

R(E)H

HUME E O PAPEL DA FILOSOFIA EM UMA BOA VIDA

Antonio Lessa Kerstenetzky

Universidade de São Paulo

antoniokersten@gmail.com

Resumo: Neste texto, proponho que Hume tem uma concepção de boa vida dentro da qual a filosofia tem um papel importante. Essa concepção, e o diagnóstico de que a maior parte das pessoas não a seguem por ignorância e preconceito contra a filosofia, foram motivações importantes para a atividade literária desse filósofo. Sugiro com isso que a escrita humeana tem uma motivação “ética”, no sentido Antigo deste termo: a de convencer seus leitores a mudarem suas vidas. Procuo mostrar como ela já está presente no *Tratado*, mas ganha contornos mais bem acabados nos *Ensaio*s, em especial nos “quatro ensaios sobre a felicidade”, e que entre o *Tratado* e os *Ensaio*s Hume desenvolve o ‘leitor-ideal’ que pode ser convencido por essa proposta. Busco, por fim, definir o projeto de ‘eudaimonia’ humeano como tendo três funções para a filosofia: como boa candidata a paixão central em uma vida; como produtora de objetos com os quais é bom se relacionar; e como operadora de uma ‘violência’ sobre nossos hábitos que nos motive a cultivar paixões saudáveis como a curiosidade filosófica.

Palavras-chave: Hume, eudaimonia, boa vida, paixões, curiosidade, filosofia

Abstract: In this paper, I advance the theory that Hume has a conception of ‘good life’ within which philosophy plays important roles. This conception, alongside the diagnosis that most people do not follow it out of ignorance and prejudice against philosophy, were important drives for this philosopher’s writing. I therefore suggest that Hume an ‘ethical’ motivation to write, in the Classical sense of the term: he aims to convince his readers to adopt his ideal. Hume’s conception of a ‘good life’ is sketched in the *Treatise*, but is more fully developed in the *Essays*, especially in the so-called “four essays on happiness”. I further suggest that philosophy has three main roles to play in the project of Humean ‘eudaimonia’: it is a good candidate for leading passion in a life; it is the originator of interesting objects with which one should interact; and it can inspire a ‘violence’ against our habits that encourages us to cultivate healthy passions like philosophical curiosity.

Key-words: Hume, eudaimonia, good life, passions, curiosity, philosophy

INTRODUÇÃO*

Como escritor, David Hume se preocupou em não ser impositivo ou arbitrário. Ao escrever sobre a Natureza Humana, deixou claro que estava expondo suas crenças; seu esforço teórico, assim, é constituído tanto pelo desvelamento dos motivos para sustentá-las quanto por uma descrição de suas estruturas. Ao mesmo tempo, o próprio fato de Hume escrever revela pelo menos uma pretensão: que aquelas crenças pudessem vir a ser compartilhadas por seus leitores.

Uma das características mitigadoras do ceticismo de Hume, então, é que sua filosofia tem por objetivo operar um convencimento. Ele não só tem uma convicção - a de que uma atitude cética diante da vida é algo bom - mas também considera que o leitor tem a ganhar em sua vida se for convencido a adotar sua perspectiva. Há, portanto, por trás da escrita de Hume, uma perspectiva ética no sentido Antigo do termo: uma das vantagens de deixar-se contaminar pelo “veneno pirrônico” é a possibilidade de se ter uma vida melhor.

Neste texto, proponho que esse ‘proselitismo cético’ de Hume é informado por uma ideia de eudaimonia. Ou seja, uma concepção de boa vida com relação forte com suas ideias sobre a Natureza Humana. Como seria essa concepção?

A ciência da natureza humana de Hume dá às paixões um caráter central, e entre as paixões há as que mais provavelmente estão ligadas a vidas conturbadas, melancólicas e isoladas, e as que estão mais ligadas ao prazer, à estabilidade e à sociabilidade. Uma vida é marcada principalmente pela intensidade e pelo tipo das paixões mantidas habitualmente. Quanto mais calmas e sociais forem, provavelmente melhor será a vida de cada um. E, entre as paixões, há uma cuja própria natureza pode motivar a investigação que nos demonstra o valor das paixões calmas e sociais: a paixão da curiosidade, também chamada por Hume de “amor pela verdade”. Ou seja, a filosofia, “fonte originária de todas as nossas investigações” (T 2. 3. 10)¹.

* Agradeço pelos valiosos comentários de Daniel Mano, Maria Carolina Moreira, Jaques Kerstenetzky, Maria Izabel Varella e dois pareceristas anônimos. Agradeço também pelas sugestões a uma versão anterior dos participantes do VI Encontro Hume, na UFMG, em especial Lívia Guimarães, Renato Lessa, Marcos Balieiro, Cesar Kiraly e Danilo Marcondes. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES).

¹ Ou Hume (2009, p. 484) A tradução usada do tratado foi a de Déborah Danowsky (HUME, 2009). As expressões ‘curiosidade’, ‘filosofia’ e ‘amor pela verdade’ serão usadas de maneira intercambiável neste texto, seguindo o tratamento desses termos nas seções 1. 4. 7 e 2. 3. 10 do *Tratado*.

O amor pela verdade, como motivador da ciência da natureza humana, é um potencial operador de alterações na nossa relação com as paixões. Como escreveu Hume em um ensaio, ele tem a capacidade de inspirar uma “violência”² sobre os hábitos de modo a fazer com que se valorize paixões compatíveis com uma boa vida. Uma das paixões que é recomendado valorizar é a própria curiosidade: deixar a atenção se inclinar “naturalmente para aqueles temas sobre os quais encontrei tantas discussões no decorrer de minhas leituras e conversas” (T 1. 4. 7)³ além de ser, em si, um exercício agradável e tranquilo, fornece amplo material para a sociabilidade.

A curiosidade de outras pessoas legou, também, objetos com os quais é bom se relacionar. Sua complexidade os torna objetos de estudo e comparação, e essas atividades aguçam nossa sensibilidade, o que tem como efeito colateral suavizar nossa “delicadeza de paixão” e reforçar nossa “delicadeza de gosto”⁴. Em outras palavras, voltar a atenção para livros de filosofia e outros objetos semelhantes, como obras de arte, literatura e história, nos torna menos emocionalmente suscetíveis aos assaltos da fortuna e mais capazes de ter prazeres sustentáveis. Afinal, escreveu Hume, o “contentamento com um poema ou com um raciocínio é maior do que aquele que o luxo mais dispendioso pode (...) proporcionar”⁵.

Na concepção de eudaimonia de Hume, portanto, a filosofia tem três papéis a cumprir. Em primeiro lugar, é o potencial operador de uma violência sobre os hábitos que pode levar à valorização das paixões calmas e sociáveis. Em segundo lugar, é uma paixão que, se não levada aos extremos da devoção filosófica, pode ter lugar central em uma boa vida. Por fim, o contato sistemático com produtos da atividade filosófica de outras pessoas pode proporcionar a sofisticação da delicadeza de gosto, contribuindo para o reinado das paixões calmas e sociáveis. Essa concepção começa a ser esboçada por Hume no *Tratado*, mas ganha contornos mais claros nos *Ensaio*s.

A maior parte dos sistemas filosóficos, no entanto, não é capaz de cumprir esses três papéis. Na época da publicação do *Tratado*, o senso comum sobre a filosofia a tinha como algo inútil e desnecessariamente difícil⁶, avaliação com a qual Hume concorda, tendo em vista o resultado da produção acadêmica de então. Os pretensos ‘filósofos’ tinham abandonado o chão

² Ou Hume (2001, p. 137 [171]) (O Cético). A tradução usada foi a de Paulo Pimenta e Márcio Suzuki (HUME, 2001).

³ Ou Hume (2009, p. 303)

⁴ Ou Hume (2001, p. 13 [4])

⁵ Ou Hume (2001, p. 14 [4]) (Da Delicadeza do Gosto e da Paixão)

⁶ Ver Box (1990).

comum da experiência, postulando princípios provenientes de sua imaginação cujas consequências não podiam ter qualquer pretensão de universalidade.

Seus trabalhos eram, assim, simultaneamente difíceis de ler – no vocabulário humeano, ‘abstrusos’ – e inúteis. Eles sequer podem ser propriamente chamados de ‘filosofia’ porque seus autores, a fim de sustentarem suas produções solipsistas, solaparam seu amor pela verdade. Afinal, se tivessem preservado a curiosidade, teriam questionado a origem de seus princípios antes de os impôr aos leitores.

O efeito mais danoso desse estado de coisas foi gerar no público letrado comum uma aversão à filosofia, ou seja, à curiosidade. Abriu mão, assim, de um caminho para uma boa vida. A própria filosofia, paixão de origem natural, passa a ser associada ao solipsismo, à melancolia e, principalmente, à discórdia sem sentido em que está envolvida a academia. Hume chamou essa associação de o “preconceito comum contra todo tipo de raciocínio metafísico” (*T1 Introdução*)⁷. Ao colocarem a questão da boa vida em uma posição de destaque, os *Ensaio*s e o *Tratado* se inserem em uma tradição filosófica que remonta aos Antigos⁸.

Na seção 1a deste texto, proponho que um dos projetos do *Tratado* foi operar uma intervenção sobre o entendimento de seus leitores, tornando o próprio percurso da investigação uma demonstração do valor da curiosidade. Hume quis, de uma só tacada, mostrar tanto aos

⁷ Ou Hume (2009, p. 20).

⁸ Afinal, Hume está oferecendo ao leitor a oportunidade de, através de um projeto de auto-aprimoramento, aproximar-se de uma vida boa definida a partir da caracterização da natureza humana. O conteúdo de uma visão eudaimonística variou de filósofo a filósofo na Antiguidade, mas certas características do projeto humeano mostram que alguns de seus pressupostos são semelhantes aos do Platão maduro. Em primeiro lugar, há uma limitação de quem pode ser convencido, e ambos autores acabam por definir seu público de modo semelhante. No ‘palínodo’ do Fedro, por exemplo, Sócrates propõe que o discurso dos filósofos mais experientes só despertará o desejo de praticar a filosofia nos jovens que possuem uma ‘alma filosófica’, que é um entre doze tipos de almas possíveis. Como veremos, ao começar a escrever os ensaios, Hume limita seu público-alvo a pessoas que já tem uma inclinação pela ‘virtude’, sem um conjunto de crenças ossificadas. Além disso, tanto Hume quanto Platão avançam a adoção de suas perspectivas como condição suficiente para a felicidade: o eudaimon de Hume, como veremos, está mais protegido dos assaltos da fortuna ao virar sua atenção aos objetos do mundo que reforçam sua delicadeza de gosto. Algo semelhante (ainda que bem mais radical) pode ser dito da ideia de felicidade como harmonia psíquica avançada na República: a boa vida tem mais relação com o modo através do qual um indivíduo prepara a si mesmo do que com o azar que pode vir a sofrer. Essa perspectiva é diferente, por exemplo, da de Aristóteles, para quem a sorte de se possuir certos tipos de bens é determinante para a eudaimonia (cf. Annas, 1993). Apesar disso, é claro, as diferenças entre Hume e Platão são muito maiores que as semelhanças. Para citar duas: a valorização humeana das sensações é anátema à maior parte das teorias presentes nos diálogos; e seu método de partir da observação da natureza humana em ação para depois tecer uma teoria é totalmente diferente da dialética platônica madura, com sua ênfase maior no estabelecimento de uma definição. De qualquer modo, remeto a leitora interessada nas linhas de continuidade entre os dois filósofos ao original livro de Bernard Freytag, Hume: Platonic Philosopher, Continental Ancestor.

acadêmicos quanto ao público letrado em geral a verdadeira filosofia da qual estavam se privando.

