

A intolerância à melancolia em David Hume

The Intolerance of Melancholy in David Hume

Cesar Kiraly
Universidade Federal Fluminense (UFF)
ckiraly@id.uff.br

Resumo: No contexto de revogação do Édito de Nantes e do acirramento da hostilidade contra os huguenotes, no séc. XVII, Pierre Bayle utiliza as noções de tolerância e intolerância para explicar a diferença entre os efeitos da interpretação literal das escrituras e os do esforço de compreender. Para explicar a história política de Hume, valho-me do conceito de melancolia para dimensionar o desafio de escapar da indolência e do desespero sem ceder à imposição sectária da ideia e da atividade como recursos para não sentir os impasses coletivos. A história sofreria a tensão reversa entre tolerar a melancolia, para elaborar suas razões, e a intolerância à melancolia, movendo-se à antecipação dos efeitos políticos.

Palavras-chave: *melancolia; intolerância; David Hume; história política; Pierre Bayle*

Abstract: In the context of the revocation of the Edict of Nantes and the intensification of hostility against the Huguenots in the 17th century, Pierre Bayle uses the notions of tolerance and intolerance to explain the difference between the effects of literal interpretation of the scriptures and the effort to understand. To explain Hume's political history, I employ the concept of melancholy to measure the challenge of escaping indolence and despair without yielding to the sectarian imposition of the idea and activity as resources to avoid confronting collective impasses. History would undergo the reverse tension between tolerating melancholy, to work through its reasons, and intolerance of melancholy, moving toward the anticipation of political effects.

Keywords: *melancholy; intolerance; David Hume; political history; Pierre Bayle*

Recebido em 15 de novembro de 2024. Aceito em 04 de maio de 2025.

doisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 22, n. 1, jun. de 2025, p. 134 -158 / ISSN: 2179-7412
DOI: <https://doi.org/10.5380/dp.v22i1.97547>

I

A intenção com este ensaio é tornar mais ampla a percepção de que, para Hume, a melancolia é uma espécie de consciência, tal como a professora Livia Guimarães aborda no *A Melancholy Skeptic* (GUIMARÃES, p. 2003). Não se trata de consciência transitiva, no sentido de estar consciente de, mas um estado, estar num tipo de estar consciente. Com isso não é intenção caracterizar só o vínculo estrito entre o ceticismo do escocês e a melancolia, mas o fato de sua filosofia implicar as oscilações e descrições de estados mentais enquanto componentes da história, inclusive em intensidades diferentes do estar melancólico.

Os extremos seriam, de um lado, a superstição, o entusiasmo e o espírito de facção referentes à abstrusidade e à fixação em uma única ideia, no qual agir é imperioso, do outro, a apatia e o desespero resultantes de não se escapar com facilidade da equivalência entre muitas pretensões, lógicas ou não, para dizer um mesmo fenômeno. O ruído de fundo nas extremidades é a atividade, ou a passividade, diante do evitamento, ou vivência, da multiplicidade de vozes no mundo. No primeiro caso, como negativa, cuja reação seria a fala positiva a apenas uma das versões, no segundo caso, como positiva, respondendo negativamente ou sem fazer nenhum som.

A imagem, para ler as intensidades de melancolia, em Hume, é a do arco. Num dos lados, estão os sentimentos, de maior impacto negativo sobre o mundo, decorrentes da incapacidade de lidar com o desespero, noutro, afim ao modo como filosofar o afeta, os que tendem à imobilidade. O arco sugere não só parábola, curvatura, lembremos as dificuldades dos pretendentes de Penélope para vergar o de Ulisses, mas também instrumento musical, ao ser tocado na divisão em notas pelo tensionamento, como diz Pitágoras.

A hipótese explicativa decorre, claro, do fragmento 51 de Heráclito, trazido ao contexto da história em Hume (HÉRACLITE, 1998, p. 425-429). Não é fácil traduzi-lo, mas sugerimos fazê-lo como tão somente: “não se entende como o que é separado se reúne: há uma tensão reversa como no arco e na lira”.

O arco e a lira, no fragmento, são citados não porque possuem propriedades distintas, mas para ilustrar um mesmo princípio, o da *tensão reversa*. Se nas línguas germânicas *back-stretched* ou *rückgespannt* são as boas traduções, no inglês e no alemão, para o grego *palintropos*, nas traduções aos idiomas latinos não se teve tanta sorte, sendo-se surpreendido com as tais: harmonia, complementaridade ou ajustamento entre os contrários. O arco é uma boa imagem para ilustrar a dinâmica da melancolia no pensamento do Hume não porque haja uma sabedoria dos contrários, mas *tensão reversa* entre não suportar ou vivenciar os seus estados. Trata-se de buscar nas diferentes intensidades da melancolia, sobretudo no limbo inferior, disponível a refletir, a possibilidade de humor em contato com as partes mais sombrias da tristeza. Não é mais arco e não lira, dizer arco é dizer lira, o interesse na tensão reversa recai no fato de que se pode tirar som de qualidade dela com qualquer coisa. O contato com os dedos ou diferentes materiais, no limbo superior, porque mais afastado do corpo, é intransigente, afoito, agressivo, cheio de certezas impossíveis, quase sempre compondo a atmosfera de urgência. A história tocada pelo arco de Hume é conduzida de modo a que a facilidade de acesso à verdade, ao elogio do sacrifício ou à lida simples com a natureza não soem mais do que hábitos, simpatia e moderação. No fim, a beleza da história está mais na composição e insistências dessas notas baixas. Perceba-se que não há uma diferença intrínseca entre a intolerância à melancolia ou a tolerância, mas de posição, a primeira fica sempre em cima. Uma vez que se vira o arco de um lado para outro, ora, a relação permanece. Não é que a história seja só o efeito dos golpes sobre a corda do arco. A história é interação entre hábitos, crenças e instituições. Esta cria a atmosfera sonora desafiada pelo ânimo mais disposto a fazer sentir do que sentir. O arco é especialmente adequado para abordar a história em Hume, sendo que não me parece absurdo tocar Hume como a um arco, porque, como indica Homero nas referências musicais ao de Ulisses, este é seco ao lançar a flecha, mas doce ao imitar o som de uma andorinha, o arco é lira e arqueiro e o arqueiro é arco e lira.

As razões cética e dogmática são da mesma espécie, embora contrárias em suas operações e tendências. Desse modo, quando a última é forte, encontra na primeira um inimigo com a mesma força; e, como suas forças, de início, eram iguais, elas continuam iguais, enquanto umas das duas subsiste. A força que uma perde no combate é subtraída, igualmente, da antagonista. (HUME, 2001b, p. 220. 1.4.1.12)

A leitura da história em Hume é uma alternativa à filosofia da história atrelada à finalidade, bem como, à ingenuidade sobre a decifração dos contextos sem ousadia especulativa. É comum se encontrar propostas de leituras atuais de Kant, Hegel e Marx sem a *finalidade*, como se esta não lhes fosse essencial. Elas demandam do leitor voto de confiança de que, remontar essas filosofias, sem essa partícula, sem esse detalhe, sem o motor, só a carcaça, não será incoerente demais. É curioso como, nesse caso, Kant, Hegel e Marx começam a soar como Hume, mas sem as habilidades para respirar nas toxinas próprias a uma concepção de história sem finalidade. Hume ingênuo não é Hume. Embora as mazelas, com as quais o contemporâneo lida, possam ser remetidas aos estragos causados pela arrogância da filosofia da história, seria pedir demais simplesmente ler os mesmos autores sem ela, sem surpresa com a inabilidade de resolver os impasses de um mundo que não pode tapar todos os buracos com a finalidade. Hume é um peixe em uma água em que a modernidade escolheu por não nadar e o contemporâneo é um tempo incapaz de respirar na que lhe restou. Ler Hume me parece um modo de aprender a respirar numa água que se quer inventar, se ainda houvesse tempo. Hume desenvolve o seu pensamento sobre a história levando em conta a política em um momento de tendências cujas disputas consolidam o moderno, nem por isso teve sua perspectiva levada em conta, nem com as principais narrativas pôde, significativamente, ser confundido.

Não sem ironia que a forma conceitual mais adequada para entender o contemporâneo, um tempo que precisa rejeitar a identidade moderna se for minimamente coerente com o reconhecimento de ter perdido ilusões, repleto que é de periferias, aparece na Escócia, subúrbio da Europa, sendo incapaz de disputar com as narrativas que se compõem com os processos que vitimam as pessoas e o planeta, acabando por assistir atônita a aceleração que, ainda hoje, não temos ideia de como interromper. Se o iluminismo nos soa esturricado, tendo esgotado com ele o século em que teve seu início, a lonjura a partir da qual Hume escreve, não explica, mas oferece uma paisagem afim a não se parecer com o resto. Se Hume cabe bem na cultura do iluminismo escocês, ela não cabe na contemporaneidade da sua história.

Não se muda um estado de coisas tão restritivo com pensamento, mas não existe um estado de coisas que dure sem pensamento. Neste estado mais profundo, não se pensa aquilo que se quer. Não se sente o que se quer sobre os pensamentos. Então, como nos levamos a pensar o que queremos, digamos, aquilo que é minimamente coerente com o evitamento do que se quer evitar? Se não há espontaneidade nisso, a dinâmica que me ocorre é a de pensar o que se quer, mesmo contra si mesmo, contra o que se pensa naturalmente, sem muito esforço, de modo a produzir os efeitos práticos que levem a sentir dessa forma e, subsequentemente, um pensamento que não se esforce, mas na direção adequada. Se a normatividade, a finalidade, o desenvolvimento são os modos de pensar, sentidos por nós com naturalidade, é o caso de pensar no contrapé deles, até que nos seja possível sentir de outro jeito e pensar sem dor em uma nova circunstância, isso, claro, se interromper a destruição é o que queremos, se não for, basta continuar sentindo e pensamento do mesmo jeito.

Na imagem alargada tanto a história quanto a política em Hume, a um leitor distraído, soam anacrônicas. Ele está distante dos esforços recebidos no processo da história se tornar uma disciplina moderna. Não há nele progresso como categoria explicativa do porquê as transformações materiais e a redução do absolutismo estão associadas. Ao desatento ele estaria muito mais próximo da história praticada na antiguidade, conjugada com a consciência dos males da sucessão de poder às populações, seja pela instabilidade causada por um governo inepto, seja pela falta de oportunidade para aprender a resistir, como se encontraria em Maquiavel, por exemplo. Não ocorre que, para Hume, não é preciso conjugar atenção ao mundo, em que diferentes princípios de ordem disputam, com a cosmologia intrínseca, que permitiria aos políticos flertarem a

distância com o futuro, como fortuna. Este aparente anacronismo, parece-nos um anacronismo dosado, conceitual, porque foi usado pelo escocês para escapar de oferecer justificativa filosófica a maior parte dos vícios da história, como, por exemplo, a finalidade, o progresso, a colonização, a superioridade racial e a misoginia. Sem descuidar das imensas diferenças entre o mundo clássico e o dele. Hume não glosa Tito Lívio, mas o usa para inventar uma história especulativa das circunstâncias.

Apesar da sua *História da Inglaterra* ter sido um acontecimento editorial de primeira grandeza, a filosofia sobre a história nela presente não só foi rejeitada na criação difusa do significado atual da expressão *Filosofia da História*, inventada por Voltaire, como não preencheu as expectativas de uma história racional de abrangência reduzida ou não. A resistência de Hume em apontar uma lógica intrínseca ao trajeto das modificações políticas e sociais a partir de forças irresistíveis, na direção do melhoramento, fez com que não fosse capturado pela expectativa de unidade sobre a realidade, tão comum na história moderna, obrigando-o a lidar com as especificidades da vida comum e dos eventos, sem desistir de encontrar as dinâmicas e conservações, mas sem pressupor saber quais serão antes que aconteçam. É capaz que o leitor assuma que a tarefa é um tanto evidente, porém, dado o nível de impasse que o conflito político na história é capaz de causar, é natural que, na maior parte das situações, seja difícil admitir que não sabemos o que vai acontecer e nos comportemos como se soubéssemos para induzir que os acontecimentos caminhem em certa direção. Estranho é que a história assuma, reflexivamente, a mesma disposição. Num certo sentido é isso que o conceito de História em Hume busca corrigir, sobretudo, para evitar a confusão que a expectativa de ordem causa, ao ser frustrada, e ela sempre é, e a disponibilidade à crueldade que vem fácil com tal decepção.

