



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Renato Benevides Soares

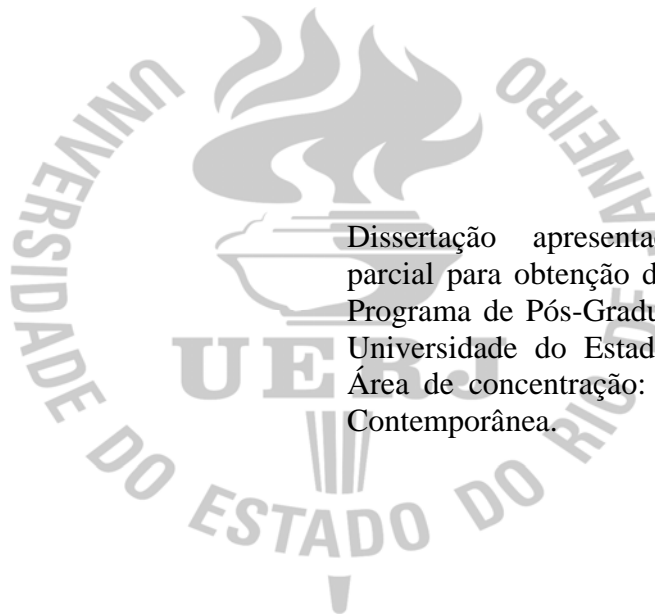
Senso comum e filosofia

Rio de Janeiro

1997

Renato Benevides Soares

Senso comum e filosofia



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof^ª. Dr^ª. Elena Moraes Garcia.

Rio de Janeiro

1997

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ CCS/A

S676 Soares, Renato Benevides.
Senso comum e filosofia/ Renato Benevides Soares. - 1997.
160 f.

Orientadora: Elena Moraes Garcia.
Dissertação (mestrado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Filosofia - Teses. I. Garcia, Elena Moraes. II. Universidade do
Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

CDU 1

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação.

Assinatura

Data

Renato Benevides Soares

Senso comum e filosofia

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 01 de setembro de 1997.

Banca Examinadora:

Prof^a. Dr^a. Elena Moraes Garcia (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof^o Dr^o. Danilo Marcondes de Souza Filho
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Prof^a. Dr^a. Marly Bulcão Lassance Britto
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Rio de Janeiro

1997

RESUMO

SOARES, Renato Benevides. *Senso comum e filosofia*. 1997. 160 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1977.

Verifica-se, no correr da história da filosofia, dois sentidos próximos, mas divergentes, no emprego da expressão senso comum. Propõe-se a designação de senso comum natural para um e a de senso comum cultural para o outro, designações estas que unificam razoavelmente, dentro de suas próprias vertentes, os conceitos de senso comum e às quais corresponde algo de concreto, segundo definições estritas. A partir dessas definições, estuda-se o relacionamento entre a filosofia e o senso comum, procurando estabelecer até que ponto se trata de uma relação de antagonismo ou de dependência, na busca de um conhecimento que possa ser tido por verdadeiro.

Palavras-chave: Reid. Descartes. Locke. Hume. Hegel. Moore. Popper. Porchat. Conhecimento. Senso comum. Natureza. Cultura. Primeiros princípios. Princípios operativos. Faculdades cognitivas. Evidência. Absurdo.

RÉSUMÉ

On peut s'apercevoir, dans l'histoire de la philosophie, deux sens apparemment égaux mais réellement différents dans l'emploi de l'expression sens commun. On propose de nommer sens commun naturel à l'un d'eux et, à l'autre, sens commun culturel, pour unifier raisonnablement chaque sens à l'intérieur de sa pente, en considérant qu'il y a quelque chose de concret qui correspond à l'un et à l'autre, réciproquement, selon des définitions strictes. À partir de ces définitions, on étudie les rapports entre la philosophie et le sens commun, cherchant à établir jusqu'à quel point il s'agit d'une relation d'antagonisme ou de dépendance, à la quête d'une vraie connaissance.

Mots-clés: Reid. Descartes. Locke. Hume. Hegel. Moore. Popper. Porchat. Connaissance. Sense commun. Nature. Culture. Premiers principes. Principe opératifs. Facultés cognitives. Évidence. Absurde.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
CAPÍTULO 1 - <i>Senso comum</i> : seus vários significados na história da filosofia	21
CAPÍTULO 2 - <i>Senso comum natural e senso comum cultural</i>	62
CAPÍTULO 3 - As duas acepções de <i>senso comum</i> e a filosofia.....	96
CONCLUSÃO	143
BIBLIOGRAFIA	154

INTRODUÇÃO

A filosofia busca a sabedoria, mas não uma sabedoria qualquer e sim uma sabedoria plena, profunda e segura, capaz de trazer paz ao intelecto inquiridor que almeja sobretudo conhecer a si mesmo e conhecer o mundo no qual se inscreve.

A busca da sabedoria, então, passa necessariamente pelo esforço no sentido de se conquistar um conhecimento digno desse nome, aquele que, realmente, pode ser chamado de conhecimento verdadeiro, contraposto ao pseudoconhecimento, o qual nada diz de real do ser do homem e nem do ser do mundo.

É dentro desta perspectiva que, pela leitura de certos textos, somos levados a crer que há uma incompatibilidade visceral entre a filosofia e o senso comum ou, em outras palavras, que há um antagonismo irremediável entre a busca da sabedoria, que almeja um conhecimento verdadeiro, e um senso comum definido, segundo Solis, como “um conjunto desagregado de idéias e opiniões difusas e dispersas que fazem parte de um pensamento genérico de uma época ou de um certo ambiente popular”¹.

