

De Shaftesbury a Kant A ilustração entre a filosofia e o senso comum*

Pedro Paulo Pimenta**

Resumo: O texto procura mostrar como um problema aparentemente *formal* surgido no âmbito das preocupações caras à filosofia britânica – a adequação da exposição ao conceito filosófico – suscita a questão da relação, sempre problemática, entre a filosofia e o senso comum. A sugestão aqui esboçada é que essa discussão, tal como ela aparece em Shaftesbury e Hume, se encontra na gênese da formulação transcendental do conceito de finalidade na Filosofia Crítica de Kant.

Palavras-chave: senso comum – sociabilidade – crítica – finalidade

Em um desses momentos pouco notados mas certamente de interesse em que a filosofia resvala perigosamente na literatura, Friedrich Schlegel afirma “que os fundamentos para a crítica e o entusiasmo dos ingleses deviam ser procurados em Smith, quando este trata da riqueza das nações. Eles ficariam muito contentes sempre que pudessem somar mais um clássico aos cofres públicos” (Schlegel 23, pp. 33-34). Uma observação curiosa, para dizer o mínimo. Crítica e entusiasmo de um lado, comércio e abundância de outro. Como

* Como o leitor facilmente perceberá, o motivo deste texto é comum a um “ensaio” de Paulo Eduardo Arantes, *Quem pensa abstratamente?*, publicado em *Ressentimento da dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel* (Arantes 1). Mais do que uma resposta atrevida (suspeita a que o argumento do texto pode facilmente levar), gostaríamos assim de prestar homenagem a um mestre cujo ensino e produção intelectual tem sido ao longo dos anos referência fundamental para nosso trato com a filosofia. Agradecemos à Prof^a Maria Lúcia Cacciola pela leitura cuidadosa, correções e sugestões. Ao Prof^o Márcio Suzuki devemos a oportunidade de um diálogo sem o qual este trabalho seria impensável em sua forma atual. Com exceção dos casos indicados, as traduções dos textos citados são de nossa responsabilidade.

** Mestre em filosofia pelo Departamento de Filosofia da FFLCH-USP.

entender essas associações inesperadas? Esses ingleses, segue Schlegel, em seu anseio desastrado pelo classicismo instantâneo, se orgulham de sua poesia como da qualidade de suas tesouras; “cada livro desta ilha vira *Essay*” (Schlegel 23, p. 34), e parece que não é mesmo nesse espírito que se deve encontrar a essência da verdadeira poesia, da “poesia universal progressiva” (*idem* 24, p. 64).

Mas essas são intervenções em uma conversa (*Gespräch*), e a ironia de Schlegel rapidamente se desdobra em outros personagens – primeiro Schelling, depois August, seu irmão. Poderíamos tentar compreender a tirada de Friedrich no interior de seu próprio projeto filosófico, buscando as relações e deslocamentos que existem entre o Romantismo alemão e o ensaísmo britânico. Mas também podemos aproveitar o ensejo e voltar o olhar para o significado do fenômeno que parece incomodar Schlegel.

A partir da segunda alternativa – mais genética do que estrutural –, talvez seja possível lançar luz sobre algumas questões caras ao Romantismo, mas igualmente importantes para a compreensão de um ambiente filosófico que é independente dele.

Em 1709 é publicado em Londres *Sensus communis: an essay on the freedom of wit and humour. In a letter to a friend*. O autor é Anthony Ashley Cooper, terceiro Conde de Shaftesbury. A primeira coisa que chama a atenção nesse pequeno texto é o próprio assunto. Pois Shaftesbury vê no ridículo (*ridicule*) o princípio mesmo do juízo filosófico *crítico*: “A verdade, se supõe, pode suportar *todas* as luzes, e uma dessas principais luzes ou meios naturais através dos quais as coisas são consideradas, com vistas a um reconhecimento apropriado, é o próprio *ridículo*, ou aquele modo de prova através do qual discernimos o que é passível de zombaria em qualquer assunto” (Shaftesbury 26, p. 61).

Ao invés do tom de gravidade geralmente presente na filosofia, é preciso adotar uma nova perspectiva, a do *humor*. A aversão do homem comum ao raciocínio compenetrado é assim justa, porque falta a este a qualidade do humor, e o juízo da época quanto à seriedade dos críticos não surpreende: “as pessoas em geral (*the world in general*) têm como certo que seu *spleen* os perturba, e devo confessar que, quanto a isso, penso que elas estejam absolutamente corretas; e apesar de todos os críticos talvez não serem necessaria-

mente *splenetic*, todas as pessoas dessa maneira *splenetic* tem necessariamente uma propensão para a crítica e a sátira” (Shaftesbury 29, pp. 108-109). Mas seria este “*world in general*” o *sensus communis* do título? Se for assim, como diferenciar a crítica baseada no ridículo daquela que surge do “humor perturbado”? (*id.*, *ibid.*, p. 109)¹.

Para entender a questão, é preciso notar que Shaftesbury fala em uma crítica que não é necessariamente perturbada: a crítica livre, onde a defesa e o ataque são substituídos pelo livre jogo e exame das opiniões envolvidas. O bom crítico é aquele que não se contenta em “*carry the laugh half-way*”, sua “maneira de questionar opiniões recebidas e expor o ridículo das coisas” permite que ele ria não somente das opiniões de outrem, mas também das suas (*idem* 26, p. 81). Ora, para expor e receber opiniões, para rir de si e dos outros, é necessário que o crítico se encontre em contato com os outros homens, é preciso que abandone a meditação e passe à conversa e ao diálogo. É nessa abertura que a racionalidade se constrói, e isso porque o diálogo alia a especulação ao prazer, qualidade ausente nos “tratados dos eruditos”: “é somente o hábito de raciocinar que pode fazer um *raciocinador* (*reasoner*). E o prazer é a melhor maneira de induzir o homem a um hábito. A liberdade de zombaria, o privilégio de tudo questionar em linguagem decente e a licença para interpretar ou refutar qualquer argumento sem ofensa ao arguidor são as únicas maneiras que podem tornar tais conversações especulativas de alguma maneira agradáveis” (*id.*, *ibid.*, p. 69).

Retirada do “pedantismo e da intolerância prevalecentes”, a especulação se orienta pelo bom humor, instaurando-se entre os homens (*id.*, *ibid.*). Esses espíritos livres dispostos a um exame tão aberto de opiniões são aqueles em que o *wit*² se desenvolveu a ponto de sofrer inflexões, recuos e alargamentos a partir do próprio jogo entre as opiniões a que a conversação dá oportunidade. A crítica *witty* não permanece presa ao tom solene, e coopta outros espíritos precisamente na medida em que se exerce no âmbito de um hábito essencialmente prazeroso, o da conversação entre os homens.

A chave para a compreensão dessa nova crítica reside no *wit*. Locke define o *wit* em oposição ao juízo. O juízo separa, analisa, evita a confusão suscitada pelas semelhanças entre as coisas, enquanto que o *wit* se funda na “metáfora e na alusão”, gerando o “entretenimento e o prazer”. Sendo assim, o “ponto de vista da verdade e da razão” não é aquele do *wit*, mais ligado ao

prazer e à beleza do que à busca sóbria da verdade, mas sim o do juízo (Dobrąnszky 2, p. 67).

Shaftesbury não pensa da mesma maneira. É certo que o *wit* permite a sociabilidade, por sua qualidade estética, mas isso não dispensa, ao contrário, exige o discernimento e a adequação. Assim, o “juízo em todos os aspectos adequado” mas também o “gosto pelo ornamento e a graça mais comuns” são, na mesma medida, qualidades do homem *witty* (Shaftesbury 26, p. 135). O prazer da imaginação e a adequação do juízo à verdade são reunidos no *wit*, doravante pensado como faculdade crítica por excelência. Faculdade do engenho, o *wit* permite o exercício da busca da verdade sem nenhum constrangimento a não ser o próprio *sensus communis*. Resta saber no que consiste esse *sensus*, distante por seu refinamento do dogmatismo solitário, da crítica *splenetic* e do juízo do “*world in general*”.

