vida comum, de deixar a solidão da sala de trabalho e se dispor aos estímulos da vida em sociedade.

James Harris, assim como Stroud, aproxima Hume dos antigos. Para ele, Hume coloca, em cada ensaio, “a questão antiga por excelência, a de procurar a melhor vida possível para os seres humanos, implicando a mais feliz”. (HARRIS, 2010, p. 105).

O epicurista se declara a favor do “divino, da adorável volúpia, do amor supremo dos deuses e homens” (EMPL, 301), o estoico em favor da vida virtuosa e promove a felicidade perfeita que vem ao contemplar o Ser Supremo. O cético não tem opinião definida. Parece abraçar a visão estoica de que “a disposição mais feliz em espírito é a virtuosa” (EMPL, 328), sem considerar a virtude como um elemento suficiente para trazer felicidade, porque “a desordem e a confusão dos assuntos humanos é tal que não se pode esperar nesta vida em que felicidade e miséria são perfeitamente distribuídos” (EMPL, 339) Finalmente, lemos frequentemente as palavras do cético como as do próprio Hume. (HARRIS, 2010, p. 106).

Harris (2010, p. 106) descreve os ensaios sobre a felicidade da seguinte forma:

Como convém a um exercício de personificação, cada um dos quatro ensaios é escrito na primeira pessoa, à maneira de um discurso estabelecido ou de um discurso declamatório, com muito mais efeitos de estilo do que se costuma encontrar em Hume. Em cada uma das três primeiras tentativas, o interlocutor aborda um interlocutor não identificado, dando a impressão de um concurso de fluência, no qual três interlocutores se revezam tentando convencer o público da validade de sua posição e da inaptidão da de seus rivais. Estamos testemunhando nos quatro ensaios uma posição crítica sobre escolas de pensamento rivais.

Estamos testemunhando nos quatro ensaios uma posição crítica sobre escolas de pensamento rivais. O discurso do epicurista é parcialmente constituído por uma zombaria das doutrinas estoicas, especialmente “dessas pretensões vãs de nos fazer felizes nos confins do nosso ser, de se banquetear com nossos próprios pensamentos, de se satisfazer com a consciência de nossos benefícios e desprezar toda a ajuda e suporte fornecidos por objetos externos” (EMPL, 300). O estoico responde da mesma maneira: “É em vão que você procura descansar em um canteiro de rosas; em vão você espera o prazer dos mais deliciosos vinhos e frutas. Sua própria indolência cansa você, seu próprio prazer inspira você com nojo” (EMPL, 309). O platônico acredita que a felicidade do epicurista “provém apenas dessa precipitação do espírito, que o encanta a si mesmo e desvia o olhar de suas falhas e infortúnios” (EMPL, 316), e diz ao estoico: “Você mesmo é seu próprio ídolo. Você se curva às suas perfeições imaginárias; ou melhor, ciente de que você é das suas verdadeiras imperfeições, você procura apenas enganar o mundo e satisfazer sua fantasia multiplicando o número de seus admiradores ignorantes” (EMPL, p. 317). O cético ecoa as críticas do estoico

e do platônico em relação ao epicurista e acrescenta, em resposta ao platônico, que “um objeto de devoção abstrata e invisível como aquele que somente a religião natural nos oferece não pode se mover por muito tempo nem tem muita importância em nossa vida” (EMPL, 328). Como mais de um comentarista observou, esses quatro ensaios juntos formam um diálogo, melhor ainda, uma conversa em quatro partes sobre a felicidade humana. (HARRIS, 2010, p. 106–107).

Nada garante que a validade dos sistemas morais, ao ser desfeita, produz um efeito apaziguador, ou o efeito apaziguador desejado. Simplesmente, isso pode ou não ocorrer. Provocar com a sabedoria o apaziguamento da mente ou a sua *imperturbabilidade*, isto é próprio da filosofia de um Sêneca, por exemplo, mas não da filosofia de Hume. É nesse sentido que sou contrário a ideia de associar os *Ensaaios* a objetivos terapêuticos. Basta lembrar que na nota final do ensaio XVIII, uma das recomendações dadas por Hume é que não se “despreze essas ajudas”, mas que também “não lhes confies demais, a menos que a natureza tenha sido favorável no temperamento com o qual ela o dotou”. (Sc 51n6.14, Mil 179). Ou seja, no final das contas, é a natureza quem vai dizer sobre a eficácia dos sistemas filosóficos que oferecem uma arte de viver. Mesmo que Hume faça recomendações de teor moralizante, elas só funcionam para aqueles cuja natureza é predisposta a seguir satisfatoriamente tais recomendações.

Se Hume compreende a força da natureza sobre as nossas mentes, ele sabe as limitações que possuem tais sistemas morais. Ademais, essa recomendação final nos mostra exatamente a aceitação, em alguma medida, desses sistemas, embora seja o caso de não confiar demais neles. Isso mostra que há algum espaço para a utilização deles, e também o quão esse uso pode ser limitado.

Considerando o dogmatismo próprio dessas seitas, nenhum discípulo delas, nem mesmo o adepto do ceticismo do ensaio XVIII, recomendaria segui-las do modo como Hume o faz, cujo sucesso do empreendimento depende do temperamento daquele que pretende seguir um dogma. Não é a razão, portanto, através de argumentos convincentes, que aumentará o número de discípulos, mas a própria paixão da mente e a natureza conduzirão o indivíduo à seita que lhe apetece. Desse modo, mesmo que o cético justifique melhor os problemas com relação às regras de razão, aquele que ler os ensaios e for afeito ao epicurismo, ou ao estoicismo, ou ao platonismo, ele não o escutará de fato e seguirá o rumo ditado pela sua natureza, isto é, ditado pelas suas inclinações e temperamento, segundo a constituição e estrutura

de sua mente. A própria suspensão de juízo é um exagero, pois a própria natureza não permite que façamos isso por muito tempo.

Diferentemente de Santos-Castro (2014), que afirma que Hume tratou da felicidade em momentos específicos, Balieiro (2012, p. 35) afirma que “o tema da vida feliz [...] é recorrente na obra de Hume, que nos legou, como se sabe, quatro ensaios em que trata exatamente de discutir várias concepções ‘da vida humana e da felicidade’”. Balieiro (2012, p. 36–37) admite que talvez “nenhuma das seitas tenha a resposta definitiva para a questão da vida feliz”. (BALIEIRO, 2012, p. 36–37). Se de fato é isto, e me parece que sim, é porque Hume não visa propor uma resposta definitiva para a questão, ou seja, ele não pretende dispor prescrições morais, porque, de fato, essa não é a questão principal contida nesses ensaios. Contudo, citando um artigo de Livia Guimarães, intitulado *Um cético melancólico*, Balieiro concorda com ela que:

As falas presentes nesses quatro textos permanecem o tempo todo isoladas daqueles que seriam seus ouvintes. Não há espaço para diálogo ou para dúvidas, nenhum argumento pode ser acrescentado ou retirado. Os representantes das quatro “escolas” em questão são colocados, por assim dizer, na condição de pregadores e, como resultado disso, parecem todos igualmente dogmáticos. No fim, parece que o cético se aproxima em vários momentos da posição do próprio Hume, ou ao menos do modo como ele procede em boa parte de seus textos morais, nos quais recorre constantemente a exemplos históricos e cotidianos. Ainda assim, não há de maneira alguma concordância completa entre Hume e o cético descrito de modo um tanto caricatural no ensaio. Guimarães observa, também, que Hume nos põe no lugar do público, mas, seja pelo tom adotado no texto, seja por notas de rodapé, transforma esse mesmo público não em um grupo que simplesmente receberá os ensinamentos das escolas para, em seguida, escolher entre eles, mas em uma instância verdadeiramente crítica. (GUIMARÃES, 2003, p. 183–4). (BALIEIRO, 2012, p. 37).

Sim, Hume trata as seitas dos filósofos como dogmáticas. Como, de fato, elas são realmente. Mesmo as seitas originais, e não esses perfis elaborados por Hume, são dogmáticas, uma vez que cada uma delas propõem uma forma de vida a partir do condicionamento do comportamento individual a certos princípios, fundamentados em teorias do conhecimento ou numa filosofia natural. Nessas filosofias, o científico não se separa do religioso nem da ética. Além disso, as éticas são sustentadas por uma metafísica.

Para Guimarães, posição compartilhada por Balieiro, o dogmatismo, presente nos filósofos dos ensaios, implica em reconhecer que em cada um deles “não há espaço para diálogo ou para dúvidas, nenhum argumento pode ser acrescentado ou

retirado”. (BALIEIRO, 2012, p. 37). Essa interpretação vai de encontro a outras que veem nesses ensaios uma espécie de diálogo de um tipo particular. Da minha parte, considero que há espaço para ambas as interpretações, no seguinte sentido: tanto os filósofos são dogmáticos quanto parecem dispor de filosofias que se contrapõem umas às outras. Isso pode ser visto também como uma forma de diálogo. Não há como negar que o epicurista destila críticas ao estoico e esse a ele, bem como é possível aceitar que o platônico critica a ambos e que, por fim, o cético se contrapõe a todos os dogmas anteriores. Isso também pode não ser um diálogo. Certamente não é do mesmo tipo que os *Diálogos sobre a religião natural*.

Além disso, não podemos nos furtar a observar que Hume não pretende, com esses ensaios, fazer descrições fiéis das filosofias que usa como título. “O Epicurista”, por exemplo, apresenta-nos uma forma de hedonismo muito distante da moderação e da fuga de perturbações que Epicuro apregoava como meios indispensáveis para se atingir a *ataraxia* e a *aponia*. O epicurista do ensaio está, como já dissemos, muito mais próximo de uma concepção particularmente popular dessa seita, segundo a qual o que importa, além da amizade, é simplesmente aproveitar os prazeres mundanos. (BALIEIRO, 2012, p. 37).

Concordo que Hume não faz, e não se compromete em fazer, descrições fiéis das seitas, mas discordo de que o epicurista, que Hume julga ter afinidade com aquela seita, se aproxima da visão popular e preconceituosa do epicurismo. Isso porque Hume, como vimos, associa prazer e a “irmã” virtude. Ou seja, exatamente o que Epicuro faz na *Carta a Meneceu*. O prazer que se busca não é desmedido, mas possui a medida da virtude, do cálculo moral. Do mesmo modo, vejo com parcimônia as afirmações seguintes, feitas por Balieiro (2012, p. 37), sobre os demais filósofos:

O estoico, por sua vez, ainda que tenha algo dos estoicos romanos, é apresentado de maneira parcial, com uma ênfase talvez desmesurada sendo conferida ao cultivo das artes e à virtude cívica. O platônico é lembrado mais por conta de sua “devoção filosófica” e por seu caráter contemplativo do que por qualquer relação que poderia ter com a filosofia do próprio Platão. Quanto ao cético, caracteriza-se simplesmente pelo recurso constante à vida comum e pela recusa de qualquer filosofia. Ora, é fato que essas características estavam, em alguma medida, presentes nas versões originais das quatro “escolas” a que Hume se refere, mas, no fim das contas, não bastariam para defini-las de maneira satisfatória. Nosso filósofo, é claro, está consciente disso. (BALIEIRO, 2012, p. 37).

