

R(E)H

O HISTORIADOR E O RETRATISTA: PIERRE HADOT E
DAVID HUME OLHAM PARA OS ANTIGOS

Rodrigo Fampa Negreiros Lima

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

rodrigofampa@yahoo.com.br

Resumo: A intenção do presente artigo é apresentar em termos gerais e não exaustivos a forma como dois pensadores, distantes tanto no tempo quanto nos modos de proceder, investem contra a ideia da filosofia como sistema ou conjunto de sistemas filosóficos em disputa. David Hume (1711-1776) e Pierre Hadot (1922-2010) vão aos antigos para deflacionar essa percepção da filosofia como sendo algo de natureza incorrigivelmente árida e nada generosa com a vida humana em seus termos mais comuns e corriqueiros. As abordagens são, contudo, distintas. Lançando mão da noção de que para os antigos a filosofia consistiria antes em um exercício de preparação constante e não linear para uma boa vida e não na formulação de teorias acabadas, Hadot argumentará que a visão da filosofia como sistema nunca foi fiel ao que propunham as escolas antigas, sendo, antes, uma deformação moderna anacrônica e retrospectivamente atribuída àquelas. Hume, por sua vez, parece não poupar os antigos de tal acusação e desenvolve outro método para, por meio dos antigos, fazer ruir o vício do sistema: ao colocar essas escolas lado a lado, ele faz da disputa entre sistemas o meio de desativação da própria pretensão sistemática, tomada como uma imprópria e tola superficialidade.

Palavras-chave: David Hume; Pierre Hadot; filosofia antiga; sistemas filosóficos

Abstract: The aim of this article is to present in general and non-exhaustive terms the way two thinkers, distanced not only in time but in procedure, contest the idea of philosophy as system or as a set of systems in dispute. David Hume (1711-1776) and Pierre Hadot (1922-2010) resort to the ancients to deflate the common perception that takes philosophy as something evermore arid and indifferent to human life in its most daily and usual ways. Their procedures are, nevertheless, distinct. Hadot works with a specific notion of “exercise” to show that the ancients themselves never intended to offer philosophical systems but to teach men how to be a better version of themselves. To seek for systems would be an inappropriate and vicious modern vision of philosophy, therefore alien to the ancients. Hume, in his turn, seems not to acquit the ancients from being systematic philosophers. In order to prevent them from their own severeness, Hume exaggerates their theoretical rigidity in a way that, when put side by side, any systematic pretension will seem inappropriate and superficial.

Keywords: David Hume; Pierre Hadot; ancient philosophy; philosophical systems.

A alma alcança a plenitude da felicidade quando, tendo calcado aos pés tudo que é mal, ganha as alturas e penetra até as dobras mais íntimas da natureza. É então, quando ela vaga em meio aos astros, que lhe apraz rir dos ladrilhos dos ricos [...]. Mas a alma não pode desprezar todo esse luxo dos ricos antes de ter dado a volta ao mundo, lançado do alto um olhar desdenhoso e dito para si mesma: “É então esse ponto que tantos povos dividem entre si pelo ferro e pelo fogo? Quão risíveis as fronteiras que os homens estabelecem entre eles”.

(Sêneca)

Dirijamos nossa atenção para fora de nós mesmos tanto quanto possível; lancemos nossa imaginação até os céus, ou até os limites extremos do universo. Na realidade, jamais avançamos um passo além de nós mesmos, nem somos capazes de conceber um tipo de existência diferente das percepções que apareceram dentro desses estreitos limites. Tal é o universo da imaginação, e não possuímos nenhuma ideia senão as que ali se produzem.

(David Hume)

No todo, eu sempre o considerei, tanto na sua vida quanto depois de sua morte, como alguém muito próximo do ideal de um homem sábio e virtuoso, pelo menos tanto quanto a fragilidade da natureza humana pode permitir.

(Adam Smith sobre David Hume)

O ponto alto dessas palavras cheias de carinho e admiração que Adam Smith reserva para se referir ao seu então falecido amigo, David Hume, está não nos adjetivos engrandecedores e sim na condicionante, que nos lembra dos frágeis limites da natureza humana. Antes de assinalar algum tipo de contenção cheia de pudor, essa menção aos limites é parte essencial da homenagem: Hume detestaria ser lembrado como um homem além dos demais. É possível sim ser um homem melhor, mas nunca mais do que um homem.

Lançando mão de diferentes estilos e técnicas de escrita, Hume escreveu tanto obras trabalhosas de serem lidas quanto outras, voltadas para o prazer e que tivessem efeito terapêutico nos seus leitores. O traço comum a todas essas ofertas é a de apresentar uma vida humana dentro dos limites próprios a sua natureza, nos desenganando quanto a pretensões supra-humanas. O elogio de Smith ao homem é também um elogio à obra.