¹ SOLIS, Dirce, in: HÜHNE, Leda M. (org.). **Metodologia científica**. Rio de Janeiro: Agir 1992, p. 60.

Difícilmente se poderia mesmo imaginar que as credices de toda a sorte que vicejam no meio popular alcancem o status de verdadeiro conhecimento, por maior e por mais respeitável que seja a fé do homem simples e inculto.

Assim, filosofia e senso comum se contraporiam, como nos dá conta o *Dicionário de Filosofia*, de Jacqueline Russ, que, ao apresentar o verbete *filosofia*, registra, na parte destinada a “*termos e expressões conexos*”, os termos “ciência” e “sabedoria” como tendo “relação de vizinhança” com a filosofia, mas, quando se trata de arrolar o que está em “relação de oposição” com a filosofia, apenas o “senso comum” é assinalado.² Isto não significa que Russ não percebeu a existência de outras oposições à filosofia, mas, ao registrar apenas o “senso comum” com essa condição, ela certamente lhe atribui uma posição privilegiada no referido antagonismo à atividade filosófica.

Se a tomarmos de um modo rigoroso, essa oposição entre filosofia e senso comum, entretanto, poucas vezes se verifica explicitamente no desenvolvimento dos temas filosóficos. No mais das vezes essa oposição, quando ocorre, se dá à boca pequena, através de uma manifestação de desprezo mútuo, como se fosse inútil discutir sobre algo que não tem valor. Isto valeria tanto para a filosofia, quando ela olha para o senso comum como algo totalmente incapaz de ascender a um conhecimento verdadeiro, só atingível exatamente por quem transcende o senso comum, como valeria também para o senso comum quando ele vê a filosofia como uma atividade desprovida de qualquer utilidade, porque vazia de conteúdo real, não passando de uma verborragia sobre o nada.

Há porém uns poucos textos em que se verifica expressamente essa oposição, como é o caso de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), que, no *Prefácio* da sua **Fenomenologia do Espírito**, escreve o seguinte:

Mas uma consciência assim encurralada e tentando sair da confusão cairá então numa nova confusão e protestará energicamente dizendo que as coisas são indiscutivelmente assim e assim, e que todo o resto é pura sofística – uma senha do senso comum contra a razão cultivada, assim

² RUSS, Jacqueline. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Scipione, 1994, p. 115.

como pela expressão “sonhos de visionário” a ignorância filosófica caracteriza a filosofia de uma vez por todas.³

Segundo Hegel, pois, para o senso comum, “As coisas são indiscutivelmente assim e assim”, amparado numa certeza que não admite discussão (“indiscutivelmente”), rejeitando liminarmente qualquer posição que contrarie tal certeza. O que se opuser a essa certeza será classificado como “pura sofística”, uma espécie de “senha”, isto é, uma palavra de ordem “do senso comum contra a razão cultivada”. O senso comum então veria a filosofia definitivamente como resultado de “sonhos de visionário”, de alguém que não tem os pés na terra e se contenta com elucubrações inúteis, porque totalmente distantes da realidade.

Se Hegel reconhece a existência de um senso comum que vitupera a filosofia, ele, por sua vez, na condição de filósofo, investe contra o senso comum declarando que

Apenas o conceito pode produzir a universalidade do saber. Ela não é a indeterminação ordinária e a indigência mesquinha do senso comum, mas um conhecimento cultivado e acabado; ela não é a universalidade extraordinária dos dons da razão corrompendo-se na preguiça e no orgulho do gênio; mas ela é a verdade que atingiu a maturidade de sua forma autêntica – a verdade suscetível de ser possuída por toda razão consciente de si.⁴

Dessa forma, de acordo com Hegel, o senso comum é indeterminado, ordinário, indigente, mesquinho, preguiçoso e orgulhoso, incapaz de possuir a verdade, aquela verdade que “atingiu a maturidade de sua forma autêntica” e que só pode ser alcançada pela “razão consciente de si”.

Hegel vai mais além e explica porque o senso comum não alcança essa verdade:

Dado que o senso comum apela para o sentimento, seu oráculo interior, ele rompe todo contato com o que discorda dele, ele é assim levado a explicar que nada tem a dizer a quem não acha e não sente em si mesmo a mesma verdade; em outros termos, ele pisoteia a raiz da humanidade, pois a natureza da humanidade é tender para o acordo mútuo; sua

³ HEGEL, G.W.F., **La Phénoménologie de l'Esprit**. Trad. Jean Hyppolite. Paris: Aubier, Éditions Montaigne, 1939, Tomo I, Prefácio, p. 59.

⁴ Ibidem, p. 60.

existência se dá somente na comunidade instituída das consciências. O que é anti-humano, o que é somente animal, é fechar-se no sentimento e não poder se comunicar senão pelo sentimento.⁵

O senso comum, portanto, para o filósofo alemão, se restringe exclusivamente ao sentimento puramente animal, impedindo que o homem se utilize da característica que está na raiz de sua humanidade: a razão. O senso comum para ele é então rigorosamente irracional, tanto no sentido de que opera aquém da razão, como no sentido de ser um obstáculo à atividade racional. O senso comum agiria de forma anti-humana.