Parece que as seitas descritas nesses ensaios são, no fim das contas, conjuntos de opiniões que poderiam ser aceitas por quaisquer homens, filósofos ou não. Mesmo o platônico, que poderíamos estranhar que se encontre em um rol de “seitas que se formam naturalmente”, tem algo tanto dos filósofos escolásticos quanto dos religiosos não tão filosóficos que Hume tanto se empenhou em criticar, além de ser uma figura que ilustra algo importante sobre a própria filosofia: a dedicação excessiva a ela, ao ponto em

que ela separa o filósofo do mundo percebido que ele compartilha em alguma medida com o vulgo, pode ser não apenas desagradável como, também, perigosa. Isso fica evidente tanto por conta daquilo que o platônico apregoa quanto pelo tom pomposo e declamatório, repleto de má retórica, que nosso filósofo atribui a ele. O que Hume considera nesses textos, então, não são doutrinas filosóficas, mas diferentes atitudes diante da vida e da felicidade. Não é preciso ter filosofado muito para trocar quaisquer considerações filosóficas pela boa mesa ou pelo vinho, ou para aderir com firmeza à virtude cívica, ou para considerar que uma vida de contemplação seria a melhor possível. Finalmente, não é preciso ser filósofo para considerar que a vida comum tem, ao menos no que diz respeito à pura prática, precedência garantida sobre qualquer espécie de filosofia. (BALIEIRO, 2012, p. 38).

Não há como negar a forte presença das principais teses dessas doutrinas. O princípio do prazer relativo ao epicurismo, a virtude patriótica e o domínio das paixões, próprias do estoicismo, a contemplação da sabedoria divina em relação ao platônico e, por fim, a suspensão do juízo proposta pelo cético. Quais “atitudes” são frisadas mais que as doutrinas? O que Hume frisa, e isso é evidente, são os sentimentos que permeiam e constituem essas visões de mundo e buscam se impor e também prevalecer na mente humana como a cura ideal, como a forma ideal de vida que levará o ser humano à felicidade.

Em relação à felicidade, Santos-Castro diz que Hume a aborda pelo menos de duas formas em seus trabalhos. A primeira delas está relacionada à conclusão do Livro I do *Tratado*, e a segunda, aos quatro ensaios sobre a felicidade. A primeira, ele a denomina “a abordagem da felicidade como virtude” (*the happiness of virtue approach*) (SANTOS-CASTRO, 2014, p.1), e a outra, de “a abordagem da felicidade como tal” (*happiness as such approach*). (SANTOS-CASTRO, 2014, p.1).

Diz Santos-Castro (2014, p. 3): “meu ponto aqui é que Hume realiza a análise do que pode ser dito acerca da felicidade e descobre que a filosofia não pode fazer nada para determinar o que ela é, ou, como ele diz, responder à questão dos fins”. Defendo que a intenção de Hume não é realizar a análise do que pode ser ou não ser dito acerca da felicidade, apesar de esse tema estar incluso. A suposição de que a tese de Hume é de que a felicidade não pode ser determinada, e que essa seria uma conclusão expressa da mensagem desses ensaios, é uma suposição problemática, exatamente porque tal interpretação é corolário daquela, igualmente discutível, de que a intenção de Hume é mostrar que nada pode ser dito acerca da felicidade, porque nada poderia ser dito sobre os fins. Ora, o próprio Hume fala sobre a felicidade em outros textos.

Os ensaios sobre os filósofos, arrisco em dizer, tem a felicidade como secundário. A principal diz respeito à relação intrínseca entre impressões e ideias e como os sentimentos ou impressões de reflexão influenciam as ideias e desembocam depois em teorias gerais distintas sobre a felicidade. As teorias que determinam o que é felicidade são, então, apenas um pretexto para mostrar a força das teorias do entendimento, das paixões e não uma indireta, de roupagem poética inclusive, para mostrar o quanto o ser humano está longe de compreender o que vem a ser a felicidade e quais seriam exatamente os meios adequados para alcançá-la.

Disto, Santos-Castro (2014, p.3) compreende que, para Hume, “a filosofia é capaz apenas de proporcionar largamente uma lista muito geral de itens e de prontamente reconhecê-los como bons para os humanos” e que “a filosofia é aqui limitada porque a consulta metafísica para o valor ou a bondade é intratável”, pois “o que é bom ou de valor depende, em última análise, da experiência humana”. (SANTOS CASTRO, 2014, p.3). Correlativo a isso, Santos-Castro (2014, p.3) acredita que, para Hume, “a filosofia não pode dizer muito sobre como alcançar a felicidade ou sobre a questão dos fins”. O problema aqui é que é forçoso pensar que para Hume a filosofia se resume às quatro seitas citadas nos ensaios XV a XVIII e daí concluir algo sobre a filosofia como um todo. Cada seita se coloca como capaz de dizer a verdade sobre a felicidade. O fato de haver várias que pensam dizer a verdade não exclui a possibilidade de uma estar correta ou de nenhuma estar correta, ou, de algum modo, todas elas estarem certas e erradas em algum ponto. Mas, de todo modo, não é o cético que vence a disputa.

A crítica de Hume à metafísica é direcionada à metafísica feita até ali, século XVIII, ou seja, trata-se de uma crítica a uma metafísica que ignora os limites do entendimento humano e que, por essa razão, se equivoca em suas conclusões. Mas Hume é também aquele pensador que convoca a todos a trilhar os caminhos de uma nova metafísica, cujo fundamento é a experiência. Uma vez utilizado o método adequado e percebido os limites do entendimento humano, não há dúvida, para o nosso filósofo, que avançaríamos e muito tanto no conhecimento da natureza humana quanto na determinação das condições adequadas para a felicidade.

Assim, uma vez redirecionada a investigação a partir de um método adequado, a luz do entendimento se acenderia e o ser humano poderia ter a esperança de progredir realmente em termos de conhecimento e moralidade. Por isso, não vejo razão para Santos-Castro afirmar desses ensaios que “a razão aqui é ou a trivialidade

do que poderia ser dito (sobre a felicidade), dada a generalidade dos itens definidos, ou a complexidade do conhecimento que seria necessário fornecer, se a pergunta fosse abordada caso a caso” (SANTOS-CASTRO, 2014, p. 3–4). Por entender que a intenção de Hume é mostrar a impossibilidade de responder à questão sobre o que é, de fato, felicidade, Santos-Castro (2014, p.4) conclui que “a tarefa da filosofia moral aqui consiste em fazê-los (aqueles que esperam saber o que é felicidade) ciente da aposta” que estão fazendo.

Santos-Castro, por fim, reconhece que “a argumentação de Hume é que não há ligação entre possuir um conhecimento filosófico sobre a felicidade e sobre alcançá-la. É melhor que o leitor abandone essa preocupação e observe outros assuntos e preocupações mais interessantes e agradáveis” (SANTOS-CASTRO, 2014, p.4), e sugere, a partir disso, que os ensaios constituem “um tipo de remédio da mente para uma curiosidade peculiar e prejudicial” e “que ficar doente traz benefícios, desde que seja possível receber a cura” (SANTOS-CASTRO, 2014, p.4).

Ribeiro, ao abordar os ensaios sobre às quatro seitas, pressupõe o caráter prescritivo da proposta de Hume ao escrevê-los. Diz Ribeiro (2019, p. 188).

A peculiaridade dos quatro ensaios vai além da expressão de vários pontos de vista diferentes sobre um mesmo tópico. Enquanto comerciante de opiniões manufaturadas, Hume comunica ou entrega (“*deliver*”) sentimentos variados e de boa qualidade a seus leitores, para que estes *corrijam os seus próprios* em todos os ensaios. A singularidade dos ensaios da felicidade está na maneira ou forma literária distinta como isso é feito. Diferentemente dos ensaios anteriores, os ensaios da felicidade são como um só, de modo que eles precisam ser lidos assim para que causem o efeito pretendido: situar o leitor em um ponto de vista geral ou desapegado de interesses próprios e imediatos. Essa seria a *condição para que os referidos ensaios causem sentimentos suaves e duráveis*. (grifo nosso).

Mas que sentimentos sentimos ao ler esses ensaios? Ficamos empolgados com o romance de CÆLIA? Sentimo-nos revigorados ao tentar extinguir nossas paixões e, cheios de sentimentos patrióticos, embarcamos nos caminhos da vida em busca da máxima virtude? Ou abandonamos todos esses desejos em virtude de contemplar Deus e suas obras? Ou, ainda, nos sentimos tão inseguros com relação a tais propostas de felicidade que começamos a suspender o julgamento em relação a tudo, incluindo a eficácia da suspensão de julgamentos? Agora, por que devemos assumir que Hume escreve esses ensaios como se ele tivesse prescrito indiretamente sua proposta de alcançar a felicidade?

Mesmo reconhecendo o fundo dogmático que perpassa cada perfil filosófico, afinal, cada um representa uma seita diferente, discordo que Hume use isso para exercitar sua retórica moralista, quando Ribeiro (2019, p. 198) diz que “a dissonância fundamental entre os autores-personagens ocupa uma importante função retórica para Hume como moralista, pois performatiza discursos partidaristas, quando cada um cai no excesso ou de confiar demais, ou de recusar referências de conduta”, bem como discordo quando Ribeiro (2019, p. 199) diz que “a leitura conjunta dos ensaios, por oportunizar uma conversação de vozes diferentes na mente do leitor [...], propicia uma reflexão comercial e, assim, uma experiência de aprimoramento”. Pois em que consistiria a diferença entre Hume e os filósofos das seitas, se tudo o que se diz e se procura dizer nesses ensaios consiste no aprimoramento moral do leitor? Ora, é isto o que Hume deseja afinal, confundir-se com os moralistas da antiguidade, com os praticantes da filosofia fácil?