O *Tratado*, no entanto, não teve muito sucesso com o público leigo⁹, e a maior parte das resenhas publicadas por acadêmicos o dispensaram como a obra de um cético radical¹⁰ tentando acabar com a filosofia. Na seção 1b, vemos Hume mudando de estratégia, nos *Ensaio*s, ao definir para si um leitor-ideal: 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. Ao mesmo tempo, Hume dá aos seus textos um tom sedutor, incorporando um estilo de escrita mais agradável e introduzindo lentamente as suas propostas mais radicais.

Dentro dos *Ensaio*s há um caminho pedagógico, que começa em textos como *Da arte de escrever ensaios* e *Da delicadeza do gosto e da paixão*, mais curtos e de leitura menos trabalhosa, e termina nos mais complexos, como o *Do padrão do gosto* e os quatro ensaios sobre a felicidade. Os ensaios mais ‘fáceis’ têm como função despertar no leitor seu amor pela verdade, enquanto os mais ‘difíceis’ mostram que o caminho é árduo, mas cheio de recompensas. Na segunda parte deste texto, analiso os quatro ensaios sobre a felicidade como o lugar em que Hume expôs sua proposta sobre a boa vida, ao mesmo tempo forçando o leitor a vestir um chapéu de intérprete, ou seja, pondo em uso a filosofia.

Nas seções 2a e 2b introduzo os quatro ensaios e analiso seu estilo. Os textos são quatro discursos de representantes fictícios de escolas helenísticas de filosofia (um epicurista, um estoico, um platônico e um cético). Sua leitura em sequência (recomendada por Hume) produz na cabeça do leitor um diálogo, no qual a opinião do autor está escondida. Sendo assim, os quatro ensaios são acessíveis a leitores iniciantes, que podem encarar cada um dos quatro discursos como uma exposição didática de certa concepção de eudaimonia, e um desafio a leitores mais ‘avançados’, que têm de se esforçar para entender o que Hume quis dizer com seu conjunto.

Nas seções seguintes (2c e 2d), depois de fazer uma revisão da literatura secundária sobre os quatro ensaios, proponho-nos como o lugar no qual Hume expõe sua perspectiva eudaimonista por completo. O estilo usado, aliado a uma combinação possível entre as quatro

⁹ Ver Box (op. Cit.)

¹⁰ Ver Stewart (2005).

argumentações, nos deixa ver o modo como a filosofia pode compôr uma boa vida. Como era de se esperar, ela não é um remédio, disponível a qualquer um. Mas pode convencer o leitor ideal de Hume a operar uma violência sobre seus hábitos, dando livre curso à sua curiosidade, buscando objetos complexos – com os ensaios que está lendo – que aguçarão sua sensibilidade de gosto.

A FILOSOFIA HUMEANA COMO PROJETO DE INTERVENÇÃO

a. Intervenção sobre o entendimento: *O Tratado da Natureza Humana*

O homem dotado de discernimento e de saber percebe facilmente a fragilidade do fundamento, até mesmo daqueles sistemas mais bem aceitos e com as maiores pretensões de conter raciocínios precisos e profundos. Princípios acolhidos na base da confiança; conseqüências deles deduzidas de maneira defeituosa; falta de coerência entre as partes, e de evidência no todo – tudo isso pode-se encontrar nos sistemas dos mais eminentes filósofos, e parece cobrir de opróbrio a própria filosofia.

Tampouco é necessário um conhecimento muito profundo para se descobrir quão imperfeita é a atual condição de nossas ciências. Mesmo a plebe lá fora é capaz de julgar, pelo barulho e vozerio que ouve, que nem tudo vai bem aqui dentro. (...) É daí que surge (...) o preconceito comum contra todo tipo de raciocínio metafísico, mesmo por parte daqueles que se dizem doutos e que costumam avaliar de maneira justa todos os outros gêneros da literatura. (T 1 *Introdução*)¹¹

Não posso deixar de sentir curiosidade sobre os princípios morais do bem e do mal, a natureza e o fundamento do governo, e a causa das diversas paixões e inclinações que me movem e governam. Sinto-me desconfortável ao pensar que aprovo um objeto e desaprovo um outro, que chamo uma coisa de bela e outra de feia, que tomo decisões acerca da verdade e da falsidade, da razão e da insensatez, sem saber com base em que princípios o faço. (...) Tais sentimentos brotam naturalmente em minha disposição presente; e, se eu tentasse erradicá-los, *sinto* que perderia no âmbito do prazer; esta é a origem de minha filosofia. (T 1. 4. 7)¹²

Na Introdução de sua primeira obra, o *Tratado da Natureza Humana*, Hume aponta o “opróbrio” em que está coberta a filosofia como sua motivação para escrever. E realmente há motivos para vergonha: os sistemas metafísicos, dominantes nas universidades, têm princípios que são “acolhidos na base da confiança”. As conseqüências deduzidas a partir deles são,

¹¹ Ou Hume (2009, p. 19.)

¹² Ou Hume (2009, p. 303.)

portanto, injustificáveis. A única solução para a filosofia seria recomeçar do zero, estabelecendo princípios cujos fundamentos são a experiência e a observação¹³.

A julgar por esse projeto, seria admissível pensar, como alguns comentadores¹⁴, que o *Tratado* foi escrito para influenciar especificamente os filósofos que cometiam tais erros. Mas, na Introdução aos dois primeiros livros, avistamos um público-alvo mais amplo. Hume deseja romper o “preconceito comum contra todo tipo de raciocínio metafísico” (*T 1, Introdução*)¹⁵ motivado pelas pesquisas mal fundamentadas de seus colegas. Nesse sentido, a “plebe lá fora” provavelmente não se refere à população letrada: esta não teria ideia do “vozerio” que ocorre aqui dentro, entre os filósofos, a menos que tivesse alguma noção de como são os debates filosóficos. Refere-se, provavelmente, àqueles chamados nos *Ensaio*s de os ‘sociáveis’, homens e mulheres letrados, porém não especialistas.

O clima intelectual da época reduziu essas pessoas à condição de plebe. As letras forçavam-nas à escolha que Hume caracterizou como entre uma “falsa razão e razão nenhuma” (*T 1.4.7*)¹⁶. Ou seja, entre os sistemas filosóficos divorciados da experiência e a recusa do raciocínio; entre a trabalhosa adoção das perspectivas universitárias de então, como a escolástica e o platonismo de Cambridge, e o anti-intelectualismo à Pope e Swift¹⁷.

A Introdução revela um pensador insatisfeito com as duas escolhas, que engendram os grupos aqui chamados de ‘filósofos’ e ‘plebe’. Por um lado, os investigadores das verdades mais profundas, cujo único instrumento de convencimento é a eloquência, dado que os fundamentos de seus sistemas são idiossincráticos. O resultado de suas atividades é, assim, um debate ruidoso e insolúvel. Por outro, a população letrada que abandonou a busca pela verdade. Rendeu-se à preguiça de pensar que toda investigação mais profunda é injustificável por não tratar de temas cotidianos. A reforma na filosofia proposta, em que novos fundamentos serão

¹³ Como escreveu John W. Yolton (1963, p. 51, tradução livre), “o conceito de experiência em Hume tem dois significados principais. Seu sentido geral, o sentido indutivo, é aquele do costume, aquilo que aprendemos de acontecimentos repetidos. A relação causal destaca este sentido de experiência. O significado mais restrito e técnico de experiência, o sentido epistêmico, é aquele que determina que a sensação (...) é o fundamento da consciência”.

¹⁴ Como por exemplo Balieiro (2011) e (2012)

¹⁵ Ou Hume (2009, p. 20).

¹⁶ Ou Hume, (2009, p. 300)

¹⁷ Ver Box (op. cit.)

desenvolvidos a partir de algo comum a todos, a experiência, seria a maneira de encaminhar uma nova aliança entre os dois grupos, com benefícios para ambos.

A vida irrefletida de uns, e a falsa razão de outros, traz consequências negativas o suficiente para dar à empreitada de Hume um caráter urgente. Do ponto de vista da sociedade em geral, o abandono de todo “raciocínio sutil ou mais elaborado” (T 1.4.7)¹⁸ da plebe levaria à ruína da filosofia e da ciência. Mas o problema de uma atitude anti-filosófica é também em relação à possibilidade de se ser feliz: deixar-se levar pelas ideias ocasionadas pela experiência sem reflexão filosófica leva a “erros, absurdos e obscuridades” (T 1.4.7)¹⁹; a atitude torna a plebe crédula e suscetível a preconceitos.

A ‘falsa razão’, ou seja, o uso do raciocínio divorciado da experiência, tampouco pode ensejar uma boa vida para seus praticantes ‘filósofos’. A ação solitária do entendimento o leva a se autodestruir, “sem deixar subsistir o menor grau de evidência em nenhuma proposição, seja na filosofia, seja na vida comum” (T 1.4.7)²⁰. O falso filósofo tem como única segurança de suas escolhas a sua própria arrogância, que é, na ausência de princípios universais, a paixão que sustenta o seu modo de lidar com o mundo. Em outras palavras: não tendo vindo do mundo, os princípios do falso filósofo só podem ter como origem suas próprias inclinações mentais. Como propôs Livingston (1998, p. 33), “sua razão autodeterminante (...) se torna a máscara (...) para sua paixão dominante”. O mundo e especialmente os outros seres humanos, com seus modos de vida não regidos pelos princípios inventados pelo falso filósofo, passam a ser encarados como inferiores. É um personagem misantropo, melancólico e suspeito.

