discurso (33), 2003: 35-74

As várias maneiras filosóficas de recorrer ao senso comum nas Luzes britânicas*

Laurent Jaffro**

Resumo: O artigo analisa os usos e figuras do senso comum na filosofia britânica do século XVIII, de Shaftesbury a Reid. Essa noção, longe de exprimir uma recusa da filosofia, serve para definir o estatuto dos argumentos e conceitos que compõem o discurso filosófico.
Palavras-chave: senso comum – linguagem – discurso – ceticismo

Qual é a tese principal de uma filosofia do senso comum? Em sua forma extrema, ela afirma que uma teoria que sustenta princípios ou extrai conseqüências contrárias às crenças ordinárias e comuns deve ser rejeitada como falsa. Uma filosofia do senso comum assim definida é essencialmente reativa, ela refuta filosofias mostrando que são contrárias ao senso comum. Por isso, um filósofo do senso comum passa a maior parte de seu tempo dis-

* Conferência apresentada no Departamento de Filosofia da FFLCH-USP em 11/11/2002. Tradução de Pedro Pimenta. As citações de autores britânicos foram traduzidas a partir das traduções francesas apresentadas pelo autor, cotejadas com os originais ingleses.

** Mestre de conferências, Universidade de Paris 1 (Panthéon-Sorbonne) e Instituto Universitário da França.

cutindo não o próprio senso comum, mas teorias muito distantes de nossas intuições correntes.

Que espécie de teoria é contrária ao senso comum? Uma filosofia do senso comum explica que o senso comum – do qual o propósito filosófico tira sua autoridade – considera que o ceticismo é, na maioria de suas formas conhecidas e, de todo modo, em suas formas extremas, contrário ao senso comum. Consideração incontestável, desde que se entenda por "ceticismo" uma concepção que sustenta que as crenças comuns são geralmente enganosas. Sustentar que o senso comum geralmente se engana é o mesmo que contrariá-lo. Mas poucas pessoas defenderam esse ponto de vista. Se por "ceticismo" se entende antes uma concepção que sustenta que as crenças comuns são difíceis de justificar, para não dizer que são injustificáveis, então é claro que: 1. numerosos são os que levaram o ceticismo a sério, pois é difícil examinar filosoficamente as crenças comuns sem se inquietar quanto à sua justificabilidade; 2. não é incontestável que um tal ponto de vista seja contrário ao senso comum. Essas foram questões particularmente inquietantes para as Luzes britânicas.

Este artigo lança um olhar panorâmico sobre um século de apelos insulares ao *senso comum*. "Luzes britânicas" é uma maneira cômoda de designar muitas escolas ou autores, do inglês Shaftesbury (1671-1713) e do irlandês Berkeley (1685-1753) aos escoceses Hume (1711-76) e Thomas Reid (1710-96). Minha intenção é tríplice: 1. explicar por que o *topos* "filosofia e senso comum" é tão importante nessa época e nesse lugar, ou seja, propor uma explicação *histórica* da voga que essa noção conhece; 2. mostrar que, ainda que essa história desemboque na constituição de uma escola identificada a uma "filosofia do senso comum" fortemente presente na universidade escocesa[1] e popularizada na França durante o século XIX, principalmente graças a Victor Cousin e Théodore Jouffroy (Manns 24), a inegável unidade de inspiração que a perpassa não impede uma *pluralidade* dos tipos. Insistirei nas diferenças de orientação dos apelos filosóficos ao senso comum, bem como nas razões para essas divergências; 3. por fim, mostrarei que a argumentação que sustenta esses apelos ao senso comum é retórica, tomando o qualificativo não num sentido "verbal", mas em sua acepção

clássica, "relativa à arte de persuadir". Será necessário, portanto, situar a invocação do senso comum em relação aos tipos de discussão que um realista poderia ter com um cético.

Uma noção em moda

Sabe-se que a atitude dominante do outro lado do canal da Mancha é o "pragmatismo" em todos os domínios, complementado pelo "empirismo" (em filosofia). Não é por meio dessas estultices que se pode explicar a mania que as Luzes britânicas têm de recorrer ao senso comum. Esse recurso não é espontâneo, mas reativo, e o empirismo é um dos alvos dessa reação. Para compreender mais seriamente a situação particular do pensamento britânico em fins do século XVII, é preciso determinar a representação que esse pensamento tem do que predomina na filosofia e, de modo mais geral, na vida intelectual. Essa representação é, de início, a constatação de uma catástrofe: o ceticismo domina a vida intelectual e pode levar à ruína os mais bem estabelecidos princípios da moral, da religião, da sociedade, da ciência e da filosofia. Qual é a obra que faz o inventário enciclopédico da filosofia moderna? É o *Dicionário* de Bayle. Como o *Dicionário* apresenta o saber mais elaborado? Como um triunfo do ceticismo em todas as frentes, quer se trate da crença religiosa, da percepção sensível ou da conduta de vida, os intelectuais difundem concepções perniciosas, segundo as quais a vida ordinária seria uma existência sob o domínio não somente do preconceito, mas da ilusão.

Essa crise cética não deixa de ter analogia com o que mais tarde se chamará de niilismo. Pois, aos olhos de seus adversários, o cético não se contenta em duvidar, ele nega; e, não contente em negar a inteligibilidade de uma crença, nega a realidade de seus objetos. O ateísmo não é nada mais que uma extensão do ceticismo a um outro objeto que não o corpo ou o eu. Locke opõe a essa negação o que se chama de "realismo do senso comum":

> "Se alguém pretende ser tão cético a ponto de negar a própria existência (pois duvidar dela realmente é coisa manifestamente im-

possível), que desfrute por mim de um bem tão caro quanto o de não ser nada, antes que a fome ou algum outro sofrimento o convença do contrário" (Locke 19, p. 619-20).

Berkeley também assimila o ceticismo a um anti-realismo:

"Hylas: Eu disse, é verdade, que um cético é alguém que duvida de todas as coisas; mas deveria ter acrescentado, 'ou então que nega a realidade e a verdade das coisas' (...) O que dizes da desconfiança em relação aos sentidos, da negação da existência real das coisas sensíveis ou da fingida ignorância a respeito delas? Isso não é suficiente para chamar um homem de *cético?*

Philonous: Deveremos então examinar quem dentre nós nega a realidade das coisas sensíveis ou professa a maior ignorância a respeito delas; pois, se vos compreendo bem, é este que deveria ser considerado o maior *cético?*" (Berkeley 4, Vol. II, p. 173).

A supremacia do ceticismo é tão grande, que dele ninguém, ou quase ninguém, escapa, sobretudo os filósofos que o combateram vigorosamente. Locke, por exemplo, conhece muito bem os argumentos dos pirrônicos para não ter sucumbido, a despeito de si mesmo, ao *mainstream* da filosofia moderna. Ele escreveu:

"Penso que ninguém poderia, honestamente, ser tão cético a ponto de não ter certeza da existência das coisas que vê e sente" (Locke 19, p. 631).

Mas nem por isso Berkeley deixou de acusá-lo de favorecer o ceticismo, por defender uma concepção representacionista da percepção sensível: se o objeto imediato do espírito que percebe não é a coisa mesma, mas, como afirma Locke, sua representação ou "idéia", então posso me encontrar num estado de incerteza a respeito dele.[2] O anticeticismo jamais é suficientemente radical e pode se acomodar. O próprio Berkeley não escapa a

essa regra. Hume, ele mesmo cético assumido, escreve que o bispo irlandês foi cético a sua revelia:

> "A maior parte dos escritos desse engenhoso autor apresenta as melhores lições de ceticismo que se podem encontrar, tanto em filósofos antigos quanto em modernos, incluindo Bayle. E, no entanto, ele pretende, no subtítulo de um deles (e não se pode duvidar de sua sinceridade), ter escrito um livro contra os céticos, tanto quanto contra os ateus e livres-pensadores.(3) Mas todos os seus argumentos, ainda que sejam destinados a um outro fim, são puramente céticos, como se vê pelo fato de não admitirem nenhuma resposta, nem produzirem nenhuma convicção. Seu único efeito é causar aquele estupor, aquela irresolução e confusão momentâneas que são o resultado do ceticismo" (Hume 11, p. 127, n. 31).(4)

Em resumo, a situação intelectual não é somente caracterizada pela difusão de idéias céticas, mas sobretudo por uma profunda contaminação da mais bem-intencionada das filosofias. É esse estado de coisas que de fato explica o apelo ao senso comum nas Luzes britânicas (Norton 26, p. 196 e ss.).(5) Pois a questão é saber como escapar ao niilismo, se não é possível escapar dele pelo alto, ou seja, pela teoria. Alguns tentam escapar por baixo, isto é, apelando ao senso comum. O sólido realismo deste parece ser a melhor arma.

Diversos tipos de apelo

Como esse apelo é polêmico, o conteúdo do que se entende por "senso comum" varia conforme o adversário. É por isso que não se encontra uma simples continuidade, um mesmo realismo para todos os fins, mas uma grande diversidade de formas: quanto mais tipos de realismo existem em função da fisionomia que assume o ceticismo, mais tipos há de argumentação. As Luzes britânicas apresentam pelo menos três formas de realismo:

1. o realismo moral de Shaftesbury, ao qual se pode associar o de Francis Hutcheson,[6] 2. o realismo da sensação segundo Berkeley; 3. o realismo global do senso comum segundo Reid, que sintetiza os precedentes. As três formas podem ser descritas sumariamente como se segue, com a indicação, em cada caso, do *conteúdo* da afirmação do senso comum e da *identidade* do adversário:

1. Shaftesbury opõe seu realismo moral ao convencionalismo de Hobbes e Locke: as propriedades morais não são relativas a decretos divinos, políticos ou sociais, mas são "fundadas na natureza". O senso comum declara aqui que bem e mal não são relativos às convenções. Seu adversário é o "epicurismo moderno", que nega que a sociabilidade seja natural.[7]

2. Berkeley está muito distante desse realismo moral, no qual vê, com razão, o álibi aristocrático de um ceticismo irreligioso. Berkeley opõe ao livre-pensamento e à irreligião crescentes um realismo da visão cristã de mundo do qual o realismo direto da percepção que defende não é, a seus olhos, mais do que um subconjunto. Seu senso comum é o ponto de vista de "nós, irlandeses", que sabemos que o que está por detrás do sensível não é a substância material, mas o Criador. Seu adversário é o materialismo dos modernos.