O defeito comum a todos os sistemas apresentados pelos filósofos para explicar as ações da mente é que supõem um pensamento tão sutil e refinado que não apenas ultrapassam a capacidade dos simples animais, mas até das crianças e pessoas comuns da nossa própria espécie – que, não obstante, são suscetíveis das mesmas emoções e afetos que as pessoas de maior genialidade e inteligência. Tal sutileza é uma prova clara da falsidade de um sistema, enquanto a simplicidade, ao contrário, é uma prova de sua verdade (HUME, 2009, T 1.3.16.3).

David Hume elaborou diversas formas de apresentar a vida humana dentro dos limites que lhe são próprios. Mesmo naqueles momentos em que presta reverência a grandes personalidades e a grandes realizações humanas – que vão das artes ao comércio, passando pelas constituições, que ajudam a dotar de ordem e estabilidade as relações entre os indivíduos – nos será recomendado um entusiasmo ameno e um desfrute comedido. Seria precipitado, contudo, tomar seu comentário contra os sistemas filosóficos como uma postura refratária a quaisquer tipos de reflexão filosófica. Hume não apenas sabe reconhecer o valor dos grandes pensadores como se entusiasma com a ideia de ter neles companhia preferencial. Isso significa que não desconsidera a possibilidade de que o homem possa se aperfeiçoar e se engrandecer. Pelo contrário, o bom convívio humano privilegia homens afeitos aos bons costumes, sendo preferível dividir a mesa com homens de etiqueta do que com glutões inconvenientes. O que significaria então uma condição humana elevada para um homem que dispensa elogios excessivos?

A resposta a essa pergunta passa pela possibilidade de se pensar separadamente filosofia e sistema filosófico. A atitude e o pensamento filosóficos se sustentam fora de um sistema? Ou ficam disformes? Perguntando de outra forma: participar de uma vida filosófica implica aceitar um sistema? Aqui entra a figura de Pierre Hadot, que, exercendo empreendimento investigativo

típico de um historiador, fez de si mesmo um filósofo ao analisar o que aparentemente se mostrava como inconsistência e mesmo contradição interna a certa coleção de textos filosóficos.

O que começa como investigação de crítica textual e histórica de certos textos da filosofia antiga se transfigura em um ponto de partida analítico completamente novo do que significa não apenas a filosofia como também o filosofar. Essa nova perspectiva permite a Hadot reelaborar a definição do que seja filosofia a partir da noção de exercício espiritual – que, em contraste com o tecnicismo abstrato e vedado da linguagem filosófica moderna, seria o verdadeiro motor da filosofia antiga.

Longe de buscar um novo tipo de espiritualidade edificante, Pierre Hadot queria confrontar o tema, historicamente constante, da pretensa incoerência dos filósofos antigos. É essa investigação que o conduziu “à ideia de que as obras filosóficas da Antiguidade não eram compostas para expor um sistema, mas para produzir um efeito formativo: o filósofo queria trabalhar os espíritos de seus leitores ou ouvintes para que se colocassem numa certa disposição”. Antes formar os espíritos que os informar; eis a base sobre a qual repousa a ideia de exercício espiritual (HADOT, 2014, p. 8).

A formação, não a adesão, conformaria, assim, a finalidade das obras filosóficas dos antigos. Esforço mais do que submissão. Prática mais do que teoria. A filosofia passa a valer como escolha de vida, de modo que o critério primeiro que determina a qualidade de uma figura filosófica se dá, antes, pela verificação de como vive sua vida e não das teorias que elabora. Estas últimas continuam a desempenhar papel fundamental, mas subsidiário à sua execução prática.

Ao sairmos da conformação teórica para a vida prática, vemos a filosofia assumir outra feição: no lugar da busca pela verdade indiferente aos dramas humanos, temos a preocupação em fazer do indivíduo um homem melhor. Como na célebre passagem da *Ética a Nicomaco*, quando Aristóteles nos compara com uma pedra: se lançarmos uma pedra mil vezes ao alto, nas mil vezes ela tornará a cair, pois é de sua natureza estar junto ao chão. Já o ser humano é capaz de condicionar a si mesmo a mudar de atitude e permanecer naquela mais conveniente. O homem é um animal de hábitos – é de sua natureza constituir um caráter: bom ou mau, constante ou instável, virtuoso ou vicioso. Uma possibilidade naturalmente prevista em sua constituição. Mais do que viver, o homem pode viver bem.

A noção abrangente de exercício espiritual, tal como Pierre Hadot nos apresenta, é mais do que apenas a assunção de que o homem indivíduo pode formar ou transformar a si mesmo, aprendendo a se situar sempre de forma adequada diante dos acontecimentos da vida. Trata também do conjunto de procedimentos e pressupostos que nos levaria a essa transformação. O

historiador Hadot arrola os tipos de exercício ofertados pelas diferentes escolas filosóficas da antiguidade. O filósofo Hadot assume a posição de que a filosofia se define antes pelo seu caráter formativo do que por ser fonte de dogmas fechados em sistemas. Entre ser discurso e ser exercício, a filosofia é primordialmente um exercício transformador que tem na produção de discursos parte de seu método.