Quem tiver presente apenas os textos até agora citados, será levado inevitavelmente a pensar que, no mundo filosófico, é indiscutível a oposição radical entre o senso comum e a filosofia, como duas posições que se repelem e procuram anular-se mutuamente. E, no entanto, ao ler o **Discurso do Método**, de René Descartes (1596-1650), surpreender-se-á com a seguinte passagem:

Pois afigurava-se-me poder encontrar muito mais verdade nos raciocínios que cada qual efetua no respeitante aos negócios que lhe importam, e cujo desfecho, se julgou mal, deve puni-lo logo em seguida, do que naqueles que um homem de letras faz em seu gabinete, sobre especulações que não produzem efeito algum e que não lhe trazem outra consequência senão talvez a de lhe proporcionarem tanto mais vaidade quanto mais distanciadas do senso comum, por causa do outro tanto de espírito e artifício que precisou empregar no esforço de torná-las verossímeis.⁶

Descartes, como o próprio texto indica, põe a questão essencialmente como uma busca da verdade, mas não uma verdade qualquer e sim uma verdade mais plena, mais digna desse nome. Por isso usa a expressão “muito mais verdade”, levando-nos a pensar se não teria ele em mente, como meta final de sua busca, o que Hegel chamou mais tarde de “verdade que

⁵ HEGEL, G.W.F., **La Phénoménologie de l'Esprit**. Trad. Jean Hyppolite. Paris: Aubier, Éditions Montaigne, 1939, Tomo I, Prefácio, p. 59.

⁶ DESCARTES, René. **Discours de la Méthode**. Texto e comentário de Étienne Gilson. Paris: Vrin, 1976, p. 9-10. (Seguimos aqui a tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. em DESCARTES, René. **Discurso do método**. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973 — Os Pensadores, p. 41).

atingiu a maturidade de sua forma autêntica”, como vimos acima. E na busca dessa verdade, o filósofo francês encontrava-a mais nos raciocínios comuns (“respeitante aos negócios que lhe importam”), isto é, no dia-a-dia da vida prática dos homens comuns, do que nos raciocínios dos homens de gabinete que especulam sobre irrealidades ou, talvez fosse melhor dizer, que se dedicam a “sonhos de visionário”, como vimos na pendência entre Hegel e o senso comum.

A verdade então, para Descartes, tem uma relação essencial com a realidade, sendo que é a realidade que se encarrega de punir o homem comum quando este *julga mal*, afastando-se da verdade. Por outro lado, as especulações do que ele chamou de “homem de gabinete”, porque desvinculadas do real, “não produzem efeito algum”, isto é, não têm o poder de resultar em algo que demonstre o seu acerto ou o seu erro. Estas especulações estão pois longe da verdade, chegando, quando muito, a se tornar “verossímeis”, através de artifícios fundados na vaidade.

Mas este afastamento da verdade, segundo Descartes, é o mesmo que afastar-se do senso comum! As especulações do homem de gabinete, enquanto elaboradas num plano irreal, proporcionam “tanto mais vaidade quanto mais distanciadas do senso comum”, diz ele! O senso comum aparece então como um critério de verdade!⁷ O filósofo francês então não pode ter visto, no senso comum, nenhum dos defeitos apontados por Hegel. Muito pelo contrário, ele encara o senso comum como uma expressão legítima da razão humana, até porque ele trata de “raciocínios” e não consta haver nenhuma outra faculdade, além da razão, com capacidade de produzir raciocínios. O senso comum, para Descartes, não se fecha no sentimento e não se comunica apenas pelo sentimento, mas utiliza-se da razão para atingir sua parcela de saber.

⁷ É importante observar que Descartes, no texto, toma o senso comum como um critério de verdade, não significando, com isso, que ele restrinja o uso da razão à produção de raciocínios referentes ao cotidiano.

Poder-se-ia objetar que Descartes e Hegel, a par das incompatibilidades doutrinárias, usaram o termo *razão*, nos textos citados, com significados totalmente diversos, o que impediria a comparação. Esta objeção, entretanto, não colhe para os objetivos desta dissertação porque, independentemente dos sentidos que Descartes e Hegel deram para *razão*, ambos a viram como uma característica essencialmente humana. Hegel de fato fala que o *sensu comum* agride a “razão cultivada”, pisoteando “a raiz da humanidade”, sendo que “o que é anti-humano, o que é somente animal, é fechar-se no sentimento”,⁸ enquanto Descartes fala expressamente: “quanto à razão [...] a única coisa que nos torna homens e nos distingue dos animais”⁹. Os dois filósofos, portanto, tinham a razão como característica essencial da natureza do homem.

No interesse desta dissertação, porém, antes de termos presentes uma possível ambigüidade no uso do termo *razão*, deveremos estar atentos para um outro equívoco que é a ambigüidade no uso da expressão *sensu comum*, pois é desvendando esta última ambigüidade que chegaremos a compreender os matizes que comportam os conceitos de *razão*.

Esse é pois o nosso primeiro objetivo: procurar mostrar, baseando-nos nas definições dos dicionários de filosofia e em alguns textos filosóficos, a existência de uma variedade de acepções que assumiu a expressão *sensu comum*, ainda que não tenhamos a pretensão de fazer um estudo exaustivo. Nossa intenção é mais modesta, pois bastar-nos-á deixar bem claro que existem, no mundo filosófico, duas vertentes principais: 1) a que encara o *sensu comum* como expressão da própria natureza humana, da qual participam todos os homens, que chamaremos de *sensu comum natural*, e 2) a que vê o *sensu comum* como uma mera manifestação cultural que, por mais genérica que seja, não chegará nunca, como conteúdo, a ser uma decorrência direta da natureza humana, marcada pelas características de universalidade e unicidade, isto é,

⁸ HEGEL, G.W.F., **La Phénoménologie de l'Esprit**. Trad. Jean Hyppolite. Paris: Aubier, Éditions Montaigne, 1939, Tomo I, Prefácio, p. 59.