Ou seja, o projeto humeano de intervenção na filosofia tinha também objetivos éticos, na concepção antiga desse termo²¹: tanto a antifilosofia quanto a falsa filosofia representam empecilhos para a obtenção de uma boa vida²². A sua nova filosofia queria emancipar a plebe

¹⁸ Ou Hume (2009, p. 299)

¹⁹ Ou Hume (2009, p. 300)

²⁰ Ou Hume (2009, p. 300)

²¹ Ver nota 8.

²² Há boas evidências que o próprio Hume não recusaria essa interpretação. Pensar sobre a eudaimonia já era, na época da escrita do Tratado, algo que considerava uma semelhança entre seu pensamento e as filosofias helenísticas, como ele escreveu em uma carta a Ramsay: “This State however I can foresee is not to be rely’d on; My peace of Mind is not sufficiently confirmd by Philosophy to withstand the Blows of Fortune; This Greatness & Elevation of Soul is to be found only in Study & contemplation, this can alone teach us to look down upon [sic] humane Accidents. You must allow [me] to talk like a Philosopher; tis a Subject I think much on (...)”.(GREIG, 1969, p. 10).

de seus preconceitos, servindo de método para sofisticar o que nos ensaios será chamado de ‘senso’, e salvar os especialistas da solidão do pensador arrogante.

Ambas atitudes são destrutivas por enfraquecer a curiosidade, paixão de origem natural. No desfecho do livro sobre o entendimento do *Tratado*, Hume a expõe como a incapacidade da mente humana de permanecer “dentro desse círculo de objetos que formam o tema das conversas e ações cotidianas” (T 1.4.7)²³. Ela nos inspira a investigar ideias que não compõem nossa experiência imediata. Por ser uma inclinação natural, se tentasse erradicá-la, diz Hume, “sinto que perderia no âmbito do prazer” (T 1.4.7).²⁴ Prazer, aliás, saudável: estimulada com a prática da filosofia, a curiosidade “só pode nos oferecer sentimentos brandos e moderados” (T 1.4.7).²⁵ Nesse sentido, arbitrariamente refrear a própria curiosidade é um modo de se aleijar de um traço benéfico da natureza humana.

Os especialistas perderam sua curiosidade como resultado do desenrolar da “história natural da filosofia” descrita por Hume no *Tratado*²⁶: o filósofo dá rédeas à sua curiosidade, e busca as verdades mais profundas. Diante da inconsistência das informações que obtém do mundo através das sensações e do costume, decide abandoná-los como fonte de conhecimento e fundar sua filosofia sobre novos princípios. Já que, nesse movimento, o mundo tornou-se alvo de suspeição, o único lugar onde julga poder obter os princípios é sua própria imaginação. A possibilidade de estruturar um sistema coerente a partir desses princípios o faz crer que chegou à verdade. Abandona, assim, a dúvida através da qual expressava sua curiosidade, deixando de pé um sistema que tem uma fundamentação arbitrária. Extinguiu o motor de sua filosofia, e deixa de filosofar.

Hume alerta, assim, para o risco de uma investigação motivada pela curiosidade ter como efeito a supressão da própria curiosidade (T 1.4.7)²⁷. Ou seja, é um alerta aos especialistas para um risco inerente à atividade filosófica. Se retomarem a curiosidade, perceberão que seus próprios sistemas estão sujeitos à dúvida, e reencontrarão o mundo.

²³ Ou Hume (2009, p. 303)

²⁴ Ou Hume (2009, p. 303)

²⁵ Ou Hume (2009, p. 304)

²⁶ Segundo Livingston (op.cit.).

²⁷ Livingston (1998, p. 33) propõe que em Hume, a imagem do filósofo que constantemente submete suas ideias à dúvida pirrônica é reconfigurada como o filósofo que tem como paixão motivadora a curiosidade.

Diante das obras dos pensadores solipsistas que não anteciparam este risco, a plebe se aleija de sua curiosidade levada pelo “preconceito (...) contra todo tipo de raciocínio metafísico” (*T, 1, Introdução*)²⁸. A paixão da curiosidade²⁹ torna-se associada a conclusões injustificáveis e a um afastamento do mundo. Dar vazão a ela passa a ser visto como cortejar uma vida infeliz.

Ora, como vimos, a conclusão da ‘plebe’ é justamente o oposto do que seria desejável. A aposta de Hume parece ser que um leitor deste tipo pode encarar o próprio percurso do *Tratado* como uma investigação inspirada pela curiosidade. Uma leitura engajada de um não-especialista pode levá-lo a perceber seu valor, e considerar dar vazão a ela em sua própria vida.

Temos, então, um esboço de uma proposta de ética eudaimônica no *Tratado*. A curiosidade é indicada como um elemento da natureza humana que pode nos levar, de modo saudável, a ter uma relação menos preconceituosa e/ou isolada com o mundo. O modo saudável pode ser a própria atividade filosófica, entendida, como para os céticos antigos, como uma investigação constante. O efeito benéfico que a prática dessa verdadeira filosofia pode ter é em grande medida o mesmo para os membros da plebe e para os especialistas. A rejeição da curiosidade, nos primeiros, os torna férteis para absorver preconceitos, que atrapalham sua avaliação do mundo que os cerca. Para os segundos, cria as condições para a elaboração de sistemas solipsistas que os afastam desse mesmo mundo.

O *Tratado da Natureza Humana*, no entanto, não foi capaz de tocar nem a plebe nem os especialistas. Para a plebe, o projeto tinha um aspecto que se revelou por demais ambicioso: ao contrário do *Spectator*, revista de grande sucesso cujo objetivo era “chamar a filosofia dos céus e soltá-la nas cidades” (*apud* HARRIS, 2015, p. 157)³⁰, Hume tentou chamar a cidade a subir até a filosofia, julgando o *Tratado* como o belo canto capaz de seduzi-la. Na *Sinopse do Tratado* que Hume publicou anonimamente pouco depois, nosso filósofo tenta uma última cartada: talvez se o “leitor comum” (HUME, 2009, p. 681) tiver acesso a um resumo geral dos argumentos mais importantes ele ganhe a motivação necessária para enfrentar os desafios

²⁸ Ou Hume, 2009, p. 20

²⁹ Ver nota 2.

³⁰ O *Spectator* foi uma revista publicada em Londres por Joseph Addison e Richard Steele, de 1711-1712. Seu objetivo era “avivar a moralidade com a sagacidade (wit), e temperar a sagacidade com a moralidade”, ou seja, equipar seus leitores para que pudessem se engajar em discussões razoáveis, de modo educado e polido. Durante a época em que foi publicado foi um dos periódicos mais influentes da Inglaterra.

implicados por uma exploração séria da verdade. Ao que tudo indica, essa manobra desesperada não teve nenhuma repercussão.

Os críticos que poderiam ser a chave para um público mais geral atribuíam a dificuldade de compreensão do texto a uma estratégia deliberada de ofuscamento do argumento pelo autor³¹. O estilo ‘abstruso’ do *Tratado* tornou Hume um filósofo metafísico qualquer aos olhos do leitor comum. Como disse M.A. Box (op.cit., p. 35), o *Tratado* “bateu de frente contra um complexo de valores”.

No que diz respeito aos especialistas, alguns comentadores julgam a avaliação de Hume sobre o *Tratado* ter sido “natimorto” (HUME, s.d.), em sua autobiografia, como um exagero. Harris (2005), por exemplo, destaca o fato de o livro ter sido amplamente resenhado em publicações de diversos países. Mas as resenhas foram em sua maioria críticas: os pensadores de correntes que foram seus alvos acusaram-no de cético radical, recusando uma avaliação mais sincera de suas propostas³².

A incapacidade de afetar as crenças de seus leitores representa um fracasso do *Tratado* nos seus próprios termos. Afinal, vimos que uma parte fundamental do projeto era guiar o leitor em uma investigação filosófica estimulante da paixão da curiosidade. O próprio leitor descobriria assim as vantagens de elevá-la à condição de uma das paixões motivadoras de sua vida.

A sua percepção do *Tratado* como um fracasso não levou Hume apenas a mudar de estilo³³. A ocasião o levou a considerar se a própria prática da filosofia em seu modo abstruso não poderia ser um impedimento a se ter uma boa vida. Na primeira *Investigação*, por exemplo, Hume afirma que “o pensamento abstruso e as pesquisas profundas” – ou seja, aqueles que são como o *Tratado* – serão castigados “severamente pela melancolia que eles introduzem, pela incerteza sem fim na qual (...) envolvem, e pela fria recepção que (...) supostos descobrimentos encontrarão quando comunicados” (*IEH* 1. 1. 5)³⁴. O próprio fato de nos levar para longe do convívio social condena esse tipo de investigação.

³¹ Cf. Box (op.cit., p. 73-76).

³² Cf., por exemplo, Stewart (2005).

³³ Como interpretou Harris (op. Cit., p. 141), para quem a forma de ensaio seria apenas um modo de dar mais “likelihood” às mesmas ideias.

³⁴ Ou Hume (1972, p. 8)

Mostrar uma investigação séria da verdade, percebeu Hume, não é suficiente para convencer o público comum a abraçar a curiosidade. Aliás, como o trecho da primeira *Investigação* atesta, a rejeição sofrida o fez ver que faltava na sua concepção de boa vida do *Tratado* um destaque maior à sociabilidade.

Ao mesmo tempo, Hume não tirou dessa experiência o abandono da filosofia. Não deixou de considerar que tinha uma função importante a cumprir na vida de todos os letrados. Mas talvez seu otimismo tenha sido um pouco diminuído: a partir dos *Ensaaios* há uma avaliação mais sóbria de que a maior parte das pessoas não é como ele, que tem prazer em ficar sozinho devaneando sobre objetos que não compõem sua experiência imediata; o mais comum é que fiquem conversando sobre uma “série de fuxicos e observações inócuas” (HUME, 2011, p. 222)³⁵.

Por isso, seu projeto de convencimento teria de incorporar outras características: teria, em primeiro lugar, de seduzir o leitor, levando-o pela mão através de caminhos conhecidos, desafiando-o aos poucos. Hume percebeu que o abandono dos preconceitos é um processo que requer um ato de alguma violência, mesmo se o resultado dessa violência for a elevação de paixões moderadas. A violência do ato significava que seu agente deveria estar convencido do valor de suas consequências para que decidisse efetivá-la. Para que pudesse convencer o público em geral, seria taticamente importante que partisse de um vocabulário comum. Por fim, deveria lidar com um problema, que ele diagnosticou em si mesmo: até uma filosofia verdadeira, se for abstrusa, pode levar a um afastamento do mundo.

