

Felicidade e formação moral em David Hume

Happiness and moral development in David Hume's philosophy

Marcos Ribeiro Balieiro

Universidade Federal de Sergipe - UFS

marcos.balieiro@uol.com.br

Resumo

Este artigo propõe uma discussão acerca do modo como Hume concebe a relação entre filosofia e felicidade. Mais especificamente, buscaremos observar quais as relações que a atividade filosófica (bem como aqueles que se dedicam a ela) deve guardar com a vida comum para que possamos ter assegurada, ao menos tanto quanto possível, a perspectiva de uma vida feliz. Concluiremos que a filosofia humiana é apresentada como um pensamento que se presta, entre outras coisas, a uma formação do ser humano para a vida feliz, que, em última instância, não poderá ser separada da ideia de uma vida segundo a virtude. Para esses fins, dedicar-nos-emos principalmente a textos em que nosso autor parece ter conferido atenção particular a esse tema, tais como a *Investigação sobre os Princípios da Moral*, alguns dos *Ensaio Morais, Políticos e Literários* e seções selecionadas da *Investigação sobre o Entendimento Humano* e do *Tratado da Natureza Humana*.

Palavras-chave: Hume. Felicidade. Moral. Formação. Filosofia moderna.

Abstract

This paper discusses the way in which Hume conceives the relation between philosophy and happiness. More specifically, we intend to observe the relations that philosophical *activity* (as well as those who engage in it) must have with common life in order to assure, at least as much as possible, the prospect of a happy life. We shall conclude that one of the goals that Hume wished his philosophy to have was the development of individuals towards a happy life, which ultimately cannot be separated from a virtuous one. To this end, we shall examine mainly the texts in which he seems to have given particular attention to this topic, such as the *Enquiry concerning the Principles of Morals*, some of his *Essays Moral, Political and Literary* and selected sections from the *Enquiry concerning Human Understanding* and the *Treatise of Human Nature*.

Keywords: Hume. Happiness. Morals. Moral development. Modern philosophy.

Introdução

Hume é bastante conhecido entre os estudiosos de epistemologia como aquele que, seja para defender uma forma de ceticismo bastante radical, seja para refundar a ciência em bases que a seu tempo eram inéditas, realiza uma crítica bastante contundente da concepção de causalidade que prevalecia à sua época. É conhecido, ainda, como um crítico ferrenho da religião,

o que já em seu tempo lhe valeu uma alcunha não exatamente simpática: “o ateu”, além de uma reputação que rendeu uma série de anedotas bastante curiosas.

Aqueles que se dedicaram à leitura da Conclusão do Livro I do *Tratado da Natureza Humana* e a certas cartas específicas também conhecem Hume como um pensador que percebeu da maneira mais difícil que a filosofia pode provocar nos que se dedicam a ela todo tipo de efeitos indesejáveis. Em uma famosa carta de juventude que nosso filósofo pretendia enviar a um médico (ainda que jamais o tenha feito), ele descreve uma série de sintomas horríveis que atribui, como sabemos, à “doença dos letrados”. A Conclusão do Livro I do *Tratado*, por sua vez, mostra Hume sendo conduzido por seu ceticismo excessivo à condição de um “monstro estranho e rude” que foi excluído de toda convivência, além de sentir-se como alguém que, pilotando uma embarcação furada e abatida pelas intempéries, tem, ainda, a pretensão de tentar atravessar o mundo todo (THN 1.4.7.1-2:172). Ora, o leitor da Conclusão poderia afirmar que o desespero mostrado por Hume é algo como um alerta contra os perigos do ceticismo excessivo e certamente teria boa evidência textual para tanto, já que em seguida Hume propõe bases que fariam da filosofia, baseada em outra forma de ceticismo, uma atividade bastante agradável. Entretanto, a carta de juventude nos leva a crer que, no fim das contas, talvez o simples *estudo* excessivo seja por si só perigoso. Essa era, na verdade, uma ideia comum, o que pode ser confirmado em alguns dos tratados de higiene da época: em alguns deles, vemos a recomendação de que a dedicação aos estudos não ultrapasse quatro ou cinco horas por dia, depois das quais o ideal é que empreguemos nosso tempo em atividades agradáveis que não exijam muito de nossos cérebros fatigados.

Estas primeiras considerações sobre os efeitos que a filosofia pode ter sobre aqueles que se dedicam a ela talvez não sejam exatamente animadoras, mas bastam para deixar muito claro que ela pode, sem qualquer dúvida, ter efeitos consideráveis sobre nossas disposições, nossos estados de espírito. E como já dissemos, a Conclusão do Livro I do *Tratado*, ainda que se inicie de maneira horrivelmente melancólica, termina em uma nota bastante otimista, na qual Hume se propõe a filosofar impelido pela natureza e de maneira mais despreocupada [*carefree*], além de duvidar também de suas dúvidas céticas (THN 1.4.7.12-14:176-7). Com isso, ele espera que suas reflexões sejam fonte de prazer e introduz um tema que se tornou mais presente em seus escritos de maturidade, a saber, a relação entre a filosofia e a vida feliz.