⁹ DESCARTES, René. **Discurso do Método**. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 37 (Os Pensadores).

verificável em todos os seres humanos de igual forma; trata-se antes de um senso comum plural, pois é um senso comum diverso segundo o grupo humano em que vige, variando no tempo e no espaço, e que chamaremos de *senso comum cultural*.

Essa distinção entre *senso comum natural* e *senso comum cultural*, que defenderemos existir no mundo filosófico, terá um caráter instrumental nesta dissertação, permitindo-nos, como se verá, um esclarecimento na pesquisa do relacionamento entre senso comum e filosofia, bem de acordo com uma das características primeiras de todo trabalho acadêmico, que é exatamente o rigor no uso da terminologia. Sem esse rigor, tornam-se muitas vezes vãos os esforços na defesa de qualquer posição e textos laboriosos ficam amiúde sem sentido. Antes pois de nos apressarmos em afirmar novidades ou investir contra determinadas posições, importa sempre guardarmos extremo cuidado com o significado dos termos que empregamos, especialmente na área filosófica, na qual o profissional deve buscar, por definição, a sabedoria, mas uma sabedoria que possa ser compartilhada através da comunicação e do diálogo. Que valeria um trabalho vazado em termos ambíguos, onde as argumentações são construídas numa atmosfera nevoenta? Seria sábio revolver o lodo do fundo da lagoa para pescar em águas turvas? O menosprezo pelo rigor terminológico, além de contrário à tradição acadêmica, é certamente um dos grandes obstáculos à nossa pretensão ao saber. Um permanente esforço na clarificação dos termos que empregamos, portanto, se insere como indispensável para o agir filosófico.

Cabe aqui, no entanto, um esclarecimento importante: apesar de estarmos cuidando da variação de significado da expressão *senso comum* no correr da história da filosofia, não estaremos propriamente fazendo nem um estudo filológico, nem um estudo histórico, pois não pretendemos ser abrangentes, garimpando o uso da expressão *senso comum* em todos ou nos mais importantes textos filosóficos, como também não nos deteremos na busca de uma possível explicação para a evolução semântica daquela expressão. Será para nós suficiente, repetimos, a constatação de que a expressão *senso comum* não é unívoca no correr da história da filosofia, comportando ela, pelo menos,

aqueles dois significados, que são bem distintos e até antagônicos, ainda que esses significados possam ser confundidos por uma mente menos atenta.

Sob este prisma, não se deve estranhar que no primeiro capítulo, dedicado ao histórico da expressão *sensu comum*, tenham sido ignorados importantes filósofos. A presença deles, por um lado, teria certamente enriquecido a presente dissertação mas, por outro lado, nos obrigaria a percorrer muitos meandros que nos desviariam de nosso objetivo principal. Na maioria dos casos, o que nos levou a escolher determinados autores e, no conjunto de suas obras, limitarmo-nos a algumas delas, foi o fato dessas obras terem sido citadas nos artigos sobre o *sensu comum* a que tivemos acesso, supondo que quem nos antecedeu já fez um certo trabalho de seleção. Permitimo-nos, aqui e ali, adicionar alguns textos, com os quais nos deparamos e que afiguraram-se-nos bastante significativos e demonstrativos da correção de nossa posição. Não será também de se estranhar que certos filósofos, cá e lá, sejam citados em *segunda mão*, pois não estará em jogo a autoridade deles e sim o testemunho do comentadores que os citam, muitas vezes trazendo para nossos dias posições tomadas pelos filósofos em épocas passadas.

Comprovada então a existência de pelo menos duas acepções para *sensu comum* na história da filosofia, aprofundaremos o estudo desses significados no segundo capítulo desta dissertação, procurando demonstrar que a nomenclatura proposta (*sensu comum cultural e sensu comum natural*) não é vazia, isto é, que há algo de concreto que pode ser designado por essas expressões, dando peso à distinção proposta, porque deverá ficar demonstrado que se trata de uma questão de conteúdo e não meramente nominal.

No que diz respeito ao *sensu comum cultural*, nos louvaremos principalmente nas definições dos dicionaristas de filosofia, pois não chegamos a encontrar nenhum filósofo importante que, ao tematizar o *sensu comum*, tenha dado para ele uma definição que o vincule claramente à cultura de cada

povo.¹⁰ Isso, a nosso ver, não tira o valor das definições dos dicionaristas, pois estes têm por função detectar o sentido dos termos no meio em que são empregados, mesmo sem definições explícitas e, permitimo-nos dizer, até além do que consta dos textos filosóficos, pois eles também estão atentos ao uso dos termos nos *bastidores* da conversa informal entre os especialistas do ramo.

Quanto ao *sensu comum natural*, além de verificarmos o que dizem os dicionaristas, tiraremos especialmente partido do conceito de *sensu comum* explicitado por Thomas Reid (1710-1796), por ele ser o primeiro a tematizá-lo¹¹, tendo-o feito com abrangência e clareza, ao mesmo tempo que o vincula essencialmente ao conceito de natureza humana, dotado das características de universalidade e constância. Procuraremos extrair, dos textos de Reid, um conceito-base de *sensu comum* que deverá ser encontrado em diversos outros filósofos, principalmente René Descartes (1596-1650), John Locke (1632-1704), David Hume (1711-1776) e o contemporâneo George Edward Moore (1873-1958).