Entre esses novos propósitos, Hume começou a escrever seus *Ensaaios*.

b. Intervenção sobre a conversação: os *Ensaaios*

Homens de paixões tão vivas são propensos a transportes que excedem qualquer limite de prudência e discrição, e a dar maus passos, frequentemente irreversíveis, na conduta de suas vidas. [mas] observa-se em alguns homens uma *delicadeza* de gosto que é bastante semelhante a essa *delicadeza* de paixão, e que produz, em relação a todas as variedades de beleza e deformidade, a mesma sensibilidade que esta última em relação a prosperidade e adversidade, gentilezas e ofensas. (...). Todo homem sábio buscará sua felicidade principalmente naqueles objetos que dependem dele mesmo, e não há melhor meio de alcançá-lo que pela delicadeza de sentimento (*Da delicadeza do gosto e da paixão*³⁶).

³⁵ Da arte de escrever ensaio [534]

³⁶ Ou Hume (2001, pp. 13-14 [4-5])

Pois que possibilidade há de encontrar tópicos de conversação feitos para entreter criaturas racionais sem recorrer à história, à poesia, à política e até aos princípios mais óbvios da filosofia? Estariam nossos discursos condenados a ser uma série contínua de fuxicos e observações inúteis?(...)

Darei aos especialistas inteligência de tudo o que se passa em sociedade, e empenhar-me-ei em importar para esta todas as mercadorias que possa encontrar em meu país natal [dos especialistas], próprias para uso e entretenimento dela (*Da arte de escrever ensaio*³⁷).

Diante do que percebeu como um fracasso na recepção de suas ideias, o primeiro movimento de Hume foi investigar para que público poderia escrever. É comum a interpretação³⁸ segundo a qual Hume teria atribuído o problema a uma questão de estilo. Seria necessário, então, encontrar um veículo melhor para as mesmas noções. No entanto, o problema não era só o modo como as ideias eram apresentadas, mas o “leitor-ideal”³⁹ suposto por esse modo. Hume quis escrever um só texto para toda a parte elegante da humanidade, mas seu estilo abstruso revelou-se endereçado somente aos acadêmicos, que, vendo ali ideias capazes de pôr em questão todos os fundamentos de seus modos de pensar, correram a taxar seu autor de “cético radical”.

No contexto cultural de então, a aposta em convencer o público geral a “subir” à filosofia mostrou-se ambiciosa demais. A solução de Hume é, então, empreender o caminho de volta. Seguindo, dessa vez, a trilha aberta pelo *Spectator*, Hume propôs tornar-se um “embaixador” do país dos acadêmicos no dos leigos. Os primeiros ensaios que escreve nessa chave, francamente marcados pelo estilo de Joseph Addison (fundador do *Spectator*), são mais simples do que o *Tratado da Natureza Humana*, mas ao contrário do que quer Box, não são triviais⁴⁰. Até em ensaios curtos, como o *Da arte de escrever ensaio*, é possível ver a continuação do projeto de intervenção que descrevo.

Como vimos, a intervenção no mundo dos acadêmicos fracassou graças à insularidade característica de certa atividade intelectual. Na “história natural da filosofia” esboçada no primeiro livro do *Tratado*⁴¹, vemos no próprio caminho da reflexão trilhado pelo falso filósofo

37 Ou Hume, (2001, pp. 222-223 [534-535]), tradução com alterações – ver n. 45.

38 Sustentada por exemplo por Harris (2015).

39 Cf. Eco (s.d.) Para Eco, o “leitor-ideal” de um texto “não é o leitor empírico”, mas um “tipo ideal que o texto não apenas antevê como um colaborador, mas também tenta criar”. É alguém que “deseja jogar de acordo com as regras do jogo” (ll. 181-201). Ou seja, não é o leitor que estava na cabeça de Hume quando escreveu o texto, mas o leitor de que o texto precisa para que faça sentido.

40 Cf. Box (op.cit).

41 Ver pp. 9-10 acima.

a ereção de muros em torno de seu sistema de pensamento, mesmo se a sua atividade inicial foi a dúvida. É improvável que uma influência externa – contra a qual ele explicitamente se protege – seja capaz de fazê-lo voltar a duvidar. Para que isso ocorra, sua paixão dominante não pode ser o orgulho, mas a curiosidade ou o amor genuíno pela verdade. Ou seja, para que a dúvida possa corroer seu raciocínio solipsista, é preciso que exista na cidadela do espírito do próprio filósofo algo capaz de reanimar sua reflexividade originária.

Sendo assim, a maior parte dos especialistas se guarda contra a tentativa de intervenção de Hume. Mas o mesmo não se verifica na ‘plebe’. O sucesso do *Spectator* demonstrava que este público estava aberto a ler com objetivo de auto aperfeiçoamento⁴², mesmo se a revista mais oferecesse expressões elegantes de noções já entretidas do que críticas a crenças enraizadas.

Nesse sentido, é compreensível que Hume – buscando romper o forte preconceito contra a filosofia – buscasse de início efetuar uma sedução. Muitos ensaios são leituras leves, tratando de modo convivial temas aparentemente pouco controversos. Mas mesmo em alguns desses textos estamos diante de um Hume disposto a mostrar aos leitores o erro de uma de suas escolhas: a adoção de uma postura “antimetafísica reacionária”⁴³. Ou seja, a opinião segundo a qual uma linguagem abstrusa denota falta de utilidade ou bom gosto.

Dois textos, *Da delicadeza do gosto e da paixão* e *Da escrita de ensaios*, exercem a função de abrir o apetite dos leitores leigos à filosofia. Os textos expõem os motivos que levaram Hume a buscá-los como leitores e as vantagens que podem obter através de um engajamento mais sério de seu entendimento.

No *Da escrita de ensaios*, Hume reapresenta uma ideia da Introdução ao *Tratado*: há algo errado na sociedade letrada. O problema está relacionado a uma cisão das *Belles Lettres* ocasionada pelo caráter abstruso dos trabalhos dos especialistas, que os tornam impalatáveis aos letrados comuns. Vimos que características inerentes à sua própria atividade acadêmica tornam os especialistas maus leitores das propostas humeanas; sendo assim, ele se volta agora exclusivamente aos letrados comuns. Se antes foram chamados de “plebe lá fora”, ganham

⁴² Como bem apontou Heydt, 2007.

⁴³ Na feliz expressão de Box, op. Cit., p. 55.

agora uma alcunha mais generosa – ‘sociáveis’ (*conversable*)⁴⁴. Estes aliam “uma disposição sociável” a “um gosto pelo prazer” e

uma inclinação para os mais amenos e suaves exercícios do entendimento, para reflexões óbvias sobre assuntos humanos e obrigações da vida comum e para observações sobre defeitos ou perfeições dos objetos particulares que [os] cercam] (HUME, 2001, pp. 222-223 [534-535]).

Esses tópicos não são suficientes para se pensar sozinho, mas requerem a companhia e a conversa.

O efeito nocivo do afastamento dos sociáveis dos temas dos especialistas foi a redução dessa lista de tópicos potenciais a apenas dois: “fuxicos” e “observações inócuas”. Hume se apresenta como um embaixador dos especialistas na terra dos sociáveis, cuja bagagem carrega contrabandos que poderão melhorar a situação. Pretende ajudar os habitantes de sua nova pátria a atualizar o potencial da conversa, uma das atividades mais prazerosas em que se podem engajar os seres humanos.

No *Da delicadeza do gosto e da paixão*, Hume expõe consequências ainda mais graves desse afastamento: deixar de cultivar o entendimento é um potencial impedimento a se ter uma boa vida. Isso porque fortalecer a “delicadeza de gosto”, ou seja, aguçar nossa sensibilidade em relação às “variedades de beleza e deformidade” (HUME, 2001, p. 14 [4]) nos torna menos vulneráveis, do ponto de vista psicológico, aos assaltos da fortuna.

Hume endereça seu ensaio aos dotados de uma forte “delicadeza de paixão”, ou seja, os

homens de paixões tão vivas [que] são propensos a transportes que excedam qualquer limite da prudência e discrição”, sendo levados a “dar maus passos, frequentemente irreversíveis, na conduta de suas vidas” (HUME, 2001, p. 13 [4]).

Se virarem sua sensibilidade para alguns objetos especiais, terão mais controle sobre o tipo e intensidade das paixões provocadas. Esses objetos são “as composições de gênio” e “as produções das artes mais nobres”, mas também “um raciocínio” e aquilo que “nos habilita a

⁴⁴ Pimenta e Suzuki traduziram *learned* por “letrados” e *conversable* por “indivíduos de convívio social (Hume, 2001, p. 221). No entanto, dado que o objetivo dos ensaios de Hume era que fossem lidos pelos *conversable*, fica claro que estes não são ‘iletrados’, mas apenas pessoas que não dedicavam suas vidas a investigações mais aprofundadas dos temas em questão, seja por falta de tempo, seja por preconceito contra os filósofos. Tanto *learned* quanto *conversable* são, portanto, letrados, ainda que seu uso das letras não seja o mesmo. Dadas as distinções entre filósofos e não-filósofos que a obra humeana de forma geral sugere, as maiores diferenças entre os dois grupos parecem ser frutos do maior ou menor tempo que passam em companhia de outros seres humanos com quem possam conversar e/ou lendo textos filosóficos abstrusos. Por isso, preferi chamar os *conversable* alternativamente de “leigos”, “letrados comuns” ou “sociáveis”, e os *learned* de “especialistas” ou “acadêmicos”, dependendo das características em jogo nos diversos pontos da argumentação de Hume.

julgar o caráter dos homens” (HUME, 2001, p. 15 [6]). Ou seja, objetos que são alcançados através do entendimento, da moral e da crítica, partes do que no *Tratado* é chamado de a ciência da natureza humana. O desenvolvimento da sensibilidade de gosto, ao alcançar as ciências e artes liberais, aparentemente seu ponto mais alto, requer “conhecimento da Natureza Humana”, chamado também de “senso forte” (idem, ibidem).

O “senso”, assim, é um dos contrabandos que Hume carrega da terra dos especialistas à dos sociáveis. O projeto ainda é uma reforma do entendimento. A reforma foi, no entanto, transfigurada em algo que possa ser considerado útil pelos sociáveis. Por isso, a perspectiva nos ensaios muda em relação ao *Tratado*: muito mais ênfase é colocada na relação do indivíduo com os objetos e o mundo à sua volta do que na sua psicologia, ainda que uma análise desta ainda seja fundamental para o estabelecimento de uma concepção de boa vida. Mas, Hume não parte dos princípios da natureza humana para depois descrever as paixões, como no *Tratado*. Aqui, nosso filósofo mostra primeiro as paixões, para em seguida propor elementos da natureza humana através de observações sobre o que é benéfico a ela.