Hume é um dos poucos modernos a lidar com a modernidade tal como ela aparece. A relação moderna com a modernidade parecer ser de elogio ou de condenação, o desvio, contudo, mantém Hume um tanto exterior a tal postura simples, digamos. Ele o consegue ao combinar a sensibilidade à circunstância, obtida nos historiadores helênicos, derivada, ainda que sem consciência, da ordem ser tida como intrínseca e cíclica, com a preocupação em descobrir a ordem, não evidente, a concatenar os fenômenos novos, comum a seus contemporâneos, mas que, no mais das vezes, os afastou dos acidentes. Seu pensamento não é clássico, como na acusação de anacronismo, mas seu interesse pelo particular, sobre os sentimentos e sua relação com as viradas dos acontecimentos, o gosto como uma categoria de compreensão dos vínculos de estabilidade, é obtido entre pares que não são os seus contemporâneos, sendo, na melhor hipótese, um filho anômalo do seu tempo. A anomalia da forma como Hume busca ordem na história é não a buscar a partir do fim. A ordem não seria a presença ou falta dela se realizando, mas a repetição da tensão reversa de certos vínculos.

Usando mais uma palavra ausente no contexto em que Hume escreve, mas rondada, negativamente, em sua investigação, penso ser justo dizer que seu sentido da história se desvia da *norma*. A sua filosofia da história, nesse sentido, não só não seria normativa, como desafiaria esse sentido na descrição da história e da política. A *norma*, filosoficamente, retira sua influência das fontes nas quais estaria fundada. Nem uma das versões desse fundamento parece ser válida ao modo como Hume compreende a história. Se a normatividade deriva do fim e da finalidade racional ou da natureza e seus derivados, então, consistiria, para Hume, muito mais num desejo, da história se realizar numa certa direção, do que algo a se verificar, salvo pelo efeito de autoridade, costumeiramente desastroso. Se o contexto linguístico do esclarecimento é levado em consideração, há elemento para se entender a incapacidade dos seus contemporâneos entenderem a sua concepção e ficarem interessados só na beleza da narrativa da sua *História da Inglaterra*. Ele parece, realmente, estar dizendo algo para além do apropriável pelo debate do seu tempo. A maneira como Hume vê a história não é contemporânea aos seus contemporâneos, mas é contemporânea ao contemporâneo. Ele fala de uma história sem progresso a um tempo incapaz de a compreender assim. A linguagem ajuda, mas não exaure os mistérios das circunstâncias. Ele chega ao contemporâneo pela estranha mistura de [1]

sensibilidade clássica ao curioso, sem lhe endossar a cosmologia, [2] comportamento indutivo renascentista, sem desistir dos sentidos gerais, [3] demanda pelo sentido derivar da ordem, sem a pressupor se realizando a partir da essência de um povo ou do futuro, nem do presente, depender só do artil, para estar no trilho, e, [4] no que consideramos uma versão apetitosa, as distinções morais variarem, mas não serem relativas.

O desvio com relação ao normativo, tal como a sensibilidade ao particular, da história que nunca se sentiu ameaçada pela indução, que não teme seu nome, porque sabe especular, permite ao nosso escocês manter sua narrativa centrada no político sem ser capturado pelo Estado. Hume institui história em que política moderna não quer dizer Estado ou progresso moral. É possível que só a partir da atenção de Hume à política tenha se tornado possível compreender o sentido de *stato* como estado de coisas, dentro de uma unidade, no qual a estabilidade deriva da confluência de vários acontecimentos sem relação com o centro, porém relacionados entre si, diferente da forma como o percebe Maquiavel. A política sobressai na história e a estabilidade depende dela, inclusive na relação com o Estado, mas a teia da sua construção está na política feita também em outros âmbitos que não o da preocupação direta com a soberania. A historiografia, em Hume, não deve subestimar a política, mas não por que essa a direciona a história na reta do melhoramento moral, haja vista a evidência dos seus limites neste âmbito, mas porque, seja lá como os acontecimentos se darão, a política estará neles, se não para mais, atrapalhando-os, inevitavelmente.

A norma da qual Hume se desvia para estabelecer a sua historiografia lhe aparece, principalmente, na historiografia *Whig*. Em linhas gerais esta diz a história da Inglaterra como a realização progressiva da liberdade intrínseca aos ingleses (LIVINGSTON, 1998, p. 257).¹ Não é muito diferente do raciocínio sobre as constituições nacionais com o qual estamos habituados, salvo pelo evitamento de um texto escrito, documental, justamente pelo caráter de evidência. O ponto é que as unidades políticas seriam derivadas de algo que lhes seria constitutivo, por isso constituição, e não instituídas. Os eventos importantes como a Revolução Gloriosa seriam agências de consolidação de uma liberdade que estaria ali e não momentos em que ela seria inventada. A estrutura desse argumento, bastante densa nos esforços de identidade política, é a da transformação, cuja lógica é preservada na finalidade. A história da Inglaterra da qual Hume se esquia, esforço que o leva a precisar de uma outra filosofia da história, é a história da liberdade dos ingleses. Esta transforma a realidade tornando a Inglaterra o que, essencialmente, ela sempre foi: tornando-se si mesma e desfazendo meio mundo no processo. A monarquia não é contraditória ao processo, mas ela é uma parte dele e não ele parte dela. Os monarcas, se capazes de atrapalhar o processo, resistindo àquilo que é constitutivo, precisariam, se possível, serem colocados no curso, ajudados a se ajudarem, ainda que contra a vontade. As liberdades liberais surgem nesse contexto, menos para evitar que a soberania prendesse sem necessidade ou confiscasse bens sem motivo, mas para os reis não levarem a um estado de coisas em que os seus assassinatos se tornariam a conclusão de um silogismo, como o de Charles I. Não é simples dizer o historiador em cuja obra esteja a síntese da concepção *Whig*. É impossível, por outro lado, dizer onde ela está ausente a partir do séc. XVII e, mais dramaticamente, dar um exemplo de filosofia da história que não lhe seja legatária. Ela é como a influenza a uma humanidade que até hoje não tem anticorpos.

A história da Inglaterra escrita por Hume vai na contramão do vínculo entre idealidade, o que os ingleses acham que são, e a história racional como epicentro do moderno conceito de história. O esforço do nosso escocês está na direção de colocar em pé de igualdade os impasses das liberdades inglesas e as enfrentadas em outras soberanias. Não que não pareçam excepcionais para ele, contudo, mais no sentido de terem sido boas soluções de um povo como outro qualquer e não a resposta extraordinária de uma constituição superior. A maior qualidade das liberdades inglesas, por assim dizer, para Hume, é de servirem de contraste institucional ao constitucionalismo *Whig*. Elas não são a monarquia, isso é certo,

¹ Livingston declara: “Hume escreve a *História da Inglaterra* sobretudo para subverter a interpretação *Whig* da história política britânica. O raciocínio *Whig* foi tão influente, contudo, que seria difícil para qualquer pensador moderno conseguir escapar inteiramente dele”.

mas, se por ela defendida, tornam-se pacto solidário entre esta e a sociedade, por outro lado, elas não são a sociedade, porque não flutuam como flutuam os interesses, servem para reprimir os insatisfeitos, se esses se movem facciosamente, além de um termômetro de legitimidade para além da mera opinião. Na relação de exploração e preconceito da Inglaterra com a Escócia, a tal das liberdades serviu para dotar a Escócia de um objeto de desejo, uma vez que a autofagia da essência livre, instrumentalizada pela burguesia inglesa, não conseguiu dissolver sua casa real, como fez com a da Inglaterra, ao passo que pôde ser uma ponte de saída aos escoceses asfixiados pela sua própria classe dominante, desidentificada com a população local.

O conceito para entender a história iniciada por Hume, sua acepção não-normativa, como dissemos, é o de acesso especulativo à circunstância. É o caso de o entender como o resultado da prática descritiva de valores implicados em situações em que o estado político aparece; via de regra, em que algum componente restritivo está implicado, ainda que a ocorrência não o seja em si mesma, de modo que se tenha clareza sobre as crenças em questão para o sentido da circunstância. Ainda que seja um salto com muitas redes de segurança, nem um pouco trágico, nesse sentido, o vínculo entre o tempo de regra e o de crença não é evidente, precisando de alguma audácia imaginativa para iniciar uma ponte. No trágico momento em que estamos, saltar, nesse sentido do Hume, não é trágico, trágico é não saltar. Trata-se da necessidade do historiador encontrar a tal da *tensão reversa* entre crença e regra no evento histórico. Noutras palavras, determinar os contornos e as relações de identificação e reatividade do tipo de melancolia no qual está implicado o estado que investiga. A constituição dos ingleses, como qualquer outra, não-escrita ou escrita, diga-se de passagem, só é relevante para ajudar a determinar o alcance das crenças que eles acham que tem, não as que tem de verdade, claro, estabelecendo um ponto cego, confirmado pelo descompasso entre como se vive, sobre o que os dominantes dizem sobre como se vive e o que é coerente nesta comparação, cuja decifração é possível, não diretamente, mas a partir de alguma mediação, tornando a prática da história uma atividade realmente interessante. Até para que nos coloquemos a pergunta sobre o porquê a política acontecer desse jeito. A vantagem que ela parece obter em acontecer de um jeito e dar a pensar que se crê de outro é o centro da questão da história de Hume. As *liberdades inglesas* são artefatos que obtêm a adesão de quem delas espera finalidade, mas existem porque não causam um fim, salvo um frágil durante. A constituição possui uso discursivo na história da realização, aquém e além, das instituições, mas é uma instituição como as outras, parece ser justo aceitar.

É evidente que as circunstâncias se relacionam, dando, até mesmo, a impressão, não sem certa nuvem normativa poeirenta, de trajetória coerente governada intrinsecamente, porém, ao nos afastarmos dos preconceitos nacionais, se deixamos a grandiloquência para nos dedicar aos eventos e às crenças, o vínculo entre dois momentos deriva de um delicado equilíbrio relacional, inclusive, para a determinação de onde termina um e começa outro, e não da costura entre a causa e a trajetória. A sua *História da Inglaterra*, como dissemos, foi vítima de algumas faltas de sorte, quanto ao legado, não maior do que o sobre a própria humanidade, ela se tornou popular demais, não por sua concepção de história, mas pela narrativa que não tornava claro os seus pressupostos. Os orgulhos e os sentimentos de vergonha prendem a atenção e desviam do fato de que não é sobre eles e sim sobre como se tornam possíveis e o tipo de ordem que permitem ou não. Hume é hábil em esconder as peças anacrônicas da sua composição, bem como, o modo como a interação entre elas coloca o leitor da história, da mesma história de sempre, em formas e sentidos completamente diferentes. Ele o faz para convencer o seu leitor sem que ele se dê conta, pelo convívio, a partir da leitura agradável. Hume parecia pressupor que se o leitor não parar de ler, se fica com ele até o final, sem se desesperar com as dificuldades da filosofia, só pelo acompanhamento da narrativa vai ser posto em uma outra filosofia da história. Ele afasta o leitor da abordagem filosófica que torna sua narrativa possível, deixando espaço para a captura do fenômeno histórico pela historiografia tida como dura. A falta de sorte do legado da história de Hume é também a da humanidade que associou o certo ao desprazer e nos impôs o preço devido como destruição e perseguição. O resultado foi a impossibilidade de alternativa filosófica aos momentos mais acelerados da modernidade e a incapacidade, salvo em modalidades metafísicas

bastante abstrusas, de representar a história de localidades em que as bases europeias fariam menos sentido. Por isso, não é importante que Hume se sinta bem entre os escoceses, isso apenas o levaria a uma outra história nacional elogiosa e fantasiosa, como as que estamos tão habituados, é relevante, para entender a relevância da melancolia como disparador conceitual da política defensável, que ele não se sinta em casa também entre os ingleses, e, apesar de gostar dos franceses, não se sentir um deles e nem recebido como se fosse. Esta é a filosofia de que precisávamos, tínhamos, mas não fomos, enquanto coletividade, capazes de a ler, não a tempo, infelizmente. Espero estar errado.