É nas escolas helenísticas e romanas de filosofia que o fenômeno é mais fácil de observar. Os estoicos, por exemplo, declaram-no explicitamente: para eles, a filosofia é um “exercício”. A seus olhos, a filosofia não consiste no ensino de uma teoria abstrata, ainda menos na exegese de textos, mas de uma arte de viver, uma atitude concreta, num estilo de vida determinado, que engloba toda a existência. O ato filosófico não se situa somente na ordem do conhecimento, mas na ordem do “eu” e do ser: é um progresso que nos faz ser mais, que nos torna melhores. É uma conversão que subverte toda a vida, que muda o ser daquele que a realiza (HADOT, 2014, p. 22).

Ler os ensaios de Hume é estar à vontade. O leitor passa de um tema a outro sem se sentir fustigado ou provocado. Todavia, da amenidade não se depreende indiferença. Somos suavemente encorajados a explorar surpreendentes pontos de vista. Uma simpática ironia aqui, um deboche solene ali nos induz a enxergar certas imprecisões que acometem toda pretensão de verdade e a reconhecer certas incongruências onde antes havia uma aparente firmeza. Em nenhum momento se percebe um desejo de destruição, de desmentir por desmentir. Atento para às imperfeições inerentes a todo modo de vida humana, Hume pretende nos avisar de que não há modo de vida absoluto. A impecabilidade é uma fantasia tola e tomar ciência disso deveria ser motivo não de agonia, mas de alívio: pode-se viver bem de diversas formas. A dignidade tem muitas faces e a vida pode ser nobre de modos diversos – nenhum deles tendo o desleixo e a preguiça como fundamento.

É justamente essa agradável condução a diferentes perspectivas que interessa para a comparação que se quer estabelecer aqui entre o estilo de David Hume e a investigação histórica, balizada pela noção de exercício espiritual, empreendida por Pierre Hadot. Uma comparação que terá como objeto não o confronto entre estilo e investigação e sim a forma como ambos se referem a certo conjunto de pensamentos. Assim, o contraste final será não entre métodos, mas entre os efeitos produzidos por diferentes escolhas.

Circunscrever um mesmo objeto para comparar diferentes efeitos não significa desconsiderar o todo das contribuições de David Hume e de Pierre Hadot. Seria não apenas tolo como contraproducente não ter em mente que o autor dos ensaios é também autor, dentre outras obras, de um tratado sobre a natureza humana. Seria disparatado considerar a investigação histórica e esquecer da interpretação filosófica a respeito do que significa filosofia.

Hume não desaprova a sutileza *per se*, sendo ele mesmo alguém que lança mão dessa arte estética e retórica. O que o incomoda é o uso da sutileza como dado metafísico. Erro que, levado às últimas consequências, atribui a motivos imateriais a origem do mundo natural e, por consequência, as capacidades humanas. Como as artificialidades em geral, a sutileza é fruto de capacidade natural, não sendo ela mesma natural. Como argumento filosófico metafísico, é uma projeção mental no mundo que tem como base a ilusão de que a mente não é ela mesma uma composição cuja origem é material: uma conformação peculiar das impressões que captamos sensivelmente do mundo. Sem querer entrar em uma discussão que não domino, está feita a ressalva para que não se esqueça que Hume não cede à tentação de extrapolar certos limites.

O material comum a Hume e Hadot é disposto por quatro escolas filosóficas do mundo antigo: epicurista, estoica, platônica e cética. Esse recorte deve mais ao escocês que ao francês: Hume os dispõe nessa ordem temática em seus Ensaios. Pierre Hadot, por sua vez, analisa essas e outras escolas – que podem ser derivações dessas quatro – de forma mosaica: ao querer reexaminar a filosofia antiga à luz da noção de exercício espiritual, parece interessante a escolha por construir seu argumento dissolvendo essas diferentes escolas fazendo menções e citações ao sabor do assunto tratado e do momento em que se encontra o próprio argumento. A paridade com a qual Hadot apresenta os métodos dessas diferentes linhagens de exercício espiritual contribui para desvanecer a ideia de filosofia como sistema e favorecer a de escolha de vida. Essa opção por certo grau de indistinção não parece gratuita e é prova de que o pensador francês não só apresenta historicamente o lugar dessas linhas filosóficas como as dispõe em um argumento filosófico próprio. Além da apresentação, há também uma configuração cuja disposição dos elementos ultrapassa a mera descrição.