No *Da delicadeza do gosto e da paixão*, Hume usa o vocabulário do “gosto”, em parte, para sinalizar aos leitores que seu projeto é comum ao deles. Propõe, no entanto, que a compreensão de ‘gosto’ está equivocada se não incluir a construção de um “senso forte”, o qual requer um “conhecimento da natureza humana” (idem, ibidem). Neste ensaio, Hume ainda propõe que o cultivo do gosto é fundamental para que o homem saiba reagir ao que acontece em sua própria vida. Ou seja, a noção de ‘gosto’ é apresentada como tendo uma profundidade ausente no uso comum. Por um lado, o verdadeiro bom gosto depende de se estudar a ciência da natureza humana. Por outro, deste esforço pode potencialmente depender a felicidade⁴⁵.

Tanto no *Da arte de escrever ensaios* quanto no *Da delicadeza de gosto e de paixão*, portanto, a valorização da filosofia tem uma relação importante com a boa vida. O estudo da ciência da natureza humana é um meio de fortalecer o senso, que tem funções práticas importantes; e a própria filosofia é um bom objeto – mesmo se não o único – para o qual virar nossos órgãos de sentido. Hume está, gentilmente, repreendendo seus leitores. Rejeitar um texto só porque é difícil representa ignorar uma excelente oportunidade de perseguir justamente o “bom gosto” que estava em voga.

⁴⁵ O interesse nas “variedades da beleza e deformidade” nos remete ao vocabulário usado por Hume para descrever a paixão pela curiosidade, que vimos ser central à atividade filosófica.

Existe, assim, um aspecto pedagógico nos ensaios: ao “misturar um pouco da luz do entendimento aos modos do sentir” (HUME, 2001, p. 179 [234]) (como escreve no *Do padrão do gosto*), Hume propõe aos seus leitores que, através do uso da razão, introduzam um ordenamento que amaine sua delicadeza da paixão, responsável por escolhas ruins; e sofisticue sua delicadeza de gosto, potencialmente melhorando sua capacidade de fazer escolhas sobre quais objetos, temas e companhias merecem seu tempo. O leitor com quem está flertando tem de ter um desprendimento em relação a suas crenças misturado com uma curiosidade entusiasmada⁴⁶. Hume não é o primeiro filósofo a descobrir que seu leitor-ideal tem essas características; elas também descrevem Gláucon, interlocutor de Sócrates na *República* de Platão, que atua no diálogo como preposto do leitor⁴⁷.

É possível mapear um percurso pedagógico nos ensaios. Textos como o *Da delicadeza da paixão e do gosto* e o *Da arte de escrever ensaios* são o início da trilha: seduzem seus leitores, mas indicam a necessidade de leituras mais difíceis para que suas promessas se realizem. Eles levam o caminhante a outras peças de Hume: o *Do padrão do gosto*, por exemplo, empenha o leitor em uma discussão filosófica um pouco mais técnica. Quatro textos, analisados a seguir, são a montanha. Nos “ensaios sobre a felicidade”, a opinião explícita de Hume desaparece, e para que o leitor escale o significado de seu conjunto deve vestir um equipamento característico do filósofo: tem de ser capaz de interpretar o que está sendo dito.

⁴⁶ No que se refere ao Da escrita de ensaios, comumente interpreta-se o convite de Hume às mulheres para que o leiam, na metade final do ensaio, como apenas uma manobra retórica destinada a aumentar o apelo de seus textos; o que Swift chamara de “fair-sexing it”. No entanto, o movimento de trazer homens e mulheres como leitores é uma boa maneira de mostrar o projeto de Hume de junção de duas populações separadas por o que leem. Como propôs Vicki J. Sapp (1995), “Hume reconfigurou o par tradicional ‘homem público/mulher privada’ (...) como ‘filósofo privado/mulher pública’: uma inversão que sugere sua consciência dos perigos de separar mundos através de distinções arbitrárias e ilógicas”. Nesse sentido, a ‘mulher’ a quem Hume convida representa a categoria dos sociáveis, homens e mulheres, ao mesmo tempo em que a qualifica: seus textos servem para aqueles que, como essas mulheres, tenham “senso e educação” e cuja delicadeza de gosto, mesmo se bem desenvolvida, seja “desregrada”.

⁴⁷ Na República, assistimos a um movimento semelhante ao da passagem entre o Tratado e os Ensaios de Hume. No primeiro livro do diálogo, Sócrates se vê incapaz de convencer personagens mais velhos, como Céfalos, ou pensadores comprometidos eticamente com suas ideias, como Trasímaco, a deixar de lado suas crenças para empreender uma nova discussão sobre o sentido de justiça. É só quando Gláucon, um jovem entusiasmado pela filosofia, disposto a se desfazer de suas crenças, entra em cena, que Sócrates torna-se propositivo (algo que não ocorria nos primeiros diálogos platônicos, em que os personagens eram, de forma geral, semelhantes nos sentidos mais relevantes a Céfalos e Trasímaco). Ver também nota 8.

2. O EUDAIMONISMO HUMEANO: OS QUATRO ENSAIOS SOBRE FELICIDADE

a. Os quatro ensaios

Dentre os ensaios publicados por Hume, apenas quatro foram escritos para serem lidos em conjunto: os “quatro ensaios sobre a felicidade”, *O epicurista*, *O estoico*, *O platônico* e *O cético*. Cada um contém um discurso, e os quatro representam, como Hume explicou em nota de rodapé, os “sentimentos de seitas que se formam naturalmente no mundo e sustentam ideias diferentes sobre a vida e a felicidade” (HUME, 2001, n.140.).

Assim, o epicurista representa, *grosso modo*, um estilo de vida hedonista. A busca pela felicidade deve respeitar o fato de sermos criaturas naturais, e de nossa principal característica ser a capacidade de sentir prazer. O epicurista não acredita que a filosofia tenha a capacidade de artificialmente produzir a felicidade através do uso da razão: “pretendeis fazer-me feliz pela razão e pelas regras da arte. Tendes então de criar-me de novo pelas regras da arte” (HUME, 2001, p. 108 [140]). A maior autoridade a que se deve dar ouvidos, na busca da felicidade, são as próprias paixões; e dedicar-se a raciocínios mais profundos é uma perda de tempo, dada a nossa curta existência na terra. Mesmo se houver uma mente que governe tudo, ela provavelmente nos criou para sentir prazer, não para buscar entender suas razões.

O estoico, pelo contrário, “homem da ação e da virtude” (HUME, 2001, n. 146), entende a razão como característica natural, que nos diferencia dos animais. A natureza impele o homem “pela necessidade a empregar o máximo de sua *arte e indústria*” (HUME, 2001, p. 115 [146])⁴⁸. Para chegar à felicidade, deve tornar a si mesmo o objeto de sua indústria, buscando através da razão domar seus apetites, subjugar suas paixões e saber dar o valor justo a suas ocupações e contentamentos. A capacidade de fixar regras de conduta a partir de reflexões desse tipo – e de tentativa e erro – é justamente o que é a filosofia para o estoico, e aquele que é capaz de aplicar essas regras à sua própria vida é considerado sábio. Dono desse conhecimento, o sábio está a salvo das variações da fortuna, às quais o epicurista é vulnerável. Ao mesmo tempo, o sábio não é isolado do resto da humanidade: ele “sente o encanto das

⁴⁸ Ênfase no original.

afecções sociais” (HUME, 2001, p. 119 [151]) e se apieda dos outros seres humanos que sofrem. Se os confortos dessa vida virtuosa não forem suficientes para convencer os homens a adotar seu ponto de vista, o estoico afirma que a virtude ainda carrega um dote: o homem virtuoso será coberto de glória por seus pares.

O platônico, por sua vez, recrimina o epicurista por tentar fugir de sua própria consciência, e basear sua felicidade na contingência de objetos externos, desviando “seu olhar de sua culpa e de sua miséria”; já o estoico busca a virtude com o objetivo de receber o aplauso dos outros, e é acusado de auto idolatria. O fato de nossa alma ser racional significa que sua vocação é a contemplação da verdade, da qual será afastada se o homem buscar o prazer sensual ou a aprovação dos outros.

O cético, por fim, introduz sua perspectiva sobre a felicidade declarando que suspeita dos filósofos. Afinal, ao invés de se darem conta da infundável variedade humana, buscam impor seus princípios aos outros, quando provavelmente são frutos de suas próprias inclinações. Nenhum objeto é, em si, bom ou ruim: essas qualidades estão no sentimento. É bem verdade que existe alguma regularidade observável entre os homens em relação aos sentimentos da mente, o que permite ao cético dizer que há uma disposição comumente feliz. A vida feliz, geralmente, é a do indivíduo cujas paixões são benignas e sociais, além de alegres.

A paixão pelo estudo é a que melhor se encaixa nessa descrição. Ela é a versão mais benigna da devoção filosófica, central na vida do platônico, que não é recomendável porque, além de ser de insustentável durante muito tempo, é efeito de uma “forte exaltação” (HUME, 2001, p. 134 [167]). A vida de prazeres, do epicurista, tampouco pode ser mantida por muito tempo, porque está-se todo o tempo sujeito à saciedade e ao fastio. Mesmo se a disposição virtuosa defendida pelo estoico for a mais feliz, ele se equivoca ao tratar a filosofia como se fosse um remédio para a mente.

Para o cético, a reflexão filosófica é por demais separada da vida para verdadeiramente impactá-la. Os dois únicos *insights* que pode nos fornecer, de modo a ajudar a busca pela felicidade, podem ser elaborados por qualquer um: nossa vida é breve, e toca aproveitá-la; e não faz sentido nos compararmos com quem é melhor do que nós, dado que ficaremos mais satisfeitos olhando para as pessoas que consideramos inferiores. A filosofia representa, ainda, um risco: se, através dela, amainarmos nosso sofrimento, corremos o risco de tornar mais brandos também nossos prazeres, deixando de aproveitar a breve passagem que temos pela terra.

A vida defendida pelo cético leva “à ação e à ocupação”, torna-nos “sensíveis às paixões sociais”, mas imunes aos “assaltos da fortuna”; e, mais importante, reduz nossas afecções a uma “justa moderação” (HUME, 2001, p. 135 [168]). O cético desconfia, de qualquer modo, da possibilidade de escolher esse caminho. Nosso modo de viver é muito mais definido pela natureza. Se há alguma esperança, ela parece pertencer aos mais jovens: os efeitos da educação são a única demonstração de alguma maleabilidade da mente.

b. O estilo dos quatro ensaios

Longe do que seria um estilo “jornalístico” ou “efêmero”⁴⁹, os quatro ensaios visam dar conta de uma questão que, a julgar pelos títulos, tem suscitado mais ou menos as mesmas respostas desde a antiguidade. De fato, para Hume as opiniões atribuídas a esses quatro filósofos são na verdade expressões de “sentimentos de seitas que se formam naturalmente no mundo” (HUME, 2001, n. 140). A discussão de um tema que toca de modo central a vida dos leitores, aliado à promessa de que Hume ligará a vida dos leitores a teorias desenvolvidas por filósofos, indica que o público ao qual os quatro ensaios estão endereçados já foi ‘fiscado’ pelo projeto humeano.