A filosofia da história, como campo intelectual colonizador do imaginário sobre a história, articulando termos como: constituição, progresso, emancipação, atraso, modernização e finalidade é tão eficiente no que se dispôs, tão eficiente, que, dificilmente, conseguimos desvincular dele nossas expectativas públicas, mesmo quando nossas mentes recusam seus pressupostos e conclusões. Se muito, apenas as nossas mentes teriam escapado do efeito normativo, não nossos corações, ou seja, se, na melhor das hipóteses, há como pensar sem a norma, parece que não, ainda, propriamente, sentir para fora dela. Ainda estaríamos inseguros em habitar um sentido sem direção, como se isso fosse sinônimo de não ter ordem nenhuma. Seria ainda efeito da sedução do *Discurso sobre a Origem da Desigualdade* de Rousseau? Por que a lógica *Whig* invertida, ao invés de cada vez mais livre, cada vez menos si mesma, sua ampliação a toda humanidade, em cuja perspectiva, instituição, acidente e a circunstância nos afastariam do constituinte, ao fim e ao cabo seria uma boa alternativa? A menção ao equívoco precisar de um derradeiro esforço para atingir a constituição de sempre, pelo menos enquanto lógica filosófica, para a virtude normativa poder ser vivenciada, seja como insociável sociabilidade, seja como contradição, é suficiente para nos fazer dar mais uma chance ao que sentimos? O constante afastamento da história com relação à filosofia da história de Hume, até a mortificação, completa, do vínculo, com a consolidação como ciência da história, apropriou-se das crenças apenas para dar a elas vínculo de obediência à civilização em termos excludentes.

A contínua má-sorte do legado humeano sobre a história não só é perceptível no interesse renovado em sua obra se concentrar em saber se sua filosofia seria naturalista, cética, ceticismo mitigado, ceticismo naturalista ou um naturalismo pirrônico, dando a impressão de se estabelecer, nas melhores abordagens, uma tabela nutricional, sem preocupação com a política ou com a história, salvo, quando muito, festejar a contribuição ao liberalismo político. Há pelo menos meio século que, entre estudiosos de Hume, se come proteína ao invés de carne e carboidrato ao invés de batata. O *New Hume* é o exílio do paladar, na leitura do escocês, a uma terra sem gosto. No momento em que as ilusões da finalidade, apesar do conforto, soam absurdas até aos conformistas, seja pela crise da razão, a partir do reconhecimento dos horrores do colonialismo, seja pela crise da ciência, incapaz de se afastar da apropriação criminosa de suas pesquisas, seja pela crise econômica, agora ineficiente em apaziguar a imaginação com as concepções triviais de crescimento econômico e desenvolvimento, com as evidências de aquecimento da terra pela ação de tais modos de pensar, ao invés de nos voltarmos a esta ousadia especulativa sobre o cotidiano da qual falamos, refestelamo-nos no relativismo genuíno ou oportunista, deixando passar os imensos benefícios de se entender a história a partir de posições relativas.

Arriscaríamos dizer, valendo-nos, explicitamente, da distinção feita por Hume, no *Treatise*, entre sentir e pensar, para entender a ação sectária na história, que a situação geral do conflito político contemporâneo é a de saber da equivocidade da finalidade, da sua implicação normativa, tendo-a como monstruosa na modificação das paisagens humanas e geográficas, ao mesmo tempo em que não é capaz de a sentir, pelo menos não a ponto de impactar os efeitos práticos das disciplinas. A obra de Hume ser interpelada pela própria melancolia nela espalhada, decorre da necessidade de sentir o que já estamos carecas de saber. O interesse pela Inglaterra, nesse sentido, serve, por causa do modo como Hume estuda a *tensão reversa* das crenças ali implicadas e não porque é a Inglaterra. A melancolia, na forma de intolerância a si mesma, é uma das chaves para entender a incapacidade dos ingleses de Hume, em diversos impasses políticos, de

compreenderem o que sentiam. Isso parece apontar a uma agenda diferente, contemporânea, de buscarmos um jeito, custe o que custar, de sentirmos a altura do que sabemos, nem que seja uma primeira e última vez.

A melancolia, dizíamos, parece respeitar um arco, cujas oscilações não são cíclicas, oferecendo imagem da história nem clássica, nem linear e nem, ao menos, progressiva. Como instrumento difônico no qual os harmônicos são tocados como uma pessoa fazendo, com a boca, dois sons diferentes, um mais aberto e outro mais fechado, um mais agudo, no limbo superior, afastado do corpo de quem toca, sugerindo urgência, certeza, como um platônico, um estoico, até mesmo um epicurista, outro, grave, perto do corpo, no qual a lida se torna cética, até ser incapaz de se mover, como em uma tarde de calor excruciante e úmido. Não é preciso muito para ver que no arco da melancolia, em Hume, trata-se mais de tipos de melancolia do que ausência dela nos sons enérgicos. Há melancolia, nos momentos em que desperta o tipo de intolerância que prefere a mudar o mundo, seja lá como for, mesmo a custo de perdê-lo. O tipo de ceticismo em questão no escocês, sobretudo sua implicação no conceito de história, concilia o sentimento de melancolia com o melancólico, até para que haja modos de evitar a paralisia do desespero.

As vibrações obtidas mais próximas ao corpo concernem, então, à acepção mais intuitiva, a qual, na versão mais pantanosa, Hume sofre na inesquecível conclusão do Livro I do *Treatise*. Na correspondência com a política, a necessidade de tomar vinho e jogar gamão, torna-se antídoto a ser enclausurado na incapacidade de ação ou de resistência. A história respeita o melhor, logo, para ser possível a descrever, de modo a revelar o componente a ser evitado, o historiador precisa ser movido por doce e moderado ceticismo. A melancolia intolerante a si própria se desespera para não sentir e nisso cede à atividade persecutória e de reforma destrutiva.

A melancolia moderada, ao mesmo tempo em que se beneficia do distanciamento, para lidar com as circunstâncias, na tensão reversa, sentindo o que elas são, traz consigo curiosa disposição ativa, que não é a média entre intolerância extrema à melancolia e indolência apática, precisando oscilar entre momentos de retiro e a participação convencida. Apesar de ser ânimo desejável, as situações não ajudam na sua conservação, sendo difícil sair no calor da disputa, como recomendável, ainda mais improvável voltar a ele, uma vez fora. É nessa função que as instituições são capazes de contribuir positivamente, pelo menos as melhores, as dedicadas ao conhecimento, às artes, por exemplo, atuando sobre as repetições no arco melancólico, sendo, elas mesmas, dinâmicas em que o passado viabiliza algum futuro. Importa, nessa direção, que o decurso do tempo, reconheça os excessos, não celebre o ânimo pelo qual foi instituído, se a reflexividade não é capaz de reduzir o desejo de poder, então é porque a história não tem elaborado sua melancolia. Não a tem a utilizado para começar a pensar, nem sentir sobre o que se pensa, deixa-a atuar livre, apenas colhendo os resultados imprevisíveis da inalação inconsciente dos seus vapores venenosos.

A história oferece diferentes quadros em que o evitamento da lida com a melancolia leva suas comunidades a naufragarem pela falta de clareza sobre os seus conflitos. O prazer de estar assistindo a um naufrágio do qual não se participa diretamente é completamente injustificado. Não é de hoje que sentir não estar afundando faz qualquer diferença, salvo se surpreender com a água. Uma última indagação, neste preâmbulo à filosofia da história do escocês que nos é preferido, em que a doçura da melancolia converge a obtenção do difícil equilíbrio no uso da anacronia. O seu pensamento sobre a história não nos soa atual, longe disso, mas contemporâneo da contemporaneidade, em conceito, pelo menos. Melhor, parece uma saída à história contemporânea, ensaiar ser um pouco mais contemporânea ao bon David. A atividade de descrever a história para além da descrição, como Bayle em seu Dicionário, narrando, lidando com ela na plena consciência dos seus materiais, suas cores, resolve a intolerância à melancolia não lhe opondo uma outra intolerância, parece o caso de desconfiar do paradoxo da tolerância, como mais uma das profecias que se realizam sozinhas, não há um idílio em que pensar e sentir vivem bem em homologia, mas o inferno de pensar e sentir serem completos estranhos, um se assustando toda vez que o outro chega na casa, em

que moram juntos, não é recomendável. A leitura da *História da Inglaterra* atenta à tensão reversa que a melancolia acarreta, habilita-nos a obter, do manejo do seu arco, aquele estado de antecipação do não circular, próprio de saber ouvir a situação.

II

Nas primeiras páginas da *Investigação sobre o Entendimento Humano*, as variações no arco da melancolia são explícitas. A história colhe doces frutos da estabilidade ao desenvolver certa tolerância à sua própria melancolia. Se o pensador abstrato, demasiado especulativo, engana-se, mas não se deixa levar pelo desamparo do erro, é capaz de trocar o sectarismo pelos princípios que abrigam a pluralidade, sobretudo no que concerne à moralidade. Outro lado da moeda seria contar, mesmo por breves momentos, mesmo errando e errando, com a sensação de acerto inevitável, um relógio quebrado, contando com a resiliência ao penoso e ao fatigante, necessária à paz de espírito da exatidão. É a origem de uma das mais assustadoras intolerâncias à melancolia. A imensa pena é que os destinos preferenciais às insistências do arbitrariamente abstrato são a política, o governo e o Estado.

A vontade de exatidão, própria à metafísica, dogmaticamente, torna-se a de sistema, no sentido geométrico, inclusive no âmbito dos valores. Se não é fundada em algo viável, consistente, para não exigir pelo verdadeiro, convida o frustrado ao desespero. Ao mesmo tempo em que ele desconfia de ter sido vítima de um golpe, orquestrado pela tolerância à melancolia, afinal, a culpa nunca é sua, não quer ficar sozinho com seu prejuízo. Assim, se não tiver ninguém vendo, ou, se quem viu se envergonha também, o melhor é se comportar como se nada tivesse acontecido, tirando exatidão do equívoco. Haveria a chance de tirar melhores consequências e o único ônus seria ter que viver aborrecido por se dedicar à conveniência, sem sentido de descoberta ou invenção. Se a busca por exatidão for autêntica, seja quem for, um dia se dará conta do insucesso derivar da cegueira causada pelo medo de se desamparar, próprio ao esquema da intolerância à melancolia. Os resultados honestos são o desespero ou o ceticismo e o desonesto, o, descrito acima, oportunismo.

A possibilidade da filosofia abstrata investigar e inventar lidando com problemas e sem horror a estar errada é tanto sobre o vínculo entre história e melancolia, quanto a imersão no desespero é sobre não saber lidar com limite. A procura do princípio único não é menos melancólica do que a incapacidade de procura. Ela é de um jeito diferente. No caso é tão melancólica que se torna intolerante à própria melancolia. Não é difícil aproximar o desespero do “[...] gênio audaz [...] lançando-se ao árduo prêmio [...] antes estimulado do que desencorajado pelos fracassos de seus predecessores [...]” (HUME, 2001a, p. 27). A história *Whig* da Inglaterra da qual Hume se afasta, as versões normativas sobre progresso da humanidade, que possuem a intenção de se afastar de Hume, bem como a filosofia da história e sua autoridade sobre a finalidade, não se interrompem diante do absurdo que propõem, menos porque lhe faltam elementos para dar o braço a torcer à circunstância e mais porque não podem parar, porque parar é pensar e pensar é chorar. É insuportável não ser elegível ao prêmio, mais do que reconhecer o beco sem saída e buscar respostas noutras paragens.

Hume pensa coisas muito importantes sobre a melancolia. Ela é uma via explicativa em diversos momentos da sua obra, inclusive, em sua *História da Inglaterra*. O maior interesse é menos o que ele diz sobre a melancolia, sem diminuir esses momentos, muito pelo contrário, mas como ela aparece na lida a um sem número de situações morais, como se tivesse uma dinâmica repetida, não só na tradicional tristeza, porém na incapacidade de lidar com ela, as vias da *tensão reversa*. Um dos exemplos mais divertidos do descompasso entre o que Hume mostra e o que ele acha que mostra é, sem dúvida, sua expectativa sobre o que o público espera de um texto filosófico. Hume dá as alavancas para o leitor concluir que aquilo que ele acha que um leitor espera não é o que o leitor espera. Ele acha que o leitor não quer vivenciar

o sofrimento do filósofo na obscuridade do texto e do conceito, daí achar que Locke e Aristóteles não terem o necessário para manterem a mesma influência de Cícero, La Bruyère e Addison. É claro que as popularidades mudam e o desejo do leitor não é nem um pouco estável. Uma coisa, contudo, não há muito como ignorar. A sombra em filosofia nunca foi um problema. O desejo de Hume sobre o sofrimento do autor no texto é mais importante para entender o que ele considera bom, que, parece ser bom mesmo, do que para extrair uma versão apropriada do que se dá no caso, muito embora ele também ofereça os elementos para entender. É o que se passa na comparação entre Shakespeare e Racine. Hume, pelo que me parece, prefere que a melancolia seja gerida de modo a que o prazer da leitura esteja do lado da linguagem que convive, mas modera, a melancolia, tendo, da versão controlada do naufrágio, imagem formal e clássica, na qual a dor é trabalhada, como Racine, mas não mostrada, como em Shakespeare, inclusive na linguagem, solidária, que se debate no desespero do afogamento (HUME, 2008b, p. 159) ². Não é o caso de comparar a relevância dos dois estilos à literatura, porém de extrair a conveniência de tal ou qual estilo de melancolia à política. É provável que, intimamente, Hume soubesse, pela maneira como navega na relação entre os sentimentos e a escrita, que não seria mais popular que Rousseau, ainda que o prejuízo fosse todo do mundo. A melhor melancolia seria aquela em que não há intolerância a elaborar os seus desamparos e nem satisfação no sofrimento e na imobilidade. Ela implica o reconhecimento da sua presença e força para o contraste entre situações. Os componentes de naufrágio do ensaio não seriam maiores do que o naufrágio futuro que precisa evitar. Em nenhuma hipótese a causação de um naufrágio seria objetivo da escrita. Ainda que não conhecesse as locomotivas, fica claro em Hume que a história não evita as colocar sempre mais perto do abismo, motivo pelo qual concluir, a elaboração da melancolia é a menos espontânea das atividades e a maior obrigação do historiador.