3. Thomas Reid combate o ceticismo em todas as suas espécies. Por isso retira o realismo moral de Shaftesbury de seu contexto deísta e leva mais longe do que Berkeley a exigência de um realismo dado diretamente na filosofia da percepção. Reid denuncia o ceticismo congênito à teoria do conhecimento de Locke a Hume: a "via das idéias" conduz à tese absurda segundo a qual não percebemos as coisas tais como elas são (Michaud 25, p. 9-34). A tarefa de Reid consiste em restabelecer, em nome do senso comum, o essencial da ontologia e da epistemologia que seu adversário, o ceticismo humiano, pretendera eliminar.

Na seqüência deste artigo reagrupo a apresentação dessas três formas sob o exame de dois momentos: 1. a crítica de Berkeley a Shaftesbury; 2. a crítica de Reid ao ceticismo.

A modernização das noções naturais

O início do século XVIII é palco de uma querela dos Antigos e dos Modernos aplicada ao senso comum. De um lado, um amigo dos estóicos, Shaftesbury, que concebe a moral como a arte de aperfeiçoamento do homem e o senso comum como a urbanidade necessária para esse aperfeiçoamento. Do outro, um clérigo irlandês, Berkeley, bastante desconfiado das ressonâncias aristocráticas (e, portanto, anticonformistas) da noção de aperfeiçoamento. Para Berkeley, a moral consiste antes na disciplina social e no respeito aos deveres religiosos. A oposição entre aristocrata e clérigo a propósito da moral se duplica numa oposição a respeito da natureza mesma do senso comum.

Para Berkeley, este não é certamente uma manifestação da polidez ou de uma cultura refinada, mas reduz-se ao conjunto das crenças comuns. As crenças perceptivas (por exemplo, que o açúcar é doce, ou que essa parede é branca) são um subconjunto delas; um outro subconjunto importante é constituído pelas crenças propriamente religiosas (por exemplo, que Deus nos fala por meio de sua criação, que ele está presente em toda parte). De maneira mais geral, as afirmações e negações do senso comum delimitam uma espécie de ontologia espontânea que está associada ao uso comum da linguagem, e que, ao mesmo tempo em que permite fazer a crítica da ontologia dos filósofos, constitui uma salvaguarda para essa crítica.

A filosofia pode ocupar diversas posições na escala que vai do completo ceticismo à conformidade com o senso comum. Um exemplo pode dar uma idéia dessas posições.

1. Para o cético de profissão, "adocicado" designa um sabor que não se encontra "na" coisa, pois não existe senão para o meu palato. 2. Para o cético à revelia de si mesmo, quer dizer, para o metafísico "materista",[8] cujas posições redundam no ceticismo, a substância que é o açúcar é algo mais do que as qualidades sensíveis das quais é o suporte. 3. Para o imaterialista em sua fase puramente crítica, o importante é refutar o metafísico materialista; para esse fim é necessário defender – como os céticos – que a qualidade designada por "adocicado" não existe senão num espírito que a

percebe, e ela não tem o suporte de nenhuma outra substância. Por isso, Philonous afirma que "o sabor não é realmente inerente ao alimento". Hylas o faz observar, com razão, que é um tanto bizarro "afirmar que o açúcar não é doce" (Berkeley 4, p. 180). 4. Para o imaterialista consumado, convém abandonar toda formulação que se assemelhe em demasia ao ceticismo. Por isso se dirá, como todas as pessoas, que o açúcar é doce, que um tal alimento tem tal gosto etc. Da mesma maneira, os termos "realmente", "coisa" etc. serão utilizados num sentido ordinário, não técnico. Somente para alguns filósofos "real" significa "substancial" ou "absoluto".

Na primeira posição, a filosofia é pura e simples loucura. Na segunda, ela introduz os preconceitos que a conduzem de volta ao ceticismo. A terceira posição é simplesmente tática e instrumental: é preciso adotar a linguagem dos adversários para refutá-los. A quarta posição é um retorno ao senso comum, contra a "abstração" que está no princípio de todo ceticismo.(9)

Para Berkeley, o senso comum manifesta-se no uso corrente da linguagem, e os "preconceitos" não estão onde geralmente se crê que estejam. É preciso distinguir entre preconceitos num sentido negativo – as incompreensões, tornadas habituais, que nos impedem de pensar e viver corretamente – e os preconceitos num sentido positivo – as pré-compreensões habituais que facilitam o pensamento e a vida. Os maus preconceitos provêm da própria filosofia, quando ela não raciocina a partir da experiência comum, mas a todo custo aplica esquemas estabelecidos, como, por exemplo, quando se apóia na distinção escolar entre substância e modo (*idem* 3, Vol. II, p. 62).(10) Os bons preconceitos são as "noções naturais dos homens" – expressão que Berkeley apresenta como sinônimo de *senso comum* (*id., ibid.*, Vol. II, p. 168).

É preciso atentar para esta que é uma verdadeira restauração de um vocabulário antigo, contra o qual Locke lançara um interdito no primeiro livro do *Ensaio sobre o entendimento humano*: "Parece estabelecido para alguns que há no entendimento princípios inatos, noções primitivas, *koinai ennoiai* [noções comuns], marcas pretensamente impressas na mente humana" (Locke 19, I. II. 1). As noções comuns dos estóicos haviam sido novamente postas em voga, na primeira metade do século XVII, pelo deísta

Herbert de Cherbury e pelos platônicos de Cambridge, notadamente Ralph Cudworth e Henry More. Por que motivo Locke as tem na conta de meras invenções? É que o Criador nos dotou do estritamente necessário; o exercício metódico e integralmente atual de nossas capacidades ordinárias é suficiente para fazer nosso conhecimento progredir sem que jamais precisemos nos apoiar num estoque de informações pré-registradas e implícitas.

Como Cudworth e, de maneira mais geral, os platônicos de Cambridge concebiam as noções comuns? Segundo Cudworth, elas eram uma fonte interna da alma, de onde esta retira o que é necessário para a apreensão dos objetos que se lhe apresentam do exterior. Locke considera que esse "necessário" é supérfluo, pois o conhecimento, mesmo quando reflexivo, consiste na comparação de idéias que se oferecem abertamente a nós, e não na re-atualização de uma potencialidade secreta. As idéias de Locke são os objetos imediatos do conhecimento – aquilo que, numa exterioridade completa, está diante de nossos olhos. As idéias de Cudworth são os modelos interiores de um conhecimento que, precisamente por recorrer a eles, é sempre, primitivamente, um conhecimento de si. Cudworth afirma que

> "primeiro a mente reflete sobre si mesma e sobre suas idéias, que estão virtualmente contidas em seu poder de conhecimento oniforme *[omniform],* para então descer novamente e compreender as coisas individuais que se encontram sob si" (Cudworth 8, p. 192).

Contra essa profusão do neoplatonismo que transforma o estoque do espírito num imenso entreposto, Locke insiste no "nada mais" quando define o conhecimento: a mente "não tem nenhum outro objeto imediato além de suas próprias idéias" (Locke 19, IV. I. 1, p. 525). "As idéias nada mais são do que os objetos imediatos da mente quando ela pensa" *(idem* 20, Vol. IV, p. 362); "Não me parece que o conhecimento seja outra coisa além da percepção da conexão e do acordo, ou do desacordo e da incompatibilidade, entre quaisquer de nossas idéias" *(idem* 19, IV. I. 2, p. 525).

A crítica lockiana das noções comuns parece definitiva. Como explicar que um autor como Berkeley, que não pretende ser mais do que um pig-

meu em comparação ao gigante Locke (Berkeley 2, A 678, Vol. I, p. 83), reabilite um tal vocabulário? Mais ainda, como explicar que a essa mesma altura Shaftesbury, de quem Locke fora preceptor, utilize abundantemente "noções comuns", "pré-noções" e as "prolepses" dos platônicos de Cambridge? Há várias razões para isso. Primeiro, o início do século XVIII procede ao que podemos chamar de socialização do conceito de noção comum. Trata-se de uma mudança muito importante sobre a qual os historiadores das idéias não chamaram a devida atenção. Em Cudworth e também em Locke, ainda que negativamente, o conceito de noção comum é, em primeira instância, psicológico, epistemológico e, finalmente, moral. Para os platônicos de Cambridge, a idéia é, em primeiro lugar, uma forma na alma, portanto, um meio de conhecimento; não é mero objeto de contemplação, mas guia de ação (Petit 31, p. 47-62). Locke responde que a idéia é o objeto imediato e adventício do conhecimento; ele nega que ela seja uma realidade interna da mente, e essa negação, aplicada à moral, conduz à conclusão de que os princípios práticos não são inatos. Quando os sucessores de Locke põem novamente o conceito em voga, não restauram a psicologia que lhe estava associada, mas insistem no caráter *comum* – e mesmo social – das noções. Já não se considera o senso comum enquanto pode ser um dispositivo interior de um espírito, e diminui o interesse pelos problemas que acompanham uma tal concepção; ao contrário, agora se vê no senso comum uma capacidade de informação e de comunicação.