Como percebeu John Immerwahr (1989) em artigo clássico, os quatro ensaios sobre a felicidade têm, também, características de um diálogo. Além de defenderem suas perspectivas sobre a boa vida, cada discurso dos ‘filósofos’ está respondendo às opiniões dos anteriores, e procurando mostrar que, além de boas em si, suas posições são relativamente superiores. Como os ‘autores’ dos textos são também personagens, Hume pode brincar com a forma em que cada um apresenta seu caso. O próprio estilo de cada um dos textos está intimamente conectado com as opiniões que defende⁵⁰.

Assim, o epicurista, na defesa do prazer ligado à natureza, lança mão de diversas imagens idílicas, a narração de cenas prazerosas, a descrição do encontro do narrador com sua amante etc. Esse personagem quer, em suma, seduzir o leitor. O estoico, por sua vez, usa

⁴⁹ Como caracterizam o estilo de Hume nos ensaios diversos comentadores. Alguns exemplos são Box (op.cit.) e Stewart (2005).

⁵⁰ Essa característica foi percebida por Heydt (op.cit.). O parágrafo seguinte é fortemente marcado por sua interpretação.

perguntas para exortar o leitor à ação e à virtude. Através desse dispositivo, o leitor é ativamente engajado pelo texto. O platônico, cujo principal *modus operandi* é a rejeição das falas dos personagens anteriores, tenta convocar o leitor a fazer junto com ele uma censura. Já o cético adota um estilo mais analítico, como se estivesse operando à distância, fora da discussão em si, mais observador do que participante.

Dentro do projeto pedagógico dos ensaios, o diálogo cumpre múltiplas funções. Os textos em si não são particularmente desafiadores, apesar de no caso do cético a argumentação se tornar um pouco mais complexa. A união entre o estilo de apresentação e o próprio conteúdo defendido os torna agradáveis do ponto de vista literário, uma leitura convidativa até para iniciantes. Eles têm mesmo um certo didatismo: ao invés de simplesmente dar quatro exemplos de vidas possíveis, Hume usou a oportunidade para introduzir escolas antigas, e mostrar como a questão da felicidade humana é originária do pensamento filosófico⁵¹.

Ao mesmo tempo, o fato de a voz do próprio Hume estar ausente, tirando em uma ou outra nota de rodapé, determina que um leitor mais cuidadoso tenha de empenhar um esforço interpretativo a fim de descobrir qual é o objetivo do conjunto dos ensaios. Nesse sentido, o diálogo é um desafio a leitores mais avançados, que já estejam convencidos do valor de leituras mais difíceis; ou seja, que já estejam, de algum modo, convencidos da importância da filosofia.

c. Os quatro ensaios e a posição de Hume sobre a felicidade: uma breve revisão bibliográfica

Há imensa polifonia entre os intérpretes em relação ao que Hume quis propor sobre a boa vida nos quatro ensaios sobre a felicidade. Destaco aqui três campos nos quais os humeanos contemporâneos estão divididos:

Hume é o cético. Entre os quatro textos, de fato o cético adota o tom mais próximo do de Hume. Grande parte dos intérpretes que falam *en passant* dos quatro ensaios tende a tratar os argumentos do cético como argumentos do próprio Hume⁵². A interpretação não é de todo

⁵¹ Como bem notou Balieiro (2012, p.41).

⁵² Como por exemplo Box (op.cit.) e Lessa (2004).

ruim: como a maior fala, além de ser a que fecha o diálogo, *O Cético* representa o que Hume gostaria que fosse a derradeira impressão do conjunto dos textos no seu leitor.

No entanto, como vimos, a fala do cético não é propriamente uma refutação do que vem antes: se tanto, ela tem como efeito a moderação da intensidade dos filósofos na defesa de seus pontos de vista. O próprio Hume deixa claro que *O Cético* não deve ser lido independentemente dos outros ensaios (HUME, 2001, n. 140.): as opiniões que ele expressa só fazem sentido se lidas após os três textos anteriores.

Além disso, possivelmente para afastar essa possibilidade de interpretação, o próprio Hume insere, no ensaio, uma nota de rodapé em que explicitamente *discorda* do que o cético disse. A discordância não é sobre um assunto qualquer: Hume considera que o cético foi “longe demais ao limitar todos os tópicos e reflexões filosóficas” (HUME, 2001, n. 161) a apenas dois, e elenca outras doze questões da vida prática em que a filosofia pode ter alguma utilidade. A lista não tem pretensão de ser exaustiva (“eis aqui alguns exemplos...”(idem, *ibidem*)), e indica que a opinião do próprio Hume está entre a dos filósofos anteriores e a do cético, que Hume crê ser muito radical.

Essa interpretação não é suficiente também para dar conta da razão de ser dos três primeiros ensaios. Se tudo o que Hume tem a dizer sobre o papel da filosofia na vida e a possibilidade de haver uma boa vida fosse enunciado pelo cético, por que dar cores tão vivas a opiniões de que não partilha? De fato, um dos poucos intérpretes a se dedicar aos quatro ensaios que tem essa opinião, Robert Fogelin, defende a leitura isolada do *Cético*, onde a visão de Hume estaria sendo apresentada “sob o disfarce mais tênue possível” (*apud* IMMERSWAHR, *op.cit.*, pp. 307-308).

Hume não é nenhum. Desde que John Immerwahr propôs que os quatro ensaios são um diálogo, a maior parte da tradição interpretativa desistiu de achar a voz de Hume em um ou outro ensaio e pôs-se a tentar entender o efeito que a leitura em conjunto das quatro peças provoca no leitor. Uma parte desses comentadores propõe que os ensaios provocam uma impressão de polifonia, cujo objetivo seria dizer que a filosofia não pode nos melhorar do ponto de vista moral.

Harris (2007), por exemplo, sustenta que os quatro ensaios se encaixam em um tropo humeano: a única pretensão prática da filosofia deve ser no campo da política, onde a discussão não é sobre fins, mas sobre meios. Já para Heydt (*op.cit.*), a principal lição é sobre o grande ecletismo da escolha da melhor vida, e provavelmente o temperamento de cada indivíduo é o

único fator determinante. Ao mesmo tempo, os ensaios nos fazem sentir como seria viver na pele de cada uma das ‘seitas’, provocando simpatia por outros modos de vida e moderando um possível ímpeto de tentar impor nossas opiniões sobre as dos outros. Nesse sentido, Hume estaria demonstrando quão frutífera é a aliança entre a literatura e a filosofia: as respostas que podem ser evocadas dos leitores “não estão disponíveis ao estilo típico de escrita filosófica” (HEYDT, op. cit., p.14).

Ainda nessa linha, Santos-Castro (s.d.) lê os diálogos como um alerta contra a curiosidade. Tudo o que a filosofia pode fazer é coletar as diferentes respostas históricas à pergunta “o que é a felicidade?”, deixando a questão em si em aberto. A busca por um ideal metafísico de felicidade pode levar a consequências bastante negativas. Seu abandono tem grandes benefícios: diminuir a filosofia a uma importância mais saudável e descobrir que para a felicidade não é necessário um esforço.

Há pelo menos dois problemas nessa perspectiva. Em primeiro lugar, na nota que Hume inclui no *Cético*, ele indica que há diversas áreas da vida em que a reflexão filosófica pode, sim, nos fazer mais felizes. Tanto a nota quanto alguns trechos do *Cético* indicam que nós temos algum controle sobre quais paixões serão mais importantes em nossa vida. No *Cético* há a menção da educação como um possível caminho para tal objetivo; e na nota Hume diz “a vida é como um jogo: pode-se escolher o jogo, e a paixão gradualmente se apodera do objeto adequado” (HUME, 2001, n.160). Ou seja, temos um poder de escolha (ainda que indireto) sobre nossas paixões. Ir morar no campo, por exemplo, ou passar a frequentar amigos hedonistas, são escolhas que provavelmente estimularão paixões parecidas com a do epicurista. Começar a estudar filosofia estimulará a paixão da curiosidade.

O segundo problema dessa linha de interpretação é que extraí dos ensaios uma postura anti-intelectual. Para Harris, o sentido seria fechar toda uma via de investigação da filosofia; para Santos-Castro, desestimular nos leitores uma abordagem filosófica de suas vidas. Isso seria o contrário do que Hume anuncia como seus objetivos tanto no *Tratado* quanto nos ensaios introdutórios que analisamos na primeira parte deste texto. A intervenção de Hume, vimos, é no sentido de estimular a curiosidade e a autorreflexão.

Hume é todos. Diversos comentadores perceberam que há, em todos os quatro ensaios, elementos da filosofia moral humeana. Para John Immerwahr (op.cit.), Sara Albiéri (1994) e

Jacob Sider Jost (2009)⁵³, Hume distribuiu entre os quatro ensaios diferentes teses defendidas no *Tratado*. De fato, um leitor perspicaz que estiver lendo os textos deixando-se afetar, e não apenas os analisando, é capaz de notar em si mesmo a alternância entre as diferentes disposições defendidas em cada um.

Albieri explicita uma estrutura que permeia os ensaios: em todos há a supremacia da natureza sobre o artifício. Mesmo no caso do estoico, há uma exaltação da arte como uma característica natural. Mas a causa da ação, em todos, é a paixão, que determina os fins; à razão cabe apenas atribuir os meios. Além disso, no encontro pacífico entre as quatro posições há a realização de um ideal humeano: a mistura do ideal de sociabilidade iluminista com a recuperação do estudo da filosofia antiga.

Do ponto de vista da filosofia moral do *Tratado*, Immerwahr mostra como cada um dos quatro discursos tem pontos que os aproximam e pontos que o afastam de Hume. O epicurista, por exemplo, destaca a centralidade da natureza na construção de nossas crenças. Ao mesmo tempo, contra Hume, ele não inclui a inventividade como característica da natureza humana. Já o estoico, se como Hume destaca a inventividade, por outro lado propõe que somos capazes de ser felizes apesar dos objetos externos. O platônico, na leitura de Immerwahr, é a figura por quem Hume tem menos simpatia, mas apenas porque se o seu discurso é “logicamente correto”, é “psicologicamente defeituoso” (IMMERWAHR, op.cit., p. 314).