A direção traçada por Hume, não pela locomotiva, é a de não ter medo do abstrato, nem se curvar às suas pretensões. Afinal “[...] parece impossível que aquilo que até agora tem escapado a tantos filósofos sábios e profundos possa ser algo muito simples e evidente” (HUME, 2001a, p. 131). O arco da melancolia é válido ao vínculo entre abstração e história. Isso nos leva a crer que Hume institui uma outra forma de compreensão do abstrato na história. A história *Whig* interfere até em modos elaborados da filosofia da história, para ela, é a própria história a abstração que se realiza. Hume, mesmo sem contar com a sensibilidade etnográfica de que dispomos no presente, a bem dizer, contando tão somente com a disponibilidade à pluralidade do cético, sabe não ser possível um abstrato histórico único. A presunção do abstrato a ser único ou expansivo é da própria natureza da racionalidade normativa. No mais, nos ruídos entre política e história é pelo abstrato que boa parte da disputa acontece. Não se ter clareza sobre o que se chama de abstração não impede a pretensão. Hume parece ir na direção a crer que talvez a clareza ajude. Somos uma civilização, diríamos, em que a miséria deriva da abstração. Lembremos que boa parte do argumento de Burke contra a Revolução Francesa consiste em apontar o quão insidiosas são as abstrações usadas, não porque se sabe do que se trata, mas justamente pelo contrário. Adere-se a enunciado, cujo efeito pretendido pode ser qualquer um. Rousseau, claro, não sobre a revolução, não se incomoda nem um pouco com enunciados abstratos de consequências imprevistas. Não há vida coletiva sem abstração, então, Hume observa os seus usos e os efeitos negativos da lida distraída. Para isso repara que o uso expansivo é, apesar de predominante pela eficiência, impróprio e uma das muitas incompreensões do abstrato sobre si mesmo. A abstração histórica se torna desatenta sobre si conforme mistura sua pretensão com a geométrica e o tal privilégio da relação entre ideias sobre as de fato. O desentendimento de Burke com Rousseau é o mais importante não porque não deveria haver abstrato na história, mas porque é sobre a pretensão de autoridade e seus fundamentos. É muito rasa a distinção entre conservadores, como os que não gostam, e o espectro à esquerda, como os que não vivem sem abstração. Os céticos, como Hume, são, inevitavelmente, os mais

² Como o autor afirma “de todos os grandes poetas, Vergílio e Racine estão, em minha opinião, o mais próximo do centro e o mais distante de ambos os extremos.” E, em outro lugar: “[...] todo espectador é sensível ao fato de que o ciúme de Otelo adquire força adicional de sua precedente impaciência, e de que a paixão subordinada é aqui prontamente transformada na paixão predominante.” (Hume, 2008, p. 168).

elegantes na análise e emprego do abstrato.

Há abstração na história da Inglaterra para Hume, mas não uma que está a se desenvolver com precedência sobre as outras, nem a liberdade. Há um sem número de abstrações, mesmo que haja as mais pretensiosas, e suas eficiências dependem das situações nas quais se inserem. A virtude daquelas que são chamadas de liberdades inglesas decorre do gosto acumulado para as ver como impuras. As abstrações não se confundem com os objetos concretos, pelo menos não completamente. Elas são feitas de impurezas. As composições das ideias na história ainda que possam se pretender puras, mesmo sofrendo o efeito de apagamento, derivam de relações de fato. Hume aborda o abstrato em um sem número de momentos da sua obra. Ainda que tenha revisto suas posições, do *Tratado*, sobre a geometria ter um componente impuro, os seus comentários sobre o modo como mesmo nela a experiência se intromete, nos leva a ter um belo método para frustrar a pretensão da abstração na história. A imagem na história é feita de referentes mesmo se o endereçamento pode se perder em algum lugar no caminho.

Nessa direção é justo insistir na inversão do ônus da prova. Apesar do imenso poder de transformação com o qual sempre contou e a condução com autoridade do que seria verdadeiro em si mesmo, a narrativa histórica a partir da finalidade faz bem pouco pelo esclarecimento da confluência das forças em certa circunstância política. Se explica tudo, não compreende nada. Se Hume é capaz de sondar os benefícios de uma filosofia que participa da vida cotidiana e está implicada em corações e afetos, reconhece que o estilo implica deixar de lado os problemas mais complicados, ainda que não sejam falsos. Além disso, como vimos, querer se implicar nos assuntos de todo dia com uma escrita que é sensível e atenta aos sofrimentos mais importantes, procurando soluções de modo não idealizado, não, necessariamente, toca o público. Ao mesmo tempo em que os critérios de clareza filosófica só são claros para quem não leu uma linha sequer de filosofia analítica. Seria demais exigir impureza explícita nas abstrações e abstração na simplicidade? (HUME, 2001a, p. 21). A abstração presente na filosofia da história praticada por Hume em sua *História da Inglaterra* se justifica por não esconder a regularidade da qual depende. Há sempre um vínculo entre crença e regra que o nosso escocês não esconde como dependendo de certa elegância no uso especulativo, de costura não evidente. Não se esquiva a confrontar os numerosos oportunismos do orgulho nacional da história política. Isso sem se valer dos mesmos estratagemas. Se a finalidade procura se impor, descreve os delírios ao detalhe, para que a circunstância mesma a prove uma ilusão.

O conceito de abstração em Hume também é fonte para compreender o arco da melancolia empregado pelo mesmo para explicar o porquê do circular não explicar o tempo histórico ou a relação entre os tipos de estado político. O mesmo para a necessidade de se circunscrever o âmbito de aplicação da noção de linearidade histórica. O efeito da abstração na história, cujas modalidades se pretendem mais puras quão mais próximas do platonismo, o estoicismo e o epicurismo, seria puro apenas na incapacidade de lidar com a circunstância política ou em pretender influência maior do que as outras impurezas. Neste caso a intolerância à melancolia se combina à incapacidade de se perceber tão impura e precária quanto todas as ideias políticas. Hume perceberia o recurso à necessidade de atividade constante como um dos modos da intolerância em se manter desatenta de si mesma e não precisar se explicar em argumentos.

O ceticismo, como filosofia nem simples e nem abstrusa, teria que lidar com a história composta de ideias abstratas impregnadas de impurezas. Não caberia ao cético, na qualidade de historiador, compor sua própria abstração a partir das impressões acumuladas, apesar da impossibilidade de não o fazer, residual, pelo menos, defrontando-se com as abstrações e reportar, na sorte de os encontrar, os estados em que não estão completamente envenenadas pelas toxinas da melancolia. Por outro lado, muito embora claramente um vício, é a cepa melancólica em Hume que o permite ser e se ver como um historiador a altura de preparar a campanha de vacinação, nunca completamente admitida na Inglaterra, ao que se apresenta como um imperialismo de orientação *Whig*. É a ambientação melancólica de Hume que desequilibra sua

perspectiva do mero endosso da narrativa nacional ou da rejeição de toda concessão local em virtude de acordos políticos mais amplos. Ao mesmo não torna a sua análise o índice das saídas conciliatórias. O método melancólico, por assim dizer, isola-se do entusiasmo e busca contentamento em novidades ou permanências que foram ignoradas e serve de critério para a perigosa intolerância aparecer. Isso para não dizer que a melancolia humeana permite que o uso da abstração, se o historiador não puder evitá-lo, não o deixe desesperado com o impuro dos componentes de suas próprias ideais, sem que se sinta forçado a abdicar das suas incoerências compósitas por outras maiores e homogêneas.

A preferência pelas composições ousadas em que não preponderam só notas agudas ou graves, tanto para si, temperando a investigação com amigos e humor, quanto para os estados em que o melhoramento do mundo se torna menos improvável politicamente, parece convergir à consolidação do abstrato à altura de sua impureza. A melancolia é, para Hume, um tipo de consciência necessária para driblar os males do torpor ou da indignação inseridas na lida com a história contemporânea ou documental. Ela serve para desenvolver os ardis de sensibilidade para o evitamento da relativização do valor diante de uma dificuldade na leitura do passado e para não deixar a filosofia política se tornar defesa de uma ideia fixa. A história é um naufrágio. O historiador, por sua vez, nem é um espectador, nem um náufrago convencional, o manejo do arco da melancolia, a compreensão da sua sonoridade, nem permite o prazer contemplativo com platônicos, estóicos e epicuristas se afogando, não mais os mesmos na luta pelo pedaço de madeira salvador, nem se comportar como se tudo lhe fosse permitido no momento de desespero. Ele precisa ter “[...] a audácia de se fazer ao mar na mesma embarcação avariada e maltratada pelas intempéries” [...] e descrever sem a ilusão de poder se salvar (HUME, 2001b, p. 296. 1.4.7.1). É um náufrago que imagina o naufrágio no qual está inserido nos termos em que acontece, a ponto de distinguir nas narrativas de desastre, na própria imaginação para o desastre, aquelas em que o abstrato se compõe com as partes da embarcação que podem voltar à água. É essa a impureza que faz a abstração e que esta não pode rejeitar, sob pena de, por intolerância à melancolia, rejeitar tudo o que se aprendeu da arte de sobreviver dignamente a um naufrágio. É o medo de ser colocado na água nas mesmas condições o resultado da melancolia que lidou atenta com os elementos do acidente. O que seria, naufragado, agarrar-se à uma pedra, tendo, como perspectiva, a imensidão do oceano? Como lidar com a melancolia, mantê-la no âmbito da clareza claro escuro, sem alimentá-la com desespero, indolência ou indulgência?

O trânsito melódico no arco da melancolia torna o historiador capaz de identificar o ânimo de intransigência abstrata em diferentes momentos, porém também se valer de audácia, sem justa medida, se é caso de fabricar a peça de abstração necessária para explicar o vínculo entre crença e regra. É claro que a intolerância à melancolia exerce fascínio, mas o valor, para o cético, está em o vivenciar sem o endosso das desastrosas consequências práticas. O toque do arco não é muito diferente das braçadas sobre os destroços da embarcação do náufrago. Hume não o diz ao comentar o naufrágio, mas se é mesmo possível ler a sua história a partir da identificação de analogias filosóficas com estados políticos diferentes e a influência das ideias neles, não parece ser inteiramente estranho pensar que lidar com as braçadas como se fossem verdadeiras seria parecido com lidar com certas concepções abstratas como se fossem puras e o tom assumido seria sempre o de desespero para não sentir com o desespero. O modo adequado de nadar em um naufrágio, provavelmente, não existe, mas a prudência de guardar a energia e não se ocupar em provar o mundo, no caso, o oceano, errado, a partir do conceito, ajuda mais do que atrapalha e pode ser uma chave de leitura da relação do cético com a história. A história é naufrágio e a melancolia parece ser a preparação para se pensar a história ao mesmo tempo em que se naufraga. A melancolia, por sua vez, não aporta em tal capacidade de entender o ânimo de imposição, que também é um ânimo de impaciência e covardia, das mudanças não derivarem da elaboração da dor que o vício a ser suplantado causou, sem cultivar a arte do desvio com relação à pressão das circunstâncias históricas, sem curtir o desaparecimento, a ponto de não se render ou ser capturada pela intolerância a si própria, a melancolia nada mais seria do que círculo vicioso.