Não há dúvida de que a filosofia fácil contribui para a instrução e o melhoramento da humanidade (conforme Capítulo I), mas isso não quer dizer que Hume seja adepto dela. Pois, ele não é. Inclusive, Hume declara, na nota final do ensaio *O céptico*, que não se deve confiar nessa filosofia. Ora, por que será? Porque as bases teóricas que as sustentam são frágeis, são éticas que propõem fins, baseadas puramente na razão. Tudo o que vimos de Hume no *Tratado*, em relação às filosofias passadas, é exatamente o combate contra sistemas cujas bases são frágeis, sustentadas apenas pela “confiança” (conforme introdução do *Tratado*). Então, em que sentido podemos aproximar de fato Hume dessas filosofias, dessas seitas que misturam ciência e religião, filosofias essas que Hume declaradamente não confia nelas? Como pode haver um propósito moral, prescritivo, normativo, estando ausente uma ciência moral? Nesse sentido, é precipitada a ideia defendida por alguns intérpretes, sendo Immerwahr o principal deles, de que Hume esteja atuando como *pintor*, após ter atuado como *anatomista* no *Tratado*.

Ademais, discordo de Immerwahr de que Hume propôs os quatro ensaios para descrever quatro ideias diferentes de vida humana e felicidade. (IMMERWAHR, 1989, p. 307). A palavra certa não seria bem *descrever*, mas *entregar*, ou mesmo *entretêr*. Que valor haveria de ter tais textos se a “descrição” de Hume, caso fosse essa a sua intenção ao escrevê-los, não fosse acurada? Certamente, nenhum. O termo ‘descrição’ é até importante quando buscamos diferenciar o que Hume faz daquilo que ele não pretende fazer, isto é, prescrever. No caso, não é essa a sua intenção. Hume

não tem em mente descrever tão pouco explicar “acuradamente” absolutamente nada, mas “distribuir (*deliver*) os sentimentos das seitas, que naturalmente se formam no mundo, e cogitam (*entertain*) ideias diferentes de vida humana e felicidade”. (E XV 138). Distribuir pode ter o sentido de entregar, remeter, etc. e cogitar remete a acolher, receber, entreter, hospedar. Isto é, ideias diferentes de vida humana e de felicidade são cogitadas por sentimentos que ocorrem naturalmente no mundo. É Hume pensando conforme os pressupostos de sua teoria do entendimento.

Nesse sentido, vejo com certa desconfiança a associação que Immerwahr faz entre Hume e Cícero, dizendo que há uma similaridade significativa entre os quatro ensaios com a obra *Dos fins bons e maus*, de Cícero, e com os *Diálogos sobre a religião natural*, do próprio Hume (IMMERWAHR, 1989, p. 309), mesmo reconhecendo que o epicurista, o estoico, o platônico e o cético “oferecem monólogos sobre a felicidade humana”. (IMMERWAHR, 1989, p. 309). Cada perfil discursivo ininterruptamente. As referências são feitas às teses das seitas uns dos outros, isto é certo, mas podemos chamar esses monólogos de diálogo? Aliás, podemos ainda chamá-los de monólogos, uma vez que é Hume quem discursa o tempo todo, diferentemente do que ocorre nos *Diálogos*, onde Hume não fala em primeira pessoa? O que prevalece, na verdade, é um fluxo de consciência de Hume que perpassa, naqueles quatro discursos, sentimentos e ideias que, no que lhe concerne, apresentam “afinidade” com teses e sentimentos de seitas filosóficas muito conhecidas e importantes. No mínimo, portanto, é discutível, mesmo admirando e tendo sido inspirado por Cícero na época da escrita desses ensaios, que Hume quisesse imitar o modelo de Cícero. Isso ocorre, com certeza, nos *Diálogos*, mas em relação aos quatro ensaios tal implicação não me parece tão óbvia.

Em vez da tese dos monólogos/diálogos de Immerwahr, outra pode talvez fazer mais sentido: Hume apresenta sentimentos e ideias com afinidade com determinadas seitas filosóficas para demonstrar indiretamente a fragilidade das ideias quando elas se distanciam das impressões que as originaram. Quer dizer, é possível perceber o movimento conceitual que Hume faz das impressões, da proximidade das ideias com elas, do crescente distanciamento delas de suas impressões, até ocorrer, com o cético, o reconhecimento dos limites da razão metafísica em justificar essas ideias mais distantes. Hume, portanto, remete ao leitor, através de um estilo literário, aparentemente acessível, a teoria do entendimento e das paixões do *Tratado*. Os quatro ensaios não contêm uma proposta analítica evidentemente como o *Tratado*, e

nisso Immerwahr (1989, p. 308) tem razão, mas tampouco eles contêm uma proposta terapêutica, como Immerwahr (1989, p. 308) defende que seja esse o caso.

Segundo Immerwahr (1989, p. 319),

A verdadeira posição de Hume sobre a felicidade não é segredo. A felicidade é alcançada fortalecendo as paixões calmas, e a melhor maneira de fazer isso é cultivar o gosto, a perspectiva e a compreensão. De fato, um caminho importante para a felicidade seria ler ensaios bem escritos que ampliam nossa compreensão do mundo. Em suma, uma cura para a delicadeza da paixão é uma dose saudável de leitura, exatamente o ensaio que Hume escreve.

Não é somente isso. O que pode ser também capcioso, pois, somente as paixões, com o auxílio muito particular e limitada da razão, podem modificar as paixões. Podemos entender que a vida dedicada aos estudos pode vir a ser a mais feliz, mas eu não posso fazer disso uma norma. Assim, o arcabouço teórico presente nos ensaios dos filósofos, que remete ao *Tratado*, é difícil imaginar que passe pela mente de Hume uma proposta de *cura* ou que ele veja a si mesmo como um médico da alma. No máximo, ele pode ver a si mesmo como um benfeitor da humanidade. Isso não é a mesma coisa. Falar em cura, em medicina da alma, isto é, falar do modo como os antigos falavam, não condiz com a proposta filosófica de Hume. A admiração que Hume tem pelos clássicos, isto é, pela literatura clássica, não o impediu de criticá-los duramente e de construir um sistema filosófico que busca superar a filosofia moral clássica.

A interpretação de Immerwahr dos quatro ensaios sobre a felicidade influenciou a leitura de alguns pesquisadores. Um deles é o pesquisador de filosofia Antiga, Matthew Walker. Sobre os mesmos ensaios, Walker escreveu o artigo intitulado: *Reconciliando o Estoico e o Cético: Hume sobre a filosofia como uma forma de vida e a pluralidade de vidas felizes* (2013). Nesse artigo desafiador, Walker defende a imagem de Hume que contestamos, isto é, a de um Hume moralista. Como ele pretende reconciliar o estoico com o cético e fazer dessa reconciliação a posição de Hume, Walker (2013, p. 881) apresenta alguns motivos:

Não se deve presumir que o estoico de Hume fale diretamente por Hume, ou que Hume necessariamente concorde com o estoico ponto por ponto. Primeiro, em *O estoico*, como nos outros três ensaios sobre a felicidade, Hume se abstém de falar com sua própria voz, exceto nas notas de rodapé [...] que fornecem seus comentários externos. Segundo, Hume dá a palavra final, e o ensaio mais longo, ao cético. Terceiro, [...], Hume ocasionalmente critica estoicos reais (antigos) em seus próprios trabalhos. No entanto,

argumento que Hume de fato aceita as três teses centrais de seu estoico, pois ele se compromete com essas alegações em passagens em que escreve *in propria persona*.

Realmente, Hume não concorda com o estoico ponto por ponto, e o mesmo pode ser dito dos demais ensaios. A tese de que Hume “se abstém de falar com a própria voz” (WALKER, 2013, p. 881), apesar de escrever os ensaios sempre na primeira pessoa, mesmo ela sendo plausível, é discutível. No sentido de que há forte possibilidade de Hume estar jogando consigo mesmo. Ou seja, Hume assumiria temporariamente ideias que depois vai descartando, até chegar à conclusão da última nota, que critica o dogmatismo cético. Nesse sentido, não são as seitas o principal foco de Hume, uma vez que a menção a elas é por afinidade de sentimentos e ideias. Mesmo que Hume esteja ausente no texto e presente nas notas, estando Walker correto nesse ponto, isso mostra que Hume ratifica o que está nas notas e não necessariamente o que consta no texto. Ou seja, não haveria por que Hume se comprometer com as teses ali apresentadas, nem tampouco seria pertinente aproximar Hume da filosofia estoica, como pretende Walker.

Mesmo havendo semelhanças entre a filosofia de Hume com a estoica em algum ponto, ambas estão dispostas sobre bases conceituais bastante distintas. A razão, para os estoicos, diz muito sobre a natureza humana. “Seguir a natureza”, que é o mote principal do estoicismo, consiste em seguir a razão. Em Hume, a influência da razão e da reflexão não é lida da mesma forma, o mesmo ocorrendo com o conceito de virtude. Razão e virtude em Hume não são o mesmo que razão e virtude no estoicismo. Assim, qualquer aproximação entre a filosofia de Hume e o estoicismo que não considerar isso, como é o caso de Walker, é uma abordagem no mínimo inadequada.

Enquanto para Hume a virtude é explicada pela sua utilidade pública, para o estoico a virtude é necessária. Enquanto para Hume as virtudes não são um fim, ou que visam o fim último, porque não sabemos nada sobre esses fins, para o estoico — inclusive para o do ensaio XVII — a virtude e os fins são preestabelecidos, ou pressupostos, sendo os únicos capazes de proporcionar verdadeira felicidade: a sabedoria racional da divindade. Hume vê a virtude naturalizadamente. O estoico, no que lhe concerne, a vê como o fim supremo das ações humanas, cuja determinação possui caráter divino. Essas diferenças no tratamento da virtude e dos fins de ambas as filosofias nos mostram o quanto é ainda capcioso assemelhá-las. Mesmo que a

reflexão filosófica possa influenciar a razão (WALKER, 2013, p. 890), a própria razão, em Hume, exerce sua influência peculiarmente e diferenciada, em nada semelhante às expectativas estoicas.

4.2 Hume como Filósofo não Moralista

López faz considerações interessantes sobre a filosofia de Hume em geral e sobre os ensaios sobre os quatro filósofos. Conforme López (2008, p. 35), “Hume atribuiu grande importância à leitura dos autores clássicos”. No ensaio intitulado *Sobre o estudo da história* (1741), por exemplo, Hume diz ser “forçado a pensar ser uma ignorância imperdoável daquelas pessoas, independentemente de seu sexo e condição, que não estão familiarizadas com a história de seu próprio país, além da história da Grécia antiga e de Roma”. (HUME *apud* LÓPEZ, 2008, p. 36). López também recorda que os clássicos serviram para o jovem Hume como “modelo de moralidade e exemplo intelectual a seguir” (LÓPEZ, 2008, p. 37), mas logo reconhece que para Hume, e conforme também vimos no capítulo I, especificamente em relação à *Carta a um médico*, “a filosofia moral herdada da Antiguidade operava sob os mesmos inconvenientes encontrados em sua filosofia natural, a saber: ser uma disciplina inteiramente hipotética e mais dependente da invenção do que da experiência”. (HUME *apud* LÓPEZ, 2008, p. 37). Assim, “Hume detecta uma insuficiência nos clássicos no que diz respeito à sua ‘cientificidade’, tanto na ‘filosofia crítica’ quanto na ‘filosofia moral’, pois não se baseia na ‘natureza humana’”. (LÓPEZ, 2008, p. 39).