As semelhanças do céptico com Hume são mais óbvias, como a defesa de paixões calmas e moderadas, e a mudança do foco da análise do objeto – a felicidade – para a paixão com que o objeto é perseguido. Mas, para Immerwahr, Hume é bem menos pessimista do que o céptico com relação à nossa capacidade de alterar nossas paixões. O céptico, como o epicurista, confunde o que é artificial com o que é arbitrário: há qualidades, como a justiça, que são “artificiais no sentido de terem sido inventadas e aprendidas num contexto social, mas ainda são naturais num sentido mais amplo porque são características ‘óbvias e absolutamente necessárias’ (*Tratado* 484) da condição humana” (IMMERWAHR, op.cit., p. 311). Há uma outra categoria de coisas que são artificiais, mas não necessárias, e, portanto, arbitrárias, que podem ser “inculcadas por má educação, [ou seja,] não têm base real e são vícios, não virtudes” (idem, ibidem).

⁵³Marcos Balieiro (2012) também defende posição semelhante – há aspectos de todas as três ‘seitas’ que Hume preservaria. Seu artigo, no entanto, trabalha principalmente com comparações às teses das duas *Investigações*, e por isso me ative a esses três autores.

Na nota, Hume indica que dá uma importância muito maior ao desenvolvimento do entendimento como forma de melhorar nossa relação com nossas emoções do que o cético, o que combina com o projeto de intervenção anunciado tanto no *Tratado* quanto nos ensaios em que anuncia seus objetivos como embaixador entre os sociáveis.

A análise de Jost é em grande medida complementar à de Immerwahr. Ele introduz bons motivos para Hume ter decidido apresentar essas perspectivas através de quatro discursos. Em primeiro lugar, os discursos chamam atenção para a importância da retórica na apresentação de posições filosóficas. Além disso, ao retirar dos ensaios a voz de autoridade do escritor, Hume enfatiza a “subjetividade e contingência do raciocínio filosófico” (JOST, op.cit., p. 22).

d. Se Hume é todos: uma perspectiva eudaimonista humeana

Há muito que recomende a posição que defende que Hume é todos. Em particular, é possível ver uma questão, presente em todas as falas, que vimos ser um elemento central a animar a escrita de Hume: qual deve ser o papel da filosofia em uma vida? Cada um dos quatro filósofos expõe uma crítica ao modo de outros usarem a filosofia, e esposam uma abordagem própria. Tanto as abordagens quanto as críticas podem ser combinadas, em boa medida, para compor o que seria o papel da filosofia em uma boa vida para Hume.

O epicurista, ao iniciar a discussão, estabelece os parâmetros dentro dos quais a felicidade é possível: não podemos, através de qualquer esforço, ir contra os limites estabelecidos pela natureza. Essa é uma premissa que todos os discursos posteriores adotarão. A tentativa de estabelecer princípios puramente racionais, isolados da experiência (a pretensão de que “podemos ser felizes em nosso próprio interior” resulta em “pesar e abatimento” (HUME, 2001, p. 109[140]). Ora, uma das principais propostas de Hume na Introdução do *Tratado*, como vimos, é que o desenvolvimento de uma filosofia sem consulta à experiência resulta na produção de conteúdos quiméricos e sem aplicação prática.

A abordagem introduzida pelo epicurista vira o foco para nossas paixões. A seleção dos objetos, atividades e companhias em nossa vida deve ter como principal mote a relação que têm com nossas disposições internas. Esse também é um tropo humeano. Na *Delicadeza do gosto e da paixão*, por exemplo, Hume defende que uma regra geral para reger a escolha dos

objetos, atividades e companhias em nossas vidas seja o tipo de paixão que eles evocam. Claro que, no caso do epicurista, não há a perspectiva de usar o entendimento para efetuar tal seleção, que é feita de modo intuitivo, em busca somente do prazer.

E é justamente esse o ponto em que o estoico inicia sua crítica. Nós não somos como animais: a natureza nos deu o que chama de um “espírito sublime e celestial” (HUME, 2001, p. 115 [146]), o que significa que há dentro de nós algo que nos “impele” à arte e à indústria. Se utilizarmos como único guia no mundo o prazer não estaremos de fato respeitando algo que é comum à disposição interna de todos os homens. A abordagem que introduz, mantida pelos discursos seguintes, é a de que somos, sim, capazes de tomar decisões que têm impacto sobre nossos sentimentos. Uma dessas decisões é bem semelhante a que Hume defende no *Da delicadeza...*: a busca da maximização de prazer está vulnerável à “fortuna e aos imprevistos” (HUME, 2001, p. 118 [150]), o que não permite ao homem a tranquilidade e segurança necessárias a uma vida feliz.

Claro que o estoico vai longe demais: aposta que através da filosofia somos capazes mesmo de subjugar nossas paixões, e criar regras que servem para regular nossa conduta em todos os aspectos de nossas vidas. Além disso, acaba por criar uma recompensa externa, o reconhecimento dos outros, como aspecto importante da felicidade.

O platônico é o personagem por quem Hume menos tem simpatia. Mas há ainda no seu discurso elementos com os quais Hume provavelmente concordaria e que servem para temperar os discursos anteriores. Em primeiro lugar, ele desloca os objetivos da própria filosofia: ela não serve para criar um conjunto de regras sobre a conduta humana, como quer o estoico, mas para a “contemplação do Ser Supremo e de suas obras” (HUME, 2001, p. 123 [155])⁵⁴. Vimos que, no *Tratado*, sua proposta é que a filosofia investigue a verdade. Além disso, Hume postula que a mente humana é incapaz de permanecer “dentro desse círculo de objetos que formam o tema das conversas e ações cotidianas” (*T* 1.4.7)⁵⁵, e a filosofia é um instrumento que nos permite investigar temas além dos confinamentos da experiência direta. Mesmo que Hume não concorde que a “perfeição infinita” (HUME, 2001, p. 124 [157]) seja o objeto da filosofia,

⁵⁴ A expressão ocorre alguma vez em obras de Hume. Seu uso no primeiro apêndice das Segundas Investigações dá a entender que Hume compreende o termo como expressão da razão ‘pura’, não contaminada.

⁵⁵ Ou Hume (2009, p. 303). Cf. página 4 deste texto.

tampouco ele tem uma noção de filosofia tão circunscrita quanto a do estoico, que o platônico expande.

O cético é quem tem a relação mais ambígua com a filosofia. Por um lado, ele alimenta uma “desconfiança dos filósofos” (HUME, 2001, p. 127 [159]), e mesmo pede desculpas se alguém o confundiu com um. Se há alguma coisa que está pronto a chamar de sabedoria é o reconhecimento da diversidade de gostos entre os homens, já que o que determina os valores que atribuímos aos objetos não são características intrínsecas a eles, mas as afecções e sentimentos.

Por outro, ele claramente tem perspectivas que considera universais, frutos de uma teoria elaborada a partir da experiência, sobre o que seria uma boa vida. Como o epicurista, pensa que o que é necessário para a felicidade são as qualidades de nossa paixão. Ela não deve ser “nem muito violenta, nem muito branda”; “benigna e social, não grosseira ou agressiva”; “expansiva e jovial, não sombria e melancólica” (HUME, 2001, p.134 [167]).

Sua crítica aos filósofos anteriores, portanto, é feita em dois passos. Em primeiro lugar, ao determinar os objetos que devem ser perseguidos, eles foram dogmáticos, dado que um objeto pode ser agradável a um, mas não a outro. Além disso, a certeza com relação ao objeto escolhido leva todos a persegui-los com paixões que não se encaixam no que parece ser a boa vida. O platônico persegue a contemplação do Ser Supremo e suas obras se isolando dos outros, com paixão antissocial e melancólica; o epicurista busca o prazer de modo violento, grosseiro e expansivo; e o estoico, através de sua arte, tenta apaziguar suas paixões, tornando-as demasiadamente brandas e pretensamente superiores às de todos à sua volta.

Mas o cético sugere que há uma paixão, a pelo estudo, com todas as características capazes de estimular uma disposição feliz, por ser virtuosa. Ou seja, uma disposição que

leva à ação e à ocupação, nos torna sensíveis às paixões sociais, acera o coração contra os assaltos da fortuna, reduz as afecções a uma justa moderação, transforma nossos próprios pensamentos em entretenimento e nos inclina mais aos prazeres da sociedade e do convívio social que aos prazeres dos sentidos. (HUME, 2001, p. 135 [168])

Essa proposta contém concessões às noções de boa vida de todos os três filósofos anteriores: respeita a centralidade do prazer na vida que propõe o epicurista, ao mesmo tempo em que se preocupa que os prazeres buscados sejam sustentáveis; mantém a noção de que o homem é um ser naturalmente voltado à ação, do estoico, e a ideia de que nossos pensamentos são em si algo valoroso, do platônico, mas sem a seriedade mortal que os dois impuseram a essas noções e sem o abandono de um convívio social franco que ambos parecem sugerir.

Em um certo sentido, portanto, Hume é, simultaneamente, todos e especialmente o cético. Quando o cético afirma só haver duas funções para a filosofia, essa opinião parece um recuo. Afinal, a “paixão pelo estudo” – defendida, pouco antes, como atendendo a todos os critérios para ser a paixão motivadora de uma vida – nada mais é do que uma possível tradução do termo grego *filosofia*⁵⁶. A nota em que Hume interpola o cético – este errou ao recuar – marca não só uma discordância entre autor e personagem, mas um momento em que o autor mostra como os instintos da personagem a levaram a afirmações não justificadas por sua argumentação.

Os intérpretes da posição ‘Hume não é nenhum’ propõem que nesses ensaios o filósofo descarta a possibilidade de escolhas conscientes poderem definir as paixões a nortear uma vida. A polifonia demonstrada revelaria os limites do entendimento e da razão para efetuar uma intervenção em o que seria uma disposição natural.

Em nenhum momento Hume sugere que essa intervenção seja fácil, mas em vários pontos de sua obra ele aponta caminhos para sua realização. Para o próprio cético uma “vigilância constante” e um “esforço contínuo” (HUME, 2001, p. 137 [171]) podem nos encaminhar a uma disposição feliz e virtuosa. Mudar de disposição requer que se inflija uma “violência sobre si mesmo” (idem, ibidem), e é uma opção disponível apenas aos que já são em alguma medida virtuosos. O cético não recomenda que se faça isso porque, para ele, há o risco de uma diminuição das paixões viciosas ser acompanhada de uma diminuição de todas as paixões.