A antiguidade não teve que enfrentar os riscos de uma historiografia reativa. A atividade não reativa, para Hume, é o desafio da história moderna e para tanto precisa aprender a lidar com a intolerância à melancolia. Não é crível que conter a intensidade da intolerância, sem deslindar da relevância da tolerância na arena política, dependa da tolerância ou da intolerância aos intolerantes. A crise melancólica do final da primeira parte do *Treatise* não se resolve na “[...] forte propensão a considerar *fortemente* os objetos [...]”. Além do mais, superstição, entusiasmo, espírito de facção e a própria intolerância à melancolia são os filhos prediletos da força. Se a história pode representar, de algum jeito, uma alternativa a ela, tem algo, sobre os acordes da ação política consciente, para o qual ela precisa despertar. O arco da melancolia é útil para realizamos a melancolia para além da indolência e do desespero. Ela é modo pelo qual a história indica a falta de equivalência entre as versões de disputa do mundo e oferece contraste ao fator positivo de ser afetado pelos eventos. A moderação do historiador surge diferente do entusiasmo e da conciliação (HUME, 2001b, p. 297. 1.4.7.3).

A crise cética faz aparecer a necessidade de se esquentar com vinhos e amigos do frio glacial da abstração. Ao contrário do que se costuma ponderar, como se fosse decorrente do ceticismo, parece que, na verdade, o ceticismo é a cura do impulso de seguir a verdade em só uma direção. Ele não está disponível antes de se o diferenciá-lo da melancolia. Não é possível fazê-lo sem vivenciá-la. As armadilhas são a intolerância à melancolia ou a apatia. A aliança entre o cético e o melancólico, na conclusão nada conclusiva do *Treatise*, sugere a melancolia mais próxima das ondas, curiosa, mais propensa a se afogar, por outro lado, o ceticismo serviria para aprender a nadar. Logo, não é uma garantia infalível contra o afogamento. O historiador se dedica às comparações e às distinções, dá a impressão de gostar das pessoas. A busca de critérios para a memória e de regularidade para a análise consistente de documentos e relatos, aos poucos, tira dele o interesse genuíno no comum e passa a não mais se esforçar para esconder sua intolerância. O cotidiano, por sua vez, é a via de passagem do melancólico a um ceticismo moderado. Como impedir a tentação de lidar com a vida comum como se pudesse ser resolvida e não desestimular a investigação? Como não ter o cotidiano apenas como um mercado de crenças ruins? A saída parece ser não ser ingênuo na relação que se estabelece com ele, saber da sua relevância, mas ir aprendendo aos poucos o que se pode esperar ou não das suas dinâmicas. Se a filosofia possui notória tendência ao adoecimento, se o cotidiano é uma das poucas vias pelas quais o peso da pretensão filosófica é amenizado, por que deixar o habitual se unir ao dogma também no cético para se voltar contra tudo e todos? Há que se aceitar a presença da melancolia no gamão, no vinho e na amenidade com os amigos. A relação com o dia a dia precisa do reconhecimento dos seus limites e da sua virtude ao cético melancólico. Sem isso o gosto pela contenda e pelo problema abstruso do dogmático, dependendo do ruído na praça pública, acaba soando suave. É medonho que a falta de habilidade com o mundo, a busca de motivo para se esconder dele, torne-se fonte de calor e conforto contra frio inventado.

A melancolia relacionada ao ceticismo, em sua ousadia, precisa corrigir nele a necessidade de a ignorar para seguir em frente, dando vida mais longa às delícias do cotidiano na correção no raciocínio filosófico. O ceticismo acerta na melancolia o fato desta se convencer que sua habilidade para determinar o problema pelo sofrimento que este causa não é garantia de que não se torne a origem de superstição, para defender a dor com a qual se acostumou. Não é demais esperar que dessa contribuição do ceticismo à melancolia se dissolva a sempre presente possibilidade dela se tornar intolerante a si própria. A suave melancolia é mais generosa com a imaginação do que o ceticismo. “Nada é mais perigoso para a razão do que os voos da imaginação, a maior causa de erro entre os filósofos” (HUME, 2001b, p. 299. 1.4.7.6). A busca pelo uso da fantasia em filosofia pode ser tão quimérica quanto um anjo cobrindo os olhos com as asas. Por outro lado, a vivência da vida comum coloca o cético diante de usos locais da imaginação ativa, transitivos, em que a composição à melancolia do vinho e da conversa é origem de ideias e costura especulativa da relação entre crenças e regras, sem que os escorregões dos preconceitos do sectarismo do dia a dia justifique uma completa abjeção ao que se diz no vulgo. Curiosamente, o fraco da melancolia à fantasia parece ser capaz

de oferecer ao cético uso da criatividade que não se confunde com a fuga imaginativa da intolerância à melancolia. A reconhecida região em que ceticismo e melancolia são indistinguíveis, o dilema entre “falsa razão ou razão nenhuma”, dissolve-se em imaginação, cuja sutileza não existe para além do enunciado de costura entre crença e regra, válido, enquanto dura a sua consistência. A necessidade em ser dito é dada pela circunstância a que se visita na busca de uma melancolia menor, quando a dos livros se torna um tanto demais. Uma crise cética não se resolve no dogma, nem atavicamente e nem com o desejo de atividade. “Não: se tenho de ser insensato, como certamente o são todos aqueles que raciocinam ou creem em alguma coisa, que ao menos meus desatinos sejam naturais e agradáveis” (HUME, 2001b, p. 302. 1.4.7.10).

A crise cética se resolve na melancolia, causada pela filosofia, deixar de ser vivenciada como filosoficamente causada, mas partilhada, tendo seu peso dividido entre filosofia e vida comum, precisando de outro tipo de lição a ser retirada dos livros e dos amigos, a melancolia como pertencimento à história e via de início da sua compreensão. O historiador não é nem um anatomista da melancolia e nem um pintor dos seus vapores. Não se trata nem dos motivos dos atores, nem da extensão do significado dos termos que usam no contexto em que se expressam e nem de descrever os acidentes pelo que se tornarão no decurso dos eventos. A história como melancolia, tanto intolerante, quanto na indolência, é trilha do cético enquanto historiador. Ele, para conhecer e viver, lida com as crenças e delas participa “[...] determinado a viver, a falar e a agir como as outras pessoas, nos assuntos da vida corrente” (HUME, 2001b, p. 301. 1.4.7.10). É nisso que atualiza a obtenção da lógica do arco da melancolia.

O cético como historiador dos trânsitos melancólicos, na experiência de leitura da *História da Inglaterra*, parece-nos, começa a notar as distinções entre os estados, como quem, imergindo nas representações, adquire um gosto. Os atores e seus contextos dificilmente aparecem convencionais, como se espera deles, e isso decorre de se relacionarem de modo direto, escolhas e sedições, por exemplo; todavia também indireto e dissimulatório: decepção e manipulação acabam por explicar a dificuldade de previsão dos desenlaces ao personagem mais visado na cena. Hume conta o que todo mundo já sabe, mas o faz no aparecimento do sentido dos eventos para os implicados, mudando a mera expectativa de estabilidade contra instabilidade. A equivalência entre os valores de situações semelhantes depende do quão indevidamente estável foi tomada a crença em disputa. Os erros de julgamento acabam sendo centrais e são condenáveis se as representações apontam a uma consciência que ignorou o que tinha plena condição de saber. Na relação entre hábitos, crenças e ideias políticas cabe ao historiador decifrar a lógica da consistência comparativa.

Não se trata de um romance histórico, porque diz respeito, sobretudo, à abertura, a quem lê os fenômenos, do conceito, e, este sim, depende daquilo que o tempo sente de específico. Por outro lado, é compreensível que se veja vínculo entre o romance histórico, e seu determinismo, tal como o século XIX assistiu, e a *História da Inglaterra*. Se a complexidade da crença é afastada parece que os desfechos são antecipáveis às premissas. Além do que, se as ideias políticas dependem das suas circunstâncias, retirando parte dos seus vocabulários dos atos de fala nos quais se inserem, se forem políticas, não ideias de outro tipo, então, a chance, delas serem mais capturadas pelos usos, do que, na verdade, tomadas em suas relevâncias, é imensa. Elas atuam sobre as situações muito pouco nos próprios termos, restando só a influência indireta sobre um estado de coisas, muito mais demorada e difícil de mapear.

O historiador, como um cético a se comunicar melancolicamente com o fenômeno, investiga a captura política de ideias políticas e as distingue do que seriam as ideias políticas em sua carga especulativa, suas impurezas abstratas, a não depender, necessariamente, da pretensão, se específica ou abrangente. É bem concreto que a intolerância à melancolia é plenamente disponível às mais variadas e deselegantes capturas por expedientes menores. Isso não remove a necessidade de buscar a especificidade do abstrato nela. O mesmo para o tipo apático de melancolia e sua extrema facilidade para perceber o quão medonha a política é capaz de ser e a oportunidade que o discurso decadente cria para a oportunista retórica da

refundação. Se há complementaridade entre a ideia política e o uso político da ideia é possível que só a habituação a uma densa atmosfera de toxinas melancólicas seja capaz de começar a permitir um gosto capaz de distinguir uma da outra. Se do lado do oportunismo ou do ânimo de especulação genuína, a política é o campo de frustração das pretensões. Não há muito plano pensado e realizado a contento, as chances são ainda menores se as ideias forem boas. O reconhecimento da presença das ideias políticas de jaez especulativo, mesmo que orientadas à situação, como no conselho do *bon* David, para além dos seus raros efeitos diretos, acaba por estar associado às arestas dogmáticas deixadas no argumento para que seja usado ao gosto do freguês. Noutras palavras, indefensavelmente se oferecendo como manual de instrução para a captura política de si mesmo.

Se para mais não fosse, esse seria o ceticismo consciente de si mesmo na produção de outra filosofia da história, distante da finalidade, a partir da apreciação da circunstância da crença. *A História da Inglaterra* é exemplar da necessidade do contexto não ser reduzido às suas práticas linguísticas e nem poder prescindir da audácia especulativa do historiador para ser entendido. A questão é o tipo de salto especulativo que precisa ser dado pelo cético ao se dar conta da incerteza entre certa regularidade e à crença da qual depende. Nada mais ingênuo do que julgar que uma circunstância oferece todos os elementos de sua compreensão. Hume nos faz ver que compõe a politicidade do evento político o fato das pessoas não saberem nunca muito bem o que acontece com elas. O desvendamento histórico é também a determinação da opacidade em que o evento está imerso.

Os estados da melancolia, como participação direta do cético nos sentimentos morais de uma circunstância histórica, que não a sua, acaba por legar à historiografia atenção ao descompasso entre as crenças, requisito para que certo evento se torne possível, as ideias adotadas e as ilusões sobre como as colocar para criar o mundo que se espera. A história é lapso entre intenção e acidente, posto não ser racional, mas haver racionalidade a ser desvendada nela. A beleza da atividade do historiador está neste salto especulativo de que o vínculo entre regra e crença precisa para aparecer. Não seria demais sugerir ser essa a origem densa do conceito. Os termos do salto, obtidos no naufrágio ao qual o humor tenta aceitar e amenizar, resultantes à disponibilidade, a que os acidentes estabeleçam um gosto, um olho às distinções, pela tensão reversa do arco da melancolia orientados, resgata o historiador da indolência a que a miséria humana parece nos lançar. Não é que o cético confie na circunstância e no conceito. Ele desconfia do que dá certeza às pessoas comuns e do que dá certeza aos filósofos. Por isso a vigília cruzada entre circunstância e conceito.

Seria muito esperar que uma leitura renovada da *História da Inglaterra* pudesse influenciar a escrita contemporânea da história? Por que nos resignarmos com a separação entre a normatividade que sabemos que não existe e o desejo de comportamento normativo das instituições? Não é como se a modernidade não tivesse oferecido versões de si mesma, como o prova a reflexão de Hume sobre a história, em que a norma ou a finalidade não tem guarida. Por que o esforço de conciliação entre o que sabemos e o que sentimos poderia não ter que ver com nossa percepção da história? Não parece que reduzir a situação política a seus atos de fala específicos represente alguma melhora à forma da história, se ela puder ser vista como via de enfrentamento no contemporâneo. O imenso esforço de recepção aos fabricantes de sistemas que escondem os grânulos da mistura terrena grosseira da qual são feitos, claro, pode ser jeito de escapar, do corta luz que realizam à crueldade política da imagem de coisas da qual dependem, mas, quem sabe, pode ser apenas um jeito de estarmos em estado de hipnose (HUME, 2001b, p. 304-305). Por isso, não é só para ler a *História da Inglaterra* em toda a bela revolução narrativa que foi capaz de introduzir, como o acusa o romance histórico, mas como mapeamento de *tensões reversas* vividas de dentro da melancolia.