Cultura ou comunicação

Mas, uma vez que o conceito transformou-se dessa maneira – o que se pode chamar de transformação comunicativa do senso comum –, é possível repetir o mesmo tipo de oposição que se encontrava em Locke e Cudworth. Não se trata mais, é certo, de saber se há idéias inatas na alma, pois já não é assim que se concebe o senso comum; mas ainda se trata de determinar em que consiste essa capacidade de informação e comunicação, se ela é algo a mais ou não passa de um exercício usual da linguagem. A querela

do necessário e do supérfluo acompanha constantemente a história moderna do *senso comum*. Deve-se ver no senso comum uma forma de humanidade que uma sociedade refinada poderia cultivar em si mesma graças à conversação letrada? Ou não é ele *nada mais* do que o conjunto de crenças comuns tais como são atestadas pelo uso cotidiano da linguagem? Admita-se que há "noções naturais". Mas essa "humanidade" capaz de tais noções é uma perfeição que devemos alcançar, ou é *somente* a coleção dos homens? Tal é a oposição que existe entre Shaftesbury e Berkeley.(11)

Ambos concordam, superficialmente, quanto ao fato de que o senso comum manifesta-se no exercício da linguagem e, em particular, em seu exercício fora da universidade, pois no interior desta encontra-se todo tipo de saber, menos o senso comum. Mas de que tipo de exercício se trata? E o que é realmente exterior à universidade? Para o nobre Lorde Shaftesbury trata-se da conversação em sentido estrito, da discussão letrada num salão londrino ou no retiro da Natureza. Berkeley, o homem de Igreja, considera que, nesse ponto, só alguns *happy few* têm acesso ao exercício da linguagem. Pela boca de um dos personagens do *Alciphron*, Críton, ele denuncia essa moda recente – típica do que chamamos de "Luzes" – que faz multiplicar os cafés e clubes (Berkeley 5, Vol. III, p. 48). Ao pedantismo da universidade, Berkeley não opõe a conversação mundana, mas o uso cotidiano da linguagem – o que inclui a eloqüência do pregador no púlpito.

Shaftesbury está a tal ponto persuadido de que o senso comum é indissociável da cultura humanista, que, ao apresentar a definição mais precisa dele, não faz uma descrição da coisa mesma, mas uma precisão em termos eruditos. A noção de *common sense* faz parte do léxico dos letrados:

> "[Os comentadores modernos] afirmam que o senso comum de nosso poeta [Juvenal] significa, a partir do grego, o senso do bem público e do interesse comum; o amor à comunidade ou à sociedade, a afeição natural, a humanidade *[humanity]*, a obrigação ou essa espécie de civilidade que nasce de um justo senso dos direitos comuns do gênero humano *[mankind]* e da igualdade natural que há entre os membros de uma mesma espécie" (Shaftesbury 34, Vol. I, p. 104).

Isso prova que é virtude de humanidade ser sensível à igualdade e à comunidade dos homens. Mas o cosmopolitismo não se encontra ao alcance de qualquer um. Na concepção dinâmica e teleológica de Shaftesbury, a natureza caracteriza-se mais pela virtualidade do que pela atualidade. É à cultura, e precisamente à cultura letrada, que cabe a tarefa de atualizar a humanidade. A idéia da comunidade de direitos e de igualdade na espécie permanece assim profundamente aristocrática. O conteúdo efetivo do senso comum é a prática social da polidez (Klein 17, p. 57-68; *idem* 18).

Tanto Berkeley quanto Shaftesbury consideram que as noções naturais ou noções comuns não são idéias na mente – esta era a noção platônica combatida por Locke –, mas a apreensão de significações no exercício da linguagem – o que permite ultrapassar o interdito de Locke. Mas, quando se trata de definir o que é essa apreensão das significações, eles se opõem radicalmente. Segundo o inglês, deve-se seguir os estóicos e considerar que o emprego cotidiano de certos termos prefigura imperfeitamente a apreensão exata das significações. Isso ocorre principalmente nos termos que marcam uma avaliação, notadamente no registro estético ou moral. É assim que se encontra uma lista de "prolepses" no manuscrito dos *Askhmata (Exercícios)*. Essas pré-noções são termos – em sua maior parte adjetivos – cujo emprego deveria ser elevado, invertido ou redirecionado: vergonhoso, baixo, sujo, corrompido, ridículo, pueril, feminino, masculino, desprezível, honesto etc. (Shaftesbury 35, p. 355-63). Conforme o estoicismo,[12] a aplicação correta da pré-noção supõe um uso crítico das representações:

> "Lembra-te de que, na *khrêsis phantasion* ['uso das imaginações'], uma das principais partes é a *inversão*, a mudança e a transformação das imaginações ou representações, a torção pela qual as arrancamos de seu sentido *[sense]* natural e vulgar para dar-lhes um significado *[meaning]* verdadeiramente natural e livre de toda ilusão e impostura" *(id., ibid.*, p. 149).[13]

As noções comuns permanecem inexatas enquanto não são retificadas e cultivadas. Quanto a Berkeley, ele considera que um tal ascetismo da sig-

nificação – ou seja, essa concepção que faz a compreensão de um termo depender de um esforço verdadeiramente heróico – é uma maneira de perder o senso comum. As *natural notions* não são antecipações de um exercício superior e excepcional, mas correspondem a nossa maneira ordinária e adequada de apreender significados. Assim, nós nos enganaríamos se pensássemos que é Shaftesbury quem declara que

> "as noções de falta e de mérito, de justiça e de recompensa, estão nos espíritos dos homens anteriormente a toda investigação metafísica. E, em conformidade com essas noções naturalmente recebidas, não resta dúvida de que um homem é responsável, que ele age e se determina por si mesmo" (Berkeley 5, Vol. III, p. 316).

Trata-se em verdade do personagem Euphranor, que no *Alciphron* fala em nome de Berkeley. Ele adota um vocabulário muito parecido ao de Shaftesbury. Mas ali onde o estóico entende por anterioridade das noções naturais a preexistência de um "senso moral" ou de um "senso do justo e do injusto", dos quais somos dotados independentemente dos ensinamentos da sociedade e da religião, Euphranor visa simplesmente a substituir as noções morais no contexto ordinário do discurso prático sobre a responsabilidade. A "noção natural do mérito" designava, para Shaftesbury, uma antecipação do conceito de mérito tal como é apreendido pela filosofia; Euphranor não entende por ela outra coisa além do emprego cotidiano do termo na vida corrente, o que inclui seu uso nos tribunais. Em outras palavras, enquanto Shaftesbury vê na onipresença e na regularidade do discurso moral um testemunho da *realidade* das propriedades morais e um meio de refutar os teóricos que reduzem a moralidade a um universo de convenções sociais, políticas ou religiosas, Berkeley pensa, ao contrário, que isso prova a eficácia das convenções e sanções, cuja transgressão é punida. O recurso à linguagem ordinária e às "noções comuns" não é incompatível com uma concepção profundamente nominalista e convencionalista da moralidade. Berkeley tem razões em denunciar a concepção shaftesburiana do senso comum: na conduta da vida, somente os que se dizem os melhores podem passar sem o

temor das sanções e confiar inteiramente em sua fascinação pela beleza da virtude (Berkeley 5, Vol. III, p. 118 e ss.).

Seria o senso comum a civilidade dos que teriam cultivado as mais altas disposições da humanidade? Ou seria o sólido bom senso dos que não foram corrompidos pelos refinamentos de uma pretensa educação? A oposição de Berkeley a Shaftesbury supõe, algo que parece excessivo, a impossibilidade de reconciliar a cultura letrada e a vida ordinária. É preciso escolher entre a via do trabalho, da piedade, do espírito prático e da fé do carvoeiro – a linguagem ordinária – e a via mais sedutora do lazer estudioso, do anticonformismo, do espírito *dandy* ou ascético – o perfeccionismo. Na concepção "ordinária", o senso comum é o que a filosofia sempre se arrisca a perder, e ao qual ela não pode deixar de retornar, segundo a imagem da fonte que encerra os *Três diálogos entre Hylas e Philonous (idem* 4, Vol. II, p. 262-3); na concepção perfeccionista, o senso comum é aquilo a partir do qual devemos nos elevar – toda a dificuldade reside em galgar a escada sem ceder à vertigem.

Dois anticéticos: um teste comparativo

Passarei agora à segunda geração a discutir a questão da "filosofia e senso comum". Trata-se essencialmente das relações entre as visões de Berkeley e de Hume sobre o senso comum, e da crítica delas por Thomas Reid. Deixei para o fim deste estudo o exame das ligações entre as duas gerações.

Num artigo de 1986, George Pappas compara o modo pelo qual Reid e Berkeley recorrem ao senso comum partindo de uma definição do "realismo direto", da concepção segundo a qual temos freqüentemente um conhecimento imediato dos objetos físicos ordinários, não um conhecimento mediante inferência (Pappas 28, p. 292-303). O autor distingue os aspectos epistêmico, perceptual e metafísico dessa concepção. 1. Sob o ângulo perceptual, a afirmação desse caráter imediato do conhecimento redunda em excluir o representacionismo ou o "realismo indireto". Segundo Reid e Berkeley (tal como os compreendemos hoje, mas não segundo o modo pelo

qual o apresentava Reid), percebemos as coisas sensíveis mesmas, não suas supostas representações. 2. Sob o ângulo epistêmico, Berkeley e Reid extraem todos os seus argumentos dessa imediaticidade para excluir o ceticismo. 3. Sob o ângulo metafísico, um realista do senso comum sustenta que os objetos físicos têm qualidades sensíveis não-relacionais e não-disposicionais, e que percebemos que eles as têm. Reid e Berkeley estão de acordo quanto a esse ponto. Mas, segundo Pappas, eles separam-se quando Reid acrescenta que essas qualidades sensíveis existem independentemente da percepção.

Dado que esse realismo direto pretende, em suas duas formas, autorizar-se no senso comum, Pappas examina em que medida o senso comum pode constituir critério de avaliação de uma teoria. É manifesto que, para Reid, o senso comum é ao menos um critério negativo: segundo o filósofo escocês, se uma tese contradiz, direta ou indiretamente, o senso comum, ela é falsa. É assim que se refuta a teoria representacionista da percepção. Outra coisa ocorre no caso de Berkeley, para quem o fato de uma tese ser contrária ao senso comum não é suficiente para refutá-la. O imaterialismo comporta teses ridículas, contrárias ao senso comum, sem que esse ridículo seja necessariamente um índice de sua falsidade, como pensará Reid seguindo Fénelon *(argumentum ad risum)*[14]. Isso vale para a tese segundo a qual as coisas complexas são coleções de idéias sensíveis. Não seria ridículo dizer que estamos vestidos de idéias, que bebemos e comemos idéias; porque essa maneira de falar se distancia do "uso familiar da linguagem"? Trata-se certamente de algo contrário à exigência de "propriedade" do discurso, mas não contrário à exigência de "verdade" (Berkeley 3, § 38, Vol. II, p. 56-7).[15]

É por isso que Berkeley retoma a divisa dos libertinos "pensar com os eruditos e falar como o vulgo". Não se deve dizer que é o espírito que queima (pois Deus causa toda percepção passiva em nós), mas se deve persistir dizendo que o fogo queima (ainda que o fogo, que é uma idéia, ou antes, um conjunto de idéias unidas na experiência, nada faça):

> "Um homem que se exprimisse assim [que dissesse 'é o espírito que queima'] não mereceria que ríssemos dele? Eu respondo: sim,

em coisas como essas, devemos 'pensar com os eruditos e falar como o vulgo" (Berkeley 3, § 51, Vol. II, p. 62).[16]

O cômico ou ridículo provém de um desvio em relação ao senso comum. Ele é, na linguagem, o sintoma de uma espécie de loucura. Berkeley pensa contra os eruditos, porque empreende uma crítica a Locke e à metafísica "cética" dos modernos, e, conseqüentemente, de certa maneira pensa como eles: mas chegaria ele a falar como o vulgo? A persistência do vocabulário da idéia, ele confessa, é cômica. Não é possível se pôr a filosofar, mesmo que para levar a filosofia de volta ao senso comum, sem deixar de adquirir, nesse desvio, um pouco da loucura própria à filosofia.