Longe de se constituir no pensamento irrefletido ao qual a filosofia dogmática se esmera em dedicar o mais profundo desprezo, o *sensus communis* é o que permite aos homens conviver numa situação onde a livre discussão e o rancor não se misturam. Presente tanto nos homens de “*gênio naturalmente bom*” como naqueles formados pela “força da boa educação”, o *sensus communis* é o “senso do que é naturalmente gracioso e adequado”. Detectável na “beleza dos sentimentos, graça das ações e nas mudanças de temperamento, proporções e feições da mente humana” ele é signo no homem da “magia moral (*moral magick*)”, “força da natureza” que perpassa a beleza artística e a ordem da natureza (*id., ibid.*, p. 135-136)³.

O reconhecimento dessa ordem que se manifesta no mundo se dá precisamente através do prazer e da racionalidade *witty* desenvolvidos na conversa entre os homens. Assim fundada, a sociabilidade pode então ser compreendida como signo no homem da mesma beleza e graça presentes na natureza e na arte: “deveríamos então ver (no equilíbrio entre as nações e o comércio) a beleza e o decoro, bem como no restante da natureza, e a ordem do mundo moral equivaleria àquela do mundo natural” (*Apud. Scott* 25, p. 159). Dessa maneira, a finalidade se mostra como conceito central no pensamento de Shaftesbury, na medida em que se trata por excelência do conceito mais adequado para a compreensão da articulação das diferentes esferas da realidade.

É precisamente através dessa compreensão que Shaftesbury entende o lugar da religião. Deus, como autor do mundo, é o responsável por sua ordem

e beleza, e seu conhecimento pelo homem se dá a partir do movimento que leva da sociabilidade à compreensão de sua inserção em um todo. A verdadeira religião não deve se fundar no entusiasmo zeloso (*zealot*), cujo fundamento advém do mesmo temperamento característico do filósofo meditativo. Segundo Shaftesbury, não se deve confundir todo entusiasmo com o entusiasmo zeloso. Enquanto este se caracteriza pela “maneira melancólica de tratar a religião, que a torna tão trágica, dando ocasião para a ocorrência de tragédias tão sinistras no mundo”, há ainda um outro entusiasmo, que poderíamos chamar de *entusiasmo sociável*, cuja marca é o “bom humor (...) a liberdade e a familiaridade” no exame da religião; afinal, se esta for mesmo “genuína e sincera”, não somente suportará a prova como poderá fundamentar-se no temperamento que conduz esse exame. Do contrário, o humor permitirá que sua falsidade seja “detectada e exposta” (Shaftesbury 26, p. 32).

Certamente não devemos esperar que um *Treatise* sirva à filosofia entregue dessa forma à sociabilidade e ao exame dos assuntos mais sérios. De fato, Shaftesbury não escreveu nenhum tratado. Dos seis textos que integram as *Characteristics*, há apenas uma *Inquiry*, ao lado de uma *Letter*, um *Essay in a letter*, uma *Rhapsody* e, finalmente, algumas *Miscellaneous reflections*. Todos estabelecem um diálogo, seja dentro do próprio texto, seja com um amigo ou outro autor, ou mesmo com o próprio Shaftesbury, que nas *Miscelâneas* resenha seus próprios escritos. O estilo é o mais livre possível e parece se pautar pelo preceito de que as letras inglesas devem seguir a natural irregularidade do clima do país (*idem* 29, pp. 95-96). Mas a designação *Treatise* adorna curiosamente cada um dos textos, como se se tratasse de uma precaução.

Shaftesbury parece ter consciência de que o espírito de liberdade sociável ainda não se encontra aliado à filosofia: “qual a razão para que nós modernos, tão prolixos em *tratados* e *ensaios*, sejamos tão tímidos quanto ao *diálogo*, que até o presente momento era tido como a melhor e mais polida maneira de discutir até mesmo os mais sérios assuntos? (...) Em resumo, temos boas razões para sermos tão superficiais e, conseqüentemente, tão dogmáticos em filosofia. Somos muito preguiçosos e afeminados, e por isso covardes demais para ousar *duvidar*” (*idem* 28, pp. 187-190). Desacostumados ao exercício da dúvida e ao engenho do *wit*, os tempos talvez não possam compreender um estilo ligado afeito ao diálogo é à irregularidade que lhe é própria – irregularidade que se liga à liberdade própria da conversação.

O que Shaftesbury visa é a comunhão entre *wit* e especulação, diálogo e reflexão: “tornou-se elegante em nossa nação falar de política em qualquer grupo, misturando falas sobre assuntos do Estado com aquelas sobre prazer e entretenimento. No entanto, é certo que não concedemos essa liberdade quando se trata da *filosofia*” (Shaftesbury 28, p. 184). O problema é que, pensando bem, a extensão dessa liberdade à filosofia é uma decorrência natural advinda do caráter desses mesmos temas discutidos com tanta desenvoltura: “por mais que se reduza a *filosofia*, se se concede que a *moral* a ela pertence, a política deve inegavelmente ser sua. Pois para que se entenda as maneiras e leis comuns aos homens, é necessário que se estude o *homem* em particular (...)” (*id.*, *ibid.*, pp. 184-185). A conversação e o exame livre que nela se exerce devem levar à discussão da natureza do homem, e, portanto, à filosofia. Os domínios se completam organicamente, e sua separação leva à ininteligibilidade de que constituem um todo. E o prazer da conversação, se aliado à especulação, constitui o momento mais adequado para a compreensão daquilo que é característico da natureza do homem: a qualidade sociável. O defeito da época é não perceber que essas esferas se intercalam e são necessárias uma à outra.

Podemos agora entender os motivos do jogo estilístico que se encontra por detrás da aparente confusão entre *Treatises*, *Inquiries*, *Essays*, *Miscellaneous reflections* e *Dialogues* que as *Characteristics* apresentam. Variar estilos significa variar as luzes sobre um mesmo objeto, e essa é a atitude própria da crítica *witty*. Não se trata então de simplesmente evitar as formas dogmáticas de expressão: inseridas no contexto adequado, elas perdem sua rigidez compondo uma constelação, articulada pela reflexão livre e sociável. Shaftesbury busca espelhar no gênero literário a mesma irregularidade sublime da ordem do mundo⁴. Se o objeto e a forma de exposição parecem por vezes não se adequar – por que designar um diálogo com a profundidade de *The moralists* como uma mera *rapsódia*?, perguntará Leibniz entre a admiração e a perplexidade⁵ –, isso responde a uma necessidade filosófica bastante precisa, que visa ligar o conteúdo e a forma da filosofia. Movimento de humor por excelência, a aparente precaução do título *Treatise* que adorna cada um dos escritos de Shaftesbury nas *Characteristics* se revela como momento do deslocamento que visa aprofundar a sociabilidade e simultaneamente fazer da filosofia um assunto do homem comum.

O pensamento de Shaftesbury se move assim da natureza humana para a natureza em geral, da beleza artística para a beleza natural e da filosofia para o *sensus communis* da mesma maneira livre e bem humorada com que concebe o ideal da união entre a filosofia e a sociabilidade. O sentido da crítica é o exame livre de todas as opiniões, e o próprio conceito que permite a Shaftesbury pensar a realidade como constelação orgânica – Deus como autor do mundo – também será redimensionado: seu conhecimento se dá através do reconhecimento dessa ordem *no mundo*, e não da imposição zelosa da religião estatutária. Negativa em seu primeiro momento, a crítica se revela, afinal, como movimento adequado por excelência na compreensão dos signos da graça e da beleza que se manifestam no mundo.