III

But being naturally of a cheerful and sanguine temper, I very soon recovered the blow [...]

(HUME, 1983, p. XXVIII.)

É comum, em termos contemporâneos, indicar o vínculo entre política e esfera pública. Esta, sempre lá, o âmbito em que as opiniões de toda a sorte teriam a chance de se encontrar, trocar impressões sobre suas imagens de mundo e iriam embora. Ainda que não haja nada disso, seria localidade de encontro em que o desentendimento viraria ruído, daí se ouviria a estática de um rádio fora do ar. Embora a expressão não fosse usada no século XVIII e existam diferenças evidentes entre aquele contexto e o atual — apesar de não se relacionar diretamente com o vocabulário republicano —, a noção deveria ser de interesse. Hume é especialmente atento às dinâmicas pelas quais o retrato da história é feito e mal feito em situações de encontro. A ambivalência da república das letras é um sismógrafo sobre o quanto não ouvir em política é capaz de ser a postura mais desastrosa de todas.

Há tendência a se interpretar os acontecimentos que nos surpreendem em nosso tempo como inéditos. Um deles é o efeito de contágio das opiniões a partir de publicações. Não se espera o mesmo rastilho de pólvora com o qual convivemos, na lida com informações, em realidade tão dependente da tinta e do papel, como a do Hume. Se o número de leitores é menor, tanto o contágio do ouvir dizer é imenso, quanto a qualidade dos leitores também é maior, em versões dos acontecimentos que, justamente pela coerência com o que se está esperando, ainda que bem diferente da verdade, influencia rapidamente. Os papéis circulam de mão e mão e a caricatura é buscada mais sedentamente do que os vídeos de felinos, pensemos nas de William Hogarth, além de servirem para interpretar o mundo, não apenas como sintomas. Apesar do elitismo dos intelectuais é enganoso pensar, a despeito deles mesmo, que a república aqui seja uma república em sentido convencional ou que seja composta apenas por homens de letras. Não é bem sobre as pessoas serem iguais, afinal a influência da escrita é desigual, mas sobre passarem todas por experiências ruins muito parecidas. As pessoas que não leem serão também influenciadas por aquelas que escrevem. Para isso acontecer, pensando em termos epidêmicos, o contágio de um discurso precisa ser espantoso e de baixa mortalidade. O consenso não é importante para isso, na verdade, o entusiasmo é uma das características dos modos de fala consensual e a mortalidade, apesar de baixa, comparando com o número total de contágios, é maior do que a vista na última peste negra.

O conceito de história em Hume apresenta isso que chamamos de uma tensão reversa entre as sonoridades que se encontram no arco da melancolia. A república das letras não seria diferente. Ela não é nem a mais determinada e nem a mais influente das instituições políticas, mas, como dissemos, possui as chaves, pelo menos, para desencadear certo rumor. Ainda que, por vezes, seja mais tolerante do que o vulgo sobre a necessidade de perseguir politicamente os autores pelas suas ideias, os princípios de boicote são bem conhecidos. Um republicano das letras pode até ser ingênuo sobre a liberdade do conceito e se perceber mais livre do que realmente é ou superestimar a capacidade de suas ideias mudarem o estado de coisas em que se insere, mas não se engana sobre seus adversários. Há vários descompassos causadores de melancolia entre os moradores da república das letras. O recebimento de menos atenção frente a um adversário oportunista é um deles. Dispor de fama literária e ser incapaz de a tornar influente em assuntos comuns é outro. A morte em vida, contudo, é animar uma cena intelectual com polêmica, expondo-se ao ridículo de ser a fonte da qual nasce o escândalo, e ser relegado ao ostracismo.

As ideias na república das letras não diferem das do vulgo em virtude da matéria das quais são feitas. A melancolia da vida comum não é o avesso da desenvolvida pelo douto. As partículas terrenas grosseiras estão tanto no conceito quanto no preconceito. Apesar disso, a melancolia pode ser enganosa ao dar a impressão que, por sentirem parecido, dois mundos diferentes, porque feitos da mesma matéria, estão

mais perto do que realmente estão ou que reclamam das mesmas coisas. Por outro lado, lá ou cá, ela faz hesitar na direção da pausa da qual a reflexão depende. Em termos de responsabilidade, convenhamos, a filosofia é a única que não tem como se desculpar pelos momentos em que se furta a se comportar à altura da oportunidade que essa doença incurável, a melancolia, pelo que diz o doutor Hume, oferece (HUME, 2001b, p. 251. 1.4.2.57). O arco da melancolia, ao qual temos nos referido, para entender as oscilações dos estados da história, é ideal para o efeito dos sistemas de pensamento. Platônico, estoico e epicurista não se reconhecem como detentores de um tipo de melancolia e nem reconhecem os seus correspondentes melancólicos como aparentados das suas filosofias. A ideia, para eles, não é fixa porque fixa, mas porque verdadeira. O cético, apesar de se ter para além da melancolia, reconhece-se em seu duplo sombrio. O desespero do filósofo incapaz de escapar de si mesmo, de estabelecer uma relação natural e agradável com qualquer crença, o apego ao que se tem por certo, ao invés de se animar com a imprevisibilidade que se encontra na praça pública, são pontos problemáticos ao cético, como disponibilidades à melancolia colaterais às suas formas de pensar. A desconfiança sectária incomoda ao cético tanto quanto as múltiplas confianças sem evidência.

Se platônico, estoico e epicurista não reconhecem os modos da história que lhes são familiares, porque rejeitam os efeitos, a postura nem serve como uma oportunidade para lhes elogiar a atitude investigativa, nem para confiar no domínio que possuem sobre a própria melancolia. O cético, talvez, até pela posição marginal à filosofia, lida, primeiro, com efeitos diretos da sua postura, tal como o isolamento, a apatia, o desespero e a atitude instrumental e depois se ocupa com o comum e as pretensões dos sistemas de pensamento. O ponto de partida é o reconhecimento dos limites e a elaboração de antídoto ao efeito negativo. Por isso o flerte do ceticismo com a dialética é moderado e a atenção à epistemologia lhe é mais íntima. Ao invés de levar a si mesmo a sério, tendo na sisudez das instituições um índice de bondade, o cético concilia a atenção a si mesmo com autoironia e dedica à história a crítica que deriva do humor, de modo a ser menos enganado que os demais historiadores. Não parece haver a benéfica disponibilidade ao humor nas notas sorumbáticas do arco. Se é vista de outro ângulo, a desconfiança da filosofia com relação à história e desta com relação àquela, pode se explicar pela historiografia precisar do tempero, entre especificidade e esquiva, ao relativismo absoluto que o humor oferece. Não é credível se aproximar de um evento como cronista oficial. A credibilidade de Hume como historiador da Inglaterra, por exemplo, deriva dessa localização em que conhecer e ser capaz de contrapor a realidade a si mesma é mistura de humor e epistemologia. Nunca é tão escocês quanto na *História da Inglaterra*.

Se em-si e transcendental tanto afetaram a história a partir da filosofia da história e seus efeitos foram sentidos nas escolhas da modernidade, não é no estilo da escrita da história que o estrago foi maior. Neste a mistura entre a historiografia e o ceticismo é mais evidente. Afinal, como poderia a escrita se reinventar se o tempo e o espaço não são compreendidos historicamente? Se o efeito normativo muito afetou o mundo a partir do convencimento filosófico, o mesmo não se pode dizer para a prática histórica, tendo essa resistido, ainda que sem mérito, ao progresso em sua expressão. Sem mérito, porque, é, em se vendo um evento nele mesmo, na experiência da sensação do espaço e tempo, no ânimo de decifrá-los, sem consegui-lo, que uma escrita sobre a história tem força para se tornar outra, não na concepção abstrata a mediar o toque. O arco da melancolia em David Hume bem o mostra. Ele serve para mostrar o estado em suas variações, principalmente as cegueiras sectárias, mas não fala a partir delas, nem mesmo das tonalidades silenciosas, porém do desconforto próprio a quem participa imaginativamente daquilo sobre o que escreve.

A melancolia como forma de sentir que implica uma forma de pensar, até para assistir ao próprio naufrágio, depende de pensar o que se sente, mas, por outro lado, mais importante, mergulhar nos descompassos, fundamentais à história humeana, de pensar aquilo que não se sente a contento. Se o nexos causal é estável e se possui muitas evidências de um fenômeno grave, não ser capaz de senti-lo segundo a sua gravidade moral e natural é um desafio que a historiografia não pode se furtar a enfrentar. A melancolia, em Hume,

não é a doença do indivíduo, ainda que cada um a manifeste a sua maneira, sendo o resultado do trânsito entre tempo e espaço em certa circunstância, que não se mostraria se não coletivamente, além de ter na vida íntima uma fonte local de consulta sobre o que acontece nos valores dos outros.

A melancolia é transversal. Os estados da história são reativos cada um a sua maneira. Eles são melancólicos cada uma a sua forma. Suscetíveis a algo de generalização, mas sem quebrar a singularidade da tristeza profunda. Eles evidenciam diferentes modos pelos quais os discursos capturam a história. Esta captura os discursos, nada de novo, a história, por sua vez, deixa-se capturar pelos discursos e esses, ora, ora, são costumeiros a se abandonarem às intenções escusas da história. O arco da melancolia mostra como diferentes complicitades entre discurso e história são possíveis. No mais das vezes, variações, cada uma com sua especificidade, sobre o tema da intolerância à melancolia, e, no momento em que o ceticismo é preponderante, a depender da sua intensidade, se imersos no desespero, perdemos a capacidade de discernimos, no conflito, o que sentimos daquilo que pensamos.

No *platônico*, enquanto estilo de imposição histórica, encontra-se certo estado de vínculo entre impressões e ideias, em que sentir melancolia é muito mais improvável, porque “[...] a produção mais perfeita procede sempre do pensamento mais perfeito, e é apenas a mente que admiramos quando aplaudimos as graças de uma estátua bem proporcionada ou a simetria de um nobre pilar” (HUME, 2008f, p. 125). A história da realização política parece estar no mesmo plano, no qual o sofrimento do processo não tem qualquer relevância, portanto, deve ser reprimido, como se não houvesse alternativa e nem fosse desejável. Nesta relação, a incapacidade, o desespero em se admitir a melancolia, provoca uma incomum atividade do ideal para não entrar em contato com o sentimento, no que, se chamada de monomania, não daríamos verdadeira dimensão do peso da repetição na história.

No *estoico*, para quem, segundo Hume, a atividade é mais importante, o vínculo entre ação e ideia, o evitamento do vício, para que a indolência letárgica não se torne fadiga, torna-se imperioso antecipar o ar da melancolia, queimando suas toxinas com labor, antes que se confundam com a reflexão. A intenção seria boa apenas se o estoico tivesse algum recurso para lidar com a melancolia, caso ela esteja lá dentro dele, na mente, por assim dizer, porque se ela está e o movimento puder ser também encobrimento, então o pobre do estoico fica preso com a tal da apatia taciturna, alimentando-a com sua disposição, sem nem ao mesmo poder se desconfiar parasitado (HUME, 2008e, p. 119). Se tudo o que fosse preciso para não falsificar a história fossem conquistas laboriosas, então o vício, como sentimento negativo, nunca exigiria esforço. “Ele procura uma presa que se oculte à sua busca, fuja de sua perseguição ou se defenda de sua violência” (HUME, 2008e, p. 117-118). Não seria ilógico no *estado* estoico na história se esperar que se institua a crueldade para a qual ele mesmo seria a violência regeneradora. Se o quadro é mais ameno, apenas de enfrentamento aos impasses, a atitude estoica, tal como descrita por Hume, também seria desastrosa, porque, se não há disponibilidade a outras respostas que não o esforço, a despeito do quão custoso possa ser, o resultado será sempre intolerante, porque as iniciativas serão movidas pelo horror ao desamparo. O estoico do Hume parece muito mais o rebatimento na política de um preconceito do que propriamente uma descrição apropriada de uma filosofia helenística. O estoico do Hume não é bom para entender o estoico, mas é importante para caracterizar certo estado político que pressupõe o sacrifício.

O *epicurismo*, muito embora o mais aproximado do limbo inferior, no arco da melancolia, usado para compreender a história em David Hume, não elabora a melancolia, mas possui consciência da sua existência. Ele parece reconhecer não ter ferramentas para lidar com ela, salvo pela intolerância. Ele receia mergulhar na tal letargia se for privado de ocupações e contentamentos externos (HUME, 2008d, p. 109). Não seria absurdo imaginar, como estado da história, uma destruição que destrói menos porque quer destruir e mais porque está investida a se livrar da necessidade de elaboração, como em uma interpretação atrapalhada dos benefícios do esquecimento à política. Isso pode até fazer com que se destrua ainda mais. Além do

que, a despeito da orientação, como vimos, para Hume, o epicurista tem meios para desconfiar que a melancolia não vai a lugar nenhum.