Apesar dos estilos e intenções completamente diversos, é menos fácil do que parece estabelecer uma comparação entre as visões que Hume e Hadot apresentam dessas escolas. Afinal de contas, ambos partem da premissa de que aquilo que a filosofia tem de melhor só pode ser acessado caso abramos mão de suas formas sistemáticas. É aqui que a coisa fica mais interessante: para combater a noção de sistema eles optam por estratégias quase completamente opostas. Hadot, como já sugerido acima, dissolve as fronteiras dos pretensos sistemas, de modo que possamos passar de um a outro sem a sensação de incompatibilidade – e faz isso baseado na leitura de que tais escolas não trazem nelas a pretensão de sistema. Hume, por sua vez, as torna tão ridiculamente rígidas que não temos outra opção que não a de admitir que a própria noção de fronteira só faz sentido e só é funcional até certo nível. Utilizando a sutileza dos

sistemas contra eles próprios, o pensador escocês grita silenciosamente contra a pretensão e a rigidez sistemática.

Como dito acima, não pretendo comparar o estilo de Hume com a investigação de Hadot e sim os efeitos produzidos por esses diferentes caminhos. No plano mais imediato, o resultado final é muito semelhante: a conclusão é de que essas diferentes escolas podem ser igualmente usufruídas – no caso do autor do *Tratado da Natureza Humana*, o usufruto prevê a possibilidade da desconsideração. Hume se recusa, por questão de princípio, a recomendar uma maneira de viver em detrimento de outra. O limite de sua ousadia o permite afirmar apenas que é melhor viver tranquilamente do que sobressaltado. Se aderir a um conjunto rígido de regras de vida for motivo de agonia, então a coisa não faz sentido – parece propor uma observação dos bons costumes que não cede nem a uma rigidez excessiva nem a um automatismo desavisado. O ponto aqui é que se essa semelhança imediata não chega a ser enganosa, tampouco ilumina adequadamente os pressupostos de Hume e Hadot. Suas diferentes maneiras de resguardar a filosofia do monopólio da forma sistemática faz com que suas leituras das quatro escolas sejam também diferenciadas. Mas de que maneira?

No melhor estilo Montaigne, vemos que um mesmo inimigo pode ser combatido com diferentes estratégias, que, por sua vez, levam a diferentes tratados de paz. Se o inimigo aqui é a redução da filosofia a uma disputa de sistemas filosóficos, a pergunta que tem que ser feita não pode ser outra senão: afinal de contas, qual é ou onde reside a fonte dessa redução? E aqui temos uma diferença essencial entre um retratista e um historiador.

Começando pelo último, podemos dizer que Pierre Hadot aponta naqueles que só veem sistemas (pouco precisos e pouco consistentes) nos textos dos antigos um dos piores pecados que um historiador pode cometer, o do anacronismo. A filosofia antiga, relida pela perspectiva dos exercícios espirituais, não se reduz a um conjunto de discursos filosóficos fechados a não ser por um olhar retrospectivo viciado pelo tecnicismo. Temos uma trajetória que passa pela submissão da filosofia à teologia e que culmina com a intensificação do esquecimento de que a filosofia é em sua origem “um método de formação de uma nova maneira de viver e de ver o mundo, como um esforço de transformação do homem”. Hadot continua:

Os historiadores da filosofia contemporâneos não apresentam tendência, em geral, a prestar atenção a esse aspecto, embora essencial. Isso porque consideram a filosofia, em conformidade com uma concepção herdada da Idade Média e dos tempos modernos, como uma trajetória puramente teórica e abstrata. [...] Quando, na época moderna, a filosofia reconquistou sua autonomia [em relação à teologia], ela não deixou de manter traços herdados da concepção medieval e, notadamente, seu caráter puramente teórico, que até evolui no sentido de uma sistematização cada vez mais avançada. Somente com Nietzsche,

Bergson e o existencialismo a filosofia conscientemente voltou a ser uma maneira de viver e de ver o mundo, uma atitude concreta. Mas os historiadores contemporâneos do pensamento antigo, em geral permaneceram prisioneiros da antiga concepção, puramente teórica, da filosofia e as tendências estruturalistas atuais não os dispõem a corrigir essa representação: o exercício espiritual introduz um aspecto circunstancial e subjetivo que se enquadra mal em seus modelos de explicação (HADOT, 2014, pp. 64-65).

Desse ponto de vista, a imprecisão é do investigador que, ignorando a arte plotiniana do escultor, imputa um desejo impróprio aos textos antigos: o de fornecer um sistema fechado e definitivo. Mais interessante ainda o fato de que coube a filósofos e não a historiadores resgatar a perspectiva da filosofia como exercício – como se houvesse um elemento inerente ao filosofar, que pode ser ignorado e escamoteado, mas nunca removido. Definitivamente, o perigo do sistema diz respeito ao olhar estrangeiro, não aos autóctones da antiguidade.