Mas o próprio Hume se mostra bem mais otimista. No *Do padrão do gosto*, por exemplo, ele endossa a noção de uma violência que se cometa contra si mesmo, de modo a mudar a relação com o mundo:

O indivíduo influenciado pelo preconceito não condescende com essa posição [a de tentar esquecer as suas circunstâncias particulares para elaborar um juízo sobre uma obra], mas mantém obstinadamente sua posição natural (...). seus sentimentos são pervertidos, e as mesmas belezas e defeitos não têm sobre ele a mesma influência caso tivesse imposto a devida violência à sua imaginação (...). (HUME, 2001, p. 184-185 [239-240])

No *Padrão do Gosto* Hume está discutindo justamente de que modo a “luz do entendimento” pode contribuir para a criação de uma relação mais sofisticada com o mundo. A posição natural não é inalterável: há uma mudança que pode ser efetuada, de modo

⁵⁶ De acordo com dicionário Liddel-Scott, uma das traduções possíveis do modo como *φιλοσοφία* era usada por diversos escritores da Grécia, como Platão, é *love of learning*. Cf. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=filosofia&la=greek#lexicon>.

controlado, para tornar seu sujeito mais aberto a desenvolver o que em outro lugar ele chamou de uma “delicadeza de gosto” (HUME, 2001, p. 14).

Essa perspectiva – de que a filosofia pode ser usada para efetuar uma violência sobre si mesmo que conduza a paixões tranquilas – pode parecer em alguma medida paradoxal. Como pode uma ‘violência’ ser efetuada com objetivos tão pacíficos? Por que Hume escolhe uma palavra tão carregada?

Uma possibilidade é que Hume pense em seu leitor como um indivíduo cuja curiosidade foi soterrada por hábitos reforçados pelo preconceito contra a filosofia. Hume está então sugerindo uma alteração artificial nos hábitos de quem o lê, cujo objetivo é fazer vir à tona uma paixão de origem natural. Para um autor ciente do papel estruturante dos hábitos, esse é um procedimento violento. Nesse caso, no entanto, é justificado por uma boa compreensão da natureza humana e suas disposições naturais.

CONCLUSÃO

Se Hume é um filósofo com uma concepção de vida boa, ele certamente não é um exemplar típico da tradição dos pensadores da eudaimonia. Afinal, uma parte significativa de sua crítica aos sistemas filosóficos estabelecidos tinha como alvo o “princípio de domínio”⁵⁷: a noção de que uma certa concepção filosófica tem boas justificativas para impor suas conclusões sobre todos.

Por outro lado, ele não é um filósofo relativista. Ao descrever os modos através dos quais a mente funciona, Hume observa a existência de algumas disposições geralmente são mais benignas, prazerosas e estáveis do que outras. Se essas regularidades não permitem que se possa afirmar com certeza a composição de uma vida boa, no mínimo há evidências a serem oferecidas ao exame de seus leitores.

⁵⁷ Como o chamou Livingston (op. Cit., p. 18). Segundo Livingston, na “história natural da filosofia” do T1.4, Hume estabelece uma estrutura da reflexão filosófica, que de modo geral obedece a três princípios: *Ultimacy*: “o pensamento filosófico nunca descansa enquanto não acreditar que alcançou um entendimento que é final, absoluto e incondicionado”; *Autonomy*: “a reflexão filosófica é radicalmente livre [do costume, da convenção e da tradição] e auto justificante”; *Dominion*: como decorrência desses dois últimos princípios, o pensador passa a entender que a sua própria filosofia deve governar. Para Livingston, Hume rompe com o princípio da autonomia, e consequentemente do domínio. Se a filosofia for autônoma, ou será cheia de preconceitos, caso tenha algum conteúdo, sendo arbitrária e inconsistente; ou, se consistente, será vazia, não tendo qualquer relação com a vida. Em ambos os casos, perde qualquer justificativa que teria para governar.

Ao longo da carreira, Hume percebeu que a maior parte de seus potenciais leitores não tinham sofisticação suficiente para perceber essas regularidades. E os motivos para essa falta de sofisticação tinham a ver com o modo como a filosofia vinha sendo exercida pelos filósofos acadêmicos.

Sua primeira tentativa de intervenção, com o *Tratado*, foi abatida pela simultaneamente insularidade dos ‘especialistas’ – a má leitura que fizeram de seu trabalho era evidência da inutilidade de tentar atingi-los – e pelo preconceito dos sociáveis.

Os ‘sociáveis’, no entanto, ofereciam uma oportunidade: mesmo se tinham abandonado a filosofia, ainda cultivavam algo que chamavam de ‘bom gosto’. Isso foi suficiente para que pudessem ser seduzidos por Hume. Travestido de ensaísta addisoniano, foi morar no meio de uma população que desprezava os filósofos, mas admirava os escritores; pôs-se a contrabandear sua filosofia disfarçada de literatura.

Conforme o projeto avançou, Hume percebeu uma potência filosófica própria dos ensaios literários – potência atualizada nos quatro ensaios sobre a felicidade. Ao usar personagens para demonstrar diferentes concepções de boa vida, Hume fez o leitor ver simultaneamente a defesa das concepções, através de argumentos, e uma visão das personalidades decorrentes de cada concepção.

Todas as concepções se confrontam com um problema: que tipo de papel deve a filosofia cumprir em uma boa vida? Só uma responde “nenhum”, a epicurista. Primeira a ser apresentada, ela representa a relação dos sociáveis com as letras antes da intervenção de Hume: só liam o que dava prazer imediato. Os discursos posteriores convidam o leitor a continuamente se indagar acerca dessa relação, postulando mais e mais possíveis funções.

Ao mesmo tempo, o leitor é forçado a fazer um trabalho interpretativo intenso para entender o objetivo dos quatro ensaios. Esse procedimento – de tornar o receptor responsável pela criação de um sentido – replica a proposta do *Tratado da Natureza Humana* de fazer do leitor um agente da investigação em curso. Se o procedimento der certo, sua curiosidade terá sido provocada, e a curiosidade é a paixão que se confunde com a filosofia.

Quando o leitor chega no último ensaio, *O céptico*, a leitura se torna mais árdua. O céptico apresenta posições ambíguas, e por vezes paradoxais; o próprio Hume intervém no debate, discordando de seu personagem. O ato de interpretar se torna mais complexo. Torna-se necessário reler os textos e analisar seus argumentos. O leitor tem então a percepção de que, se a filosofia pode levá-lo a ter *insights* prazerosos, quanto mais fundo se vai em uma questão

mais trabalho se tem. A partir de um certo momento de uma investigação, é impossível deixar-se levar apenas pelo prazer.

Nos quatro ensaios, em suma, Hume deixa visíveis as três funções que a filosofia tem, em sua concepção de boa vida. Em primeiro lugar, ela é um bom objeto ao qual se voltar. Seus ensaios têm a vantagem de serem filosóficos e ao mesmo tempo literários: itens dignos de ocuparem o tempo de pessoas que querem cultivar sua delicadeza de gosto. Em segundo lugar, a constante autorreflexão que inspiram, além do fato de tornarem seus leitores cúmplices de seu desenvolvimento, inspira a curiosidade e a paixão pelo estudo, que vimos ser, em diversos pontos da obra humeana, bons candidatos a paixão motivadora de uma vida, além de elemento central de uma verdadeira filosofia. Por fim, os ensaios mostram que a filosofia exige esforço. É necessário mesmo que se cometa uma violência contra alguns hábitos, que não nos inclinariam à análise de objetos que não compõem nossa experiência imediata. Mas essa violência é justificada, se quisermos atingir nosso potencial enquanto seres humanos.

REFERÊNCIAS

- ALBIERI, S. “Hume acerca da vida e da felicidade.” *Revista de Ciências Humanas*, vol. 11, no. 15, 1994.
- ANNAS, J. *The Morality of Happiness*, New York: Oxford University Press, 1993.
- BALIEIRO, M.R. “Hume e os propósitos da filosofia,” *Kriterion* vol. 52 no. 124, Dec., 2011.
- _____. “Felicidade e formação moral em David Hume.” *Controvérsia* Vol. 8, número 1:34-45, janeiro-abril, 2012.
- BOX, M.A. 1990. *The Suasive Art of David Hume*. Princeton: Princeton University Press.
- COPLEY, S. e EDGAR, A. “Introduction”, in D. Hume, *Selected Essays*. Oxford: Oxford University Press, 1998. pp. vii-xxii.
- FREYDBERG, B. *Hume: Platonic Philosopher, Continental Ancestor*. Albany: State University of New York Press, 2012.
- GREGG, J. Y. T. (ed.). *The letters of David Hume*. Oxford: Oxford University Press, 1969
- HARRIS, J.A. *Hume: An intellectual biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- _____. Hume’s four essays on happiness and their place in the move from morals to politics, *Rivista di Storia della Filosofia*, vol. 62, no. 3, 2007.
- HEYDT, C. “Relations of Literary Form and Philosophical Purpose in Hume’s Four Essays on Happiness.” *Hume Studies*, Vol. 33 No. 1, 2007. pp. 3-19.
- HUME, D. A arte de escrever ensaio e outros ensaios (morais, políticos e literários). Seleção Pedro Pimenta, tradução Márcio Suzuki e Pedro Pimenta. São Paulo: Iluminuras, 2001.
- _____. Investigação acerca do entendimento humano. trad. Anoar Aiex. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1972.
- _____. Tratado da Natureza Humana. Trad. Débora Danowski. São Paulo: Unesp, 2009.
- _____. (S.D.). *My own life*. [online]. Andromeda, Rutgers. Disponível em: <https://andromeda.rutgers.edu/~jlynch/Texts/humelife.html>. [Acesso em 21 de agosto de 2018].
- IMMERWAHR, J. “Hume’s essays on happiness,” *Hume Studies* Vol. XV, no. 2. Novembro, 1989.
- JOST, J. S. 2009. “Hume’s Four Philosophers: recasting the *Treatise of Human Nature*. *Modern Intellectual History*”, Vol 6, no. 01, 2009. pp. 1-25.
- LESSA, R. “A condição hum(e)ana e seus ensaios”, in David Hume, *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.

- LIVINGSTON, D. *Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- POTKAY, A. *The passion for happiness: Samuel Johnson and David Hume*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- SANTOS-CASTRO, J.M. (s.d). *On Hume on Happiness*, [online] Disponível em <https://www.academia.edu/1699922/On_Hume_on_Happiness>. [Acesso em 21 de Agosto de 2018].
- SAPP, V.J. "The Philosopher's Seduction." *Philosophy and Literature*, vol. 19, no. 1, abril, 1995.
- STEWART, M.A. "Hume's intellectual development", in M. Frasca-Spada e P.J.E. Kails (eds), *Impressions of Hume*. Oxford: Oxford University Press, 2005. pp. 11-58.
- YOLTON, J. W. The Concept of Experience in Locke and Hume. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 1, no. 1, Outubro, 1963. pp. 53-71.