As restrições de Shaftesbury quanto à sua época parecem justas, a nos fiarmos na produção filosófica britânica posterior. Em 1725 aparece o *Inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue*, que o autor Francis Hutcheson orgulhosamente designa como uma explicação e defesa dos princípios do conde de Shaftesbury, contra Bernard Mandeville; seguem-se o *Treatise of human nature*, de Hume, em 1739-40, o *Philosophical inquiry into de origin of our ideas of the sublime and the beautiful* de Edmund Burke, em 1757, e o *Inquiry into the nature and the causes of the wealth of nations*, de Adam Smith, em 1776.

Todos esses pensadores se referem, de uma maneira ou de outra, à filosofia de Shaftesbury. Mas essa relação é ambígua. Assim, Hutcheson retira o nome de Shaftesbury do subtítulo do *Inquiry* na segunda edição de 1729, enquanto que Smith a ele dedica uma de suas leituras de retórica, somente para desqualificar o autor precisamente quanto a um ponto fundamental: “como seu raciocínio não era de grande profundidade, (Shaftesbury) ficaria feliz se a linguagem ornamentada pudesse suplantar o que era deficiente quanto ao conteúdo”, o que o leva “a escolher um estilo pomposo, grandioso e ornamentado” (Smith 30, p. 59). Tributário da filosofia de Platão, Shaftesbury nem mesmo se deu ao trabalho de furtrar-se ao plágio; no intento de ridicularizar Hobbes, no *Ensaio sobre a liberdade do humor* “não há sequer uma passagem que nos faça rir” (*id.*, *ibid.*, p. 60). Mais afeito à regularidade própria de Addison,

Smith recusa a Shaftesbury a dignidade filosófica e o estilo intrínseco ao seu pensamento (Smith 30, leitura 10). Numa palavra, escapa a Smith a compreensão dos aspectos mais fundamentais do pensamento de Shaftesbury.

No que concerne a David Hume, as coisas se passam de outra maneira. O primeiro escrito de Hume é o referido *Tratado da natureza humana*, publicado quando o autor contava com apenas vinte e oito anos. Ousado no objetivo como no tom das afirmações, o *Tratado* não teve a recepção esperada pelo autor: “foi recebido como natimorto pela imprensa, e nem mesmo mereceu tal distinção da parte dos zelosos (*zealots*)” (Hume 6, p. IX). Se dos resenhistas e *zealots* não se poderia mesmo esperar muita coisa, a incompreensão não foi menor entre os ensaístas profissionais próximos a Hume. Respondendo a objeções de Hutcheson, Hume não dispensa a gentileza – “o senhor não entendeu o significado de algumas passagens, mas um exame delicado revelou que isso se deve a uma certa ambigüidade ou defeito presentes em minha expressão” (*idem* 9, p. 108) –, mas o que se segue mostra que Hutcheson não tinha condições de dar conta da agilidade do jovem discípulo.

Diante da incompreensão Hume faz publicar um resumo (*Abstract*) do *Tratado*, que ele mesmo redige. Em 1748 aparece a primeira *Inquiry*, sobre o entendimento humano, em 1751 segue-se outro sobre os princípios da moral, e em 1757 aparece a *Dissertação sobre as paixões*. Esses escritos apresentam algumas discussões do *Tratado* de forma mais mitigada, e em 1777, quando são reunidos em um só volume, Hume os faz preceder de uma nota, onde ficamos sabendo que “(...) o autor deseja que os seguintes escritos sejam considerados, por si mesmos, como contendo seus sentimentos e princípios filosóficos” (*idem* 6, p. 2). Se entendermos essa declaração literalmente, o *Tratado* poderia ser considerado como um texto dispensável para a compreensão da filosofia humeana – juízo que uma leitura atenta da obra evidencia como equivocado. Deixando de lado a hipótese (inverossímil) de que o próprio Hume não havia compreendido a importância de seu escrito considerado capital, resta ainda a alternativa de um outro olhar sobre a famosa advertência de 1777.

Por que Hume escreve a pequena nota introdutória? O *Tratado* é um “trabalho juvenil”, e os “princípios e arrazoados” nele contidos refletem essa circunstância. Injusto, então, que os adversários concentrem “todas as suas baterias” contra um trabalho que o próprio autor “nunca reconheceu” (*id.*, *ibid.*). À primeira vista, o reconhecimento de um erro e um pedido: leiam as

Inquiries, e então redirecionem suas críticas. Mas as *Inquiries* não negam o *Tratado*, muito ao contrário: tornam o pensamento de Hume acessível, explicitam alguns elos e momentos mais importantes, que a profundidade do escrito anterior não deixava transparecer. O problema, então, parece ser o despreparo dos leitores, não a imprecisão do autor, e a reserva de Hume ao *Tratado* parece antes advir de um incômodo *formal*. O texto denso e abstrato não se adequa à capacidade de compreensão dos leitores; sua leitura é do tipo que “requer tempo e solidão”, sua compreensão não pode dispensar “preparação e trabalho dedicado”: é tarefa para a “parte instruída (*learned*) da humanidade” (Hume 7, p. 533). O problema é que o “grande defeito da época precedente” consiste precisamente na “separação entre os instruídos e o mundo da convivência”, entre o pensador meditativo e o homem social que prefere a “compania e a conversação” de seus semelhantes como ocasião “para um exercício apropriado da mente” (*id.*, *ibid.*, p. 534). A qualidade deste último, que faz dele *superior* ao primeiro, é que seu temperamento é de feitio a “trazer os homens em conjunto à sociedade, onde cada um mostra seus pensamentos e observações da melhor maneira que é capaz, e reciprocamente dá e recebe informação, bem como prazer” (*id.*, *ibid.*, p. 534). O Hume do *Tratado* talvez ainda fosse por demasiado fechado em si mesmo para se fazer ouvir, daí a necessidade de mudar a expressão, de abandonar a linguagem da especulação pela do homem sociável.

Mas a aproximação do homem *learned* ao *conversible* não é ainda plenamente satisfatória na *Inquiry*, o assunto permanece ainda por demasiado abstrato para a compreensão do *conversible man*. Nesse sentido, é notável que o *diálogo* seja introduzido na *Investigação sobre o entendimento humano* precisamente quando o assunto é teológico: é através da “conversação com um amigo que adora paradoxos cétricos” que se torna possível analisar o problema de “uma providência particular e de um estado futuro” (*idem* 8, p. 132). Quando o assunto exige uma maior acuidade, e o exame cético deve se desdobrar de modo a verificar se o objeto pode, nas palavras de Shaftesbury, “suportar todas as luzes”. Em Hume como em Shaftesbury, a religião, por sua gravidade e ar de seriedade, é um tema fundamental para tal exame. É por isso que Hume prefere os *Diálogos sobre a religião natural* a um *Tratado da religião natural*.

O diálogo deve seguir para Hume o mesmo preceito de Shaftesbury. De saída, é evidente que essa forma de composição afeta um “ar mais livre” que a distancia dos escritos de “metódicos e didáticos” (Hume 8, p. 37). Por outro lado, há sempre o risco, “ainda pior”, de “conduzir (o leitor) à imagem do *pedagogo e pupilo*” (*id.*, *ibid.*): desse modo, o mesmo ar solene dos *Treatises* reapareceria ali onde se procura evitá-lo, e buscar um balanço adequado entre os interlocutores pode implicar no sacrifício da “ordem, brevidade e precisão” que dão graça ao texto e atraem o leitor (*id.*, *ibid.*).