Pappas chama de "uso dinâmico do senso comum" a posição defendida por Berkeley, e a distingue da maneira pela qual Reid emprega o senso comum, fazendo dele um critério. Proponho que se amplie essa distinção para mostrar que ela contém o germe de uma oposição entre duas concepções irreconciliáveis acerca da relação entre filosofia e senso comum. Esse caráter irreconciliável não se manifesta quando nos restringimos a confrontar Berkeley e Reid, mas vem à luz ao termo de duas transformações histórico-conceituais que examinaremos agora: 1. quando aquilo que Pappas chama de "uso dinâmico" em Berkeley é posto em relação com sua forma aparentada, o "ceticismo mitigado" em Hume; 2. quando a oposição de princípio entre ceticismo mitigado e o *common-sensism* de Reid se traduz em argumentos precisos.

Responde ao louco conforme sua loucura, se não queres que ele se imagine sábio[17]

Comecemos examinando o uso dinâmico do senso comum. Por que filosofar, se o senso comum é o espaço suficiente de toda significação, se a filosofia não passa de prevenção e complicação? Na fórmula "filosofia do senso comum" não se deveria abandonar o termo "filosofia"? O problema é que a filosofia não é só doença, ela também é remédio. É preciso filosofar

para retificar os desvarios da filosofia e trazê-la de volta ao senso comum. Por isso Berkeley concebe a filosofia como um desvio. É preciso se afastar do senso comum para melhor retornar a ele.

Deve-se sublinhar a dificuldade atinente ao uso dinâmico. A evidência do senso comum se desfaz inevitavelmente se ele não se constitui como critério suscetível de acompanhar *constantemente* todo exercício da filosofia, mas somente seu ponto de partida e de chegada. A claridade originária das noções naturais dos homens, que vem atrapalhar os preconceitos dos filósofos, dificilmente pode ser confundida com a claridade a que a filosofia chega uma vez finda a análise. Uma coisa é a evidência espontânea, outra coisa é a evidência restabelecida. É bem verdade que Berkeley aposta na identidade delas:

> "Parece necessário procurar a fonte dessas dificuldades e, se possível, estabelecer princípios tais que, pela solução simples que trazem a elas e pela evidência original [*native*] que lhes é própria, possam ser admitidos como autênticos [*genuine*] pelo espírito e, ao mesmo tempo, livrá-lo das buscas intermináveis em que se envolve" (Berkeley 4, Vol. II, p. 167).

Isso é muito para um só homem! Os princípios naturais devem ser descobertos ou restaurados? Como pedir aos princípios originais *(native)* que nos livrem dos erros que só a filosofia conhece e pode consertar? O apelo ao senso comum assenta numa aporia bem explicitada por Michel Malherbe:

> "A ingenuidade é como a inocência: uma vez perdida, não pode ser recuperada. [...] É na própria idéia de retorno que se encontra a dificuldade [...] E o dilema imediatamente se complica: ou é possível dar um sentido filosófico a esse retorno que, tomado positivamente, ele tem valor de uma fundação; mas então, se há filosofia, não há filosofia do *senso comum*. Ou esse retorno conduz ao pré-filosófico, às certezas da vida que precediam as certezas filosóficas,

> à questão de fato que é sempre anterior à questão de direito, ao *'on'* que já desde sempre recobriu o sentido da existência humana etc., mas então, supondo que isso seja possível, o idealismo de Berkeley seria refutado com uma bastonada, e poderíamos inferir que Descartes, que duvidava de tudo, certamente não duvidava do calor de sua lareira. Seria possível recuperar o senso comum, mas ao preço da filosofia" (Malherbe 23, p. 554-5).[18]

Berkeley, sem dúvida, tinha consciência dessa dificuldade, e tentou tornar inteligível esse "retorno" ao empregar dois modelos que não têm o mesmo alcance. 1. O caminho: na introdução dos *Princípios,* como no prefácio aos *Três diálogos,* Berkeley opõe a larga via do senso comum e o labirinto da especulação (Berkeley 3, Vol. II, p. 25). Os que trilham a primeira estão à vontade *(at ease).* Aqueles que, em vez de seguir o instinto, se lançam na especulação, perdem-se nos labirintos e sucumbem aos problemas e paradoxos. Giram em falso, ou se perdem no ceticismo. A solução está num "circuito". É preciso deixar a rota do senso comum para filosofar, ou seja, para refutar os preconceitos introduzidos pelos filósofos, mas para melhor reencontrá-la: "Seria como retornar de uma longa viagem" *(id., ibid.,* Vol. II, p. 168). 2. A fonte: essa metáfora, que se encontra ao final dos *Três diálogos*, é mais elaborada do que a precedente *(idem* 4, Vol. II, p. 262-3). Ela comporta uma analogia com a unificação das forças efetuada pela física newtoniana. É o mesmo princípio, o da gravitação, que explica a elevação da coluna d'água e sua queda na fonte. Da mesma maneira, afirma Berkeley, parece que são os mesmos princípios que conduzem ao ceticismo e reconduzem ao senso comum, "desde que os levemos até um certo ponto". O primeiro movimento é o da elevação. Afastamo-nos do senso comum ao filosofar; afastamo-nos ao filosofar à maneira materialista dos filósofos modernos; afastamo-nos ao filosofar contra os filósofos modernos, ao ir mais longe do que eles na crítica cética, até o "certo ponto" que é o argumento imaterialista: e então a água da filosofia recai ali onde deve, de onde ela veio, na fonte do senso comum.

A metáfora da fonte, e sua explicitação na forma da analogia com a gravitação, diz mais do que a metáfora do caminho. Ela não se limita a dizer que a via que nos faz deixar o labirinto metafísico nos leva de volta para a casa, mas sublinha que os *mesmos* princípios que nos afastam do senso comum reconduzem-nos a ele, e sugere que filosofia e senso comum se encontram em dois planos distintos, mas, apesar disso, formam um sistema. Essa metáfora é ainda interessante por outro viés, pois, na medida mesma em que não determina nenhuma origem, opõe-se à metáfora cartesiana da árvore da filosofia. A água da filosofia não tem origem nem embaixo, nem em cima: trata-se de uma circulação contínua, não de uma derivação. Assim, o senso comum não é mais originário do que a análise filosófica, mas é o meio do qual ela sempre parte e ao qual sempre retorna. Recusando-se a identificar princípios do senso comum e princípios filosóficos, Berkeley propõe uma circulação *perpétua* entre uns e outros.

Assim, assim; nem bem, nem mal

Essa concepção pode ser posta agora em relação com aquilo que Hume chama de ceticismo mitigado. A "circulação" de Berkeley integrava um momento de ceticismo numa filosofia voltada para a defesa do senso comum; o ceticismo mitigado introduz, ao contrário, um momento de senso comum numa filosofia voltada para a defesa do ceticismo.[19] Seria equivocado opor essas duas concepções sob a alegação de que são manifestações inversas. Sua profunda conivência mostra-se quando se atenta ao que elas têm em comum: elas põem senso comum e análise filosófica em dois planos diferentes, cujo contraste não impede uma sistematicidade, por oposição a uma terceira concepção – a de Reid – que os situa num mesmo plano homogêneo. O senso-comunismo (se me for permitida a expressão) de Berkeley é moderado porque, para ele, o fato de que uma tese seja contrária ao senso comum constitui uma dificuldade que não é, no entanto, suficiente para refutá-la; inversamente, o ceticismo de Hume é mitigado porque sustenta que o fato de que uma crença pareça injustificável após um exame cético não

conduz necessariamente à afirmação de que ela não seja natural, no sentido de comum, nem útil ou mesmo indispensável para a vida.

Na primeira seção do *Ensaio sobre o entendimento humano*, Hume distingue dois estilos de filosofia. O primeiro estilo, o da "filosofia fácil", é conforme às exigências da vida comum, mas inexato; o segundo estilo, o da "filosofia abstrusa", é contrário às exigências, mas exato (Hume 11, Seção I, p. 3 e ss.). Não há, todavia, espaço para escolher entre, de um lado, a eficácia de uma exortação, ou mesmo de uma predicação, que influi no curso da vida ao preço de uma certa superficialidade, e, de outro, a profundidade de uma análise que se desenvolve num plano puramente especulativo e permanece sem efeito sobre a vida – quando não a contradiz. Mas convém conjugar suas vantagens ou corrigir as inconveniências de um recorrendo ao outro.[20] É certo que se poderia ter o sentimento de que Hume faz aumentar o atrativo da filosofia fácil devido ao poder das paixões a que ela se dirige, e à correlativa impotência da razão, que constitui a única fonte da filosofia abstrusa:

> "É certo que a filosofia fácil e evidente sempre terá, para a maioria dos homens, vantagem sobre a filosofia exata e abstrusa. E numerosos são os que a recomendarão não somente como mais agradável, mas como mais útil do que a outra. Ela se quadra melhor com a vida comum, amolda coração e afecções e, tocando os princípios que fazem os homens agir, reforma-lhes a conduta e aproxima-os do modelo de perfeição que apresenta. A filosofia abstrusa, ao contrário, por se fundar num pendor da mente que não consegue participar dos afazeres e atividades, se esvanece tão logo o filósofo deixa a sombra e se apresenta à luz do dia. Tampouco podem seus princípios manter sua influência em nossa conduta e comportamento. Os sentimentos de nosso coração, as agitações de nossas paixões e a violência de nossas afecções dissipam todas as conclusões da filosofia, e reduzem o filósofo à condição de um plebeu *(id., ibid.,* Seção I, p. 4).