1 Quatro ensaios sobre a felicidade

O tema da vida feliz, aliás, é recorrente na obra de Hume, que nos legou, como se sabe, quatro ensaios em que trata exatamente de discutir várias concepções “da vida humana e da felicidade” (E 138). São, é claro, os quatro célebres ensaios sobre os tipos filosóficos: “O Epicurista”, “O Estoico”, “O Platônico” e “O Cético”. O primeiro deles é definido como o homem “de elegância e prazer” (E 138). Valoriza os prazeres da boa mesa e da vida social e, se abandona a companhia dos amigos, é para ter momentos bastante prazerosos ao lado da amada.

O estoico, homem "de ação e de virtude" (E 146), valoriza as artes e se vê como alguém que adere a virtudes que, se visam a o tempo todo o bem público, são, de qualquer modo, bastante austeras. O platônico, por sua vez, é apresentado por Hume como sendo "o homem de contemplação, e de devoção *filosófica*" (E 153), para quem tudo que não seja a busca incessante do conhecimento pode ser dito fútil.

O cético, por sua vez, coloca um problema interessante. O ensaio em que Hume discute essa "seita" é o único que não tem anexada ao seu título uma nota de rodapé dizendo que tipo de homem é esse. Além disso, o ensaio dedicado ao cético é consideravelmente mais volumoso que aqueles dedicados aos outros tipos filosóficos. Finalmente, o texto é, como fica evidente para o mais casual dos leitores, a descrição de um homem que é, em resumo, um apologista da vida comum.

Vários comentadores buscaram descobrir qual desses quatro tipos corresponderia, no fim das contas, à concepção da vida boa e feliz que poderia ser considerada a do próprio Hume. John Waldimir Price (1965), por exemplo, apoia-se em uma análise estilística refinada para afirmar, em seu *The Ironic Hume*, que o filósofo endossaria as posturas adotadas pelo estoico e pelo cético descritos nos ensaios que levam esses nomes. Segundo Price, tanto em "O Epicurista" quanto em "O Platônico" Hume iniciaria o texto em seu estilo habitual para, depois de certo ponto, adotar um tom, por assim dizer, um tanto histriônico. O objetivo seria justamente mostrar que existe algo de desequilibrado nesses modos de vida que parece conveniente evitar, enquanto o estoico e o cético corresponderiam, quando apropriadamente "combinados", à vida que Hume consideraria boa e feliz.

Donald Livingston (2008), por sua vez, em uma obra intitulada *Philosophical Melancholy and Delirium*, também considera que Hume estaria pronto a abraçar a postura do estoico e a do cético. Entretanto, os fatores que motivam a conclusão de Livingston são bastante diferentes e, como se sabe, não é por uma análise literária que ele as alcança. Livingston defende um Hume partidário do estoico e do cético porque pretende, desde o início, apresentar uma leitura do filósofo escocês que o aproxima não apenas da vida comum como, também, de noções como a de patriotismo.

Tais interpretações nos parecem carregadas de problemas. Ainda que seja louvável analisar o estilo de um pensador para quem a filosofia era certamente uma forma de literatura, não temos como considerar suficientes as considerações de Price, de quem sempre se poderia dizer que interpretou mal o tom empregado por Hume. Quanto a Livingston, consideramos que, independentemente de simpatizarmos ou não com sua leitura da filosofia humiana, ela deixa de lado aspectos importantes dos quatro ensaios sobre os tipos filosóficos. Já de saída, podemos afirmar que esses dois autores não atentaram para o fato de que, no restante de sua obra, Hume parece atribuir importância nada desprezível a uma forma de vida social que parece bem mais calorosa do que aquela aceita por seu estoico. Além disso, ele não vê a vida comum de forma tão entusiástica quanto seu cético, de quem, aliás, em nota de rodapé, chega a discordar abertamente. No fim das contas, parece que há lugar, na concepção humiana do que seria a vida

boa e feliz, para ao menos alguns aspectos do epicurista e do platônico, o que nos leva a crer que talvez nenhuma das seitas tenha a resposta definitiva para a questão da vida feliz. Poderemos confirmar essa afirmação com algumas observações bastante gerais acerca dos ensaios sobre os tipos filosóficos.