A solução humeana é conhecida: os *Dialogues* se caracterizam pela agilidade da argumentação entre os três interlocutores, e toda a dramaticidade se exprime *retoricamente*, e não através de elementos exteriores à argumentação. Entre Demea, Philo e Cleanthe não existe relação de superioridade, e o leitor acompanha a discussão sem poder julgar ao certo qual dos três tem mais razão, compartilhando, assim, da discordância natural que os “homens razoáveis” exprimem quando o assunto é “obscuro e incerto” (*id.*, *ibid.*, p. 38). Decidir sobre uma posição em detrimento da outra, descartar afirmativamente a religião natural, o ceticismo ou a fé através de uma armação conceitual rígida redundaria numa incompreensão do assunto, da qual a perda *estética* é uma contrapartida essencial: “sentimentos opostos, mesmo que não cheguem a um acordo, induzem a um agradável deleite: e se o assunto é curioso e interessante, o livro nos leva, de certa maneira, à companhia, unindo os dois maiores prazeres da vida do homem, o estudo e a sociedade” (*id.*, *ibid.*).

É nesse intento que Hume reabilita o *Essay* de que Shaftesbury suspeitava. Atento à experiência, livre dos limites intrínsecos ao *Treatise*, o *Essay* permite a aproximação entre o *learned* e o *conversible* de forma mais adequada, trazendo à conversação temas eruditos de forma elegante e prazerosa – qualidades próprias da sociabilidade. “Tomar aos livros os mais agradáveis tópicos de conversação” é o costume da época, e a filosofia deve se livrar de seu “método recluso de estudo” e seu “estilo e maneira de expressão ininteligíveis” se pretende se aproximar da “vida comum e da conversação” (*idem* 7, pp. 534-535). Vemos assim renascer, de maneira original e inesperada, a ligação essencial entre a reflexão filosófica e o *sensus communis*, entre a solidão e a sociabilidade, entre o conceito e o sentimento. O que era um projeto em Shaftesbury é pensado em Hume como adequação ao espírito das Luzes – daí o novo privilégio dos *Essays*⁶.

É verdade que Hume não compartilha, muito ao contrário, do entusiasmo de Shaftesbury pela teleologia. Seu critério é a experiência, e as associações da imaginação se restringem a esse domínio. “É evidente que todas as ciências tem, em maior ou menor medida, relação com a natureza humana; e, por mais que pareçam dela se afastar, retornam a ela de uma maneira ou de outra. Até mesmo a *matemática*, a *filosofia natural* e a *religião natural*, dependem, em certa medida, da ciência do *homem*, já que elas se fundam no conhecimento do homem, e são delineadas por seus poderes e faculdades” (Hume 5, p. XV). Se o exame acurado da natureza humana revela que esses domínios – a matemática, o conhecimento da natureza e a religião natural – devem ser delimitados segundo o critério empírico, o único atinente ao homem, não é mais do que o sujeito cartesiano que se fala aqui.

Para Hume a natureza humana se caracteriza pela simpatia que se manifesta no convívio entre os homens. Conhecer o verdadeiro e o falso é a função da razão, mas ao gosto cabe fornecer “o sentimento de beleza e deformidade, vício e virtude”. Enquanto “faculdade produtiva”, e sua relação com o mundo é *criativa*. Assim, é no gosto que se estrutura a sociabilidade humana, cabendo à razão apenas a construção “fria e distante” do conhecimento (*idem* 6, p. 264). Na sua relação com os homens, cada indivíduo constrói e troca sentimentos que constituem a sua própria subjetividade, e essa é, nesse sentido a marca característica da natureza humana. É a partir desse critério, estritamente empírico, que se deve compreender a constituição do sujeito. Separados em seu uso, razão e gosto não podem chegar a uma constatação da ordem do mundo a partir da sociabilidade. O princípio de associação de idéias opera num caso como no outro, mas seu fundamento é o próprio sujeito que se delinea na sociabilidade, e qualquer passagem desta para a natureza violentaria o princípio de que não se pode senão raciocinar sobre “questões de fato ou relações” empiricamente dadas (*id.*, *ibid.*, p. 236). Quando se ignora essa limitação, como faz Shaftesbury, este “grande gênio”, a tendência humana à sociabilidade pode ser tranquilamente associada ao “princípio unificador do universo e à identidade das plantas e animais”, o que constitui uma influência dos “princípios aparentemente triviais da imaginação”, ansiosa em assimilar domínios que, do ponto de vista da natureza humana, devem ser separados (*id.*, *ibid.*, p. 254).

Se a recepção do pensamento de Hume foi inicialmente motivada por uma polêmica teológica, logo o foco se deslocou para as questões que preocu-

pam a filosofia da ciência, deixando de lado o que se convencionou chamar de aspecto “psicologista” supostamente presente em sua filosofia. Por uma dessas armadilhas que se escondem nos meandros da história da filosofia, coube a um filósofo prussiano de ascendência escocesa compreender, ainda que de maneira bastante própria, o significado daquilo que separa Hume de Shaftesbury de forma mais notável.

“Confesso francamente: foi a advertência de *David Hume* que, há muitos anos, interrompeu meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia uma orientação diversa” (Kant 13, A 13). A declaração de Immanuel Kant se encontra, como se sabe, nas páginas iniciais dos *Prolegômenos à toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. O escrito de 1783 se apresenta como uma versão didática da *Crítica da razão pura*, para “uso dos futuros docentes” (*id.*, *ibid.*, A 3). Comentadas até a exaustão, utilizadas para os mais diferentes propósitos interpretativos, as palavras de Kant parecem hoje esgotadas. Retomemos essas palavras ainda uma vez, no sentido que geralmente a elas é atribuído. David Hume, “este homem penetrante”, não teria feito senão mostrar a Kant que havia um problema no cerne da metafísica (a natureza da conexão de causa e efeito). Kant se pôs a resolver tal questão, no intento de salvar a “nobre dama” das garras do engenhoso ceticismo humeano. Para além da clássica questão da conexão, exaustivamente debatida pelos comentadores posteriores, vale a pena indagar se Kant não teria aprendido com Hume algumas outras coisas de interesse.

Os *Prolegômenos*, já sabemos, foram escritos para doutos, não para principiantes. Mas por que uma obra didática para os futuros professores? É de estranhar que ela não seja destinada aos professores do presente ou mesmo aos alunos do presente. Essas ressalvas têm seus motivos, cuja compreensão exata pode mostrar bem qual a dimensão da tarefa que a Filosofia Crítica se propõe.

Ainda nos *Prolegômenos*, Kant diz algo mais sobre sua dívida com Hume: “este homem penetrante considerava apenas a utilidade negativa que teria a moderação das pretensões exageradas da razão especulativa, para eliminar tantas querelas intermináveis que perturbam o gênero humano; mas

assim, perdeu de vista o dano concreto, que daí resulta, ao serem tiradas à razão as vistas mais importantes, segundo as quais apenas ela pode fixar à vontade o objetivo supremo de todos os seus esforços” (Kant 13, A 9). A exemplo do que pensava Hume, diz Kant, a Crítica também se apresenta como ciência dos limites, sem deixar de lado, no entanto, o que a metafísica tem de mais importante: “o interesse da razão nela implicado intimamente” (*id., ibid.*, A 7). Ao invés de simplesmente descartar como anomalia toda a metafísica, Kant a considera sob nova luz. “Rio que passa ondulante, e que continuará a correr”, a metafísica não é fruto de um delírio inconsequente, mas sim uma necessidade inscrita na razão humana (*id., ibid.*). É por isso que a Crítica se apresenta como fonte dos princípios de uma metafísica apenas vislumbrada – “não temos ainda uma metafísica”, sentencia secamente a introdução dos *Prolegômenos*. Como então esperar uma compreensão da nova filosofia pelos doutos atuais, arraigados partidários da velha metafísica? Quando da publicação da *Crítica da razão pura* Kant sabe das dificuldades que o aguardam. Mas, certo de ter a razão a seu lado, afirma a Marcus Herz: “não se pode esperar que o modo-de-pensamento (*Denkungsart*) se deixe conduzir de um só golpe para uma senda tão inusitada. Pouco a pouco, o tempo freará o seu caminhar pela trilha antiga, fazendo-o tomar, finalmente, por impressões insensíveis, a trilha oposta” (*Apud*. Lebrun 20, p. 13). A Filosofia Crítica fala uma linguagem nova, toma conceitos familiares e lhes dá novo significado; não é de estranhar, assim, que o “modo-de-pensar” (*Denkungsart*) da época se encontre às voltas com a leitura de um livro impenetrável e aparentemente sem sentido. Mas no que consiste mais precisamente esse “modo-de-pensar”, que exige de Kant um sinal didático para o futuro, que não permite ilusões quanto à compreensão da nova filosofia pelos que ainda professam a velha metafísica?