Mas se Hume reconhece, como demonstrou D.F. Norton, que as crenças comuns, sustentadas pela paixão, com freqüência contradizem os racio-

cínios do cético, ele não conclui daí que esses raciocínios sejam falsos, antes pelo contrário (Norton 26, p. 213).[21] A vida comum pode ser mais forte do que a "metafísica", no sentido de que não é possível desfazer-se de certas crenças, sem que essas crenças sejam mais verdadeiras ou mais exatas por isso. Como já vimos, é certo que um ceticismo mitigado considera que não devemos concluir, do caráter de uma crença que a análise mostra ser injustificada, que seria necessário abandonar, se isso fosse possível, uma tal crença na vida cotidiana; não obstante, essa forma moderada do ceticismo não cessa de subscrever a tese segundo a qual a conformidade com a vida não é prova da exatidão de uma análise, assim como a falta de conformidade não é suficiente para invalidar uma outra: "Mesmo se esses raciocínios sobre a vida humana parecessem abstratos e difíceis de compreender, isso não constituiria um índice da falsidade deles" (Hume 11, p. 12). Assentir mais ainda com o *common sense* seria recair no puro dogmatismo,[22] de maneira que a "correção" da dúvida pelo senso comum[23] se reduz à limitação *prática* das especulações do cético, e não chega a uma *refutação* do ceticismo pelo senso comum.[24] É assim que se deve compreender o seguinte texto:

> "Não é difícil para um filósofo profundo cometer um erro em seus raciocínios sutis; e um erro necessariamente engendra outro, quando dele extrai conseqüências e quando a aparência insólita de uma conclusão ou o fato de ela contradizer a opinião popular não o dissuada de abraçá-la. Mas, se um filósofo cujo único fim é representar o senso comum dos homens sob as cores mais belas e atraentes porventura se extravia, ele não vai muito longe: reiterando seu apelo ao senso comum e aos sentimentos naturais da mente, retorna ao caminho correto e preserva-se a si mesmo de toda ilusão perigosa" *(id., ibid.,* p. 4).

É manifesto que Hume retoma aqui a metáfora de Berkeley: o senso comum é a via principal, a especulação é labirinto, e a filosofia é, no melhor dos casos, um desvio. Isso significa, no fundo, que o filósofo permanece sempre um homem; e dessa sentença pode-se bem tirar a conclusão de

que, para Hume, o valor de verdade de uma proposição filosófica depende de sua conformidade com o senso comum.[25]

Dessa aproximação entre o ceticismo mitigado de Hume e o uso dinâmico do senso comum em Berkeley, deve-se reter sobretudo a idéia de uma articulação e, portanto, de uma distinção de dois planos. Hume e Berkeley, cada um à sua maneira, afirmam que as crenças comuns e a análise filosófica das crenças comuns não se situam num mesmo plano. Essa articulação pode ser descrita como um parasitismo: a filosofia desenvolve-se no dorso do senso comum. Cada um deles sabe que o parasita não é da mesma espécie daquele que o abriga. Em termos platonizantes, poderíamos dizer que a análise filosófica participa de uma outra idéia que o senso comum. Há entre eles uma heterogeneidade noética. Para a seqüência desta análise, é importante notar que podemos sustentar a importância do senso comum como salvaguarda contra os excessos da análise, sem renunciar a afirmar essa heterogeneidade.

Como sublinha Norton, Hume não confunde certeza psicológica com conhecimento verdadeiro, nem, inversamente, a fraqueza da crença com sua falsidade. Isso é o que distingue Hume profundamente das filosofias do senso comum. Estas

> "sustentam que aquilo em que naturalmente cremos é verdadeiro e deve ser aceito como tal; e que não é permitido, nem necessário, pô-lo em questão. E se o dizem é porque estão convencidos de que nossas faculdades são dons de Deus, são uma parte do desígnio global da natureza providencial, e assim pode-se confiar nelas implicitamente" (Norton 26, p. 202).

Os filósofos do senso comum, e notadamente Thomas Reid, assimilam verdade e irresistibilidade; mas, como sabem que não se passa analiticamente de uma à outra, recorrem à caução divina, e sustentam que, num ser bem constituído pelo Criador, as crenças mais irresistíveis (por exemplo, a crença na existência de objetos fora de mim e, mais geralmente, num mundo exterior) não podem ser falsas, e não há nenhum sentido em duvidar delas.

A oposição entre parasitismo (Berkeley, Hume) e senso-comunismo radical (Reid) se dá certamente no terreno do estatuto epistemológico das crenças comuns. Mas creio que ela intervém ainda num outro nível: o da concepção das relações entre análise filosófica e crenças comuns, e, por conseqüência, o da determinação do tipo de refutação, de discussão e de argumentação aceitável em filosofia.

Não responda ao louco conforme sua loucura,
se não queres te parecer com ele[26]

Reid situa análise filosófica e vida ordinária num mesmo plano. Com efeito, cada vez que a análise se apóia sobre princípios primeiros de natureza diversa – epistemológica, ontológica, lógica, gramatical e moral –, ela recorre às crenças mais fundamentais, mais irresistíveis e comuns que operam na vida ordinária.[27] Por exemplo, princípios como "nenhuma qualidade pode existir sem estar num sujeito" ou "tudo que começa a existir deve ter uma causa" são, ao mesmo tempo, axiomas da metafísica e crenças verdadeiras inscritas na natureza humana; e, mais ainda, são axiomas *porque* são crenças. O senso comum é o núcleo axiomático da razão, cujo conteúdo é o conjunto de intuições de que partem os raciocínios. Por que não pode haver contradição entre a razão e o senso comum? Porque os princípios da razão estão inscritos no senso comum. Nenhum princípio da razão pode ser contra-intuitivo porque um princípio da razão é uma crença indefectível e evidente por si mesma.

Vê-se então que Reid reintroduz, pela janela do senso comum, toda a metafísica que o ceticismo de Hume expulsara pela porta do racionalismo. Não é suficiente protestar contra o dogmatismo de Reid, é preciso ainda determinar o que justifica uma tal supressão da possibilidade mesma do ceticismo. Trata-se da identificação de planos que o parasitismo (ceticismo mitigado e uso dinâmico) distinguia, da afirmação de uma profunda homogeneidade entre filosofia e vida. Se não pusesse as teses filosóficas no mesmo plano das crenças comuns, Reid não poderia apontar contradições sufi-

cientemente flagrantes para invalidar essas teses. A refutação do ceticismo pressupõe a homogeneidade de filosofia e senso comum. Na seqüência deste estudo tentarei determinar que tipo de contradição pode ser ou não suficiente para mostrar a inanidade de uma posição cética.

O que o cético e o senso-comunista discutem?

James Oswald (1703-93) não está entre os filósofos mais profundos do senso comum, pois representa uma concepção não-dialética de recurso ao *common sense*. "Não-dialética" porque se recusa a uma discussão com o cético (em matéria religiosa e moral) e prefere, à discussão, o "simples apelo" à "autoridade" do senso comum. Nenhum argumento consegue impressionar o espírito do cético, e apenas uma intuição poderia esclarecê-lo. É por isso que, em lugar de uma controvérsia, convém simplesmente "desviar os espíritos do raciocínio" e voltá-los para a contemplação de verdades "em sua evidência original *[native]*" (Oswald 27, p. 127). O diagnóstico não é falso: de tanto multiplicar os argumentos apologéticos e responder às menores argúcias dos adversários, fragiliza-se o senso comum *(id., ibid.,* p. 115). Mas o remédio é preocupante, pois não consiste apenas em se calar diante do cético, mas em calar o cético sob o pretexto de que confunde "argumentar" com "tagarelar" *(id., ibid.,* p. 122). Segundo uma analogia especiosa, Oswald deprecia a eloqüência dos advogados em prol da clarividência dos juízes, imparciais por natureza, como se os primeiros não contribuíssem para as deliberações dos segundos, mas fossem simples sedutores e vendedores de ilusões. No tribunal do senso comum, o cético deve receber a sentença num silêncio absoluto.

Reid não concorda com Oswald. Não podemos nos contentar em dirigir ao cético simples censuras autoritárias, nem em nos refugiar na intuição muda. É mérito de Reid ter respondido ao desafio cético com argumentos. É certo que não se trata de provar um princípio do senso comum. Mas, se a prova não é nem permitida, nem requisitada, a análise permanece necessária, para dar ao senso comum a melhor formulação. Antes de mais

nada, toda uma argumentação pode ser mobilizada não para provar um princípio, mas para testar se uma crença pode ter pretensão ao estatuto de princípio, para distinguir um princípio autêntico de um pseudoprincípio. No *Ensaio sobre os poderes intelectuais* (1785), Reid faz uma lista dos meios de que dispomos para *reconhecer* ou *fazer que se admita* uma verdade do senso comum (Reid 32, Vol. I, p. 127):

1. A partilha igual do senso comum, que não é uma competência reservada ou especializada. Todo homem dispõe dessa arma.[28]

2. O senso do ridículo de que a natureza nos proveu para descobrir as proposições contrárias ao senso comum.

3. O argumento *ad hominem*:

> "Se se puder mostrar que um princípio primeiro que um homem rejeita se encontra em pé de igualdade com um outro princípio que ele admite, se esse é mesmo o caso, aquele que sustenta um e rejeita o outro pode ser acusado de cometer uma contradição *[inconsistency]*".

Daniel Schulthess chama esse argumento de retorção, seguindo principalmente Chaïm Perelman, e propõe a seguinte descrição:

> "O argumento por retorção mostra como uma pessoa põe a si mesma em contradição quando afirma *não-p* em sua teoria e aceita *p* em sua existência prática, como crença factual" (Schulthess 36, p. 112).