Devemos as primeiras delas a Lívia Guimarães, que, em um artigo intitulado "A Melancholy Skeptic", mostra que as falas presentes nesses quatro textos permanecem o tempo todo isoladas daqueles que seriam seus ouvintes. Não há espaço para diálogo ou para dúvidas, nenhum argumento pode ser acrescentado ou retirado. Os representantes das quatro "escolas" em questão são colocados, por assim dizer, na condição de *pregadores* e, como resultado disso, parecem todos igualmente dogmáticos. No fim, parece que o cético se aproxima em vários momentos da posição do próprio Hume, ou ao menos do modo como ele procede em boa parte de seus textos morais, nos quais recorre constantemente a exemplos históricos e cotidianos. Ainda assim, não há de maneira alguma uma concordância completa entre Hume e o cético descrito de modo um tanto caricatural no ensaio. Guimarães observa, também, que Hume nos põe no lugar do público, mas, seja pelo tom adotado no texto, seja por notas de rodapé, transforma esse mesmo público não em um grupo que simplesmente receberá os ensinamentos das escolas para, em seguida, escolher entre eles, mas em uma instância verdadeiramente crítica (Guimarães, 2003, p. 183-4).

Além disso, não podemos nos furtar a observar que Hume não pretende, com esses ensaios, fazer descrições fiéis das filosofias que usa como título. "O Epicurista", por exemplo, apresenta-nos uma forma de hedonismo muito distante da moderação e da fuga de perturbações que Epicuro apregoava como meios indispensáveis para se atingir a ataraxia e a aponia. O epicurista do ensaio está, como já dissemos, muito mais próximo de uma concepção particularmente popular dessa seita, segundo a qual o que importa, além da amizade, é simplesmente aproveitar os prazeres mundanos. O estoico, por sua vez, ainda que tenha algo dos estoicos romanos, é apresentado de maneira parcial, com uma ênfase talvez desmesurada sendo conferida ao cultivo das artes e à virtude cívica. O platônico é lembrado mais por conta de sua "devoção filosófica" e por seu caráter contemplativo do que por qualquer relação que poderia ter com a filosofia do próprio Platão. Quanto ao cético, caracteriza-se simplesmente pelo recurso constante à vida comum e pela recusa de qualquer filosofia. Ora, é fato que essas características estavam, em alguma medida, presentes nas versões originais das quatro "escolas" a que Hume se refere, mas, no fim das contas, não bastariam para defini-las de maneira satisfatória. Nosso filósofo, é claro, está consciente disso. É por isso que, em nota de rodapé no início de "O Epicurista", trata de deixar claro o seguinte:

A intenção deste ensaio e dos três que o seguem não é tanto explicar de maneira precisa os sentimentos das antigas seitas filosóficas, mas apresentar os sentimentos de seitas que se formam naturalmente no mundo e aceitam diferentes ideias acerca da vida humana e da felicidade (E 139).

Fica evidente, portanto, que o propósito desses textos, desde o início, não é apresentar a própria concepção humiana de felicidade, mas discutir aquelas que “surgem naturalmente no mundo”. Essa é uma colocação que se torna bastante pesada quando atentamos para o fato de que Hume afirma, no final da nota a que acabamos de nos referir, que deu a cada uma dessas seitas “o nome da seita filosófica com que ela tem maior afinidade” (E 139). Isso porque, se é assim, as tais seitas que se formam naturalmente não são necessariamente filosóficas. Parece que as seitas descritas nesses ensaios são, no fim das contas, conjuntos de opiniões que poderiam ser aceitas por quaisquer homens, filósofos ou não. Mesmo o platônico, que poderíamos estranhar que se encontre em um rol de “seitas que se formam naturalmente”, tem algo tanto dos filósofos escolásticos quanto dos religiosos não tão filosóficos que Hume tanto se empenhou em criticar, além de ser uma figura que ilustra algo importante sobre a própria filosofia: a dedicação excessiva a ela, ao ponto em que ela separa o filósofo do mundo percebido que ele compartilha em alguma medida com o vulgo, pode ser não apenas desagradável como, também, perigosa. Isso fica evidente tanto por conta daquilo que o platônico apregoa quanto pelo tom pomposo e declamatório, repleto de má retórica, que nosso filósofo atribui a ele. O que Hume considera nesses textos, então, não são doutrinas filosóficas, mas diferentes *atitudes* diante da vida e da felicidade. Não é preciso ter filosofado muito para trocar quaisquer considerações filosóficas pela boa mesa ou pelo vinho, ou para aderir com firmeza à virtude cívica, ou para considerar que uma vida de contemplação seria a melhor possível. Finalmente, não é preciso ser filósofo para considerar que a vida comum tem, ao menos no que diz respeito à pura prática, precedência garantida sobre qualquer espécie de filosofia.