Loptson examina os comentários e alegações de Hume sobre a filosofia antiga. Para esse pesquisador, enquanto Hume é um amante da literatura antiga, ele mantém por ela uma consideração baixa. Hume se apropria do manto do cético “acadêmico” para si; mas, na verdade, seu ceticismo acadêmico (ou “mitigado”) tem apenas uma afinidade mínima com a escola antiga desse nome, tendo mais em comum com as posições céticas do início da modernidade. A exceção é encontrada nas representações “pictóricas” de caráter e em outros aspectos da vida moral, onde Hume mantém muitos dos antigos em alta consideração, vendo-os como superiores aos modernos. As bases dessas respectivas visões de Hume são exploradas, com uma interpretação que interpreta o contraste de ‘anatomista’ / ‘pintor’ de Hume como significado não irônico. Do lado anatomista ou teórico, Hume, no entanto — com ou

sem razão e contrariamente às opiniões de vários de seus leitores de destaque — vê uma ruptura radical e dramática entre a filosofia "científica" moderna e qualquer coisa que a preceda. (LOPTSON, 2012, p. 741).

Apesar de Brito ter como objetivo discutir acerca do diálogo oblíquo que há entre ciência e moral, ele nos mostra ser exatamente nesse ponto que reside a confusão que alguns comentadores comentem ao fazer, das preferências de Hume, proposições prescritivas de caráter universal, vendo em sua filosofia um projeto de eudaimonia. Esse é o caso de Kerstenetzky, o qual propõe, em artigo intitulado *Hume e o papel da filosofia em uma boa vida*, que Hume “tem uma concepção de boa vida dentro da qual a filosofia tem um papel importante” (KERSTENETZKY, 2018, p. 138), sendo essa concepção corroborada pelos ensaios sobre os quatro filósofos.

Uma nota característica da filosofia prática de Hume é a ausência nela de imperativos para a ação. Não há em seus escritos morais algo equivalente a uma argumentação que tenha como conclusão uma prescrição moral categórica. Nenhum “deve” é inferido de suas investigações sobre a moralidade. Na verdade, Hume interdita inferência dessa ordem. Inferências que, sob a influência de sua obra, a tradição passou a classificar sob um tipo de falácia, a falácia naturalista. (BRITO, 2005, p. 116).

Não há dúvida de que Hume expôs as suas preferências e fez recomendações a favor delas, mas é difícil aceitar que, com base nisso, ele tenha proposto um projeto de eudaimonia. Pois, foi contra projetos de eudaimonia que suas críticas se dirigiram. A maior crítica consiste em que essas escolas, seitas, sistemas, projetos, etc. não conhecem a natureza humana. Eles escolheram prazer, virtude, Deus, ou mesmo a suspensão do juízo, como fins dignos do homem, mas sem conhecer realmente sua natureza, isto é, a mente, o poder das paixões, etc., ao estabelecer fins ideais para um homem ideal. É estranho ver Hume tendo aspirações semelhantes às dos filósofos a quem ele acusa de não seguir um método adequado de conhecimento. Todo esforço no *Tratado*, e que nos *Ensaios* ele não abandona, é [...]

[...] deixar o tedioso método persistente, que até agora seguimos, e em vez de tomar ocasionalmente um castelo ou vila na fronteira, marchar diretamente para a capital ou centro dessas ciências, para a própria natureza humana; pela qual, uma vez senhores, podemos em todos os outros lugares esperar uma vitória fácil. (T 0.6, SBN xvi).

É difícil imaginar, com a presença tão evidente da teoria associativa das ideias e das paixões nos ensaios dos quatro filósofos, que Hume tenha abandonado a sua tentativa de utilizar o método experimental de raciocínio nos assuntos morais em troca

de um projeto de eudaimonia e, com isso, ter se aproximado dos sistemas filosóficos que, por mais que os admire, condena. É porque a teoria do entendimento e das paixões se faz presente nesses ensaios que a preocupação de Hume continua sendo com a ciência moral. Pois, nessa ciência, diz Hume (T 0.10, SBN xviii-ix):

Devemos reunir nossas experiências a partir de uma observação cautelosa da vida humana, e aceitá-las como aparecem no curso comum do mundo, pelo comportamento dos homens na companhia, nos negócios e nos prazeres. Onde experimentos desse tipo são criteriosamente coletados e comparados, podemos esperar estabelecer neles uma ciência que não será inferior em segurança e será muito superior em utilidade a qualquer outra compreensão humana. (T 0.10, SBN xviii-ix).

Hume não pode ser confundido com a imagem do sábio da antiguidade, que vive conforme pensa e cresce em sabedoria na medida em que age conforme aquilo que preceitua. Quem aproxima Hume desse sábio ou daqueles sistemas filosóficos, confunde aquilo que é preferência particular com proposta normativa. É exatamente isso o que Hume quer evitar. Conforme Brito (2005, p. 117),

A falácia naturalista consiste [...] não na interdição, qualquer que ela seja, entre o ser e o dever, mas na interdição da passagem de um preferível transitivo — um preferível para mim, para você ou para x — para um preferível em si, que, por valer em si, tem de valer para todos independentemente de qualquer condição. Em outros termos, o argumento refinado da falácia naturalista interdita a transição de um *bom para x* a um *bom em si*.

Pode-se argumentar que Hume não simplesmente expõe suas preferências e que ele realmente tenha em mente um “leitor ideal”, como alega ser o caso Kerstenetzky (2018, p. 142) em relação aos ensaios, mas qual diferença haveria na forma do pensamento que se refere a um leitor ideal e a um homem ideal? Ora, é exatamente essa forma de pensar idealmente que Hume combate o tempo todo com sua filosofia. Ademais, em se tratando da tese do leitor ideal, isto é,

alguém com disposição virtuosa (ou seja, já inclinado à filosofia), porém não especialista; fundamentalmente, uma pessoa cuja vida incluía o prazer da conversa, tendo, portanto, uma abertura a novidades e ao auto aprimoramento inexistentes entre os acadêmicos já estabelecidos. (KERSTENETZKY, 2018, p. 142), [...]

[...] deve-se lembrar que Hume não discrimina tão o público que deseja alcançar. Nesse sentido, seu discurso sempre tende a atingir um público mais amplo, o que pode ser equivalente a um público que vai além daqueles já inclinados à

filosofia. No prefácio da *Sinopse*, por exemplo, Hume diz: “minhas expectativas nessa pequena apresentação podem parecer um tanto extraordinárias, quando declaro que minhas intenções são tornar um trabalho maior mais inteligível às capacidades comuns, abreviando-o”. (A i, SBN 643). Adiante, Hume reclama ser um infortúnio não poder [...]

[...] apelar para o povo, que em todos os assuntos de razão comum e eloquência é considerado um tribunal tão infalível. Ele deve ser julgado pelos poucos, cujo veredicto é mais suscetível de ser corrompido pela parcialidade e pelo preconceito, especialmente porque ninguém é um juiz adequado nesses assuntos, que nem sempre os pensa; e tais tendem a formar para si próprios sistemas próprios, que resolvem não abandonar. (A iii, SBN 644).

Em outras palavras, Hume não visa, pelo menos aqui, um leitor inclinado à filosofia, porque ele gostaria de apelar para o povo, que é “tribunal infalível”. (A iii, SBN 644). Pelo contrário, esse leitor inclinado à filosofia tende a avaliar mal a sua filosofia, pelos preconceitos que já possui. De qualquer forma, mesmo que Hume reconheça a importância da filosofia fácil para a educação e o treinamento da humanidade (conforme introdução à primeira *Investigação*), vimos no primeiro capítulo desta pesquisa que ele procura corrigir os excessos das duas categorias de filosofia, indicando a necessidade de descobrir a verdade através de uma que seja abstrusa, mas revisada. É provável que poucos indivíduos sejam inclinados e capazes disso, mas nem Hume a torna uma norma moral, nem dá a essa necessidade, tolerar a abstração do pensamento, um tom prescritivo.

Por Hume estar ainda disposto a levar ao leitor a filosofia do *Tratado*, que mesmo tendo sido mal comunicada não deixava de ser revolucionária, por meio dos *Ensaio*s, é que endosso a ideia de que os ensaios sobre os filósofos reforçam a crítica do nosso filósofo ao racionalismo moral.

A crítica de Hume ao racionalismo moral pode ser resumida “em duas linhas de objeção”, conforme nos lembra Anderson (2019, p. 24):

1 — Nossos juízos morais devem ter o poder para nos motivar em direção à ação, mas a razão como tal não tem o poder para fazer isso;

2 — Nossa faculdade de razão (“o entendimento”) pode apenas estabelecer verdades acerca de relações de ideias ou questões de fato, mas não pode fundamentar princípios morais.

Em relação à primeira objeção, Hume observa que os racionalistas veem a vida moral como uma luta para colocar as paixões sob o domínio da razão. Ambos motivam nossas ações, eles dizem, mas somente a razão nos move em direção às ações morais, frequentemente em oposição às nossas paixões (que são nossas afecções e desejos). Ao contrário, Hume argumenta que,

enquanto a razão pode nos dizer o que é verdadeiro ou falso acerca do mundo em que vivemos, que sozinha não oferece nenhuma motivação para agir de um modo ou de outro, nem pode vencer qualquer paixão. As paixões não são nem verdadeiras, nem falsas, o que significa dizer que jamais podem ser um conflito entre uma motivação para agir e uma libertação da razão. Considerar uma motivação como irracional como tal é cometer um erro categórico. (ANDERSON, 2019, p. 24).

É importante notar que Hume não nega que a razão desempenha um papel na ação moral. Seu ponto apenas é que a razão sozinha não pode mover a vontade. As paixões desempenham a maior parte disso, enquanto a razão desempenha um papel meramente coadjuvante. (ANDERSON, 2019, p. 24–25).