Usamos a expressão *conceito-base*, e não simplesmente *conceito*, com o intuito de sinalizar que não pretendemos que exista uma identidade perfeita entre os conceitos que aqueles autores formaram de *sensu comum* no correr da história da filosofia, mas apenas que estes conceitos podem ser unificados no que eles têm de mais essencial, podendo ser abrangidos por esse conceito-base.

Esclarecemos, por oportuno, que nos louvamos, no que tange aos dicionaristas, nas seguintes obras: *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, de André Lalande (Paris: PUF, 1947); *Dicionário de Filosofia*, de Nicola Abbagnano (São Paulo: Editora Mestre Jou, 1970); *Encyclopédie*

¹⁰ Hegel, por exemplo, tem no *sensu comum* uma expressão do contingente, mutável, o que corresponderia a um afastamento da idéia de natureza, considerada como universal e constante, mas não vincula o conceito ao aspecto cultural.

¹¹ Louvamo-nos aqui em afirmação de James Somerville (Cf. SOMERVILLE, James. Reid's Conception of Common Sense. **The Monist**, Los Angeles, v. 70, n. 4, p. 419-420, out. 1987).

Philosophique Universelle (Paris, 1989); *Dicionário Básico de Filosofia*, de Hilton Japiassú e Danilo Marcondes (2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991); *Dicionário de Filosofia* (São Paulo: Scipione, 1994), além do *Dicionário Filosófico*, de Voltaire (São Paulo: Abril Cultural, 1973 - Os Pensadores).

De posse então de conceitos bem claros e definidos, tanto de *senso comum natural*, como de *senso comum cultural*, entraremos no terceiro e mais importante capítulo, onde discutiremos enfim a relação desses conceitos com a filosofia, tendo como ponto central a questão de o senso comum ser ou não ser capaz de nos propiciar um conhecimento que possa ser tido como verdadeiro, ultrapassando a condição de mero conjunto de opiniões.

Analisaremos também se os possíveis conhecimentos verdadeiros propiciados por cada um dos citados sentidos comuns podem ser de utilidade para o filosofar ou se, para a atividade filosófica, somos obrigados a abandonar os ditames de um ou de outro senso comum, seja porque eles representam, no máximo, um conhecimento ingênuo e acrítico, seja porque eles tolheriam a ação filosófica, que busca, como diz Hegel, “a universalidade do saber”, “a verdade que atingiu a maturidade de sua forma autêntica”. No fundo, estaremos retomando a discussão platônica que contrapõe $\delta\omicron\chi\alpha$ (opinião) à $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$ (ciência), aquela representada pelo senso comum e esta representada pela filosofia.

Procuraremos, portanto, no terceiro capítulo dar uma contribuição para o estudo dessa relação entre senso comum e filosofia, averiguando: 1) se há realmente o propalado abismo entre eles, aquela fratura irremediável que os colocaria em campos antagônicos; 2) ou se há uma passagem natural de um para outro, sem nenhum abismo a separá-los, mas mantendo-se cada um no seu próprio campo, o senso comum reinando no conhecimento comum e a filosofia almejando um conhecimento de uma ordem superior; 3) ou então se há alguma relação de dependência intrínseca entre eles, de tal forma que um não pode se dar sem o outro, seja como origem, seja como meio de operação, questionando, por exemplo, se o senso comum pode servir de base para o filosofar, funcionando como ponto suficiente de partida, e se o senso comum

deve permanecer atuante durante a própria ação filosófica, como parte integrante dela. Essa averiguação, porém, se dará não mais tendo presente simplesmente a relação entre o senso comum e a filosofia, mas entre as duas acepções fundamentais de senso comum (natural e cultural), analisadas nos capítulos 1 e 2, e a filosofia.

Teremos, por certo, nesse trabalho, que estar atentos a certas objeções fundamentais assacadas, no mundo filosófico, contra o senso comum, sendo que as principais são: 1) o senso comum seria essencialmente acrítico, configurando-se impotente para distinguir entre o conhecimento falso e o verdadeiro, assumindo um pelo outro, sendo portanto um instrumento *ineficiente* na busca da sabedoria e 2) o senso comum, na sua ingenuidade, assumiria apoditicamente como verdadeiras certas afirmações que não passam de preconceitos, eliminando aprioristicamente questões que a filosofia pode e deve colocar a respeito daquelas afirmações, apresentando-se o senso comum então como *pernicioso* para o filosofar, pois não daria espaço ao questionamento filosófico.

Preocupar-nos-emos também com a principal objeção do senso comum a uma certa atividade, tida por filosófica, mas que se dá numa dimensão extra-real, que chega até a negar a distinção entre real e irreal.

No desenvolvimento desse terceiro capítulo, teremos presentes importantes contribuições de filósofos modernos, como John Locke (1632-1704) e Thomas Reid (1710-1796), e contemporâneos, como Karl Raimund Popper (1902-1994) e Oswaldo Porchat Pereira, professor de filosofia da Universidade de São Paulo, que tematizou fortemente o senso comum entre nós, o que serve inclusive para mostrar a atualidade e a importância do tema que nos ocupa.

Resumindo, esta dissertação constará de três capítulos:

1) **Senso comum: seus vários significados na história da filosofia** — onde, nos louvando nos dicionaristas e em alguns textos filosóficos, pretendemos deixar bem claro que há, pelo menos, duas vertentes distintas de

acepções diversas para a expressão *senso comum*, uma ligando-o à natureza humana universal e perene (*sentidos A*) e outra fazendo-o referir-se à cultura de cada povo, numa expressão de variedade e mutabilidade (*sentidos B*).