Prestemos atenção ao que Kant diz sobre um outro *Denkungsart*, que aparece em oposição ao antigo: “De vez em quando, ouvem-se queixas acerca da superficialidade do modo-de-pensar da nossa época e sobre a decadência da ciência rigorosa. Pois eu não vejo que as ciências, cujo fundamento está bem assente, como a matemática, a física, etc., mereçam, no mínimo que seja, uma censura. Pelo contrário, mantém a antiga reputação de bem fundamentadas (...). Esse mesmo espírito mostrar-se-ia também eficaz nas demais espécies de conhecimento, se houvesse o cuidado prévio de retificar os princípios

dessas ciências (...). A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se” (Kant 12, A XI). A desconfiança de Hume com relação à metafísica não deriva, como pensam assustados os leibnizianos, da “levianidade, mas do *juízo* amadurecido da época” (*id.*, *ibid.*): se a metafísica vê lançadas contra si as piores suspeitas, é por permanecer como exclusividade do “ridículo despotismo das Escolas” (*id.*, *ibid.*, B XXXV). Há portanto um novo modo-de-pensar que se afirma sobre o dogmatismo, sobre a “presunção de seguir por diante apenas com um conhecimento puro por conceitos (o conhecimento filosófico), apoiado em princípios, como os que a razão desde há muito aplica, sem se informar como e com que direito os alcançou” (*id.*, *ibid.*). Representante desse novo espírito, “a crítica é a (...) necessária preparação para o estabelecimento de uma metafísica sólida fundada rigorosamente como ciência (...)” (*id.*, *ibid.*, B XXXVI).

Mas a leitura da *Crítica da razão pura* evidencia, nas palavras de seu próprio autor, que se trata de uma obra que se apresenta “de maneira necessariamente dogmática e estritamente sistemática, por conseguinte escolástica (e não popular)” (*id.*, *ibid.*). Como no caso dos *Prolegômenos*, um texto para especialistas – ainda que especialistas dispostos a compreender e compartilhar de um novo modo-de-pensar. Essa restrição, longe de confinar o projeto kantiano dentro do mesmo despotismo escolástico que combate, é fundamental para que a Filosofia Crítica possa se desdobrar para além desses limites.

Com efeito, o exame das condições para uma nova metafísica, cujos fundamentos se encontram na razão humana, não é senão um dos momentos em que o juízo crítico se exerce. “O público nunca teve notícia” das “teias de aranha” tão caras às Escolas, “e de sua perda nunca sentirá falta” (*id.*, *ibid.*, B XXXV). Qual então a utilidade da *Crítica*? Contribuir para a mudança do modo-de-pensar da época, substituir o velho pelo novo, isso exige um alargamento que ultrapassa em muito o domínio das Escolas: é ao se direcionar ao público que a tarefa da Crítica pode se realizar plenamente.

Para Kant como para Shaftesbury e Hume, a filosofia não pode prescindir do contato entre os homens, caminho por excelência para o progresso da razão e do apuramento do juízo racional: “1. Pensar por si mesmo; 2. Pensar no lugar de cada um dos outros; 3. Pensar sempre de acordo consigo mesmo. A primeira é a máxima de pensar *livre de preconceito*, a segunda a máxima de pensar *alargada*, a terceira a do modo-de-pensar (*Denkungsart*) *consequente*”

(Kant 17, B 158). Independência e consequência no pensar e alargamento de perspectiva constituem a condição para o exercício livre e a reflexão crítica da razão. E não é de se estranhar, afinal, que essas condições se encontrem no próprio *sensus communis*, entendido como “sentido *comunitário*, isto é, de uma faculdade de julgar que, em sua reflexão, considera em pensamento (a priori) o modo-de-representação (*Vorstellungsart*) de cada um dos outros” (*id.*, *ibid.*, B 157)⁷.

O mote comum à filosofia de Kant e à Ilustração, “*Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de seu próprio entendimento” (*idem* 15, A 481) só faz sentido se entendido coletivamente, a partir do reconhecimento nos outros da mesma capacidade que o sujeito tem em si mesmo. “Se for feita a pergunta: vivemos agora em uma época ilustrada?, a resposta será não: vivemos em uma época de ilustração (...) Somente temos claros indícios de que agora foi aberto (aos homens) o campo no qual podem lançar-se livremente a trabalhar e tornarem progressivamente menores os obstáculos à ilustração geral (...)” (*id.*, *ibid.*, A 492). Daí se entende aquela divisão entre o antigo e o novo modo-de-pensar, e a dificuldade com que este se afirma sobre aquele. O homem está acostumado em demasia aos “grilhões de uma perpétua minoridade”, e é de maneira lenta e necessariamente coletiva que a Ilustração se afirma solidamente (*id.*, *ibid.*, A 483).

A contribuição de Kant não se restringe, assim, a ilustrar as Escolas, limpando o terreno para uma nova metafísica. Essa tarefa se articula com uma outra, que exige a *exposição pública* de idéias. No decorrer da década de 1780, a Crítica se lança ao debate. Em uma série de opúsculos redigidos em meio a polêmicas, Kant reafirma posições da Crítica que considera irreprimíveis (o ponto de vista transcendental, a clivagem entre sensível e supra-sensível), mas também testa e procura lugar dentro do sistema da Crítica para novos conceitos ainda não bem resolvidos.

Nesses pequenos textos os problemas são diversos, mas parece haver um incômodo de que todos eles visam dar conta: qual o lugar transcendental do conceito de finalidade? Na natureza, na moralidade, na história e na política a questão se impõe novamente. Sem lugar no entendimento, ela parece pertencer à razão, que em seu exercício prático se mostra como faculdade dos fins morais. Mas isso não basta para resolver a questão, visto que a razão não pode atribuir conceitos às coisas mesmas, mas apenas ampliar conceitos do

entendimento e pensá-los como Idéias. Seria necessário haver o conceito de finalidade na tábua das categorias do entendimento, que no entanto somente apresenta conceitos de qualidade e quantidade, que se referem a objetos da intuição, e relação e modalidade, que se referem à existência desses objetos. Incluir a finalidade entre esses modos seria ajuntar ainda as categorias de unidade, verdade e integralidade, que não são, no entanto, nada mais do que especificações empíricas decorrentes da aplicação das categorias de quantidade⁸. Se é assim, de onde obter o conceito de finalidade?

Para além da implicação sistemática da questão, gostaríamos de notar que ela diz respeito à maneira como Kant concebe a Ilustração. Pois para que seja possível pensar o exercício livre e comum da racionalidade, é preciso antes contornar o problema: por que, apesar dessa racionalidade que os caracteriza, os homens se encontram em estado permanente de conflito, desde a menor escala até às guerras entre os Estados? Com efeito, não faltam exemplos empíricos que mostram a tendência do homem a “*separar-se* (isolar-se), porque encontra em si (...) uma qualidade insociável que o leva a querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito, esperando oposição de todos os lados, do mesmo modo que sabe que está inclinado a, de sua parte, fazer oposição aos outros” (Kant 14, p. 13). Diante disso, como esperar que cada indivíduo se disponha a exercer sua racionalidade, assumindo e compreendendo o que está fora de si mesmo? Para conceber adequadamente o projeto da Ilustração, Kant deve acertar contas com Hobbes, recorrendo a Shaftesbury.