Sei que tomei como objeto comum às referidas quatro escolas. Para que o presente argumento se sustente, contudo, não será preciso perpassar pela análise que Hadot faz de cada uma delas. O efeito decorrente da utilização da noção de exercício espiritual não seria tão persuasivo não fosse a extrema sagacidade com que Hadot organiza seu argumento. Sendo um historiador lutando contra um anacronismo baseado em um erro analítico de seus colegas contemporâneos, ele mesmo faz uso peculiar da noção de tempo. Dilata a temporalidade do um período ao mesmo tempo em que desidrata a percepção linear do tempo: está interessado em fazer valer a repetição de certo padrão, que igualaria mais do que diferenciaria aquilo que essas diferentes escolas sustentam como sendo educação espiritual e papel da filosofia. Assim, mudando de uma doutrina para outra como quem muda de cômodos de uma mesma casa, Hadot vai nos convencendo de seu argumento mestre: o de que a filosofia antiga tinha como intenção primordial formar – mais que informar. Nesses termos, a filosofia antiga pode ser compreendida como o período em que a filosofia estava mais voltada para a transformação do homem do que para a busca de uma verdade definitiva. Um conjunto de procedimentos educativos.

A título de ilustração mencionarei dois momentos do argumento geral de Hadot. O primeiro diz respeito à perspectiva do interlocutor nos diálogos platônicos:

A dimensão do interlocutor é então capital. Ela impede o diálogo de ser uma exposição teórica e dogmática e o obriga a ser um exercício concreto e prático, porque, precisamente não se trata de expor uma doutrina, mas de conduzir um interlocutor a certa atitude mental determinada: é um combate, amistoso, mas real. [...]. Os circuitos, desvios, divisões sem fim, digressões, sutilezas, que desconcertam o leitor moderno dos Diálogos são destinados a fazer o interlocutor e os leitores antigos percorrerem um caminho. Graças a eles, “pressionam-se com muita força uns contra os outros, nomes, definições, visões e sensações”, “frequentam-se longamente as questões”, “vive-se com elas” até que surja a luz (HADOT, 2014, pp. 41-42).

Geralmente as discussões sobre Platão se baseiam não na disputa sobre ele ser um pensador que tem ou não um sistema e sim sobre a qualidade desse sistema. Que grau de intimidade o sistema platônico guarda com o mundo sensível ou quais tipos de homem podem acessá-lo costumam ser questões envolvidas nessas disputas interpretativas. Por isso, surpreende e maravilha o modo como Hadot reelabora a leitura que fazemos do platonismo: “um itinerário de pensamento cujo caminho é traçado pelo acordo”. E um acordo cuja eficácia depende da maturidade intelectual na qual se encontra o interlocutor. Nada mais assistemático do que isso.

Outra característica da releitura que Hadot faz da filosofia antiga, intimamente relacionada à referida temporalidade peculiarmente dilatada, é o modo como ele nos apresenta as possibilidades de composição entre as recomendações e ensinamentos dessas diferentes escolas. Ora, fossem sistemas, tais corpos doutrinários não poderiam ser entrelaçados ou adotados apenas parcialmente para serem complementados por outras partes também parciais. Hadot trata de forma muito direta essa possibilidade de composição em seu texto sobre Thoreau, que teria sido um homem em igual medida estoico e epicurista.

Não devemos nos espantar com essa mistura de nuances estoicas e epicuristas que colore a concepção que Thoreau faz da filosofia. Goethe, por exemplo, havia falado em suas Conversas com Falk de certos seres que, por suas tendências inatas, são metade estoicos, metade epicuristas: ele não achava, dizia, nada espantoso o fato de que eles aceitam ao mesmo tempo os princípios fundamentais dos dois sistemas e até se esforçam para reuni-los o mais possível. Pode-se dizer, aliás, de Goethe que ele próprio era metade estoico, metade epicurista; por exemplo, ele desejava intensamente cada instante presente como um estoico e dele desfrutava como um epicurista (HADOT, 2014, pp. 307-308).

Hadot acrescenta ao final desse ensaio que Thoreau era esse ser híbrido apenas inconscientemente, pois o que conta mesmo são seus atos, esses sim filosóficos, e dos quais palavras escritas não podem dar conta completamente. Sua experiência mais do que suas palavras preenchem certos requisitos epicuristas e estoicos – estes, por sua vez, vazios de relevância se mantidos apenas como um conjunto teórico de dogmas. O historiador, que é também filósofo, parece se dar conta de que a prática dos exercícios espirituais, a vivência da doutrina na experiência, é a melhor garantia para que certos padrões possam se realizar em diferentes épocas. Fincar certos ensinamentos em diferentes pontos de uma linha temporal, pelo contrário, parece ter como consequência a sua configuração em sistemas não passíveis de serem atualizados em diferentes cenários e épocas. Vivenciar a doutrina, mais do que pensá-la, é a melhor garantia contra a sua sistematização. Ao lançar mão do conceito de exercício espiritual na sua releitura da filosofia antiga, Hadot consegue preservar a atualidade daquelas escolas sem recorrer a critérios atemporais e sem cair em anacronismo.