2) **Senso comum natural e senso comum cultural** — onde procuraremos extrair o que há de mais básico em cada uma das duas vertentes de acepções diversas de *senso comum*, vistas no primeiro capítulo, num processo de esclarecimento que permita estabelecer conceitos-base, bem estritos, que funcionem como um conceito abrangente para as diversas acepções, dentro das vertentes respectivas, verificando o alcance e os limites de cada um, de modo a fornecer um instrumental necessário para as análises que faremos no terceiro capítulo. Estes conceitos-base serão denominados de *senso comum natural* (abrangendo os *sentidos A*) e *senso comum cultural* (englobando os *sentidos B*).

3) **As duas acepções de senso comum e a filosofia** — onde, já presente e esclarecida a dupla acepção de *senso comum* — *senso comum natural* e *senso comum cultural* —, discutiremos as relações do *senso comum* com a filosofia, buscando divisar se há e até que ponto há antagonismos, abismos ou, ao contrário, alguma relação de continuidade ou mesmo de dependência entre eles, consideradas cada uma das referidas acepções.

Apesar de supormos que os objetivos imediatos de nossa dissertação já aparecem, de modo claro, na própria descrição do que pretendemos desenvolver em cada capítulo, há certamente um objetivo maior que almejamos e que se coloca como pano de fundo de todo o nosso trabalho. Esse pano de fundo é a preocupação com a dignidade do pensamento humano, enquanto comum a todos os seres humanos, dignidade esta que está permanentemente em jogo em todas as disputas, fabricadas ou não, entre o *senso comum* e a filosofia.

Se para alcançarmos um verdadeiro conhecimento formos obrigados a nos despir do senso comum, caminhando exclusivamente pelas vias da filosofia, não importará isso em dizer que todo o conhecimento da humanidade, produzido pelo senso comum, acumulado e muitas vezes revisado no correr dos séculos, deverá ser incluído no rol dos pseudoconhecimentos?

Ou então, mesmo em se reconhecendo um certo valor no conhecimento derivado do senso comum, o que daria a ele o direito de acesso a algum conhecimento digno desse nome, o fato de se admitir que para se fazer filosofia é imprescindível abdicar do senso comum não importaria isso em admitir que o conhecimento humano se dá em compartimentos estanques, onde um saber nada tem a ver com o outro? Teríamos realmente, como querem alguns, quatro tipos de saber independentes: o comum, o filosófico, o científico e o religioso?

Estas perguntas manifestam-se especialmente importantes quando ocorrem os conflitos entre os *diversos saberes* acima citados, nos casos em que tratam de um só objeto, isto é, quando o mesmo objeto tem um sentido para o senso comum, outro para a filosofia, outro de viés científico e outro, enfim, de ordem religiosa, nas ocasiões em que esses *saberes* têm a particularidade de se contraditarem, de se excluírem mutuamente, numa impossibilidade de coexistência pacífica.

E por que são importantes estas perguntas? Porque, a par do desconforto intelectual de se ter de conviver com a contradição, temos que considerar que entre os objetos do saber incluem-se as noções de bem e de mal, noções necessárias para a elaboração de qualquer ética que possa servir de guia para nossas vidas. Se não somos minimamente capazes de conhecer a distinção entre o que é bom e o que é mau ou, então, se o que tomamos como bom filosoficamente é considerado mau segundo o senso comum ou vice-versa, teremos nesses casos um permanente dilaceramento de personalidade, porque seremos solicitados a agir simultaneamente em sentidos opostos, num ambiente de perplexidade. É pois na ética de nossas ações que o conflito dos *diversos saberes* se demonstra de uma forma mais aguda e dramática.

Nossa dissertação, porém, não entra diretamente nessa questão ética. Ela versa apenas sobre as relações entre senso comum e filosofia no que tange à capacidade de conhecimento. Procuramos aqui contribuir para esclarecer melhor esse relacionamento, estabelecendo bases mais sólidas sobre as quais se possa, num trabalho futuro, então sim analisar o problema da ética.

Estaremos aqui antes preocupados em responder uma questão que, de certa forma, engloba todas as outras: Tem o homem comum capacidade de julgar corretamente sobre o que é certo e o que é errado, com acesso a algo que se possa tomar como verdadeiro, de tal modo que possa manifestar-se sobre o que lhe diz respeito, ou ele, o homem comum, necessita sempre, para um juízo correto, do concurso de alguma autoridade, seja ela filosófica, científica ou religiosa? Essa pergunta pode ser formulada de maneira mais simples: qual é a autoridade do juízo do homem comum? Ou pode também ser formulada de uma maneira mais aguda, revelando a dramaticidade do problema: qual é a autoridade do juízo do homem comum quando ele, o homem comum, vê esse juízo contrariado por um outro juízo emanado de alguma autoridade, seja ela filosófica, científica ou religiosa?

Isto não significa que pretendamos analisar as relações entre o juízo do homem comum e a atividade científica ou entre aquele juízo e a crença religiosa. Só de passagem nos referimos a essas relações. O que vai nos interessar diretamente nesta dissertação é apenas a relação entre esse juízo do homem comum, expresso pelo senso comum, e a atividade filosófica, procurando desvendar como se dá essa relação, tendo presente a dupla acepção de senso comum: o *senso comum natural* e o *senso comum cultural*.