Se comparamos estoicismo e epicurismo nos ensaios, cômicos de os ter como modelos para estados da consciência na história e veios da intolerância à melancolia, no primeiro caso, a vida interna é mantida, supostamente, pura pela vedação de entrada nela de intrusos, pela atividade externa, no segundo caso, os objetos internos são colocados para o lado de fora, substituídos, como se houvesse a lotação da mente, pelos agradáveis. Se platônicos e estoicos são inconscientes de suas melancolias e intolerantes a elas sem sequer vislumbrarem a chance de uma outra postura e outras consequências históricas, o epicurista sabe das melancolias e mesmo assim se afoga, porque se comporta como se o naufrágio fosse relativo. Não sei se é possível escolher um estado em detrimento do outro, enquanto o epicurismo parece ser o mais condenável, pela capacidade de reconhecer o problema, ele é o único que, se estamos na direção certa, seria capaz de ter uma utilidade que não a de ser, tão somente, neutralizado em suas pretensões. Por outro lado, ainda que a reprovação moral da ignorância precise ser, consideravelmente menor, na maneira como Hume descreve, não há outra serventia política a platônicos e estoicos do que fazê-los esperar no parquinho.

Os méritos da abordagem da história em Hume, inclusive para se ler o contemporâneo, estão no afastamento direto da providência. Por outro lado, é descartado assumir o diametral oposto, como se nada na história pudesse ser antecipado e apenas a imprevisibilidade reinasse. Em sua abordagem aparece o pirronismo histórico, cuja orientação é Bayle, a partir do qual a verdade não é intrínseca, pelo menos, não sem que as mesmas exigências do conhecimento natural sejam aplicadas, tais como a coerência e a probabilidade, com relação às quais se somam a credibilidade dos relatos, quando não uma prova. Nada disso, contudo, prescinde da busca, pelo historiador, do vínculo entre a regra dos acontecimentos vistos e descritos e a crença, que é o que torna os padrões passíveis de existir e serem descobertos. É possível que a intimidade do cético com a história se deva à cepa melancólica da qual participa. Se o cético ama a investigação, nada mais frustrante do que a empresa comprometida com tudo o que se encontra. O mundo insiste em mostrar diferente do que se espera e o conhecimento é precário. Além do que, o gosto pela história é também amar a humanidade, sua variabilidade, suas crenças e realizações. Acompanhar esses momentos é se decepcionar com a crueldade que se reinventa e envergonha.

O ânimo que leva o cético à história é aquele que afunda o cético, como em outras atividades, na melancolia, tornando-o no amante ideal da história, não aquele que ela deseja, mas o que ela precisa. Ele nem se afasta dos objetos internos e nem deles se livra. Por isso percebe a tendência da melancolia ser o mais hostil dos afetos contra si mesma. Ao passo que ter chegado à história a partir de uma fascinação genuína é garantia para que não se torne indolente a sua própria melancolia e nem à sua intolerância. Seria então o caso, na trilha de Bayle, de falar de uma não-tolerância em Hume? Porque a elaboração que a história permite à melancolia implica nem se tornar intolerante a ela e nem se tornar um amante dos vapores melancólicos. Se a melancolia é a única via pela qual o dogmático é tirado do seu sectarismo, apesar do movimento não ser dos mais prováveis, além de ser o modo como a pessoa comum mais ou menos se põe a pensar sobre seu entorno, seria ingenuidade descurar de uma crueldade própria a melancolia que aprende a gostar de si mesma e protege o seu próprio atavismo.

É simples associar os estados de ânimo no arco da melancolia a paixões que percebemos na vida política. Até mesmo a predominância de certo estado para interpretar um período ou um estilo de governar. Ainda que o platônico seja raro enquanto ânimo abrangente de um processo histórico, ele é bastante comum no que concerne à pretensão do filósofo sobre o necessário para cercar os problemas de uma realidade, bem como, a ideia costuma estar associada à reforma completa do mundo. Além disso, como a política é também afeita aos oportunistas, é quase impossível encontrar um político sem os seus platônicos de predileção, aos quais apela como recurso à autoridade para se impor frente aos opositores. Ainda que

a ideia seja empregada de modo torto, menos pelo bem da circunstância e mais pela conveniência do agente, o platônico, mesmo que ignore a melancolia, não parece ignorar a mutilação de suas ideias, afinal, outros vieram antes dele, e não parece se importar. A tentação é ter o estoico e o epicurista na dualidade austeridade e extravagância, tão comum nos estilos de governo das democracias contemporâneas. O estoico diminuiria os gastos públicos e pediria que todos se sacrificassem um pouco mais pelos objetivos coletivos e o epicurista enfatizaria o bem-estar da república a partir de dívidas cujos pagamentos seriam deixados mais para frente. Lembramos, todavia, que a relação entre os estados da melancolia e os estados da política se relacionam menos em termos econômicos e mais em termos atividade no que diz respeito ao uso das ideias. Nessa direção, a atividade do platônico em sua intolerância à melancolia é dissociar a ideia que tem e o mundo que influencia. Não que as suas ideias sejam perigosas, não mais do que a maioria delas, no mercado das crenças, por outro lado, se vendem junto com várias ideias, dos platônicos do momento, há sempre um platônico da moda, caracterizando-se pela absurda incapacidade de se perceberem como só mais um platonismo. Por isso, o estoico não é aquele que exige sacrifício, tão só, mas o que tem na atividade o avalista para não se perceber a precariedade da ideia. O epicurista na junção entre precariedade da ideia e atividade, como valor. Em nenhum momento o empréstimo de platonismo a estoicos e epicuristas leva a se considerar que um mundo que permite, tal ou qual ideias, não possa ser muito bem avaliado. A culpa é sempre do mundo e nunca da ideia.

Se a história moderna pode se vangloriar de bons momentos, não pode se esquecer que, no mais das vezes, seus sucessos são contemporizações dos seus desastres. Os estados de intolerância à melancolia são preponderantes e à melancolia costuma caber o esforço de lidar com os destroços e tirar deles um tipo de coerência para que a intolerância à melancolia futura possa chamar de sua a partir do reconhecimento das suas palavras. A melancolia parece refazer a ideia da intolerância sem que essa perceba, até porque ela não quer, para ver se, convencida de sua importância histórica, interrompe-se um pouco na arte de ter boas ideias, para não sentir o sofrimento causado pelas antigas. O ceticismo de Hume parece resgatar a melancolia para que essa possa ser um pouco mais do que “a grande mulher por trás do grande homem”. A história da dinâmica entre a melancolia e a intolerância a ela muito provavelmente se repete na existente entre europeus e povos colonizados ou entre produção do capitalismo e as relações sociais. Porque a intolerância à melancolia não pode parar, porque sua questão é não sentir, e os estratos da coletividade que são obrigados a sentir sabem que, se não convencerem a intolerância de que essa teve uma boa ideia, será levada a um sofrimento ainda mais profundo.

O ceticismo é importante não porque ele possa esclarecer a melancolia. Hume nos lembra que ela não vai a lugar nenhum. Ele é importante para lidar filosoficamente com a história porque ele compartilha características com ela e por vezes com ela se confunde. A prática do cético que serve como disparador de elaboração da melancolia é conhecer a história. O reconhecimento de que a história possui padrões não quer dizer muita coisa sobre o evitamento do mal da intolerância e da apatia se o vínculo com a crença não for encontrado e este não é evidente. Ainda que a regularidade restrinja o âmbito especulativo para se encontrar a crença da qual a regra depende, as alternativas são muitas e as cumplicidades entre o ceticismo e a melancolia surgem como índices para se encontrar a crueldade política que se esconde. A melancolia não é sobre o ato de conhecer, muito pelo contrário. Mas ela deixa o seu portador distante dos acontecimentos do mundo e isso, em doses moderadas, é uma das condições a serem satisfeitas para uma investigação. Se alguém pode obter o benefício da terapia cética, ora, trata-se do melancólico sem ceticismo. A historiografia tem o benefício de contar com um historiador cômico da própria influência sob as toxinas da melancolia e que delas se desvia.

Não é porque as modalidades filosóficas de intolerância à melancolia beneficiam o fanatismo e o espírito de facção na política e nem é porque a indolência profunda de certa melancolia é tão bem apropriada como anuente aos mais variados ciclos de sentimentos negativos, encobrindo a crueldade, que essas dinâmicas

se deem por satisfeitas e deixem de enterrar a melancolia ainda mais. Nisso, os efeitos positivos da tristeza deixam de ser relevantes à história política. A despeito do quão deprimente é o fundamento da história política “[...] sua influência sobre a vida e a conduta continuará a mesma” (HUME, 2004, p. 200). Se uma coisa existe ou não, não faz muita diferença política. Ainda que a ideia seja abstrusa e explicitamente oportunista é comum que a adesão coletiva faça com que se torne mais intransponível do que a pedra da Gávea. Não basta ao historiador, no sentido humeano, identificar os riscos da intolerância.

Apenas contextualizar uma ideia ruim, tratando-a com método, para ver se, de boa vontade, expõe ao público o seu ridículo, torna-se o preâmbulo da repetição que a faz aceitável. O cético como historiador interrompe o baile dual entre tolerância e intolerância atendendo ao aviso de incêndio de Pierre Bayle em seu *Discurso Preliminar* ao *Comentário Filosófico*. Ainda que elaborar a história seja o melhor remédio ao efeito de desamparo na vida comum, diante da eficiência da crueldade, é que a *não-tolerância* adquire relevância. A eterna demonstração do vínculo entre tempos sombrios e ideias ruins não dispõe de tempo para que os efeitos positivos da elaboração representem um divisor de águas contra a intolerância à melancolia.

A *não-tolerância* parece convergir com a posição de Hume nas cartas que trocou com o seu editor à ocasião da polêmica denominada na literatura como *Wilkes and Liberty*. A prática da historiografia cética precisa ser capaz de perceber os momentos em que não faz sentido se prender ao debate contra a ideia e se concentrar na contenção dos efeitos. Até porque, se há algo em que a intolerância à melancolia é imbatível é na eficiência reativa. A ideia ruim costuma ganhar alguns pontos de dignidade pelo simples fato de posta na posição de precisar se defender. É preciso aprender a distinguir entre os tempos de discussão das ideias e os tempos de contenção dos efeitos. O fato de uma multidão se julgar filosoficamente orientada não quer dizer que deixe de ser persecutória em seu movimento (LIVINGSTON, 1998, p. 280). Wilkes é uma personalidade pública como periodista e é preso em 1763 pela coroa inglesa em virtude de um artigo. Ele se torna um articulista capaz de incitar imensas rebeliões pela liberdade de imprensa. Até aí, para um leitor contemporâneo, não há muito problema. A mobilização do Wilkes contra a coroa se baseava em sentimentos persecutórios contra a paz com a França, preconceito com relação aos católicos e suposta aliança entre o rei da Inglaterra e o da França, tópico sensível à opinião pública, com a qual podia contar para ser radical no momento certo, e, não menos grave, o sentimento de rejeição ao primeiro ministro, dentre outros motivos, por ser de origem escocesa. A imprensa na Inglaterra do séc. XVIII não é inteiramente de organização livre, porém, pela facilidade com que sentimentos negativos são capazes de encontrar adeptos, Wilkes imprime com liberdade incomum para o período. Não sem ironia, em 1780, depois de um período como prefeito de Londres e agora como *alderman*, um tipo de vereador, torna-se figura central na repressão aos movimentos anticatólicos conhecidos como *Gordon Riots*.