Devemos ter cuidado, afirma Shaftesbury, com aqueles que se delongam em elogios sobre a natureza humana: “os impostores naturalmente dizem o melhor da natureza humanidade, de maneira que podem mais facilmente dela abusar” (Shaftesbury 27, p. 94). A falta de sinceridade se esconde por detrás do elogio agradável ao ouvido, e geralmente é mais fácil decidir sobre a sinceridade dos que “têm pensamentos severos sobre a natureza humana”, visto que essa opinião diz respeito também a eles mesmos (*id.*, *ibid.*). Se “eles falam tão mal de si mesmos quanto lhes é possível”, não têm mesmo nada a esconder quanto aos seus verdadeiros sentimentos (*id.*, *ibid.*). Tornar públicos pensamentos negativos sobre a natureza humana é mostrar os mesmo sentimentos com relação a si mesmo, o que em nenhuma circunstância poderia dar motivo para adulação da parte de outrem.

Se a concepção hobbesiana da natureza humana não parece ser das mais favoráveis, se Hobbes se dedica a expor e defender essa concepção, então é porque ainda fala em prol do gênero humano. Do contrário, diz Shaftesbury, não se daria ao trabalho de escrever uma só linha sobre o assunto: mais simples seria deixar o homem à deriva e rir sozinho. Assim, mesmo na aparente insociabilidade se encontra a tendência *natural* do homem à sociabilidade. O raciocínio de Kant é claramente tributário dessa virada, e o opúsculo de 1784 que citamos acima reside precisamente na constante oscilação que o constitui entre o empírico e o transcendental⁹. Senão vejamos: a mesma tendência que leva ao isolamento promove o contato, na medida em que é o mesmo impulso que leva o homem “movido pela busca de projeção, pela ânsia de dominação e pela cobiça, a proporcionar-se uma posição entre companheiros que ele não *atura*, mas dos quais não pode *prescindir*” (Kant 14, p. 13). Mesmo no temperamento mais arredio, a insociabilidade redundava em sociabilidade, e é nessa “insociável sociabilidade” curiosamente presente na “natureza humana” que se pode ter a garantia da possibilidade do progresso da humanidade em direção a uma racionalidade livre de grilhões (*id.*, *ibid.*).

O problema aqui é evidente. Como falar em uma característica *psicológica* da *natureza humana* como fundamento da *sociabilidade*? Para um leitor britânico desavisado, o uso dessas expressões poderia muito bem indicar que Kant seja um discípulo convicto de Shaftesbury e Hutcheson, e não o criador da filosofia transcendental. Para um partidário da Crítica, a leitura do opúsculo certamente suscitaria algumas questões: como admitir que uma *tendência* nebulosa prevaleça sobre evidências empíricas como critério para o juízo da razão? E ainda, como afirmar que tais tendências sejam signo de alguma disposição secreta que a natureza sabiamente depositou nos homens? Mais um passo e nos veríamos deslumbrados com a admirável ordem e beleza que perpassam a natureza, a natureza humana e seus produtos – a moralidade, a política e a arte¹⁰.

Se Kant não fosse também o autor da *Crítica do Juízo*, não poderíamos deixar de nos espantar com o teor dessas afirmações. Mas o que os demais opúsculos da década de 1780 mostram é que as oscilações – poderíamos mesmo dizer *embates* – entre o transcendental e o empírico dão testemunha de que o autor da *Crítica da razão pura* não está tão certo de haver obtido o sistema completo dos conceitos *a priori* necessários à metafísica futura. Re-

correndo a Shaftesbury, Hutcheson, Hume e Rousseau, polemizando com Mendelssohn, Jacobi e Herder, Kant busca o caminho que permita considerar *transcendentalmente* o que em 1784 ainda somente se faz compreender através da noção de *natureza humana*. É preciso investigar, em outras palavras, se o sujeito transcendental não tem em si alguma outra faculdade, cujos signos se evidenciam nos mais diversos problemas – a sociabilidade, a natureza orgânica, a moralidade –, que permita considerar o conceito de finalidade numa perspectiva propriamente *crítica*. Essa é a tarefa da *Crítica do Juízo*.

Se em Shaftesbury a finalidade diz respeito às coisas mesmas, a *Crítica do Juízo* não ignora as advertências de Hume, e para Kant ela se torna uma máxima, através da qual “o Juízo se refere exclusivamente ao sujeito, e não produz nenhum conceito de objetos”, e o “sentimento de prazer e desprazer” que resulta de sua aplicação deve ser entendido como “mera receptividade do sujeito”, e não como atinente àquilo que a máxima permite compreender (Kant 18, A XII). A retomada do conceito de finalidade na *Crítica do Juízo* encerra o movimento que se inicia na *Crítica da razão pura*, e a reconsideração da metafísica a partir das características e limites próprias as faculdades humanas deve levar em conta também esse conceito.

Ajuizados segundo uma causalidade técnica, a natureza orgânica e o particular empírico deixam então de ser o lugar onde as disposições divinas se revelam ao homem. Admitindo o “conceito das *causas finais* na natureza”, o Juízo se torna “legislador para si mesmo (e não para a natureza)”, ou, de outra maneira, se exerce livremente, podendo conceber transcendentalmente a concorrência entre os fins da natureza e os fins da razão e sua efetivação, para além da fé religiosa sem fundamento na razão e da “beatitude fanática” das quais Shaftesbury já desconfiava (*id.*, *ibid.*, A XLI/XXXVIII). Se permanece que “de forma nenhuma podemos apreender a possibilidade de uma tal conformidade-a-fins” que ligaria natureza e razão, dada “a constituição de nossa *faculdade racional*” não podemos pensar de outra maneira (*idem* 17, B 434).

Se o deslocamento da finalidade operado na *Crítica do Juízo* se encerra num ajuste de contas com a teologia e a religião que ela fundamenta, talvez seja porque Kant considere a recusa da metafísica por Hume insuficiente para que o dogmatismo seja definitivamente afastado do horizonte da filosofia, e para que a livre reflexão possa conduzir o progresso das Luzes. É preciso retomar a metafísica em seu momento mais sutil – em sua aproximação com o

sensus communis, tal como pensada por Shaftesbury –, e levá-la a sério naquilo que ela oferece de mais atraente a esse mesmo *sensus communis*: as “causas finais”.

É certo que entre Shaftesbury e Kant as relações não podem ser entendidas de maneira direta e unívoca. Se a influência do filósofo inglês na formação da Filosofia Crítica não deve ser negligenciada, não seria lícito desprezar o fato de que o pensamento de Kant se articula num diálogo constante com uma vasta porção da tradição filosófica que se delineia no decorrer do século XVIII. O autor da *Crítica* foi um leitor de fôlego e perspicácia admiráveis, e uma recensão exaustiva da origem e articulação dos conceitos críticos exigiria um trabalho de dimensões imensuráveis. Mantendo a estreiteza do escopo mas buscando ainda lançar alguma luz sobre as intrincadas relações que procuramos esboçar, voltemos um pouco no tempo, mais precisamente a 1765, quando o professor Kant, então com quarenta anos, faz publicar um inusitado escrito, *Sonhos de um visionário, explicados através dos sonhos da metafísica* (Kant 10).

Na companhia pouco honrosa de Swedenborg, a metafísica não é criticada em si mesma, mas de maneira indireta ou, mais propriamente, através do filtro da *ironia*, que permite uma imersão no delírio estático do entusiasta (*Schwärmer*) “Schwedenborg” (sic) (*id.*, *ibid.*, p. 576), imersão que se faz necessária ao satirista empenhado na busca do *sensus communis* (*gemein Verstand*, dirá Kant), desoladoramente banido também da especulação filosófica. Pois é disso que o escrito se ocupa: a insensatez do místico sueco não custaria ao filósofo mais do que algumas linhas, e certamente dispensaria uma comparação com a metafísica, supostamente situada em um *outro nível* conceitual. Supostamente, porque os arrazoados kantianos tratam de mostrar com *wit* e adequação inusitados para um *scholar* a raiz comum entre uma coisa e outra: “a segunda vantagem (deste trabalho) é mais apropriada à natureza do entendimento humano, e consiste em saber se o problema é bem determinado a partir do que se pode saber, e qual a relação que a questão (da *Schwärmerei*) tem com os conceitos experimentais sobre os quais todos os nossos julgamen-

tos devem constantemente se apoiar. Nesse sentido, a metafísica é uma ciência dos *limites do entendimento humano*” (Kant 10, p. 586).