5 CONCLUSÃO

Vimos no capítulo 1 que, para Hume, em filosofia e crítica, “[...] não há nada estabelecido nessas duas ciências”, que a filosofia moral transmitida é inteiramente hipotética e que filosofias desse tipo oferecem “reflexões úteis quando associadas a uma vida ativa, mas na solidão, elas dispersam o ânimo”. Ora, Hume compreende a sua própria filosofia como “fonte de toda verdade em crítica e oralidade” e sua postura nesse sentido é efetuar uma defesa de uma nova metafísica e não se entregar a um estado de ceticismo e indolência. Em oposição às filosofias morais tradicionais, Hume procura constituir uma ciência moral e procurará “tornar todos os nossos princípios tanto universais quanto possíveis [...]”.

Hume vê a sua proposta filosófica como revolucionária. Mesmo que o *Tratado* não tenha recebido o reconhecimento merecido à época, Hume não desiste dela durante a sua carreira. Desse modo, seu intuito continuará sendo “[...] alterar desde a fundação a maior parte das ciências”, mesmo que tenha que adaptar ao seu estilo de escrita as vantagens da filosofia fácil, que procura “agradar à multidão e envolver afetos”. O que Hume faz com os Ensaios é algo nesse sentido, mas considerando que há duas espécies de filosofia moral, Hume, na verdade, se identifica com uma espécie de terceiro tipo: o filósofo justo. É entre a filosofia fácil e a abstrusa que reside o caráter mais justo, haja vista que “[...] a natureza apontou para um tipo misto de vida como o mais apropriado para humanidade”. Desse modo, a ciência e a aprendizagem consistem no “modo de vida mais doce e inofensivo”, mas para “quem quer que possa”. Nota-se, tal constatação não possui apelo prescritivo ou normativo, mas confirmativo. Hume não pode ser confundido com um metafísico tradicional, pois a metafísica tradicional é, indubitavelmente, “fonte inevitável de certeza e erro [...]”. Se todas as seitas da antiguidade estão fundamentadas em princípios metafísicos. Logo [...], o que Hume definitivamente pretende é abandonar essas “[...] ciências aéreas”, ou seja, abandonar a metafísica tradicional.

Nos ensaios sobre os filósofos, Hume escreve de uma forma bastante peculiar. No ensaio XV, por exemplo, ele intercala ideias que costumam ser associadas ao epicurismo com as suas próprias, defendidas no *Tratado* e depois revisitadas nas *investigações*. Ou seja, é Hume falando como um epicurista, mas como sendo um próximo da modernidade, para não dizer que se trata de um epicurista humiano. Pois, ao dizer o que diz, isto é, as teses que defende, o epicurista se assemelha na defesa

de algumas teses tipicamente humanas e não propriamente epicuristas. Há, na verdade, uma mistura sutil entre a seita epicurista e a filosofia humana, a ponto de podermos aceitar que não se trata de um epicurismo puro, nem tampouco de um humanismo puro. Por exemplo, quando o epicurista tenta convencer a amada a se entregar ao amor sensual, ele o faz a partir de uma tese mais humana do que epicurista, a saber: de que não devemos esperar muito em saber acerca das questões mais importantes da vida, uma vez que não possuímos capacidade para tal, não porque somos ineficazes, mas devido à nossa condição mesma, aos limites do conhecimento.

Outra posição que é defendida pelo epicurista e que também podemos encontrar defesa equivalente em Hume, é a defesa da mortalidade da alma. No ensaio *Da imortalidade da alma*, o filósofo escocês apresenta a sua posição quanto ao tema, cujo resultado é o mesmo que a dos epicuristas: a alma é mortal. Hume em nenhum momento menciona que tal mortalidade se deva à decomposição dos átomos, tese fundamental do epicurismo, que sustenta, inclusive, as máximas morais dessa seita. De todo modo, para ambas filosofias, não há outra vida que não essa.

Ao trazer os filósofos para a modernidade, Hume está mostrando de viés, isto é, mediante artifício literário, o mecanismo das paixões, o naturalismo e também o ceticismo de sua filosofia. Todos eles são modernizados por Hume, do mesmo modo que Hume perpassa e assume esses quatro perfis de forma sutil. Pois, no meio das teses contraditórias apresentadas em cada ensaio, há um discurso coerente que remete à constatação da sujeição da mente humana frente às forças da natureza, por meio do vigor das inclinações, das paixões, dos sentimentos, e em detrimento da parte puramente racional do ser humano. Portanto, nesses ensaios, Hume pratica a reescrita de suas teses do *Tratado*, buscando conduzir o leitor até elas por meio dos artifícios literários da filosofia fácil.

É um moderno que fala (Hume), mas pelo viés epicurista, estoico, platônico e cético. No meio do discurso, Hume cita pensadores ou poetas de épocas posteriores, bem como cita contemporâneos seus. Ou seja, não se trata de simular perfis filosóficos antigos, mas de outra coisa. Essa outra coisa tem a ver com a filosofia de Hume exposta no *Tratado*. Tem a ver com os seus objetivos como filósofo, o seu método, a sua teoria sobre o entendimento, sobre as paixões e sobre a moral. Principalmente, com relação à moral, destituir o conceito de razão de um lugar privilegiado na constituição e estrutura humanas, bem como reaver o papel das

paixões. Por fim, propor uma revolução na forma de se pensar a moralidade, a partir de um método quase inteiramente novo e, a partir dele, constituir uma ciência moral equivalente às ciências naturais.

Os elementos básicos da filosofia de Hume perpassam os quatro ensaios e compõem a sua estrutura, determinando o âmbito das associações que Hume faz com as outras filosofias. Nisso, Hume desenvolve temas e teses para mostrar quais sentimentos estão na base de certos princípios ou ideais filosóficos, os quais, no que lhe concerne, buscam levar o homem à felicidade plena, seja pelo prazer e a virtude, pela virtude e a honra, pela contemplação do divino, ou, por fim, pela suspensão do juízo diante de ideias falsas ou sem justificação racional. Por mais que se pense que a razão é a senhora de nossas decisões morais, Hume mostra a fragilidade disso diante de uma natureza implacável, que condiciona, através de suas leis, aquilo que o ser humano pode sentir, pensar e acreditar.

Não se trata de um determinismo absoluto contra uma liberdade ilusória, pois Hume também revê essa dicotomia clássica. Portanto, não são ensaios sobre a felicidade, mas sobre o poder das paixões sobre a conduta humana e sobre a forma como o ser humano estabelece princípios de razão a partir de suas inclinações, gostos e preferências sentimentais.

Não se trata de conduzir o leitor a uma conclusão específica, que o faça escolher pelo último que fala, o cético no caso, mas de mostrar ao leitor o quanto as filosofias que propõem cura à alma humana são dependentes de sentimentos variados, como o orgulho e a humildade, o amor ou o ódio, e o quanto esses sentimentos definem os motivos e os princípios de cada seita na busca da felicidade. Acaba que todos os caminhos se equivalem, mas nenhum é absolutamente o único, ou o mais importante, ou o mais correto, etc. Ademais, eu posso ler os quatro ensaios, convencer-me das razões do cético, mas preferir o ensaio XV como o melhor. Posso também detestar três deles e amar o perfil do estoico, por exemplo. Posso rejeitar o epicurista, o estoico, torcer o nariz para o cético, e comprar a ideia de que a felicidade tem mesmo a ver com a contemplação do divino e de suas obras. Nesse sentido, Hume não estabelece um *dever ser*. Não há, nesses ensaios, nada de normativo em jogo, apesar de ele resvalar o tempo todo no âmbito da normatividade. Nisso, é verdade que o próprio Hume tem as suas preferências, inclinações e disposições, as quais, no que lhe concerne, não coincidem totalmente com a postura do cético do ensaio XVIII.

A prova é a nota que consta no final do referido ensaio. Se a moral é uma questão de gosto, como Hume afirma ser, é estranho ver nesses ensaios uma tentativa de defesa do ceticismo presente no ensaio XVIII. Hume não é um moralista no sentido tradicional. Tampouco ele dá receita para a felicidade, mesmo quando expõe as suas preferências. Como diz Hume na *Sinopse*, a filosofia nos tornaria inteiramente pirrônicos se não fosse a força da natureza. É a vitória dos sentimentos sobre a razão. Como esperar a eficácia de qualquer conselho moral se para Hume a natureza fala mais alto? No entanto, há quem tenha facilidade de seguir conselhos morais ou regras de razão exatamente porque é alguém *naturalmente* capaz de fazer isso.

São os sentimentos que interessam a Hume, muito mais do que razões, porque os sentimentos refletem mais diretamente as impressões, as quais, no que lhe concerne, são a origem de todas as ideias. Todas as ideias possíveis, relativas ao mundo, ou a questões de fato, para respeitar a terminologia humiana, têm origem nas impressões. A força referencial de uma ideia provém da impressão que lhe dá origem. Para que essa mesma ideia não seja considerada uma simples quimera, é preciso verificar de qual impressão ela é proveniente.

Quando examinamos as bibliotecas, persuadidos desses princípios, que destruição não devemos fazer? Se tomamos em nossas mãos qualquer volume; de divindade ou de escola metafísica, por exemplo. Deixe-nos perguntar: contém *qualquer raciocínio abstrato concernente à quantidade ou ao número? Contém qualquer raciocínio experimental concernente ao fato e à existência?* Não. Incube-se de levá-lo às chamas: pois pode não conter nada além de sofística e ilusão.²⁰³ (E 12.34, SBN 165).

Para Hume, há duas categorias de raciocínio: o primeiro é referente à quantidade e ao número, denominado raciocínio abstrato, e o segundo se refere ao fato e à existência. Os raciocínios referentes à moral são todos do segundo tipo, os quais, no que lhe concerne, estão todos baseados na experiência humana. O raciocínio abstrato, quando sozinho, não consegue explicar e fazer compreensível o fenômeno moral. Se algum raciocínio pode explicá-lo é somente aquele do tipo experimental. A experiência é o fundamento do conhecimento possível acerca da

²⁰³ "When we run over libraries, persuaded of these principles, what havoc must we make? If we take in our hand any volume; of divinity or school metaphysics, for instance; let us ask, *Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number?* No. *Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact and existence?* No. Commit it then to the flames: For it can contain nothing but sophistry and illusion". (E 12.34, SBN 165).

moral, quiçá de todo o conhecimento possível em relação a questões de fato (*matter of fact*). Está claro, portanto, que, para Hume, a moral não é devidamente um objeto do entendimento, mas do *gosto*.