Hume não precisa rever suas opiniões sobre a liberdade de imprensa para lidar historiograficamente com o caso. Ele pode continuar pensando que a liberdade de imprensa é boa, ainda que não possa mais se convencer, como na edição de 1741 do *Da Liberdade de Imprensa*: “A liberdade de imprensa, mesmo malversada, dificilmente é capaz de provocar tumultos e rebeliões”. A percepção, mais melancólica, e, portanto, mais verdadeira, passa ser marcante no parágrafo final a que se deu o trabalho em 1771: “É preciso reconhecer, no entanto, que a ilimitada liberdade de imprensa, para a qual é difícil, senão impossível, propor um remédio adequado, é um mal que atinge as formas mistas de governo” (HUME, 2008a, p. 20). Há que se concordar com Livingston que a lógica desta nova versão é a do mal necessário (LIVINGSTON, 1998, p. 282). A liberdade de imprensa como um mal a que se deve suportar a aproxima da melancolia. Não é possível viver sem elas e nem é prudente flertar com suas modalidades intolerantes. Na versão de 41 a tolerância não é completamente avaliada como dual. “[...] [C]onsiderava-se a tolerância incompatível com um bom governo [...]”. A reavaliação, a ousadia das Províncias Unidas, os Países Baixos, depois, a própria iniciativa inglesa no estabelecimento de liberdades civis, tornam possível viver sem o mal maior, a saber, a intolerância, mas, muito provavelmente, não sem o mal, como lemos na versão mais sombria de

71. Se a intolerância é o mal que torna possível o bom governo, contudo, é possível obter um bom governo sem esse mal, por outro lado, não está certo que a tolerância seja mal nenhum. Apesar disso não se deve confundir as posturas com relação ao mal necessário. Há a admissão do mal necessário da não-tolerância, segundo a qual, o problema é que a ideia, boa ou má, a depender do efeito, impedirá que exista um mundo em que se possa discutir se ela é boa ou má. Neste caso, não existe ansiedade pelo mal necessário e nem efeitos expansivos. A ansiedade, na verdade, é pela oportunidade de discutir ideias e de ter um mundo em que isso seja possível. A ansiedade pelo mal necessário não parece se distinguir da perseguição pura e simples da intolerância à melancolia.

Faz parte do espectro da tolerância, sobretudo se comparada com a melancolia, um naufrágio atávico no sentimento de suportar o outro, não se aventurando no envolvimento genuíno, sem o qual o retorno à intolerância é mais do que provável. A intolerância, claro, parece ser, pelo menos, isolada e afastada do público, se a tolerância elabora sua melancolia. Como visto, isso é ingênuo como atitude ampla da historiografia. No modo como Hume avalia a tolerância, inclusive nas desventuras da versão final do ensaio sobre liberdade de imprensa, uma partícula se desprende da tolerância e não é intolerante. É a direção da *não-tolerância*. Não há propriamente como discutir os sentimentos negativos veiculados na escrita de Wilkes no *The North Briton*. Não de modo eficiente para preservar os seus adeptos de se colocarem em perigo e fazerem a coroa se comportar de modo prejudicial. No fim, o tipo de intolerância que o movimento *Wilkes and Liberty* provocou foi vitoriosa, inclusive, repetindo as mesmas práticas que denunciou, só que, dessa vez, ocupando as iniciativas repressivas. Não é sobre ideias, no momento em que o efeito não espera coerência para disparar sua influência. Até porque, a eficiência do sentimento negativo se mistura às retóricas do poder das ideias, como, por exemplo, “[a] liberdade de imprensa é o direito do bretão por nascimento e é justamente a garantida das liberdades deste país. Como nos surpreendermos com tantas e variadas artimanhas para cegar a lâmina desta arma sagrada, dada para a defesa da verdade e da liberdade?” (WILKES, 1769). Em algum momento a elaboração da ideia será importante, mas convenhamos que não é rápido desatar esse novelo retórico, não a tempo de evitar um banho de sangue intolerante. A *não-tolerância* parece ser o meio para o efeito não tornar a elaboração da ideia sem relevância. Se é sobre a verdade intrínseca das ideias, por que não dar a ela o tempo que ela precisa, separando, no que diz respeito à perseguição, a ideia, do seu efeito?

Nesse sentido, o otimismo de Hume, em 41, sobre a liberdade de imprensa não ultrapassa a melancolia moderada e ainda não se confunde com a intolerância à melancolia. Não soa completamente absurdo, para as pessoas poderem gerir os bens adquiridos numa sociedade em que opiniões circulam, elas precisarem de oportunidades para lidarem com discursos. Na lida imersiva com opiniões ruins haveria o desenvolvimento de discernimento, a capacidade de afastar o impostor, não muito diferente do aprofundamento do gosto. Skjönsberg nota que, muito embora a versão de 1741 seja solar, em nenhum momento Hume é capaz de dar a crer que a discussão livre dote as pessoas da habilidade para a correta distinção entre o verdadeiro e o falso, a palavra *verdade* não é central à obtenção de um mundo de modos menos cruéis (SKJÖNSBERG, 2020, p. 181-183). A política é um campo capaz de permitir um conhecimento rigoroso, mas não pela imprensa periódica. Ela ainda não é o *mal* necessário de uma sociedade livre, mas não é a *liberdade* da sociedade livre. Muito embora não seja o caso de reprimir a imprensa pela sua licenciosidade preconceituosa, os efeitos persecutórios dos discursos, ainda a uma distância em que não se duvida que possa, às vezes,

³ Cabe ainda dizer que o título do periódico é uma referência pejorativa ao fato de Lord Bute, primeiro ministro e opositor de Wilkes, ser escocês, cabendo perguntar se as liberdades de um bretão se aplicam a um bretão do norte. Arthur Cash, biógrafo de Wilkes, relata que apesar de Hume e Wilkes terem se encontrado poucas vezes, a relação dos dois era afável, marcada pela humildade de Hume quanto a possibilidade de melhorar o seu inglês aos olhos de um inglês, contudo, no momento em que Wilkes começa a usar o sentimento anti-escocês como via de efeitos políticos, comentara, no *Saint Jame's Chronicle in Political Register*, que adoraria que os escritos de Hume fossem traduzidos para o inglês, como comentário maldoso para o suposto excesso de *scotticisms*. Cash diz ainda que no que dizia respeito ao sentimento anti-escocês a postura de Wilkes era meramente oportunista: “Wilkes's treatment of the Scots was nothing but a blatant propaganda device”. (CASH, 2006) p. 42 e 73.

ser-lhes intrínseco, a depender do enfrentamento inoportuno da ideia e não do efeito, é berçário de efeitos desastrosos, tal como os da intolerância combatendo a intolerância. Os melancólicos se encarregam bem de negar aquilo que não odeiam e essa nos soa a principal virtude do ceticismo de Hume à historiografia que recomenda melhoramentos à vida política. Não seria a melancolia a única forma de se contrapor sem ódio?

A devoção dos filósofos às ideias, o entusiasmo a percorrê-los pelo mero semblante de prestígio sobre o poder, não previne os séculos da má influência sobre a vida pública ou suas apropriações indevidas no coração das piores superstições. Então, se há uma moralidade no modo como Hume fala à história, ela está no reconhecimento da futilidade da ascendência direta sobre as instâncias de poder, maior ainda na mediação pela imprensa periódica. A melhor influência que esse tipo de ceticismo tem sobre a história é de admitir a virtude dos efeitos indiretos. Não é possível sentir e pensar dessa forma sem antes elaborar a melancolia, o desamparo, de não ser reconhecido, encontrar a satisfação “[...] da influência secreta, insensível [...]” da revelação de verdades políticas adequadas a muitas situações, e tê-la melhor “do que a da aplicação imediata” (HUME, 2008c, p. 134 e 136). Hume recomenda que se fale às paredes, mas que sejam finas.

A capacidade da história humeana auxiliar a circunstância política a não ceder aos apelos da intolerância à melancolia é dependente da relação de ambivalência da postura de Hume com a melancolia. Ela é sempre um mal do qual seria melhor se ver curado. Por isso mesmo o gosto pela melancolia não é deixado sem vigília e ele é obrigado a abrir as janelas nos dias de sol. Se falta um critério para identificar o momento a partir do qual melancolia produtiva se torna confortável demais com o seu sofrimento, o cético pode suspeitar dos convencimentos fáceis acerca da existência do nada e do vazio como internos ao tempo infinito. Se as evidências racionais das relações das ideias com elas mesmas acabam por perder o seu viço na lida sem valor com o nada e a sua divisibilidade infinita, por que o efeito não seria mais terrível ao se promover a aporia abstrusa em sentido das relações históricas? A habilidade do hábito é deixar entrever no vício passado a passagem a uma virtude futura e mesmo o sentido de tal ardil das circunstâncias não poder ser dado de antemão, ele é a história no que de melhor ela é e deve ser capaz de oferecer. É comum o nada como fonte de relatividade representar os objetos como não sendo asquerosos em si mesmos ou desejáveis em si mesmos. Não é preciso o nada para saber o fato de que eles, os objetos, nada não são, pelo menos não em si mesmos. Por outro lado, o primado da relatividade, do qual Hume se desvia, costuma ensaiar a captura da circunstância como se ela fosse relativa. Ela não é. As circunstâncias podem ser relativas, entretanto, nos modos da história como elaboração da melancolia, nada é menos relativo do que circunstâncias para explicar os descompassos entre sentir e pensar e na obtenção de consistência para cerzir o que se fez com o que se cria.

Não basta sabermos que a medida do sentido político é a circunstância sem um cético que seja capaz de indicar os critérios pelos quais se diferenciam e completam. Se uma circunstância política é diferente da outra, por que não é esperável que o marcador do que a caracteriza enquanto tal mude? A estadia do veleiro cético, feito de pedaços de madeira de embarcações naufragadas, à marina da cena pública, é condição para que haja acúmulo perceptivo da força política de fenômenos específicos de rebatimento abrangente. A história à cética, evitando o canto da sereia da finalidade, celebra a insistência no salto especulativo que pensa o acidente. “Eu respondo: se nos restringirmos a uma reflexão geral e distanciada sobre os males da vida humana, isso não poderá ter nenhuma eficácia em nos preparar para eles” (HUME, 2008c, p. 140). A história à cética é feita pelo filósofo reconciliado com os efeitos indiretos da sua atenção sobre a política. A melancolia dimensionada como o arco dos estados da política não precisa de um Ulisses para vergá-la e sim de olhos disponíveis a manejar a impureza das abstrações. Os artefatos advindos são meio arco e meio lira e o efeito terapêutico da sua sonoridade é impedir os modos da dissimulação do sentir e do pensar. Se entendemos a gravidade, sabemos que não sentir o que se sabe à altura é a velha indiferença a não se deixar interpelar moralmente. O cético, então, nem está tão distante a ponto de se sentir aliviado, de não estar no navio que naufraga, e nem perto demais, que não escreva enquanto a barca da medusa afunda.

Ele é *um* com o naufrágio, porque ouve a melancolia. Daí se torna o amigo da história. Aquele que diz o que ela prefere ignorar. Porque era ela, porque era ele.

Referências bibliográficas

- CASH, A. *John Wilkes: the scandalous father of civil liberty*. New Haven: Yale University Press, 2006.
- GUIMARÃES, L. 2003. "A Melancholy Skeptic". *Kriterion*, n. 108, p. 181-190.
- HUME, D. 1983. "My Own Life". In: *The History of England*. Indianapolis: Liberty Fund.
- HUME, D. 2001a. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. São Paulo: Editora UNESP.
- HUME, D. 2001b. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: Editora UNESP.
- HUME, D. 2004. *Uma investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: Editora UNESP.
- HUME, D. 2008a. "Da Liberdade de Imprensa". In: *A Arte de Escrever Ensaio*. São Paulo: Iluminuras.
- HUME, D. 2008b. "Da Simplicidade e do Refinamento na Arte de Escrever". In: *A Arte de Escrever Ensaio*. São Paulo: Iluminuras.
- HUME, D. 2008. "Da Tragédia". In: *A Arte de Escrever Ensaio*. São Paulo: Iluminuras.
- HUME, D. 2008c. "O Cético". In: *A Arte de Escrever Ensaio*. São Paulo: Iluminuras.
- HUME, D. 2008d. "O Epicurista". In: *A Arte de Escrever Ensaio*. São Paulo: Iluminuras.
- HUME, D. 2008e. "O Estoico". In: *A Arte de Escrever Ensaio*. São Paulo: Iluminuras.
- HUME, D. 2008f. "O Platônico". In: *A Arte de Escrever Ensaio*. São Paulo: Iluminuras.
- HÉRACLITE. 1998. *Fragments*. Paris: PUF.
- LIVINGSTON, D. W. 1998. "English Barbarism: Wilkes and Liberty". In: *Philosophical Melancholy and Delirium*. Chicago: The University of Chicago Press.
- SKJÖNSBERG, M. 2020. "David Hume and 'Of the Liberty of the Press' (1741)". In: *Freedom of Speech 1500-1850*. Manchester: Manchester University Press.
- WILKES, J. 1769. "The North Briton Number 1 (1762)". In: BINGLEY, W. (Ed.). *The North Briton from I to XLVI*. London, 1769.