Impõe-se, a partir dessas considerações, uma questão bastante simples: de que maneira Hume considera ser possível para a filosofia lidar com essas propostas de felicidade que surgem naturalmente e, no fim das contas, chegaram a encontrar ecos em certas escolas filosóficas? Podemos começar a responder essa questão com algumas críticas que consideramos que Hume teria a cada uma dessas concepções. Quanto ao epicurista, podemos observar que ele, na melhor das hipóteses, distancia-se do ideal humiano de virtude na medida em que está preocupado apenas com suas amizades mais próximas. Não parece ter atingido a simpatia (ou a benevolência) expandida que caracteriza o homem que nosso autor consideraria virtuoso (posteriormente, mostraremos em que medida isso se mostra danoso à felicidade do epicurista). Além disso, ele recusa a filosofia sem que tenha apresentado para isso maiores justificativas. Por fim, indo talvez um pouco mais longe do que o ensaio nos permitiria, ele talvez se exponha, por conta de seu hedonismo, a paixões violentas que são, para Hume, incompatíveis com a felicidade. O estoico, por sua vez, pode se considerar um grande campeão da causa da virtude no sentido em que ele próprio a considera, mas falta-lhe justamente a afetuosidade calorosa daqueles que, como Hume nos recomenda, por exemplo, na *Investigação sobre os Princípios da Moral*, esquecem os vexames dos amigos nas bebedeiras anteriores simplesmente para permitir a eles mais liberdade nas próximas (EPM 4.16:102). Ainda que a virtude seja determinada pela utilidade, deve, ainda, ser dotada do aspecto, por assim dizer, caloroso que diz respeito a uma formação do gosto que

só é possível com a própria participação na vida social. O platônico, por sua vez, talvez seja aquele que poderia receber as críticas mais severas. Se defendemos que o que importa é sua *atitude*, não podemos esquecer que é a um modo de proceder semelhante ao dele que Hume deve os momentos melancólicos da carta de juventude e da Conclusão do Livro 1 do *Tratado da Natureza Humana*, na qual se via como “um monstro estranho e rude”. Além disso, parece-nos que seria possível aplicar ao platônico a ferrenha crítica das virtudes monásticas que Hume nos oferece na Conclusão de sua *Investigação sobre os Princípios da Moral*.

Que dizer, agora, do cético? Essa é uma questão que parece complicada quando nos lembramos de que Hume se considerava indiscutivelmente partidário de alguma forma de ceticismo. Ainda assim, devemos lembrar que o cético do ensaio, como já observamos, não é um cético humiano. Talvez ele se encontre em um estágio semelhante àquele descrito por nosso autor naquele instante da Conclusão do Livro 1 do *Tratado* em que, salvo pela natureza, ele rejeita qualquer forma de filosofia, já que todas são praticamente inúteis, e, além disso, “[e]nquanto raciocinamos acerca da vida, a vida se vai; e a morte, ainda que talvez seja recebida diferentemente por cada um deles, ainda assim trata de maneira semelhante o tolo e o filósofo” (E 180). Portanto, a filosofia não é, para o cético do ensaio, garantia nem de uma vida feliz nem de uma boa morte. Além disso, ela nos distrai dos prazeres da vida comum que, no fim das contas, são o que realmente importa.

Isso não quer dizer que todas as seitas a que acabamos de nos referir não exponham teses que Hume considera, por assim dizer, aproveitáveis. Como sabe qualquer leitor da *Investigação sobre os Princípios da Moral*, Hume certamente não consideraria apropriada a recusa da filosofia promovida pelo epicurista, bem como suas preocupações excessivamente particulares, mas não censuraria o fato de ele se dedicar aos amigos e à amada. O estoico, ainda que se engane ao se colocar em um patamar mais elevado que o restante dos mortais, certamente tem em quantidade abundante a benevolência que, para alguns comentadores, Hume teria passado a considerar, na *segunda Investigação*, o fundamento da moralidade. O platônico, por sua vez, teria o assentimento de nosso autor ao afirmar que a filosofia exige grande dedicação, ainda que tenha pecado por considerá-la uma atitude contemplativa que retira os que se dedicam a ela da vida comum e, é claro, por transformá-la em mera contemplação de formas divinas. Quanto ao cético, teria acertado em sua aceitação da vida comum, ao passo que seu engano consistiria, como já dissemos, em uma valorização exclusiva dela. De certo modo, a filosofia humiana se propõe como uma tentativa de conciliar os aspectos positivos dessas seitas, o que só é possível porque ela se propõe, entre outras coisas, como a superação de uma forma de se pensar a *própria filosofia*, bem como sua relação com a vida comum.

Isso ficará bastante evidente se retomarmos alguns outros textos de Hume. Podemos começar pelo ensaio “Da Escrita de Ensaio”, em que nosso autor propõe a reaproximação do mundo letrado e do mundo que denomina o “mundo da conversação”. Para ele, essa separação teria sido extremamente prejudicial a ambos. A vida social teria perdido porque não haveria qualquer possibilidade de se encontrar tópicos de conversação apropriados ao entretenimento de

criaturas racionais sem o recurso à história, à poesia, à política e ao menos aos princípios mais óbvios da filosofia. “Deverá todo o nosso discurso”, pergunta-se Hume, “ser uma série contínua de fofocas e observações fúteis?” (E 534). Isso bastaria, segundo ele, para tornar todo o tempo que passamos em companhia dos outros bastante tedioso, além de completamente inútil.