Difícil reconhecer aqui o metafísico convicto esperando a revelação materializada em 1781. A opção pelo humor como instrumento da crítica, a limitação dos princípios do entendimento humano ao solo da experiência, o único adequado à sua “natureza”, essas convicções mostram um Kant imbuído das mesmas referências delimitadas por Shaftesbury e Hume. Diante disso, cabe perguntar: por que supor que o autor da *Crítica da razão pura* esteja tão distante do autor dos escritos da década de 60? Caberia à idade a responsabilidade pela sisudez geralmente atribuída ao “velho Kant”? Talvez essa seja uma solução rápida demais, que permite evitar alguns problemas e deixa passar algo de fundamental.

A ruptura – ou a passagem – que a *Crítica* representa no pensamento de Kant não se dá somente entre a natureza humana que guia as investigações da década de 1760 e o transcendental inaugurado em 1781. Da sátira dos *Träume* à *Crítica*, vemos uma mudança de gênero que não acarreta uma mudança quanto à postura do filósofo: em 1765 como em 1781, Kant se vê como artífice das Luzes, e é em nome da destas que ele fala num caso como no outro, e isso implica, como tentamos mostrar, numa revisão do lugar próprio à especulação filosófica. Se a *Crítica* pode assustar por sua exposição escolástica, talvez seja por ainda confundirmos a *exposição (Darstellung)* com *o que é exposto*. Necessidade imposta pelas *características* do modo-de-pensar da época, a aparência escolástica não acarreta numa filosofia escolástica (dirigida apenas ao público *learned*), e com algum esforço podemos detectar ironia mesmo em passagens célebres por sua aridez¹¹ – sem falar, é claro, no estranho movimento de aproximação e distanciamento que marca a postura do filósofo crítico com relação à metafísica¹².

Friedrich Schlegel parece ser o primeiro a notar, em termos próprios, esse aparente paradoxo que se encontra na *Crítica*, que faz da “revolução copernicana” algo mais do que uma súbita virada ocorrida no *annus mirabilis* de 1781: “Kant raramente constrói e jamais caracteriza. No entanto, sempre *quer* as duas coisas. – Ideal da confusão – coro do caos de Kant. – Nele, porém, a confusão é ao menos ordenadamente construída; é o primeiro caos de arte filosófica” (Schlegel 24, p. 201). Justa ou não, a avaliação parece ir ao ponto, e é certo que ela transparece muito daquilo que já é o projeto filosófico do

próprio Schlegel, que concebe com engenho (*Witz*)¹³ a tarefa do romantismo como construção irônica da verdadeira poesia universal – o que não exclui a própria filosofia. Se esse projeto toma forma na passagem século XVIII para o século XIX, isso tem muito a ver com o deslizamento conceitual e formal que tentamos descrever – ainda que o romantismo não possa ser encarado em continuidade com relação às Luzes. De nossa parte, gostaríamos de notar que, para que se passasse do *Essay* ao *Diálogo* e deste à *Crítica*, da meditação filosófica à reflexão sociável, da finalidade teológica à finalidade transcendental, foi preciso que o *sensus communis* e o humor se instaurassem no interior da filosofia, fazendo do sentimento um *aliado*, e não mais apenas o seu *outro*.

Abstract: The text's main goal is to show how a seemingly *formal* problem which arises in the british philosophical ambient – the fitness between the philosophical concept and its exposition – leads to the question of the relationship between philosophy and common sense. The suggestion here is that this discussion, as it appears in Shaftesbury and Hume, is central to the genesis of the formulation of the transcendental concept of finality in Kant's Critical philosophy.

Key-words: common sense – sociability – critics – finality

Notas

1. A palavra *spleen* e sua derivação *splenetic* remetem aos males do baço. Shaftesbury parece empregar o termo no sentido de *raivoso*, mas não podemos deixar de suspeitar de uma intenção irônica que faz remeter o sentimento à sua origem fisiológica, e por esse motivo optamos por manter a grafia original em inglês.

2. A tradução da palavra *wit* apresenta dificuldades que consideramos incontornáveis. Em sua forma substantiva, pode significar chiste, engenho, graça, espírito, finura, bom senso, mente, consciência, entendimento, intelecto e razão, por um lado, e por outro, agilidade, discrição, sabedoria e adequação. O uso do termo por Shaftesbury frequentemente remonta a muitos desses significados simultaneamente, e isso não se dá por uma imprecisão conceitual: a divisão rígida entre as faculdades do espírito humano não serve a seu pensamento, para o qual o jogo livre da sociabilidade humana encontra uma contrapartida no espírito de cada indivíduo. Não fosse assim e não seria possível conceber a racionalidade como produto do diálogo e da conversa, visto que a liberdade própria a estes interage com a liberdade individual. Sendo assim, preferimos não privilegiar um significado em detrimento de outros, e no decorrer do texto a palavra foi mantida em inglês.

3. “Shaftesbury localiza a apreciação do significado social de *wit e humour* sob o título de *sensus communis* e recorre explicitamente aos clássicos romanos e a seus intérpretes humanistas (...). Segundo ele, os humanistas entendiam que *sensus communis* abrigava o bem comum, mas também o amor à humanidade (...)”. Gadamer, *Método e verdade*, em Dobránszky 3, p. 13.

4. A idéia de que a irregularidade da natureza deve ser compreendida como aspecto sublime de sua articulação intencional é fundamental para a cultura britânica do século XVIII, e a formulação que a ela dá Pope nos parece exemplar: “*Here then we rest: ‘the universal cause/acts to one end, but acts by various laws’ /In all the madness of superfluous health, /the train of pride, the impudence of wealth, let this great truth be present night and day.*” (Pope 22, epístola III, 1-5). A irregularidade não constitui entrave para a apreciação da ordem do mundo, até mesmo sinalizando para esta.

5. Leibniz entra em contato com o pensamento de Shaftesbury através de uma tradução francesa da *Carta sobre o entusiasmo*, publicada em Haia, Holanda, em 1709, e não parece aprovar a licença com que Shaftesbury se dirige à religião: “poucos são os que podem aprovar que, sob o pretexto de combater os *entusiastas* através da zombaria (*raillerie*), seja permitido zombar das coisas mais santas e veneráveis” (Leibniz a Coste, 1709). Em 1712, Coste envia a Leibniz os três volumes das *Characteristics*, e o parecer muda substancialmente: “Creio haver penetrado verdadeiramente nos sentimentos de nosso ilustre autor no instante em que cheguei ao tratado injustamente intitulado *Rapsó-*

dia; me dei conta então de que não havia estado senão na antecâmara, e fiquei surpreso de agora me encontrar no gabinete, ou, para dizer algo mais conveniente, no *sacrarium* da filosofia mais sublime (...)" (Leibniz a Coste, 1712), em Leibniz 21.

6. Em outra chave, Arantes comenta: "enfim, os que se entregam às "operações do espírito" formam a "parte elegante da humanidade", ela mesma constituída por dois mundos até então separados: o "learned" e o "conversible". Digamos que a nova ordem social, tão bem espelhada no programa do *Spectator* (de Addison), encarregou-se de sanar o funesto desencontro entre o homem de letras e o homem do mundo. Ora, para Hume o "polite writing" do Ensaio, gênero intermediário assim engastado entre os dois mundos da humanidade elegante, é justamente conforme e inspirada dessa nova aliança" (Arantes 1, p. 98).