Moral e crítica não são devidamente objetos do entendimento tanto quanto o são do gosto e do sentimento. Beleza, quer seja ela moral ou natural, é mais corretamente sentida do que percebida. Se argumentarmos sobre isso e nos esforçarmos para fixá-lo como padrão, consideraremos um novo fato, a saber: o gosto geral da humanidade ou algum fato que possa ser objeto de raciocínio e inquérito.²⁰⁴ (E 12.33, SBN 165).

A diferenciação sistemática que Hume propõe é importante para compreendermos o lugar da moral em sua filosofia, cuja diferenciação perpassa toda a sua obra, inclusive pelos seus ensaios acerca das seitas helenísticas. Isto auxilia na compreensão da verdadeira intenção de Hume em escrever aqueles ensaios, bem como ajuda a esclarecer o modo mais adequado de interpretá-los, sem que o resultado dessa interpretação equivalha a um disparate em relação às posições humianas possíveis e que estão expressas em suas obras.

Se a moral se insere, por exemplo, no âmbito das questões de fato, então os raciocínios a ela pertinentes, para serem corretos ou se tornarem conhecimento, devem passar pelo crivo do método experimental de raciocínio. É mediante esse método que os sentimentos devem ser investigados, do modo como eles comumente ocorrem e não do modo como se gostaria que ocorressem. Nesses termos, as seitas morais da antiguidade são explicadas na medida em que as suas ideias têm origem em certos sentimentos formados naturalmente no mundo. Enquanto ideias que representam certos sentimentos, os valores contidos nessas ideias são constituídos naturalmente. Assim, todos os valores são, no bojo, de origem natural para Hume. A nota que consta na Seção 2, *Da origem das ideias*, na primeira *Investigação*, a qual discorre acerca das ideias inatas, serve também para esclarecer esse ponto.²⁰⁵ Na verdade, para Hume, a divisão entre natural e artificial não é uma divisão importante.²⁰⁶

O que faz Hume se interessar pelos sentimentos suscitados naquelas seitas, muito mais do que em suas *ideias*, é que são os sentimentos o fundamento dos

²⁰⁴ "Morals and criticism are not so properly objects of the understanding as of taste and sentiment. Beauty, whether moral or natural, is felt, more properly than perceived. Or if we reason concerning it, and endeavour to fix its standard, we regard a new fact, to wit, the general taste of mankind, or some such fact, which may be the object of reasoning and enquiry". (E 12.33, SBN 165).

²⁰⁵ "If innate be equivalent to natural, then all the perceptions and ideas of the mind must be allowed to be innate or natural". (Ep n1, Mil 138).

²⁰⁶ Conforme *Tratado*. Toda a discussão sobre a justiça ter origem natural ou artificial.

valores morais e não a razão. Pois, no âmbito das questões de fato, lugar onde se desenrolam todas as questões morais, “tudo o que é pode *não ser*”.²⁰⁷ Nesse viés, é necessário compreender ser incerto ainda defender qualquer um desses ensaios como correspondente direto do seu pensamento, como alguns intérpretes fazem, por exemplo, em relação ao ensaio XVIII, *O Céptico*.

Tua mãe gentil, a natureza, dá a ti arte e inteligência, bem como preenche o globo todo com materiais para empregar esses talentos: escute a voz dela, a qual tão fala a te, que tu mesmo deverias também ser o objeto da tua indústria e que somente pela arte e atenção vós adquiri essa habilidade que te levará à tua posição apropriada no universo. Veja este artesão, que converte uma pedra rude e disforme em metal nobre e molda esse metal por suas mãos astutas, ele cria, como que por mágica, todas as armas para a sua defesa e todos os utensílios para a sua conveniência. Ele não adquire essa habilidade da natureza: o uso e a prática lhe ensinaram. Se você deseja imitar seu sucesso, deve seguir seus trabalhosos passos.²⁰⁸ (Sto 3, Mil 147).

No ensaio XI, intitulado *Da dignidade ou mesquinhez da natureza humana*²⁰⁹, Hume parece esclarecer o seu real posicionamento em relação às seitas filosóficas surgidas na antiguidade, ao dizer:

Existem certas seitas que secretamente se formam no mundo erudito, bem como facções na política. Embora às vezes não cheguem a um rompimento aberto, dão uma guinada diferente aos modos de pensar daqueles que participaram de ambos os lados. As mais notáveis desse tipo são as seitas fundamentadas nos diferentes sentimentos em relação à dignidade da natureza humana, que é um ponto que parece ter dividido filósofos e poetas, além de teólogos, desde o começo do mundo até hoje. Alguns exaltam a nossa espécie aos céus e representam o homem como uma espécie de semideus humano, que deriva sua origem do paraíso e mantém marcas evidentes de sua linhagem e descendência. Outros insistem nos lados cegos da natureza humana e não podem descobrir nada, exceto a vaidade, na qual o homem ultrapassa os outros animais, a quem ele tanto afeta a desprezar. Se um autor possui o talento da retórica e da declamação, ele geralmente participa do primeiro: se a sua vez é a ironia e o ridículo, ele naturalmente se joga no outro extremo.²¹⁰ (DM 1, Mil 80–1).

²⁰⁷ “Whatever is may *not be*”. (E 12.28, SBN 163-4).

²⁰⁸ “Thy kind parent, nature, having given thee art and intelligence, has filled the whole globe with materials to employ these talents: Hearken to her voice, which so plainly tells thee, that thou thyself shouldst also be the object of thy industry, and that by art and attention alone thou canst acquire that ability, which will raise thee to thy proper station in the universe. Behold this artizan, who converts a rude and shapeless stone into a noble metal; and molding that metal by his cunning hands, creates, as it were by magic, every weapon for his defence, and every utensil for his convenience. He has not this skill from nature: Use and practice have taught it him: And if thou wouldest emulate his success, thou must follow his laborious foot-steps”. (Sto 3, Mil 147).

²⁰⁹ No original *Of the Dignity or Meanness of Human Nature*.

²¹⁰ “There are certain sects, which secretly form themselves in the learned world, as well as factions in the political; and though sometimes they come not to an open rupture, they give a different turn to the ways of thinking of those who have taken part on either side. The most remarkable of this kind are the sects, founded on the different sentiments with regard to the dignity of human nature; which

Percebe-se que Hume se refere a uma ideia semelhante desenvolvida no início do ensaio XVI, na voz do estoico, a saber: a de que “alguns exaltam nossa espécie aos céus e representam o homem como uma espécie de semideus humano, que deriva sua origem do céu e mantém marcas evidentes de sua linhagem e descendência”. (DM 1, Mil 80–1). Não é isso que faz Hume no início do ensaio, isto é, exaltar a diferença entre a natureza humana e as demais espécies, defendendo aquela como superior na medida em que possui razão e as outras não? Não é disto que se trata o objetivo do ensaio, mostrar como certos sentimentos formados no mundo dão origem a doutrinas e seitas, quando Hume diz que “existem certas seitas que secretamente se formam no mundo erudito [...]” e “[...] dão uma guinada diferente aos modos de pensar?”. (DM 1, Mil 80–1). Não parece que os ensaios XV a XVIII não são uma continuação da ideia proposta por Hume de que enquanto “alguns exaltam nossa espécie aos céus e representam o homem como uma espécie de semideus humano” (DM 1, Mil 80–1), outros filósofos ou poetas “insistem nos lados cegos da natureza humana e não podem descobrir nada, exceto a vaidade, na qual o homem ultrapassa os outros animais, a quem ele tanto afeta desprezar?”. (DM 1, Mil 80–1).

É evidente que a primeira ideia pode ser defendida por um estoico, bem como é indício forte de que podemos associar o cético à segunda ideia. Ademais, em relação ao primeiro tipo, Hume diz que “se um autor possui o talento da retórica e da declamação, ele geralmente participa” (DM 1, Mil 80–1) dele, enquanto, em relação ao segundo, “se a sua vez é a ironia e o ridículo, ele naturalmente se joga no outro extremo”. (DM 1, Mil 80–1). Isso faz de Hume um estoico ou um cético? Não, necessariamente. Na verdade, nenhum deles, mas faz dele alguém que vê uma relação forte entre sentimentos e ideias e que certas ideias, que se coadunam e formam uma doutrina, têm, em seu bojo, sentimentos que as sustentam desde o início. De modo que, é possível explicar a origem dessas seitas a partir do estudo da origem das paixões e que, em último caso, essas seitas não corresponderiam a uma verdade, mas a modos humanos de existir situados em tempo e espaço determinados.

is a point that seems to have divided philosophers and poets, as well as divines, from the beginning of the world to this day. Some exalt our species to the skies, and represent man as a kind of human demigod, who derives his origin from heaven, and retains evident marks of his lineage and descent. Others insist upon the blind sides of human nature, and can discover nothing, except vanity, in which man surpasses the other animals, whom he affects so much to despise. If an author possess the talent of rhetoric and declamation, he commonly takes part with the former: If his turn lie towards irony and ridicule, he naturally throws himself into the other extreme”. (DM 1, Mil 80-1).

A filosofia não pode falar de cura, segundo o cético. Nem o ceticismo, nem qualquer outra doutrina são remédio para as doenças humanas. Não há como não ver o ensaio XVIII não representando as ideias filosóficas de David Hume, pelo menos no que se refere à teoria das paixões, e que as ideias ali apresentadas não estão fundamentadas também em suas teses sobre o entendimento humano. O que impera nesse ensaio é uma crítica severa às seitas filosóficas que propõem regras de razão como solução para a infelicidade humana e que atuam como *medicina da alma*, o cético é cético inclusive com relação ao seu ceticismo, enquanto ele é aplicado como conduta moral.

Há aqueles que têm a tendência natural para a filosofia e estão mais sujeitos a seguir mais as regras morais do que outros. Aqueles que não conseguem tal proeza, o cético só pode lamentar o fato, mas nada pode fazer a respeito. Não há o que fazer diante das determinações naturais. Nesse sentido, todas essas seitas, ou a maior parte delas, vendem uma ideia falsa: a de que existe cura moral. O temor da morte muito dificilmente deixará de existir mesmo para aquele que concordar com Epicuro de que a morte é nada para nós ou mesmo que deixe de se preocupar com os deuses caso estivesse convencido de que eles jamais deixarão cair sobre ele a sua fúria, no momento em que começar a cometer erros. De nada adianta não temer mediante uma decisão racional, pois não depende de a razão deixar de sentir isto ou aquilo. A influência maior sobre o nosso comportamento transcende o campo da racionalidade e, como Hume compreenderá também, tal influência está no âmbito mesmo das paixões, muito mais do que no dos raciocínios. Nisto, o cético segue a cartilha humiana.