4. A prova por absurdo ou prova indireta dos matemáticos. Supõe-se verdadeira a negação de uma proposição e se mostra que isso leva a conseqüências absurdas.

5. O consentimento universal, sob diversas formas.

6. A anterioridade. Certas crenças desenvolvem-se em nós antes dos refinamentos da educação.

7. A indispensabilidade. Uma crença tal, que sua ausência tenha como conseqüência absurdos na prática, deve ser considerada como um primeiro princípio. Daniel Schulthess qualifica esse argumento de "pragmático" (Schulthess 36, p. 118).

Em sua controvérsia com o cético, Reid emprega abundantemente o argumento *ad hominem* (3) e a indispensabilidade (7), o que não é de surpreender. A discussão com o cético tem necessariamente um estilo bastante singular. É preciso partir do dilema: ou o cético não admite nenhum princípio primeiro, e então, como esses princípios primeiros governam toda atividade e raciocínio e são pressupostos em toda discussão, não é possível discutir com o cético; ou o cético admite os princípios primeiros e podemos discutir com ele, que então deixa de ser cético. Para sair do dilema de se deve haver uma verdadeira discussão com um verdadeiro cético, ela só pode consistir em mostrar-lhe que ele admite implicitamente, e a despeito de si mesmo, os princípios primeiros (verdadeira discussão) no momento mesmo em que ele os contesta (verdadeiro cético). É isso o que faz Reid por meio do argumento *ad hominem* (ou retorção) e do argumento pragmático. O argumento *ad hominem* redunda em dizer que o simples exercício da discussão (e, de maneira mais geral, do pensamento e da vida) pressupõe e mostra a validade dos princípios primeiros: por exemplo, a existência do eu substancial do cético é atestada quando ele pretende duvidar da substancialidade do eu. O argumento pragmático é diferente, pois consiste em dizer que as conseqüências da não-validade dos princípios primeiros seriam desastrosas: essencialmente, que a vida em sociedade se tornaria impossível. O primeiro argumento explicita uma "contradição performativa"; o segundo argumento é conseqüencialista.[29]

Não é uma questão anódina saber se esses dois argumentos são "pouco" ou "muito" diferentes. É possível considerá-los como pouco diferentes, pois o argumento pragmático pode ser visto como "uma forma social de retorção" *(id., ibid.,* p. 121). Daniel Schulthess distingue-os como duas versões da mesma retorção: 1. A "retorção em sentido estrito, que visa a contradição naquele que objeta"; 2. Uma "orientação mais pragmática do argu-

mento por retorção, que repousa nas conseqüências negativas da rejeição de certas crenças" (Schulthess 36, p. 107)

Contradição redibitória e contradição não-redibitória

Chamemos a primeira versão de "retorção direta" (por exercício) e a segunda de "retorção indireta" (pelas conseqüências). Uma ilustração pode ser encontrada no poema *Tabacaria*, no qual Álvaro de Campos (Fernando Pessoa) começa por se expor a uma retorção indireta, quando escreve "eu não sou nada" e que tem a sensação de que tudo é sonho; ele termina por recuperar o senso comum graças a uma série de retorções indiretas: a visão de um homem entrando na loja de tabaco lhe dá vontade de acender um cigarro e a energia para escrever "este verso que é o inverso do que exprimo". O homem que entrou na loja não é um cético, diz-nos o cético Álvaro de Campos, que termina por cumprimentá-lo – o que lhe custa o que havia restado de seu ceticismo. Em suma, *Tabacaria* oferece uma auto-refutação do cético por sua conversão involuntária ao senso comum do fumante: um Hume que se tornaria Reid.

Gostaria de chamar a atenção para o fato de que é o próprio Reid, e não seus comentadores, que tende a reduzir a diferença entre a retorção direta e a retorção indireta. Tomemos um exemplo de retorção direta: se tenho meu leitor diante de mim e digo para ele "você não existe", ele poderia fazer-me uma retorção direta dizendo que o simples fato de que me dirijo a ele contradiz meu enunciado. Por outro lado, um exemplo de retorção indireta: eu sei muito bem que tenho leitores e mesmo interlocutores, e não lhes digo coisas inaptas frente a frente, mas contento-me em assinalar que a existência de outrem dá ocasião para um conjunto de questões muito obscuras e difíceis, a ponto de, no papel, uma posição solipsista me parecer coerente e confortável. Poder-se-á fazer-me uma retorção indireta ao me ser dito que minhas relações com outrem vão se deteriorar caso eu persista nessa via. Um seguidor de Reid sustentaria que esses dois casos não são tão diferentes, enquanto um seguidor ortodoxo de Hume estimaria que há uma grave con-

fusão em considerar que toda incoerência entre a vida e a filosofia é uma contradição redibitória. Não existe contradição redibitória, quer dizer, uma violação por si mesma dos princípios aos quais aderimos numa mesma relação, a não ser que a vida e a filosofia sejam perfeitamente homogêneas. É suficiente então que se distingam os momentos da análise e da vida ordinária à maneira de Berkeley (recurso dinâmico ao senso comum) ou à maneira de Hume (ceticismo mitigado) para que a contradição, que sempre pode ser apontada, já não seja redibitória.

Sabemos que uma fraqueza do argumento *ad hominem* é que ele pode denunciar uma contradição redibitória sem realmente dar os meios para determinar *para quem* essa contradição é redibitória. Nas palavras de Dennis C. Holt,

> "se um filósofo sustenta duas proposições contraditórias, segue-se unicamente que uma das duas proposições que ele sustenta é falsa; mas nada permite determinar qual delas o é" (Holt 10, p. 149).

Noutros termos, não é porque o cético contradiz uma evidência comum que ele não tem razão; provavelmente é a evidência comum que é uma ilusão. Mas não é esse o gênero de ceticismo que quis desenvolver. Trata-se, antes, de saber se, supondo que o argumento *ad hominem* seja pertinente, seria possível extrair dele uma conclusão de alcance geral, ou, noutros termos, se uma incoerência é *suficiente* para invalidar uma concepção *em seu conjunto*. Se a incoerência é uma contradição performativa suscetível de retorção direta, seu alcance é limitado, porque a contradição não existe fora de sua *performance* atual, e suas chances de autocorreção são, de resto, consideráveis. Se a incoerência não é uma contradição performativa, mas sim uma contradição entre regras que não regem o mesmo momento e o mesmo domínio, convém determinar em que medida ela é exatamente insuportável. O principal defeito – ou mola oculta – da crítica de Reid ao ceticismo é confundir deliberadamente esses dois tipos de incoerência.

É verdade que o próprio Perelman não distingue as formas direta e indireta em sua definição da retorção:

> "Entre os inumeráveis casos de incompatibilidade, há os que resultam não do fato de duas regras diferentes se oporem, mas de que a afirmação de uma regra é incompatível com as condições ou as conseqüências de sua asserção ou de sua aplicação: incompatibilidades como esta podem ser qualificadas de *autofagia*. A *retorção* é o argumento que ataca a regra ao pôr a autofagia em evidência" (Perelman 30, p. 72-3).[30]

Parafraseando o autor, poderíamos dizer que a retorção direta consiste na demonstração de uma autofagia pura, ou seja, de uma incompatibilidade entre a regra e as condições imediatas de sua asserção, enquanto a retorção indireta consiste na demonstração de um parasitismo, ou seja, que as conseqüências de uma aplicação da regra não são desejáveis nem mesmo por quem as assevera.

Numa palavra, minha defesa do ceticismo contra a refutação senso-comunista consiste simplesmente em dizer que a identificação das duas formas da retorção me parece contra-intuitiva. Não defendo assim nada mais do que a *possibilidade* do ceticismo.

Conclusão

O começo deste estudo distinguiu três formas de realismo e descreveu duas querelas (1. Senso comum dos modernos contra senso comum dos antigos, Berkeley *vs.* Shaftesbury; 2. Realismo do senso comum contra ceticismo, Reid *vs.* Hume) que constituem as duas gerações principais da questão "filosofia e senso comum" nas Luzes britânicas. É possível agora compreender as relações entre essas duas "gerações".

Na primeira geração, Shaftesbury tinha como adversário o convencionalismo moral representado notadamente por Hobbes, a que chamava de "epicurismo moderno"; a segunda geração, com Reid, escolhe como adversários a epistemologia, a ontologia e a filosofia da percepção surgidas de Locke e Berkeley, e levadas ao extremo de suas conseqüências céticas por Hume.

A obra de Berkeley tem um papel importante na transformação da questão do senso comum no século XVIII. O filósofo irlandês é adversário do realismo defendido por Shaftesbury na primeira geração, e é alvo da segunda geração, que lhe censura não ter realmente abandonado o ceticismo epistemológico e ontológico que se propusera a combater. Seu papel também foi, no entanto, positivo, por ter contribuído para a modernização das "noções comuns" e para a introdução da questão da linguagem ordinária sob a designação do *common sense*, tendo inspirado Reid bem mais do que este reconhece.(31)

Independentemente do papel mediador de Berkeley, é preciso articular mais claramente as duas gerações do recurso ao senso comum. Elas diferem em função de seus adversários. Trata-se sempre do personagem do cético, mas este é um personagem que muda muito no decorrer do século XVIII. A primeira geração tem de se haver com Hobbes e seus sucessores, aqueles que, como Mandeville, negam o que então se chamava de "realidade" ou de "naturalidade" da virtude. A segunda geração permanece, com Reid, profundamente realista em moral (acrescentando a isso uma piedade cristã que não acompanha o realismo de Shaftesbury), mas seu adversário tem a amável aparência de um Hume. Ora, o ceticismo de Hume já não se contenta em combater a realidade das propriedades morais, mas dirige seus ataques a pontos bem mais metafísicos.