7. Não se deve perder de vista o aporte transcendental da afirmação: "com efeito, embora na *Crítica do Juízo* a idéia de *sensus communis* opere como um sentido comunitário, que permite um confronto e um acordo entre os juízos particulares, sua elaboração conceitual, aí, prescinde inteiramente de qualquer determinação empírica. Com isso, a noção de refinamento, que antes mediava empiricamente sentimento e gosto, torna-se secundária à argumentação, dirigida à aprioridade dos juízos estéticos" (Figueiredo 4, p. 24-25).

8. *Crítica da razão pura*, Kant 12, B 114-115. O *Apêndice à dialética transcendental* busca uma solução para a questão da especificação empírica e do estatuto do particular no conhecimento, mas não é senão na *Crítica do Juízo* que Kant encontra uma formulação satisfatória para a questão. A esse respeito, consultar *Kant e o fim da metafísica*, Lebrun 19, cap. 07.

9. Sobre a questão da passagem do transcendental ao empírico na Ilustração tal como concebida por Kant, bem como suas consequências políticas, que não discutiremos aqui, consultar o estudo clássico de Rubens Rodrigues Torres, *À sombra do iluminismo*, especialmente *Respondendo à pergunta: quem é a ilustração?*, em Torres 31.

10. "Uma sábia disposição da natureza, portanto, está operando surdamente para favorecer a passagem entre o conceito transcendentalmente definido e sua tortuosa realização; por uma espécie de benevolência natural – atuando pelo avesso – determinações empíricas que à primeira vista estão arditosamente trabalhando para a marcha em direção a ele – e isso só se torna claro para quem toma sua definição, não como descrição de um fato, mas como formulação – normativa – de uma tendência natural" (Torres 31, P. 100).

11. Assim, quando se fala em "seres racionais em geral" na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (Kant 16, A 28), a dificuldade é evidente: seria essa expressão a abertura para a admissão ontológica da existência de Deus através da liberdade da vontade? Ou ao contrário, a denominação é simplesmente exigida pela limitação da racionalidade humana? Sem decidir sobre a questão, passamos a palavra ao jovem Kant: "Pode-se, por ventura, procurar esse sábio na lua; lá, talvez, se esteja desprovido de paixão, e a razão seja infinita" (Kant 11, A 17).

12. Sem a percepção da verdadeira dimensão dessa atitude, muito da originalidade do pensamento de Kant se esvai. Assim, basta entender a retomada da finalidade na *Crítica do Juízo* ontologicamente para que se constate uma confissão de fé teológica que não significaria mais do que o verdadeiro espírito do kantismo. A aproximação da Crítica aos conceitos da metafísica se faz necessária justamente para que possam ser trabalhados pelo crivo do transcendental de maneira adequada, permitindo mostrar o enraizamento de tais conceitos na estrutura da razão humana, como pacientemente mostra Lebrun em *Kant e o fim da metafísica* (Lebrun 19). A aproximação é simultaneamente distanciamento, e a afirmação da Crítica deve ser necessariamente *negativa*: instaurar um novo modo-de-pensar exige que Kant frequente ainda o antigo com *assiduidade*, que apenas apressadamente pode ser entendida como *afinidade*.

13. O termo alemão *Witz* tem seu significado originalmente ligado a *Wissen* (saber). É somente nos séculos XVII e XVIII que passa a verter o *wit* inglês e o *esprit* francês, sendo tais acepções definitivamente incorporadas na língua alemã, sendo fundamental para Friedrich Schlegel, onde, como em Shaftesbury, é ligado à sociabilidade (ver a respeito Schlegel 24, especialmente *Lyceum*, fragm. 9, 16, 17, 29, 41, 56, 59).

Referências Bibliográficas

1. ARANTES, P.E. “Quem pensa abstratamente?”. Em: *Ressentimento da dialética. Dialética e experiência intelectual em Hegel. Antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã*. São Paulo, Paz e Terra, 1996.
2. DOBRÁNSZKY, E. *No tear de Palas: gênio e imaginação no século XVIII*. Campinas, Papyrus, 1992.
3. _____. “Dr. Johnson, ou uma revisitação da ética da leitura”. Em: Johnson, *Prefácio a Shakespeare*. São Paulo, Iluminuras, 1996.
4. FIGUEIREDO, V. *A crítica da aparência nas Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Dissertação de mestrado, mimeo. São Paulo, FFLCH/USP, 1993.
5. HUME, D. *A treatise of human nature*. Segunda edição, Oxford, Oxford University Press, 1978.

6. _____. *Enquiries concerning human understanding and the principles of morals*. Terceira edição, Oxford, Oxford University Press, 1996.
7. _____. “On essay-writing”. Em: *Essays, moral, political and literary*. Indianapolis, Liberty Fund, 1985.
8. _____. *Dialogues concerning natural religion*. London, Penguin, 1990.
9. _____. “Letter to Francis Hutcheson”. Em: *The british moralists*. Org. D. D. Raphael. New York, 1991.
10. KANT, I. *Sonhos de um visionário, explicados pelos sonhos da metafísica*. Trad. B. Lortholary. Em: *Oeuvres philosophiques*, Vol. I. Paris, Gallimard, 1980.
11. _____. *Ensaio sobre as doenças mentais*. Trad. Vinícius Figueiredo. Campinas, Papirus, 1994.
12. _____. *Crítica da razão pura*. Trad. de Manuela P. Santos e Alexandre Morujão. Lisboa, Calouste-Gulbenkian, 1987.
13. _____. *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Trad. Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1986.
14. _____. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Ricardo Terra e Rodrigo Naves. São Paulo, Brasiliense, 1987.
15. _____. “Resposta à pergunta: que é esclarecimento?”. Trad. Floriano de Sousa. Em: *Textos Seletos*. Petrópolis, Vozes, 1985.
16. _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa, Edições 70, 1986.
17. _____. *Kritik der Urteilskraft*. 12. Auflage, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992.
18. _____. “Primeira introdução à Crítica do Juízo”. Trad. Rubens Rodrigues Torres. Em: *Dois introduções à Crítica do Juízo*. São Paulo, Iluminuras, 1995.

19. LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo, Martins Fontes, 1993.
20. _____. “Os duzentos anos desta Crítica”. Em: *Passeios ao léu*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo, Brasiliense, 1983.
21. LEIBNIZ, G. W. *Briefwechsel zwischen Leibniz und Coste*. Em: *Die philosophischen Schriften von Leibniz*, terceiro volume. Hildesheim, Olms Verlag, 1960.
22. POPE, A. *Essay on man*. Em: *The works of Alexander Pope*. Hartfordshire, 1995.
23. SCHLEGEL, F. *Conversa sobre a poesia*. Trad. Victor-Pierre-Stirnemann. São Paulo, Iluminuras, 1994.
24. _____. *O dialeto dos fragmentos*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo, Iluminuras, 1997.
25. SCOTT, W. R. *Francis Hutcheson*. New York, Adam Smith Library, 1966.
26. SHAFTESBURY, A. “Sensus communis: an essay on the freedom of wit and humour”. Em: Vol. I de *Charachteristics of men, manners, opinions, times*, 3 vols. Hildesheim, Olms Verlag, 1978.
27. _____. “A letter concerning enthusiasm”. Em: vol. I de *Charachteristics...*, 3 vols. Hildesheim, Olms Verlag, 1978.
28. _____. “The moralists: a philosophical rhapsody”. Em: vol. II de *Charachteristics...*, 3 vols. Hildesheim, Olms Verlag, 1978.
29. _____. “Miscellaneous reflections”. Em: vol. III de *Charachteristics...*, 3 vols. Hildesheim, Olms Verlag, 1978.
30. SMITH, A. *Lectures on rethoric and belles-lettres*. Indianapolis, Liberty Fund, 1985.
31. TORRES FILHO, R. R. “À sombra do iluminismo”. Em: *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo, Brasiliense, 1987.