Os ensaios morais de Hume refletem ou simplesmente reforçam o seu sistema filosófico — exatamente porque eles estão baseados nele — mas isso não quer dizer que se tratam, esses ensaios, de propostas de normatização, como se fossem a última etapa de sua filosofia. Pode-se dizer que, nos ensaios, Hume dá continuidade a sua explicação sobre como se dá o entendimento e as paixões humanas, explorando seus vários aspectos, mas não que, ao fazer isso, ele esteja propondo normas morais a serem seguidas. Constatar que a vida intelectual é condizente com as paixões calmas, não significa dizer que precisamos vivenciar paixões calmas caso queiramos nos dedicar à vida intelectual. É quase impossível curar a si mesmo de maneira *artificial*. Não existe essa cura. A esperança aqui é uma esperança ridícula, porque não se compreende a natureza humana como ela é. Supor se curar de qualquer doença da

alma mediante meios artificiais é tão ridículo quanto querer se curar do amor vendo os detalhes nada atraentes da amada através de um microscópio.

A leitura equivocada da metáfora anatomista / pintor, sugerida por Immerwahr em seu artigo *O anatomista e o pintor: a continuidade do Tratado e dos Ensaios de Hume*, fez com que muitos intérpretes lessem Hume como um filósofo moralista típico, esquecendo muitas vezes a força argumentativa desenvolvida no *Tratado* contra a metafísica tradicional. A retomada das teses desenvolvidas no *Tratado* em publicações posteriores aos *Ensaios* demonstra que Hume jamais abandonou as principais teses de suas teorias do entendimento, das paixões da moral. Levando isso em conta, quando encontramos a presença dessas teorias nos ensaios sobre felicidade, como é o caso, não é possível desassociar Hume delas. Feito isso, é improvável que Hume seja um filósofo moralista, no sentido de que um epicurista o é, ou um estoico, um platônico, um cético.

Que garantia há de melhoramento do caráter para aquele que evita o dogmatismo? Ele se torna mais tolerante com aqueles que pensam diferente dele? É possível. Que diferença há entre uma iniciativa que visa nos tornar mais tolerantes com aqueles que pensam diferentemente de nós, com o caráter normativo da frase: “Sê tolerante!”? Contudo, mesmo que Hume deseje que sejamos todos tolerantes com aqueles que pensam diferente de nós, ele transformaria esse seu desejo num *dever*? É dessa forma que o filósofo escocês costuma pensar, filosofar? Definitivamente, não. Que a virtude é uma vantagem para a felicidade e possui mais utilidade do que todos os vícios juntos, isto é passível de ser percebido. Hume não faz disso uma norma, dizendo o que devemos fazer.

De todo modo, não há como determinar precisamente o que o leitor irá pensar ou sentir ao ler esses ensaios: sentimentos de tolerância? Curiosidade em direção ao *Tratado*? Pode ser, mas como saber de fato? Ler esses ensaios, pressupondo que eles possuem um caráter moral, tornando Hume um filósofo moralista da ordem da filosofia fácil, mais dificulta a sua interpretação do que esclarece. Além de não esclarecer, joga-se um véu sobre as teorias que ali percorrem e que dizem respeito às ideias revolucionárias do *tratado*, bem como fazem de Hume algo que ele não é nem procurará ser: um moralista. Hume não é como Shaftesbury. Muito menos ele é um epicurista, um estoico, um platônico ou um cético dogmático. Ele pode até ser dogmático, no sentido de que defende as suas teorias do entendimento, das paixões e da moral, a ponto de reescrevê-las com o intuito de torna-las mais acessíveis ao

leitor. Ademais, Hume chegou a conclusões que considerou irrefutáveis. Nesse sentido, pelas teorias que repetidamente defendeu, não seria estranho encará-lo como dogmático.

Se isto é correto afirmar, qual o sentido da aversão de Hume ao dogmatismo dos quatro filósofos? Digo já: Hume contesta o conceito de razão que perpassa pelas seitas, o conceito de uma razão tal que justifica ora o prazer calculado, ora a virtude, a contemplação ou, ainda, a suspensão do juízo, bem como contesta a superioridade que é dada a ela no enfrentamento das paixões na busca da felicidade humana.

A moral sofre do mesmo “problema” da crença. Da mesma forma que a mente é determinada pela natureza a crer segundo uma constituição e estrutura particular da mente, mesmo que o objeto da crença se configure uma ilusão dos sentidos, por exemplo, ela é também determinada a empreender ações a partir da influência das paixões e a julgar o bem e o mal a partir da confluência de sentimentos e ideias. Desejar que todos sejamos mais tolerantes é um desejo legítimo, mas desejar isso não significa que seremos tolerantes a gosto ou que nosso temperamento nos permitirá ser. Desejar tolerância não é sinônimo de ação tolerante. É muito fácil determinar deveres, mas não sabemos se quem os determina, cumprirá o determinado, bem como se conseguirá cumprir aquele que acata. No caso de Hume, assim me parece, ele está mais interessado em saber como os seres humanos agem do que em dizer como eles devem agir, mesmo em se tratando dos ensaios sobre os filósofos.

Os denominados ensaios sobre a felicidade analisados nessa tese versam sobre seitas que implicam a felicidade a um conjunto de ações e disposições de cunho individual, isto é, alguém só pode ser feliz se atentar para determinadas regras de conduta ou ter certas disposições de espírito. Apesar das seitas diferirem quanto à melhor forma de conduta e sobre os fins, elas têm em comum que a felicidade depende sobretudo do indivíduo e não necessariamente do contexto externo, ou seja, daquilo que ocorre com os outros indivíduos em sociedade, nas nações, na natureza, no todo.

Para o epicurista, tudo depende do cálculo certo que abrirá caminho para uma vida mais prazerosa, portanto mais feliz. Para o estoico, o que importa é a disposição interior, da disposição da alma frente às vicissitudes da vida. Será a sua postura virtuosa e não a sua condição social, por exemplo, que determinará o quanto um indivíduo é feliz ou não, onde o prazer tampouco é importante. A sabedoria independe

do papel social. Tanto um escravo quanto um rei podem ser virtuosos nesse sentido. O platônico, no que lhe concerne, associa a felicidade humana à sua capacidade de contemplar o divino e suas obras, desprezando por completo qualquer oferta dos sentidos e das afecções externas. Por fim, o cético, mesmo ele entendendo que a felicidade não pode ser determinada por uma deliberação qualquer vinda do indivíduo, ela ainda depende das disposições e inclinações individuais e o quanto a vida em sociedade o contempla na realização dessas disposições. De todo modo, as quatro seitas colocam a felicidade como sendo uma disposição pessoal e atribuem à pessoa uma boa parcela de responsabilidade por ela. Para Hume, no entanto, isso não se dá desse modo.

No primeiro parágrafo do ensaio VIII, intitulado *Dos partidos em geral*, ao introduzir o assunto que o levará à questão que pretende discutir, Hume nos dá uma luz sobre o tema da felicidade humana e o quanto as decisões e ações políticas são importantes para que haja felicidade. Tanto é assim que o filósofo começa reclamando exatamente da justa admiração que não é dispensada a legisladores e fundadores dos estados, em comparação a atenção dada aos inventores das artes úteis.

De todos os homens que se distinguem por conquistas memoráveis, o primeiro lugar de honra parece ser devido aos legisladores e formadores de estados, os quais transmitem um sistema de leis e instituições para a segurança, a paz, a felicidade e a liberdade das futuras gerações. A influência de invenções úteis nas artes e nas ciências pode, talvez, se estender mais do que a das leis sábias, cujos efeitos são limitados no tempo e no espaço, mas o benefício decorrente do primeiro não é tão sensível quanto o que resulta do segundo. Ciências especulativas, de fato, melhoram a mente. Essa vantagem atinge apenas algumas pessoas, com tempo para se dedicar a elas. Quanto às artes práticas, que envolvem as comodidades e os prazeres da vida, a felicidade dos homens não consiste tanto em uma abundância delas, como na paz e segurança com que as possuem, pois, essas bênçãos só podem ser derivadas de um bom governo. Sem mencionar que a virtude geral e os bons costumes em um estado, tão necessários à felicidade, jamais podem surgir dos preceitos mais refinados da filosofia, ou mesmo das mais severas injunções da religião, mas deve proceder inteiramente da educação virtuosa da juventude, do efeito de leis e instituições sábias. (PG 1, Mil 54–5).

A ideia acima reforça a tese de que os preceitos mais refinados da filosofia não são a causa da virtude geral e dos bons costumes, nem das ordenanças religiosas, mas que estes são o fruto exclusivo da “educação virtuosa da juventude, o efeito das leis e de instituições sábias”. (PG 1, Mil 54–5). O hábito é o guia para a humanidade. Afinal, não são os preceitos morais das filosofias refinadas que dirigem o destino do homem, mesmo que ele o deseje, mas a felicidade humana implica algo que vai além

de uma disposição natural de prazer ou paixões calmas, orgulho e honra, contemplação ou suspensão de julgamento, mas envolve a sociedade na totalidade, naquilo que constitui como projeto educacional, leis e no que possui de instituições sábias para conduzir tudo com sabedoria.

A felicidade é, primeiro, para Hume, um projeto político. Para nosso filósofo, no entanto, nem as ciências especulativas, nem as artes práticas, nem a religião são autossuficientes para alcançar a felicidade humana. Para que as ciências, artes e religião contribuam efetivamente, também deve haver um “bom governo”. (PG 1, Mil 54–5).

REFERÊNCIAS

- AINSLIE, Donald C. **Hume's True Scepticism**. Oxônia: Oxford University Press, 2015.
- ALBIERI, Sara. Hume acerca da vida e da felicidade. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, v. XI, n. 15, p. 96–111, 1995.
- ANDERSON, James N. David Hume. **Great thinkers**. Phillipsburg: P&R Publishing, 2019.
- ANNAS, Julia. Hume e o ceticismo antigo. **SKÉPSIS**, Salvador, ano 1, n. 2, 2007. ISSN 1981-4194.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Edipro, 2014.
- BALIEIRO, Marcos Ribeiro. Felicidade e formação moral em David Hume. **Controvérsia**, v. 8, n. 1, p. 34–45, 2012.
- BALIEIRO, Marcos Ribeiro. Hume e os propósitos da filosofia. **Kriterion**, v. 52, n. 124, p. 385-396, 2011.
- BALIEIRO, Marcos Ribeiro. O Estoico, de David Hume. **Anais de Filosofia Clássica**, v. 7, n. 13, 2013. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/FilosofiaClassica/article/view/1389/1252>. Acesso em: 10 mar. 2019.
- BÉNATOUÏL, Thomas. **O estoicismo helenístico até o século I a. C.** São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2019.
- BRITO, Adriano Naves de. Hume e o empirismo na moral. **Philosophos - Revista de Filosofia**, v. 6, n. 1/2, 2001. Disponível em <https://www.revistas.ufg.br/philosophos/article/view/3115/3127>. Acesso em: 2 jun. 2018.
- BRITO, Adriano Naves de. **Prescrição e descrição: o diálogo oblíquo entre ciência e moral**. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2005.
- CÍCERO, Marco Túlio. **Textos Filosóficos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- CONTE, Jaimir. **A natureza da moral em Hume**. 2004. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.
- CONTE, Jaimir. Sobre a natureza da teoria moral de Hume. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 113, p. 131-146, 2006.
- DESCARTES, René. **Obras Escolhidas**. São Paulo: Perspectiva, 2010.