O mundo letrado, evidentemente, também teria muito a perder quando dissociado da convivência. Isso teria sido mostrado de maneira mais do que suficiente pelo fato de a filosofia ter decaído após ter sido trancafiada em celas. Segundo Hume, com isso

tudo a que chamamos *Belles Lettres* se tornou completamente bárbaro, sendo cultivado por homens sem qualquer gosto pela vida ou pelas maneiras, e sem aquela liberdade e aquela facilidade de pensamento e de expressão que podem ser adquiridas apenas por meio da conversação. Até mesmo a filosofia se reduziu a destroços por esse método recluso e lamentoso de estudo, e se tornou tão quimérica em suas conclusões quanto ininteligível em seu estilo e em sua maneira de exposição (E 534-5).

O impacto da cisão entre os letrados e o mundo da conversação já foi discutido exaustivamente por comentadores da obra de Hume. Ainda que o significado preciso dessa passagem, bem como da recomendação de que o filósofo seja antes de tudo um homem, que se tornou uma das passagens mais conhecidas da *Investigação sobre o Entendimento Humano*, seja ainda objeto de debate, trata-se de uma questão que tem tido o merecido destaque. Entretanto, parece que a maior parte dos comentadores se deteve a analisar de que maneira essas recomendações incidiriam sobre a própria filosofia mais do que sobre os homens que não se dedicam a ela. Tentaremos, ainda que sem o rigor que seria desejável, observar de que maneira essa cisão pode operar nesses dois sentidos no que diz respeito aos ensaios sobre os tipos filosóficos.

Podemos dizer sem grandes problemas que o platônico seria um candidato bastante privilegiado para o posto de filósofo lamentoso e recluso. Desse modo, parece-nos seguro afirmar que ele estaria condenado a se tornar melancólico caso se permitisse ouvir apenas a razão e, de qualquer maneira, está condenado ao engano justamente por conta de sua atitude excessivamente contemplativa. Também o estoico talvez não esteja livre de um problema semelhante: sua benevolência e sua consideração pelas artes e pelo espírito público carecem de um tipo de experiência que só lhe poderia ser fornecido pela convivência próxima com os outros homens. Que dizer, agora, do epicurista e do cético, tão prontos a rejeitar qualquer forma de filosofia?

Quanto ao primeiro deles, as reservas que Hume poderia ter são suficientemente claras. O epicurista que Hume descreve no ensaio rejeita a filosofia em nome de uma forma de hedonismo que não é a do epicurista real, mas a dos homens que se dedicam *apenas* aos prazeres sensoriais e a seus amigos próximos. Ainda que tais fruições não sejam más por si mesmas, não parece que escapariam de fazer de suas vidas uma série de momentos que não são apropriados para “o entretenimento de seres racionais”. O cético, por sua vez, parece merecer mais crédito. Sua recusa da filosofia provém de uma longa reflexão que a apresenta como inútil. O cético, em

outras palavras, parece recusar a filosofia por conhecê-la muito bem e por considerar que, caso ela evite se distanciar demasiadamente da vida comum, limitar-se-á a expor princípios aos quais os homens podem chegar sem se envolver em debates filosóficos. Outra vantagem que ele tem sobre o epicurista é que ele valoriza não apenas o prazer, mas todo o campo da vida comum.

Ora, a filosofia que Hume buscou apresentar, ao menos a partir da *Investigação sobre o Entendimento Humano*, foi apresentada como uma tentativa de conciliar aquilo que ele chamou os caracteres do pintor e do anatomista (EHU 1.17:95). Em outras palavras, e de maneira certamente bastante simplificada, Hume buscou conciliar, na maior parte de sua carreira, a capacidade de apresentar de maneira precisa os princípios da natureza humana sem que seus raciocínios se tornassem abstrusos a ponto de impedir que ele pudesse incitar seus leitores a buscar a vida mais apropriada. Nesse sentido, ele certamente foi obrigado a definir termos que o pusessem em contato com o homem comum. A existência contínua dos objetos, por exemplo, é uma ficção, mas uma ficção que não podemos deixar de adotar se quisermos ser capazes de refletir sobre o que quer que seja (THN 1.4.2). Os sentimentos morais devem ser reconhecidos como válidos, ainda que não possamos afirmar que dizem respeito a algo que existe em um pretense mundo exterior de que são parte, como fica evidente tanto no Livro III do *Tratado da Natureza Humana* quanto na *Investigação sobre os Princípios da Moral*. Desse modo, Hume busca desenvolver um pensamento que, ao oferecer motivos para que o filósofo aceite algumas das ficções do senso comum, torna-se capaz de dizer algo aos não filósofos sobre o que *vale a pena* perseguir, sem qualquer referência a um possível fim do homem. O que é preciso explicar é de que modo somos levados a colocar certos fins para nós mesmos, decidir quais entre esses fins são realmente proveitosos e, evidentemente, quais os melhores meios para atingi-los. Essa filosofia será próxima o suficiente dos homens comuns e terá algo a dizer sobre a felicidade sem que se torne, como quereria o cético do ensaio, algo que apenas reproduz princípios que poderiam ser descobertos pela mera participação no mundo da convivência. Isso é importante porque, de certo modo, ao associar considerações que “surgem naturalmente” a determinadas escolas, Hume parece aceitar a vida humana e a felicidade como questões que estão na origem da própria atividade filosófica, de modo que esta deve certamente ter algo a dizer sobre esses problemas.