Capítulo 1

***Senso comum: seus vários significados na
história da filosofia***

Capítulo 1

Senso comum: seus vários significados na história da filosofia

Segundo Brunschwig, há consenso em identificar, nos textos de Aristóteles (384-322 a.C.), o lugar de nascimento da noção de *senso comum*.¹² Mas a noção daí extraída está longe de ser unívoca, presente a diversidade de acepções tomadas pelo próprio Estagirita ao usar a expressão.

De fato, para Aristóteles, *senso comum* (*aisthèsis koinè*) tanto pode ser “a percepção dos sensíveis comuns” ou “os juízos sobre a unidade dos objetos sensíveis complexos e a discriminação das diferenças entre os objetos próprios”, como também “a consciência reflexiva (*reflexive awareness*) da percepção”.¹³

Qualquer que seja a acepção, porém, parece claro que a *aisthèsis koinè* aristotélica chega mesmo a se identificar com uma espécie de órgão ou faculdade do espírito capaz de operar com os sensíveis, percebendo-os, julgando-os e, numa ação reflexa, percebendo-se a si mesma no ato de perceber, conforme assinala Abbagnano:

Aristóteles entendeu com esta expressão a capacidade geral de sentir, à qual atribuiu uma dupla função: 1ª constituir a consciência da sensação, isto é, o fato de “sentir o sentir”, porquanto tal consciência não pode pertencer a um órgão especial de S., por exemplo, a vista ou o tacto; 2ª

¹² BRUNSCHWIG, Jacques. Les multiples chemins aristotéliens de la sensation commune. **Revue de Métaphysique et de Morale**, n. 4, p.455, oct/déc. 1991.

¹³ Funções levantadas por Deborah Modrak, no livro **Aristotle — The Power of Perception** (Chicago, 1987, p. 62), conforme citação de Brunschwig, o. c., p. 456. Cf. ARISTÓTELES: **De l'Âme**. Paris: Vrin, 1947, II, 6, 418a e III, 1-2, 425a-427a (v. tb. *De Somno*, 2, 455 a 13 e *De Interpretatione*).

perceber as determinações sensíveis comuns a vários sentidos, como o movimento, o repouso, a figura, o tamanho, o número e a unidade.¹⁴

Geneviève Brykman, num artigo sobre Locke (1632-1704) e Berkeley (1685-1753), afirma que uma dupla acepção de *sensu comum* (“faculdade sensível comum a vários sentidos” e “racionalidade comum”) pode ser encontrada em Aristóteles, e que o Estagirita “não nos dá a menor explicação para a passagem, da significação de ‘sensu comum’ como faculdade sensível comum a vários sentidos, para aquela que foi a única a subsistir hoje e que equivale a algo como a racionalidade comum.”¹⁵ Tal interpretação de Aristóteles, contudo, no que tange à “racionalidade comum”, parece não se coadunar com os levantamentos, acima citados, feitos por Modrak ou Abbagnano.

O que podemos ter como certo é que a expressão *sensu comum*, para quem a cunhou, refere-se a algo que pertence à estrutura básica do processo cognitivo do ser humano, fundamental para que se dê determinado tipo de conhecimento, não se conseguindo detectar, na acepção aristotélica daquela expressão, nenhuma conotação que pudesse nos levar a uma consideração de ordem cultural, que pudesse suportar alterações segundo o grupo humano ao qual se refira, sendo, ao contrário, característica de todo ser humano, em qualquer época ou lugar. Ao que tudo indica, portanto, a atividade do *sensu comum*, para Aristóteles, confunde-se com a atividade da própria natureza humana.

Com variações de pouca monta, o significado de *sensu comum*, como sendo um órgão do espírito que unifica os dados dos sentidos, conforme a doutrina aristotélica, viveu pelo menos até o século XVIII, se tomarmos como testemunho a **Encyclopédie Philosophique Universelle**, que assinala:

Na psicologia aristotélica a *koine aisthesis* é a faculdade sensitiva que se sobrepõe aos cinco sentidos, unificando os dados e realizando a unidade

¹⁴ ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1970, verbete *Sensu comum*, p. 841.

¹⁵ BRYKMAN, Geneviève. *Sensibles communs et sens commun chez Locke et Berkeley*. **Revue de Métaphysique et de Morale**, n. 4, oct/déc 1991, p. 515.

de um ser sujeito a sensações diversas. Este sentido se encontra até o século XVIII.¹⁶

Já Lalande declara que esse significado de *senso comum*, isto é, “o sentido central que teria por função coordenar as sensações próprias de cada sentido especial, referindo-as a um mesmo objeto e fornecendo-nos assim a percepção”, [...] “existe ainda, ao menos na filosofia neo-escolástica”.¹⁷ Sendo assim, teríamos ainda hoje quem, no mundo filosófico, tome o *senso comum* como algo que participa do processo de conhecimento das coisas sensíveis, manifestamente como integrante da natureza comum a todos os homens, sem qualquer conotação cultural.

A título de ilustração, conseguimos verificar, como confirmação da existência desse significado de *senso comum*, que, para Avicena (980-1037), “a função do senso comum é de ‘receber todas as formas que lhe imprimem e lhe transmitem os cinco sentidos’”, desempenhando um papel de “‘transformação’ da sensação em percepção”.¹⁸ Ele vai além, atribuindo ao *senso comum* a capacidade de apreender coisas que os sentidos externos são incapazes de perceber, como se depreende do texto seguinte.