DESCARTES, René; ADAM, Charles; TANNERY, Paul. **Oeuvres de Descartes**. Paris: L. Cerf, 1897.

DESCARTES, René; HALDANE, Elizabeth Sanderson; ROSS, George Robson Thomson. **Philosophical Works Rendered Into English**. Cambridge: University Press, 1911.

ECO, Humberto. **Como se Faz uma Tese**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

EPICURO. **Carta Sobre a Felicidade: (a Meneceu)/Epicuro**. Tradução e apresentação de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

EPICURO. **Máximas Principais**. Texto, tradução, introdução e notas de João Quartim de Moraes. São Paulo, Edições Loyola, 2010.

EPICURO. **Sentenças Vaticanas**. Texto, tradução, introdução e notas de João Quartim de Moraes. São Paulo, Edições Loyola, 2014.

EPICURUS. **The Art of Happiness**. New York: Penguin Classics, 2012.

FOGELIN, Robert J. A tendência do ceticismo em Hume. **SKÉPSIS**, ano 1, n. 1, 2007. ISSN 1981-4194

GARRETT, D. **Cognition and Commitment in Hume's Philosophy**. Oxônia: Oxford University Press, 1997.

GUIMARÃES, Livia. The gallant and the philosopher. **Hume Studies**, v. 30, n. 1, 2004.

HADOT, P. **O que é a Filosofia Antiga?** São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HARRIS, James A. **Hume: An Intellectual Biography**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

HEYDT, Colin. Relations of Literary Form and Philosophical Purpose in Hume's Four Essays on Happiness. **Hume Studies**. v. 33, n. 1, p. 3-19, 2007.

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

HUME, David. A kind of history of my life. *In*: Edited by NORTON, David Fate. **The Cambridge companion to Hume**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 345-350.

HUME, David. **A Treatise of Human Nature**. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1978. Edited by L. A. Selby-Bigge. Revised by P. H. Nidditch.

HUME, David. A Treatise of Human Nature. **Hume Texts Online**. [S. /], 1739-1740. Disponível em: <https://davidhume.org/texts/t/>. Acesso em: 10 jan. 2018.

HUME, David. **A Treatise of Human Nature**: An Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning. England: Penguin Books, 1985. Edited with an introduction by Ernest C. Mossner.

HUME, David. **A Treatise of Human Nature**: An Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 1978. Edited by L. A. Selby-Bigge. Revised by P. H. Nidditch.

HUME, David. **An Enquiry Concerning Human Understanding**. Great Britain: Oxford Word's Classics, 2007. Edited with an Introduction and notes by Peter Millican.

HUME, David. An Enquiry concerning Human Understanding. **Hume Texts Online**. [S. l.], 1748-1777. Disponível em: <https://davidhume.org/texts/e/>. Acesso em: 8 nov. 2018.

HUME, David. **An Enquiry Concerning Human Understanding**. Oxford: Oxford University Press, 2006. Edited by Tom L. Beauchamp.

HUME, David. **An Enquiry concerning Human Understanding**: A Critical Edition. Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford: Clarendon Press, 2000.

HUME, David. **Diálogos sobre a religião Natural**. Tradução de Álvaro Nunes. Lisboa: Edições 70, 2005.

HUME, David. **Dialogues and Natural history of religion**. New York: Oxford university press, 2008.

HUME, David. **Ensaaios morais, políticos & literários**. Tradução Luciano Trigo. Rio de Janeiro: TOPBOOKS, 2004. Introdução à edição brasileira Renato Lessa.

HUME, David. **Ensaaios morais, políticos e literários**. Tradução de João Paulo Gomes Monteiro e Armando Mora D'Oliveira. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1973.

HUME, David. **Ensayos Morales, Políticos y Literários**. Traducción de Carlos Martín Ramírez. Edición, prólogo y notas de Eugene F. Miller. Madri: Trotta, 2011.

HUME, David. **Essays Moral Political and Literary**. Indianapolis: Liberty Fund, 1987. Edited and with a foreword, notes and glossary by Eugene F. Miller.

HUME, David. **História natural da religião**. Tradução, apresentação e notas de Jaimir Conte. São Paulo: UNESP, 2005.

HUME, David. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP, 2004.

HUME, David. **Investigações sobre o Entendimento Humano**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2014.

HUME, David. My Own Life. **Hume Texts Online**. [S. l.], 1777. Disponível em: <https://davidhume.org/texts/mol/>. Acesso em: 13 mar. 2017.

HUME, David. **Obras Sobre Religião**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

HUME, David. Of Suicide. **Hume Texts Online**. [S. l.], 1777–1755. Disponível em: <https://davidhume.org/texts/su/>. Acesso em: 15 jun. 2019.

HUME, David. Of the immortality of the soul. **Hume Texts Online**. [S. l.], 1777-1755. Disponível em: <https://davidhume.org/texts/is/>. Acesso em: 12 maio 2019.

HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Tradução de Débora Danowsky. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Tradução de Débora Danowsky. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2009.

HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Tradução de Serafim da Silva Fontes. São Paulo: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

HUME, David. **Tratados Filosóficos II**: dissertação sobre as paixões e investigação sobre os princípios da moral. Traduções de João Paulo Monteiro e Pedro Galvão. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

IMMERWAHR, J. Hume's Essays on Happiness. **Hume Studies**, v. XV, n. 2, p. 307-324, 1989.

IMMERWAHR, J. The Anatomist and the Painter: The Continuity of Hume's Treatise and Essays. **Hume Studies**, v. XVII, n. 1, p. 1-14, 1991.

JOST, Jacob Sider. Hume's four Philosophers: recasting the *Treatise of Human Nature*. **Modern Intellectual History**, v. 6, n. 1, p. 1-25, 2009.

KEMP SMITH, Norman. **The Philosophy of David Hume**: a critical study of its origins and central doctrines. New York: Palgrave MacMillan, 2005.

KERSTENETZKY, Antonio Lessa. Hume e o papel da filosofia em uma boa vida. **Revista Estudos Hum(e)anos**. v. 6, n 1-2, 2018. Disponível em: <http://revista.estudoshumeanos.com/wp-content/uploads/2019/11/v6.n1e2.2018.8.133-164.pdf>. Acesso em: 18 out. 2019.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

LÓPEZ, Antonio José Cano. **La teoría de las pasiones en David Hume**: Del modelo clásico de las pasiones al paradigma ilustrado. 2008. Tese (Doutorado em Filosofia) - Departamento de Filosofia, Universidade de Murcia, Murcia, 2008.

LOPTSON, Peter. Hume and ancient philosophy. **British Journal for the History of Philosophy**, v. 20, n. 4, p. 741-772, 2012.

LUCRÉCIO. **Da natureza das coisas**. Tradução do latim, introdução e notas de Luís Manuel Gaspar Cerqueira. Lisboa: Relógio D'água, 2015.

MACLACHLAN, C. Hume and Matthew Prior's "Alma". **Hume Studies**, v. XXVI, n. 1, p. 159-169, 2000.

MONTEIRO, João Paulo. **Hume e a Epistemologia**. 1. ed. São Paulo: UNESP, 2009.

MOSSNER, Ernest C. **The Life of David Hume**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

NORTON, David Fate. **The Cambridge Companion to Hume**. New York: Cambridge University Press, 1998.

PLATÃO. **A República**. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

PLATÃO. **Fédon**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2011.

REALE, Giovanni. **Estoicismo, ceticismo e ecletismo**. História da filosofia grega e romana. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2011. 6 v.

REALE, Giovanni. **Filosofias helenísticas e epicurismo**. História da filosofia grega e romana. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2011. 5 v.

REALE, Giovanni. **O Saber dos Antigos: terapia para os dias atuais**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

RIBEIRO, A. S. **Refinamento moral nos Ensaios de David Hume**. 2019. Manuscrito.

RODRÍGUEZ, Amán Rosales. David Hume: cuatro ideales de vida y una idea de la filosofía. **Revista de Filosofia da Universidade da Costa Rica**, v. 39, n 98, p. 79-86, jul./dez. 2001.

SANTOS-CASTRO, Juan Samuel. On Hume on happiness. **Academia.edu**, São Francisco, 2011. Disponível em: https://academia.edu/1699922/On_Hume_on_Happiness. Acesso em: 2 fev. 2020.

SÊNECA. **Cartas a Lucílio**. Tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos. 4. ed. Lisboa: FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN, 2009.

SÊNECA. **Da vida retirada**. Da tranquilidade da alma. Da felicidade. Tradução de Lúcia Sá Rebello e Ellen Itanajara Neves Vranas. Porto Alegre: L&PM, 2011.

SÊNECA. **Sobre a Brevidade da Vida**. Sobre a Firmeza do Sábio: Diálogos. Tradução, introdução e notas de José Eduardo S. Lohner. 1. ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

SÊNECA. **Sobre a ira**. Sobre a tranquilidade da alma. Tradução, introdução e notas de José Eduardo S. Lohner. 1. ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.

SHAFTESBURY, Anthony Ashley Cooper. **Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times**. Indianapolis: Liberty Fund, 2001. 3 v.

STRAWSON, P. F. **Ceticismo e Naturalismo**: algumas variedades. São Leopoldo: Unisinos, 2008.

STROUD. B. O ceticismo de Hume: instintos naturais e reflexão filosófica. **Sképsis**, ano II, n. 3-4, 2008.

SUZUKI, Márcio. A aposta na filosofia. **KRITERION**, Belo Horizonte, n. 124, p. 307-330, dez. 2011.

WALKER, Matthew. Reconciling the Stoic and the Sceptic: Hume on Philosophy as a Way of Life and the Plurality of Happy Lives. **British Journal for the History of Philosophy**, v. 21, n. 13, 2013.

WILLIAMS, M. The unity of Hume's philosophical Project. **Humes Studies**, v. 30, n. 2, p. 265-296, 2004.