É notável como a segunda geração recorre, contra o ceticismo epistemológico e ontológico de Hume, aos mesmos argumentos que a primeira utilizara contra o ceticismo moral. A retorção, com efeito, não foi inventada por Reid, que a toma de empréstimo ao estoicismo de Shaftesbury.(32) Este afirma que o próprio Hobbes mostra que ele mesmo não é um lobo de seu leitor *ao declarar para ele* que o homem é lobo do homem.(33) A comunicação da negação de toda forma natural de sociabilidade seria autofágica. O alcance dessa retorção direta é no entanto limitado: dela podemos concluir que Hobbes não é tão mau assim, ou ainda, se se insiste nisso, que ele não é coerente; mas isso provaria que a tese de Hobbes é falsa? Como quer que seja, esse argumento *ad hominem* é o generalizado por Reid e empregado para refutar o ceticismo "metafísico" de Hume, por exemplo, as dúvidas deste sobre a substancialidade do eu (Reid 33, p. 20).

A permanência e a abundância do uso da retorção sugerem que esse argumento constitui o coração do recurso filosófico ao senso comum, no momento que chamei de sua transformação comunicativa, e a despeito da variedade de suas formas. Pode-se igualmente constatar que o arsenal retórico que se emprega contra o ceticismo em nada avançou em relação à refutação dos epicuristas e céticos pelos antigos estóicos.

O desenvolvimento da ética da discussão no século XX, com Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel, parece-me repousar, ao menos parcialmente, na confusão entre retorção direta e retorção indireta – e, a esse título, Reid é também um precursor. Recapitulemos brevemente as etapas da maiêutica que, segundo Habermas, leva o cético ao assentimento. 1. O partidário da ética da comunicação utiliza contra o cético a retorção *direta*, quando lhe mostra que ele não pode recusar as normas da discussão sem cair numa contradição performativa, pois atualmente participa de uma discussão. 2. Se o cético, temeroso, simplesmente não toma parte na discussão, para não se expor a uma retorção direta, pode-se dirigir a ele uma retorção *indireta*, ao lembrar que em sua existência cotidiana – ou, melhor ainda, em sua própria vida – ele segue na prática as normas cuja existência contesta na teoria. 3. Se o cético, obstinado, ousa vislumbrar a possibilidade do ceticismo *mitigado* e assinala que nele não há contradição redibitória, o partidário da ética da comunicação lhe responderia que está enganado: como as pressuposições normativas da vida social cotidiana não diferem das pressuposições normativas da discussão, é preciso assimilar o parasitismo, mesmo distante, a uma contradição performativa. Se os princípios da prática e os princípios da discussão são fundamentalmente homogêneos, porque encontramos por toda parte o mesmo "agir comunicativo", então o ceticismo mitigado já não é possível[34].

Como no senso-comunismo radical, a identificação da retorção direta à retorção indireta é completa, mas ela me parece aberrante e contrária ao senso comum. Pois o parasitismo não é autofágico: como poderíamos sustentar que o pequeno animal que está no dorso de alguém se alimenta de si mesmo?

Abstract: The text analyzes the uses and figures of common sense in the British philosophy of the XVIIIth Century from Shaftesbury to Reid. Far from being an instrument to attack philosophical conceptions in general, common sense serves, rather, as a means of defining the *status* of philosophical discourse as such.
Key-words: common sense – language – discourse – scepticism

Notas

(1) Sobre a inserção institucional da filosofia escocesa de Francis Hutcheson a Thomas Reid e Dugald Stewart, ver MacIntyre 22, caps. XIII a XVII.
(2) Para essa acepção de "imediato" e de "representação", ver Reid 32, Vol. II, p. 805a, n.B. O editor desta obra, W. Hamilton (1788-1856), explicita o emprego de "representação" por oposição a "apresentação", e não no sentido genérico típico da filosofia alemã com inspiração em Leibniz em que o termo abarca tanto "sensação" quanto "intuição", não importa o tipo de pensamento ou de concepção. O "conhecimento imediato" é "conhecimento representativo".
(3) Alusão ao subtítulo dos Princípios do conhecimento humano *(1710): "Onde se investigam as principais causas de erro e dificuldade nas ciências, e os fundamentos do ceticismo, do ateísmo e da irreligião". O subtítulo dos* Três diálogos *é similar.*
(4) Hume resume a crítica de Berkeley às idéias abstratas gerais. Sobre essa questão, ver p. 67, nota 9, adiante.
(5) Norton lembra que "uma preocupação central dos filósofos escoceses do senso comum era refutar o ceticismo". Pode-se acrescentar que os defensores do "realismo do senso comum" do século XX, quer se trate de Popper (contra o "subjetivismo"), quer de Moore (contra o idealismo de Bradley), ainda combatem as seqüelas da tese esse est percipi.

(6) Sobre o realismo estético e moral de Hutcheson, permita-se que indique meus estudos: Jaffro 14, p. 9-51; idem *15, p. 11-46.*
(7) O uso do termo "cético" para designar o convencionalismo moral é atestado por Hume: "Da aparente utilidade das virtudes sociais, os céticos, tanto antigos quanto modernos, inferiram prontamente que todas as distinções morais nascem da educação, que foram de início inventadas e em seguida cultivadas pela arte dos políticos com o intuito de tornar os homens dóceis e de domar a ferocidade e o egoísmo natural que os tornava incapazes de sociabilidade" (Hume 12, p. 203).
(8) Segundo o termo de A.A. Luce.
(9) Essa relação entre filosofia e senso comum aparece nos Comentários filosóficos *(1706-7). Assim como na Introdução aos* Princípios do conhecimento humano, *§ 11, o marco da perda do senso comum, característica da filosofia moderna, é a teoria das idéias gerais abstratas. Segundo uma doutrina que Berkeley atribui, de maneira simplista, a Locke, existem idéias como extensão, existência, movimento etc. que são ditas gerais por permitirem comparar idéias particulares; e abstratas por serem elaboradas pela separação de certas características de idéias particulares. Berkeley não nega a abstração ou a generalidade, mas que um termo* ao mesmo tempo *geral e abstrato possa ser assimilado a* uma idéia *ou a uma percepção imediata e sensível. Há signos gerais, e o espírito é capaz de abstração, de atenção seletiva. A generalidade não é absolutamente uma propriedade da percepção, mas um certo uso dos signos. Sobre esse ponto é preciso ainda retornar ao senso comum: "Existência, extensão etc. são idéias abstratas, ou seja, não são idéias, mas palavras desconhecidas e inúteis para o vulgo" (Berkeley 3, Vol. I, p. 93); "O vulgo nunca pensa na idéia abstrata de ser ou de existência, ele nunca emprega essas palavras para representar idéias abstratas"* (id., ibid., *Vol. I, p. 69); "Não se encontram idéias abstratas a não ser entre os eruditos; o homem da rua nunca pensa tê-las, e na verdade não lhe fazem nenhuma falta: gênero, espécie, idéia abstrata são termos que ele desconhece"* (id., ibid., *Vol. I, p. 86).*
(10) "Quanto àquilo que os filósofos dizem a respeito do sujeito e do modo, isso parece verdadeiramente desprovido de fundamento e ininteligível. Por

exemplo, nesta proposição: um dado é duro, extenso e quadrangular, eles consideram que a palavra dado *denota um sujeito, ou uma substância, distinto da extensão e da figura que dele são predicadas e no qual elas existem. É isso que não posso compreender. Para mim, um dado não parece ser nada distinto dessas coisas que se chamam modos ou acidentes. E dizer que um dado é duro, extenso ou quadrangular não é atribuir essas qualidades a um sujeito distinto que lhes serve de suporte, mas é simplesmente uma explicação da significação da palavra dado."*

(11) Não se trata propriamente de um debate, mas de uma crítica de Berkeley a Shaftesbury; este último, vivendo em Nápoles a partir de 1711, desconhecia os trabalhos do primeiro.

(12) Para uma discussão das noções comuns e prolepses, principalmente a partir do estoicismo antigo, ver Lories 21, p. 182-97. A obra de Lories apresenta-se como o primeiro momento de uma investigação da arqueologia do sensus communis *de Kant e Arendt; a interpretação caracteriza-se notadamente por uma audaciosa conexão entre as questões da* aisthêsis koinê *e da* phronêsis. *Neste texto entendo por senso comum exclusivamente a* razão *comum e o conjunto de suas noções* (koinos nous e ennoiai koinai); *o senso comum da psicologia aristotélica, a* sensação *comum, só é seu homônimo na fórmula latina.*

(13) Ibid., *p. 149. A seqüência do texto mostra que esse exame das representações é um verdadeiro discurso interior que se apóia sobretudo numa retórica. Shaftesbury reenvia a Marco Aurélio, X.38: "Aquilo que puxa os fios é uma coisa oculta no interior, é a eloqüência, é a vida, é o homem".*

(14) Reid cita Fénelon longamente em seus Ensaios sobre os poderes intelectuais *(Reid 32, Vol. I, p. 424). Em seu importante estudo genealógico sobre o* common sense, *Hamilton retifica a citação e insiste no caráter cartesiano da identificação que ocorre em Fenelon do senso comum às idéias claras; ver "Da filosofia do senso comum"* (id., ibid., *Vol. II, p. 786).*

(15) Ver o comentário de G. Brykman, particularmente sobre a maneira como Berkeley retifica sua concepção das relações entre filosofia e linguagem ordinária nos Três diálogos *(Brykman 6, p. 271 e ss.).*

(16) A divisa é atribuída aos libertinos em Berkeley 5, Vol. III, p. 53.

(17) Provérbio, 26.5. Citado em Oswald 27, p. 120. A primeira parte do provérbio, "não responde ao louco conforme sua loucura, se não queres te parecer com ele" (26.4), exprime muito bem a atitude do filósofo do senso comum diante do cético. A segunda parte, "responde ao louco conforme sua loucura se não queres que ele se imagine sábio" (26.5), me parece descrever bem a atitude de Berkeley: voltar contra o cético suas próprias armas, se não se quiser perder o senso comum.

(18) Malherbe acrescenta que a filosofia de Reid se furta a esse dilema.

(19) "Certamente existe um ceticismo (ou filosofia acadêmica) mais mitigado que pode ser ao mesmo tempo durável e útil e que pode, em parte, resultar do pirronismo (ou ceticismo excessivo) quando as dúvidas indistintas deste são, em certa medida, corrigidas pelo senso comum e pela reflexão" (Hume 11, Parte III, p. 132).