A solução apresentada por nosso filósofo ao tentar conciliar o pintor e o anatomista talvez consista não apenas em questões de estilo, mas também no recurso constante a exemplos históricos, cotidianos e literários. Mesmo ao tratar dos princípios que regem aquilo a que chamamos conhecimento, ele o fará em um registro que privilegia experiências que podem ser consultadas por qualquer tipo de leitor. Desse modo, ao mesmo tempo em que apresenta a natureza humana de maneira precisa, Hume “pinta” para seu leitor, com tanta vivacidade quanto possível, os modos pelos quais ele *deve* raciocinar e os cursos de ação que *deve* adotar.

2 Felicidade e formação

Algumas pistas acerca do modo como a filosofia pode realizar esse tipo de procedimento estão presentes já no *Tratado*, ainda que o “público-alvo” desse trabalho tenha sido composto pelos leitores mais eruditos. Além das considerações oferecidas na Conclusão do Livro I, devemos considerar também o modo como esse tema figura, ainda que não de maneira tão proeminente, no Livro III. Hume reafirma constantemente, por exemplo, que o sentimento de aprovação que experimentamos ao contemplar a virtude é um sentimento agradável. Além disso, a inclusão, no rol das características virtuosas, daquilo a que Hume chama mérito pessoal permite que vejamos aí algo que será destacado na *Investigação sobre os Princípios da Moral*, a saber, que a virtude é agradável tanto quanto é útil. Ora, já no *Tratado* as características que Hume considera virtuosas podem provocar sensações agradáveis, e isso não apenas ao observador distanciado: ao refletir sobre aquelas que nós mesmos possuímos, podemos ser tomados pela paixão do orgulho, o que mostra que a virtude é algo que pode ser bom por si só, ainda que seja boa de maneira diferente daquela pela qual consideramos que um jardim ou uma certa safra de vinho são bons.

Na *segunda Investigação*, como dissemos, Hume afirmará, talvez de maneira mais veemente, que as características que são consideradas virtuosas ou viciosas podem incluir exemplos aparentemente mais prosaicos. Um homem que tem mau hálito, por exemplo, ficará mortificado quando dissermos isso a ele, ainda que isso não o incomode. A questão é que, ao definir explicitamente como virtudes qualidades que sejam úteis ou agradáveis seja a seu possuidor, seja a outros, Hume vincula a ideia de virtude à de felicidade. O homem virtuoso será aquele que é capaz de trazer benefícios para si enquanto também os traz para toda a sociedade e, além disso, será também, por conta de seu caráter, capaz de *contentar* a si próprio e aos seus.

Fica estabelecido, então, que a virtude colabora imensamente para a felicidade, tanto para as pessoas que a praticam quanto para aquelas que a contemplam. Esse não é, entretanto, o único modo pelo qual Hume considera que a noção de virtude está ligada ao sentimento. Isso fica claro, por exemplo, na seguinte passagem da *Investigação sobre o Entendimento Humano*:

A moral e a crítica não são tão propriamente objetos do entendimento quanto do gosto e do sentimento. A beleza, seja ela moral ou natural, é sentida mais propriamente do que percebida. Ou, se raciocinamos a respeito dela e tentamos fixar seu padrão, observamos um fato novo, a saber, o gosto geral da humanidade ou um fato como esse, que possa ser objeto de raciocínio e investigação (EHU 12.33:210).