Para o newtoniano David Hume, dois corpos não ocupam o mesmo lugar no espaço. Disso não decorre que não possa haver diferentes composições. Muito menos que ele defenda a inviolabilidade dos diferentes corpos doutrinários. Na verdade, é o total oposto: a composição de diferentes experiências é inevitável e precede quaisquer formulações teóricas – essas só são primordiais em caráter ilusório. A inteligência desconcertante de Hume o leva a optar por uma estratégia argumentativa que a princípio parece apenas pitoresca, mas ao final se mostra genial. Por isso seus ensaios sobre o epicurista, o estoico, o platônico e o cético são tão emblemáticos. Logo no primeiro há uma nota introdutória extremamente significativa:

A intenção deste e dos três ensaios seguintes não é tanto explicar acuradamente as opiniões das antigas seitas filosóficas quanto interpretar as opiniões das seitas que se formam naturalmente no mundo, ensejando diferentes ideias sobre a vida humana e a felicidade. Dei a cada um deles o nome de uma seita filosófica com a qual elas têm maior afinidade (HUME, 2004, p. 255)

Sem se fazer historiador das ideias, Hume não reavalia períodos filosóficos. Compõe quadros a serem admirados pelo público – no caso, os leitores de seus ensaios. Fixa as doutrinas dessas diferentes escolas nos limites de uma moldura e as dispõe lado a lado para serem apreciadas.

Há uma passagem em que Hadot alega que, ao sair da perspectiva individual para a perspectiva do Todo, o homem que se exercita espiritualmente passa “de uma visão ‘humana’ da realidade, visão na qual os valores dependem das paixões, para uma visão ‘natural’ das coisas, que coloca cada acontecimento na perspectiva da natureza universal” (HADOT, 2014, pp. 23-24). Para Hume, visão humana e visão natural seriam termos tautológicos. Exatamente por isso seus ensaios são retratos de homens e não de doutrinas: não temos o epicurismo seguido do estoicismo, do platonismo e do ceticismo. Por quê?

Doutrinas não se sustentam por si mesmas. O que há são homens e suas experiências. Por isso, Hume não apresenta escolas e sim homens que exemplificam certas experiências e certas escolhas. A rigidez de uma doutrina é a rigidez possível a uma vida humana. Ele não acredita na aspereza dessas personagens, mas, a despeito disso, as retrata tal como se acreditasse. Ao dispô-las lado a lado produz uma sensação estranha no leitor, pois são todas igualmente dignas e solenes. A estranheza decorre do fato de que passa a ser difícil acreditar que possam haver diferentes formas de vida ao mesmo tempo tão diferentes e tão igualmente irretocáveis. Ao fechar com a figura do cético, no entanto, o escocês nos resguarda de termos uma atitude ela mesma exageradamente cética diante das demais personagens: por parecerem boas demais para ser verdade, disso não se segue que devemos descartá-las por completo. De

não ser completamente verdadeiro não se segue que seja completamente falso. Apenas passa a ser improvável que um homem possa encarnar qualquer um daqueles conjuntos de valores de forma tão plena e definitiva. E isso vale até para o cético.

Sua estratégia para combater a transfiguração de modos de vida em sistemas demasiadamente rígidos é a de dispor uma rigidez exagerada seguida da outra. Para compor suas personagens, David Hume não as fustiga com o olhar de fora. Antes, toma certos elementos específicos a cada uma dessas escolas e os exagera: como seria um homem plenamente epicurista? E outro perfeitamente estoico ou platônico? E aquele completamente cético? Assim, é interessante atentar para os epítetos que acompanham cada uma dessas personagens: o epicurista ou homem da elegância e do prazer; o estoico ou o homem de ação e virtude; o platônico ou o homem de contemplação e devoção filosófica; e, finalmente, o cético, desprovido de epíteto – que faz com que esse vazio talvez seja o epíteto mais significativo de todos.

Para que o argumento não se torne inconvenientemente extenso, me reterei na personagem do cético. Por que o cético ideal seria um homem sem epíteto, como se nada acrescentasse ao mundo tamanha a retidão de suas atitudes e o pudor de suas opiniões? Aqui entra a inteligência diferenciada de Hume e a ausência de epíteto na apresentação dessa personagem: um homem que se abstém exageradamente não constitui caráter.

A leitura que faço aqui toma partido em uma discussão polifônica a respeito não apenas das intenções de Hume com a produção de seus ensaios e da relação destes com o *Tratado da Natureza Humana*, como, mais especificamente, a respeito da sua posição em relação a esse conjunto de quatro ensaios. Discordo, por exemplo, da leitura de Renato Lessa, responsável pelo prefácio à edição brasileira dos ensaios, que, aderindo à leitura de um intérprete clássico de Hume, Robert Fogelin, assume a posição da personagem do cético como sendo a do próprio Hume; enquanto as demais seriam apenas composições literárias de “personas filosóficas”. (LESSA, 2004, p. 35). Discordo também das posições de Harold B. Jones, “Marcus Aurelius, the Stoic Ethic, and Adam Smith”, e de Matthew Walker, “Reconciling the Stoic and the Sceptic: Hume on Philosophy as a Way of Life and the Plurality of Happy Lives”: o primeiro se refere a Hume como epicurista para diferencia-lo do amigo estoico, Adam Smith; o segundo, imputando a Hume certos dilemas filosóficos, o toma como um estoico ceticamente reelaborado.