(20) A exposição na Investigação *é mais conciliatória do que as observações do* Tratado da natureza humana, *I.IV.7, que apresentam uma alternância pura e brutal entre a melancolia da análise e os prazeres da sociabilidade.*

(21) Norton opõe-se às interpretações de Norman Kemp-Smith e Richard Popkin, que, cada um à sua maneira, pretendem reduzir a diferença entre Hume e a filosofia do senso comum de Reid. Ver Norton 26, p. 194-5. O estilo de interpretação defendido por Norton é retomado em Penelhum 29.

(22) É esse o sentido da crítica de Jeremy Bentham a essa noção (Bentham 1, p. 26).

(23) Ver acima, p. 14, nota (19).

(24) Essas considerações mostram ainda que a defesa do ceticismo por Hume, ao integrar um momento de senso comum, subscreve a versão moderada, de Berkeley, do senso-comunismo: não é porque uma análise se distancia do senso comum que ela é falsa. Sugeri aqui que a defesa do senso comum por Berkeley, ao integrar um momento de ceticismo, subscreve a versão do ceticismo de Hume: não é porque uma crença comum é inexata que se deve necessariamente (nem que é possível) renunciar a ela. No entanto, o fato de que se denuncie publicamente o caráter injustificável de uma crença pode fragilizá-la. Por isso Berkeley dá a entender que se deve

manter em segredo o que o senso comum ignora. Quando Alciphron sustenta que seria bom que se dissesse toda a verdade, Euphranor pergunta: "O quê? Abrir os olhos de uma criança quando toma seu remédio? (...) É preciso consultar o senso comum para saber se uma verdade é salutar ou nociva, própria a ser declarada ou escondida" (Berkeley 5, Vol. III, p. 140). Isso não se aplica somente às concepções dos livre-pensadores – cuja propagação arruinaria as crenças ordinárias e aumentaria a incidência de suicídios –, mas igualmente à parte da filosofia de Berkeley que é o argumento imaterialista. Pois esse argumento, que reduz o ser ao percebido, mobiliza, ao menos num primeiro momento, um critério redutor de significação – segundo o qual um termo tem uma significação se ele denota uma percepção – que é o critério dos livre-pensadores que seguem Locke. Mas, para apreender o funcionamento da linguagem em sua globalidade, convém examinar a linguagem ordinária: muitos termos têm um sentido sem, no entanto, designar uma idéia. A concepção "filosófica" da linguagem tende constantemente a reduzir as funções da linguagem à simples designação. Ora, a linguagem não serve somente para dizer a concepção ou a percepção, mas igualmente serve para pensar, para crer e para fazer. O retorno ao senso comum corresponde então à descoberta de modos de significação dos quais somente uma concepção ampla, pragmática, pode dar conta. Muitos termos (como espírito, Deus, graça etc.) que não têm nenhum sentido aos olhos dos filósofos libertinos têm um sentido na prática. O retorno ao senso comum é então uma reflexão sobre as maneiras ordinárias de agir e de falar.

(25) "Permanecer um homem" ("Sê um filósofo, mas, com toda a tua filosofia, continua a ser um homem") (Hume 11, p. 6) é uma palavra de ordem prática, não epistemológica. Vemos então que Norton tem razão de considerar que o recurso ao senso comum permanece válido na moral.

(26) Ver acima, p. 69, nota 17.

(27) Não examino em detalhes as listas de princípios de verdades contingentes e de princípios verdadeiros necessários que Reid propõe.

(28) Nas palavras de John Coates, "há algo de inusual num especialista em senso comum" (Coates 7, p. 17).

(29) Já assinalamos que o argumento a partir das conseqüências pode se voltar contra a filosofia do senso comum em seu conjunto: é suficiente mostrar que ela é profundamente conservadora e valoriza uma inércia que, sem aporte do espírito de inovação, é incompatível com o desenvolvimento social e intelectual. Sem nos pronunciarmos sobre esse último ponto, podemos admitir que o uso do argumento pragmático é incerto.

(30) Não insistirei aqui sobre as origens dessa argumentação na Antiguidade. A retorção era a arma favorita de Epicteto contra Epicuro. Perelman cita as Conversações *de Epicteto, I.23.10.*

(31) Ainda que não diga respeito a este artigo, é preciso lembrar que Reid deve a Berkeley o uso do conceito de sugestão e a tese segundo a qual as sensações podem funcionar como signos.

(32) Permita-se que me refira a meu livro (Jaffro 13, p. 104-10).

(33) Reid pretende reutilizar contra Hume essa retorção direta: "Até mesmo o autor desse sistema cético redigiu-o com a convicção de que deveria ser lido e considerado" (Reid 33, p. 4).

(34) Essa reconstituição breve apóia-se em Habermas 9, p. 118 e ss. Ao comentar esse texto para denunciar a inutilidade da busca de uma "supernormatividade", censurei a ambição *da ética da discussão sem perceber que também seus* meios *são defeituosos (Jaffro 16, p. 71-85).*

Referências Bibliográficas

1. BENTHAM, J. *Introduction to the principles of morals and legislation* (1789). Ed. de J.H. Burns & H.L.A. Hart. Londres, Athlone, 1970.

2. BERKELEY, G. *Comentários filosóficos* (1706-7). In: *The works of George Berkeley*, Vol. I.

3. _____. *A treatise concerning the principles of human knowledge* (1710). In: *The works of George Berkeley,* vols. I e II.

4. _____. *Three dialogues between Hylas and Philonous* (1713), Primeiro diálogo. Ed. de A.A. Luce & T.E. Jessop, Vol. II.

5. _____. *Alciphron* (1732). Diálogos I, III e VII. In: *The works of George Berkeley*, Vol. III.

6. BRYKMAN, G. *Berkeley et le voile des mots*. Paris, Vrin, 1993.

7. COATES, J. *The claims of common sense. Moore, Wittgenstein, Keynes and the social sciences.* Cambridge (GB), Cambridge University Press, 1996.

8. CUDWORTH, R. *Tratado de moral*. Trad. de J.L. Breteau. Paris, PUF, 1995.

9. HABERMAS, J. "Notas para a fundação de uma ética da discussão". In: *Moral e comunicação*. Trad. de C. Bouchindhomme. Paris, Cerf, 1986.

10. HOLT, D.C. "The defense of common sense in Reid and Moore". In: DALGARNO, M. & MATTHEW, E. (eds.). *The philosophy of Thomas Reid*. Dordrecht (PB), Kluwer, 1989.

11. HUME, D. *An inquiry concerning human understanding* (1748). "Of the academical or sceptical philosophy" (Seção XII), Parte I. In: *Works*. Ed. por T.H. Green & T.H. Grose.

12. _____. *An inquiry concerning the principles of morals* (o segundo *Inquiry,* de 1752). In: *Works.*

13. JAFFRO, L. *Éthique de la communication et art d'écrire. Shaftesbury et les Lumières anglaises*. Paris, PUF, 1998.

14. _____. "Transformation du concept d'imitation de Francis Hutcheson à Adam Smith". In: TROTTEIN, S. (ed.). *L'esthétique n'ait-elle au XVIIIe siècle?* Paris, PUF, 2000.

15. _____. "La formation de la doctrine du sens moral". In: JAFFRO, L. (ed.). *Le sens moral. Une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant*. Paris, PUF, 2000.

16. _____. "Habermas et le sujet de la discussion". In: *Cités,* 5, 2000.

17. KLEIN. "Berkeley, Shaftesbury and the meaning of politeness". In: *Studies in 18th Century Culture,* 16 (86).

18. _____. *Shaftesbury and the culture of politeness: Moral discourse and cultural politics in early 18th century England*. Cambridge (GB), Cambridge University Press, 1994.

19. LOCKE, J. *An essay concerning human understanding*. Ed. de P.H. Nidditch. Oxford, Oxford University Press, 1979 (1ª ed. em 1690-1704).

20. _____. "Resposta à resposta do Bispo de Worcester à Segunda Carta". In: *The works of John Locke,* Vol. IV, 1823, 12ª ed.

21. LORIES, D. *Le sens commun et le jugement du phronimos. Aristote et les stoïciens*. Louvain-la-Neuve (Bél.), Peeters, 1998.

22. MACINTYRE. *Quelle justice, quelle rationalité?* Paris, PUF, 1993.

23. MALHERBE, M. "Reid et la possibilité d'une philosophie du sens commun". In: *Revue de Métaphysique et de Morale,* 4, 1991.

24. MANNS, J.W. *Reid and his French disciples. Aesthetics and metaphysics*. Leiden (PB), E.J. Brill, 1994.

25. MICHAUD, Y. "Reid's attack on the theory of ideas". In: DALGARNO, M. & MATTHEW, E. (eds.). *The philosophy of Thomas Reid*. Dordrecht (PB), Kluwer, 1989.

26. NORTON, D.F. *David Hume. Common-sense moralist, sceptical metaphysician*. Princeton (NJ), Princeton University Press, 1982.

27. OSWALD, J. *Apelo ao senso comum em prol da religião* (1766). Ed. de J. Fieser. Bristol, Thoemmes, 2000.

28. PAPPAS, G. "Common sense in Berkeley and Reid". In: *Revue Internationale de Philosophie,* 40, 1986.

29. PENELHUM, T. *Themes in Hume. The self, the will, religion*. Oxford, Clarendon, 2000.

30. PERELMAN, C. *L'empire rhétorique*. Paris, Vrin, 1977.

31. PETIT, A. "Cudworth ou l'archaïsme anticipateur". In: JAFFRO, L. (ed.). *Le sens moral. Une histoire de la philosophie morale de Locke à Kant*. Paris, PUF, 2000.

32. REID, T. *The works of Thomas Reid*. Ed. de W. Hamilton (1788-1856). Edimburgo, 1863, 6ª ed.

33. _____. *Enquiry into the human mind on the principles of common sense* (1764). Ed. de R. Brookes.

34. SHAFTESBURY. *Sensus communis* (1709). In: *Characteristics of men, manners, opinions, times,* Vol. I. Londres, 1711.

35. _____. *Exercices*. Trad. de L. Jaffro. Paris, Aubier, 1993.

36. SCHULTHESS, D. *Philosophie et sens commun chez Thomas Reid*. Berna, Peter Lang, 1983.