Como sabemos, Hume não pretende, com essa passagem, realizar uma completa relativização da moral. Ainda que as distinções entre virtude e vício sejam sentidas, esse sentimento não será apropriado se não for o sentimento de alguém, digamos, bem informado. Esse ponto é muito bem sintetizado na seguinte passagem:

A partir de circunstâncias e relações sabidas ou supostas, a primeira [a razão] nos leva à descoberta das que estão escondidas ou são desconhecidas; depois que todas as circunstâncias e relações são postas diante de nós, o último [o gosto] nos faz sentir, a partir do todo, um sentimento novo de censura ou de aprovação. O

padrão da primeira, sendo fundado na natureza das coisas, é eterno e inflexível, mesmo pela vontade do Ser Supremo. O padrão do segundo, surgindo da constituição interna dos animais, é derivado, em uma instância, daquela Vontade Suprema que atribuiu a cada ser sua natureza peculiar e arranjou as várias classes e ordens de existência (EPM A1.21:163).

Essa passagem estabelece um aspecto importante acerca do gosto que, para Hume, funciona de maneira semelhante no campo da moralidade e no da crítica: para que os julgamentos que ele nos impõe sejam dignos de consideração, é preciso que estejamos informados, por meio do entendimento, acerca de *todas as circunstâncias e relações* que forem relevantes para o fato que estivermos julgando. Isso parece ser confirmado no ensaio "Do Padrão do Gosto", quando Hume nos lembra uma passagem de Dom Quixote:

É com boas razões, diz Sancho ao escudeiro com o nariz grande, que pretendo ter uma boa capacidade para julgar vinhos: essa é uma qualidade hereditária em minha família. Dois parentes meus foram chamados para dar sua opinião sobre um tonel que se supunha ser excelente, por ser velho e de uma boa safra. Um deles prova o vinho, considera-o e, depois de uma reflexão madura, declara que o vinho seria bom, se não fosse por um leve sabor de couro que ele havia percebido nele. O outro, depois de tomar as mesmas precauções, também se declara favorável ao vinho, mas faz-lhe a reserva de ter um gosto de ferro, que ele podia distinguir com facilidade. Você nem pode imaginar quanto eles foram ridicularizados. Mas quem riu no final? Ao esvaziar o tonel, foi encontrada, no fundo dele, uma velha chave com uma tira de couro presa a ela (E 234-5).

A moral que Hume extrai dessa história é que, mesmo que as características que percebemos pelo gosto estejam no sentimento, não nos objetos, parece que alguns destes últimos têm características que os predispõem a incitar em nós sentimentos bem determinados. O que é preciso, então, é que sejamos capazes de reconhecer com clareza se o objeto que temos diante de nós é, no fim das contas, do tipo que, uma vez reconhecido, despertará este ou aquele sentimento. Em outras palavras, é preciso que aprendamos a reconhecer se a ação que temos diante de nós (ou a ação que praticamos) é *apropriada* para produzir o sentimento agradável de aprovação.

Entretanto, ainda que Hume fale em um gosto geral da humanidade e em objetos que são propensos em si mesmos a despertar certos tipos de sentimento, as coisas não são assim tão simples. No caso da moral, mais especificamente, além de ser bastante difícil imaginar atitudes concretas que beneficiariam toda a humanidade, o caso é que não nos sentimos parte de toda a humanidade mais do que nos sentimos parte da comunidade mais restrita em que estamos inseridos. Um inglês que esteja na China, por exemplo, será mais afetado pela simpatia quando tratar com outro inglês que também esteja visitando esse país. Além disso, as próprias regras morais podem variar conforme a época ou o lugar, como Hume nos conta no Diálogo que encerra a *segunda Investigação*. Parece, então, que o gosto que nos leva a determinar o que consideramos virtude ou vício é construído no processo de convivência social.

Isso não quer dizer, entretanto, que o desenvolvimento do gosto dependa *exclusivamente* da convivência. A filosofia certamente pode, segundo nosso filósofo, contribuir para esse processo de formação. De fato, Hume nos exorta, em "Da Delicadeza do Gosto e da Delicadeza da Paixão",

a cultivar um gosto que, mais refinado, nos habilita a julgar “os caracteres dos homens, as composições de gênio e as produções das artes mais nobres”, e o cultivo de tal gosto equivale ao cultivo de um “forte senso” ou, no mínimo, é inseparável dele (E 6). No que diz respeito à convivência, bem como no caso das artes, há tantos fatores para se levar em consideração que apenas o juízo mais sólido será capaz de perceber todas as circunstâncias necessárias, de modo que o cultivo dessa inteligência é essencial para que o sentimento apropriado seja possível. E, ao nos habilitar a julgar apropriadamente sobre a virtude e o vício, o cultivo do gosto aumenta nossa sensibilidade para as “paixões ternas e agradáveis, ao mesmo tempo em que torna a mente incapaz das emoções mais brutas e explosivas” (E 6).