À luz do que parece ser a intenção de Hume com os ensaios, essas leituras soam precipitadas a despeito de sua excelência argumentativa. Não há mal em sugerir a simpatia de Hume por uma ou outra dessas escolas. Essa disputa se torna insolúvel pela liberdade que Hume tenta estabelecer ao escrever os quatro ensaios aqui em questão. As possíveis decisões de aderir a certos valores de uma escola ou de outra são menos decisivas do que a liberdade de escolher aquilo que melhor convém dentro de certos limites de prudência e esclarecimento. Mesmo que pessoalmente Hume prefira, por exemplo, mais elementos do estoicismo do que do epicurismo, essa predileção não é decisiva do ponto de vista de sua filosofia pública: não poderíamos afirmar que ele preferiria que o mundo fosse mais estoico do que epicurista. A questão aqui é a seguinte: quais benefícios para a vida humana em geral traria o tratamento da filosofia como conjunto não sistemático de proposições?

Parece-me, portanto, mais equilibrada e meritória a leitura feita por John Immerwahr em dois preciosos artigos, “The Anatomist and the Painter: The Continuity of Hume’s Treatise and Essays” e “Hume’s Essays on Happiness”. O argumento geral do primeiro seria o de que Hume não teria desistido do estilo mais abstrato do Tratado em favor daquele mais leve e prazeroso presente nos ensaios; na verdade, um seria sequência “natural” do outro. Para que uma escrita leve possa ter um efeito terapêutico e apaziguador eficaz em seus leitores, o escritor deve, antes, conhecer os elementos compositivos com os quais trabalha. Portanto, o pintor de temas da vida humana deve conhecer bem a anatomia dos elementos que conformam esses temas. O argumento geral do segundo artigo, e que nos diz respeito mais diretamente, diz que os quatro ensaios sobre as “seitas que se formam naturalmente no mundo” devem ser lidos como um único grande argumento, como se os quatro quadros conformassem uma grande exposição temática. O cético, nesse caso, não seria um autorretrato e sim o quarto elemento de um grande argumento.

Assim como Hume não é contrário à sutileza em particular, não é contrário à artificialidade em geral. O problema da sutileza particular e da artificialidade geral dos sistemas filosóficos está na ilusão de que estas podem substituir, por supressão, aquilo que realmente determina uma vida humana: os limites da nossa natureza. As artificialidades se encontram dentro do conjunto de nossas capacidades naturais, não o contrário. A personagem do cético é um denunciador de artificialidades – da alegria demasiadamente gratuita do epicurista, do ascetismo exagerado do estoico e das expectativas supra-humanas do platônico. O problema é que sua falta de caráter é também um exagero: o homem não consegue viver sem aderir a um

personagem, que se constitui artificialmente, mas que não é uma consequência por si mesma antinatural.

Immerwahr, na constituição de seu argumento, chega a apontar uma simetria de páginas dedicadas às artificialidades e aquelas dedicadas à denúncia: o número de páginas do ensaio sobre o cético seria igual à soma do número de páginas reservadas às outras três personagens. Isso indicaria um Hume avesso não às convenções e sim a certos exageros convencionais, que desembocam em falácias supersticiosas – principalmente religiosas e filosóficas. De forma mais discreta com relação ao platônico, Hume, o anatomista e o pintor, seria entusiasta da sabedoria oferecida por essas quatro escolas na mesma medida em que denuncia quaisquer formas de adesões desavisadas e mergulhos excessivos em postulações que não passam de crenças sofisticadamente constituídas.

O ensaio sobre o cético segue um percurso argumentativo com algumas idas e vindas. Antes de pôr em dúvida a eficácia do combate filosófico às paixões, é interessante como o cético propõe uma isonomia entre as diferentes proposições filosóficas a respeito da vida mais digna e feliz:

[...] qual sentido daquelas preferências gerais pela vida na cidade ou pela vida no campo, por uma vida de ação ou por uma vida de prazer, por uma vida reclusa ou pela vida em sociedade; quando, além das inclinações diferentes, a experiência de todos pode nos convencer de que cada uma dessas formas de viver pode ser, a seu modo, agradável, e que a sua variedade mesma ou a sua combinação judiciosa estão entre os fatores que mais contribuem para tornar todas elas agradáveis? (HUME, 2004, pp. 284-285).