A filosofia, é verdade, não está sozinha nesse processo de formação. O cultivo da capacidade de perceber minúcias e do conhecimento da natureza humana deve estar acompanhado pela dedicação à poesia, à eloquência, à música, à pintura. Isso faz com que, além de nos tornarmos mais sensíveis às paixões mais ternas, tornemo-nos juízes mais competentes no que diz respeito à escolha de nossos amores e nossas amizades, os quais, apesar de mais restritos, tornar-se-ão muito mais satisfatórios (E 7-8). Isso parece implicar que a felicidade não se restringe à virtude, mas, de qualquer modo, o cultivo desta é inseparável, para Hume, de um quadro mais geral em que é possível formar pessoas para a felicidade.

Isso não faz com que possamos deixar de notar que dedicação à filosofia e às humanidades não basta para tornar os homens felizes. Como dissemos no início desta apresentação, o estudo, quando excessivo, tende mesmo a nos conduzir à melancolia. Entretanto, podemos ver nas considerações que Hume nos oferece em “Da Delicadeza do Gosto e da Delicadeza da Paixão” um complemento importante àquelas que ele faz a respeito do mundo letrado e do mundo da conversação em “Da Escrita de Ensaio”. Muito já foi dito por comentadores desse ensaio acerca dos prejuízos que o isolamento acarreta para a filosofia. O que propomos aqui, por outro lado, é que o cultivo do gosto, mais do que evitar que o mundo letrado se torne completamente quimérico, ou que o mundo da conversação se limite a uma série infundável de fofocas, parece ser a maneira mais segura de fazer com que a vida em sociedade nos torne verdadeiramente felizes. Essa proposta ecoa em vários outros momentos da obra de Hume. Um exemplo relativamente pouco explorado aparece no ensaio intitulado “Dos Preconceitos Morais”: a “heroína filosófica” que tem um filho em uma situação que hoje em dia chamaríamos uma “produção independente” não é apresentada como necessariamente feliz e, ao fim do ensaio, passa pela situação não exatamente agradável de enfrentar um processo na justiça para garantir a guarda de sua prole. Por outro lado, Eugênio, personagem que pode representar a filosofia quando aliada ao respeito devido à vida comum, leva uma vida serena mesmo após a morte de sua esposa (E 538-544).

Os quatro ensaios sobre os tipos filosóficos, em que Hume se propõe a discutir diferentes posições acerca “da vida e da felicidade humanas”, também podem ser lidos sob esse prisma. A recusa da filosofia proposta pelo epicurista, bem como aquela proposta pelo céptico, não parecem, como já observamos, algo que Hume aprovaria, ainda que a busca de prazeres sociais e a

valorização da vida comum não sejam, para nosso filósofo, despropositadas. O estoico e o platônico, por outro lado, parecem defender princípios que poderiam ser considerados nobres, mas, por outro lado, pecam justamente por se afastarem demais da vida comum. Parece, então, que cada um dos quatro tipos tem algo que Hume tem interesse em preservar. O cultivo do gosto exige a dedicação focada do platônico e talvez leve à consideração pelo bem comum apregoada pelo estoico, mas essas características devem ser como que temperadas pelo respeito à vida comum mostrado pelo cético e pelo refinamento dos prazeres que vemos no epicurista.

O cético e o epicurista não são importantes apenas porque parecem defender posições que boa parte dos leitores consideraria mais próximas às do próprio Hume. Ora, ele não negaria que a filosofia exige dedicação, nem que o respeito às artes e ao bem público é importante. O que acontece é que a filosofia, quando enclausurada, pode ser fonte não apenas de melancolia adolescente, mas, também, de concepções de virtude que levam à vida monástica (que, como se sabe, é acidamente criticada na *segunda Investigação*), ou às "vidas artificiais" que figuram no Diálogo que encerra essa obra. Em ambos os casos, temos não apenas filosofias inúteis, mas filosofias que, para Hume, serão prejudiciais à felicidade daqueles que as praticam. A filosofia, aliada àquilo que hoje chamaríamos as humanidades, certamente pode colaborar para a nossa felicidade, mas, para isso, é preciso que sigamos o conselho da natureza a que Hume dá voz na Seção I da *Investigação sobre o Entendimento Humano* e, em meio a toda nossa filosofia, sejamos, antes de tudo, homens.

Referências

- GUIMARÃES, L. 2003. A Melancholy Skeptic. *Kriterion*, 108 (XLIV): 180-190
- HUME, D. *Essays Moral, Political and Literary*. 1985. Indianapolis, Liberty Fund, 683 p.
- HUME, D. 1999. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Oxford, Oxford University Press, 296 p.
- HUME, D. 1998. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Oxford, Oxford University Press, 292 p.
- HUME, D. 2000. *A Treatise of Human Nature*. Oxford, Oxford University Press, 633 p.
- LIVINGSTON, D. 1998. *Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy*. Chicago, Chicago University Press. 433 p.
- PRICE, J. W. 1965. *The Ironic Hume*. Austin, University of Texas Press, 191 p.