Como parece com o argumento das possíveis composições entre diferentes escolas proposto por Hadot. Só parece. Diferentemente do caminho trilhado pelo francês, aqui a isonomia tem como efeito sobre os objetos analisados não a equivalência entre propostas de vida igualmente virtuosas e sim o esvaziamento de suas pretensões: logo em seguida o cético elenca sucessivos argumentos que fazem essas diferentes proposições parecerem tolas frente ao conjunto de provocações a que os homens estão submetidos enquanto criaturas tão naturais quanto os demais animais. “Somente a paixão, derivada da estrutura e formação originais da natureza humana, atribui valor ao mais insignificante dos objetos” (HUME, 2004, p. 287). Ao emoldurar o artifício dentro dos limites de uma composição natural, o cético ensaia conceder alguma superioridade à vida filosófica, mas de forma sempre deflacionada. No fim, a filosofia pode trazer alívio, mas não uma transformação substancial de quem somos.

Uma consideração que buscamos de propósito, que aceitamos com dificuldade e que somos incapazes de guardar sem cuidado e atenção nunca poderá produzir aqueles movimentos genuínos e duradouros da paixão, que são o produto da natureza e da constituição do espírito. Ter a esperança de excitar ou moderar qualquer paixão através dos argumentos artificiais de

um SÊNeca ou de EPICtETO seria o mesmo que um homem tentar se curar do amor olhando para a sua amada através de um instrumento *artificial* [grifo do autor] como um microscópio, contemplando assim a aspereza de sua pele e a desproporção monstruosa de suas formas. A lembrança do aspecto e da situação naturais do objeto irá, nos dois casos, prevalecer. As reflexões da filosofia são demasiado sutis e distantes para que possam ter influência na vida cotidiana ou erradicar qualquer afeição. O ar é rarefeito demais para se respirar quando está acima dos ventos e das nuvens da atmosfera (HUME, 2004, p. 300).

Hume seria somente um escritor fora de série caso tivesse nos brindado apenas com esses quatro personagens. O que o torna um gênio desconcertante, no entanto, é a sua capacidade de relativizar a artificialidade dentro dos limites de sua concepção de natureza humana, quando a maioria dos demais grandes da filosofia parecem não conseguir escapar de fazer o contrário: relativizar o natural no artifício de seus argumentos. A substancialidade de seu argumento estaria perdida caso tomasse partido de alguma dessas personagens: a artificialidade é naturalmente inevitável para o homem. O papel denunciador da personagem “o cético” é fundamental não por derrotar seus três conterrâneos na condição de animal humano, mas por ser a única forma de salva-los de suas próprias ilusões e restitui-los como educadores possíveis da vida comum. Algo mais, porém, era necessário: Hume, o cético prudente com relação aos limites do próprio ceticismo, se coloca de fora para denunciar a agressividade da personagem que fecha a sua grande exposição pictórica. Alguém tinha que salvar o cético dele mesmo, como Hume o faz na famosa nota 17:

O Cético talvez leva a questão longe demais quando limita todos os tópicos e reflexões filosóficas a esses dois pontos [a brevidade da vida e a miserabilidade do outro]. Parece haver outros, cuja verdade é inegável, e cuja tendência natural é tranquilizar e suavizar as paixões. A filosofia se apodera avidamente deles, para estudá-los, avaliá-los e confiá-los à memória e torna-los familiares ao espírito. E a sua influência sobre as personalidades sensatas, gentis e moderadas pode ser considerável. Mas que influência é essa, você dirá, se a personalidade já está de antemão predisposta conforme a maneira que se pretende lhe inculcar? Podem, ao menos, fortalecer esse caráter, e enriquecê-lo com reflexões que irão alimentá-lo e consolá-lo (HUME, 2004, p. 306).

O mundo não seria um bom lugar se só fosse habitado por céuticos, homens que duvidam exageradamente da validade do esforço de se transformar certas inclinações; homens que tendem a não formar um caráter dada a ineficácia do resultado. O mundo é melhor e mais interessante de se viver tendo à disposição diferentes artes de viver, sem que nenhuma delas reclame superioridade definitiva. Ao entrecostar um sistema com o outro, uma rigidez excessiva – da qual o cético não escapa – com outra, Hume produz um efeito apaziguador: podemos usufruir de todo o artifício humano sem fazer disso uma vida fechada em si mesma.

REFERÊNCIAS

- HADOT, P. 2014 *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações.
- _____. 2016. *A filosofia como maneira de viver: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*. Trad. Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações. (Filosofia Atual).
- HUME, D. 2004. *Ensaaios Morais, Políticos e Literários*. Trad. Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Topbooks.
- _____. 2009. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Trad. Débora Danowski. 2.ed. rev. E ampliada. São Paulo: Editora UNESP.
- IMMERWAHR, J. 1989. Hume's Essays on Happiness. *Hume Studies*, v. 15, n. 2, nov., pp. 307-324.
- _____. The Anatomist and the Painter: The Continuity of Hume's *Treatise and Essays*. *Hume Studies*, v. 17, n. 1, abr. 1991, pp. 1-14.
- JONES, H. B. Marcus Aurelius, the Stoic Ethic, and Adam Smith. *Journal of Business Ethics*, v. 95, n. 1, ago. 2010, pp. 89-96.
- WALKER, M. 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. 5, ago. 2013, pp. 879-901.