Seja uma gota que *cai traçando uma linha reta*. A vista, o senso externo, deixa imprimir-se nela apenas a “forma do que está diante dela”, mas o que está diante dela é “como um ponto, não como uma linha”. Dito de outra forma, o sentido externo não percebe a reta desenhada pela gota que cai. Num dado momento, ele apreende somente a posição ocupada nesse mesmo momento pela gota: ele não pode vê-la duas vezes ao mesmo tempo, nem ao mesmo tempo em dois lugares diferentes, *non videt eam bis, sed videt eam ubi est*. É aí que intervém o senso comum: “No momento preciso em que a forma da gota [transmitida pela vista] se imprime no senso comum e se retira, mas antes que a forma [depositada no senso comum] tenha desaparecido inteiramente, duas propriedades se exercem simultaneamente: o sentido exterior apreende a gota d’água lá onde ela está (*ubi est*), o senso comum a percebe como se ela se encontrasse [ainda] lá onde ela estava (*quasi esset ubi fuit*) e como se ela

¹⁶ **Encyclopédie Philosophique Universelle**. v. II. Paris, 1989, p. 360.

¹⁷ LALANDE, André. **Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie**. Paris: P.U.F., 1947, p. 949-952.

¹⁸ LIBERA, Alain de. Le sens commun au XIII^e siècle — De Jean de La Rochelle à Albert le Grand. **Revue de Métaphysique et de Morale**, n. 4, p. 479-80, oct/déc. 1991.

estivesse [unicamente] lá onde ela está (*quasi esset ubi est*), e assim, o que ele percebe é uma *distensio recta*, um traçado em linha reta”.¹⁹

Acrescente-se que, além de considerar o *sensu comum* como uma faculdade²⁰, Avicena o toma como um órgão cerebral, com localização precisa: “o *sensu comum* está localizado na primeira cavidade do cérebro...”²¹.

No século XIII, há registro de que “o *sensu comum* é, na maior parte do tempo, considerado como o primeiro dos *sentidos internos*, grupo de faculdades cognitivas distintas tanto dos *sentidos externos*, os cinco sentidos, como das faculdades intelectuais.”²² Além disso, o *sensu comum* é tomado como tendo mesmo uma localização cerebral, tese essa que teria raízes em Aristóteles, a nos louvamos nos comentários de Averroes (1126-1198), conforme relata Alain de Libera:

... uma tese confirmada pelo comentário de Averroes sobre *De anima* III, text. 5, onde Aristóteles se via atribuir uma verdadeira teoria das faculdades cerebrais, localizadas no cérebro (*in cerebro*) ou “existindo no corpo”, digamos “situadas anatomicamente”.²³

Sabemos então que, durante a Idade Média, o *sensu comum* era tido principalmente como uma expressão de um sentido interno, distinguindo-se tanto dos *sentidos externos*, como das faculdades intelectuais, mas certamente nunca como expressão de culturas específicas, tanto que chegaram a lhe atribuir uma localização cerebral, anatômica portanto, nada havendo que nos leve a supor a menor contribuição cultural para a formação do seu conceito. O *sensu comum*, por conseguinte, nesta acepção, é uma característica da própria natureza do ser humano, de todo ser humano, sem variações essenciais no correr da história da humanidade.

¹⁹ LIBERA, Alain de. Le sens commun au XIII^e siècle — De Jean de La Rochelle à Albert le Grand. **Revue de Métaphysique et de Morale**, n. 4, p. 480, oct/déc. 1991 — remetendo a AVICENNE, Livre des directives et des remarques, trad. A. M. Goichon, Paris, 1951, p. 316-317.

²⁰ Ibidem, p. 482.

²¹ Ibidem, p. 481.

²² Ibidem, p. 475.

²³ Ibidem, p. 475-6.

René Descartes registrou também esse sentido mais primitivo de *senso comum*²⁴, comportando uma localização anatômica, tanto que se refere a ele, no **Homem**, último capítulo do **Mundo** (terminado em 1633), como tendo sede na glândula H, numa descrição “puramente fisiológica, fechada na máquina do corpo humano submetida somente a princípios mecânicos (extensão, figura, movimento).”²⁵ Isto pode ser confirmado pelo que ele escreveu na **Segunda Meditação**:

... o que era a cera, quando a percebi inicialmente e acreditei conhecê-la por meio dos sentidos exteriores, ou ao menos por meio do senso comum, como o chamam, isto é, por meio do poder imaginativo...²⁶

Se lembrarmos que, para Descartes, segundo essa mesma **Meditação**, “imaginar nada mais é do que contemplar a figura ou a imagem de uma coisa corporal”²⁷, fica claro que o senso comum é tomado num sentido de faculdade voltada para as coisas sensíveis e não no sentido de uma racionalidade comum, da qual todos os homens participam.

Na **Sexta Meditação**, temos também o seguinte:

Noto também que o espírito não recebe imediatamente a impressão de todas as partes do corpo, mas somente do cérebro, ou talvez mesmo de uma de suas menores partes, a saber, aquela onde se exerce a faculdade

²⁴ O sentido de senso comum que tem origens aristotélicas.

²⁵ Cf. BEYSSADE, J.-M. *Le sens commun dans la Règle XII: le corporel et l'incorporel. Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 4, oct/déc 1991, p. 502-3. — Na própria *Regra XII*, de Descartes, verificamos claramente o sentido corpóreo de *senso comum*: “... enquanto o sentido externo é movido pelo objeto, a figura que ele recebe se transporta a uma outra parte do corpo, chamada de senso comum” (DESCARTES, René. **Œuvres philosophiques**. Paris: Garnier, 1963, t. I, p. 138) — Jacques Brunschwig, na sua nota 2, referente essa última citação, escreve: “Descartes professará mais tarde que a sede do senso comum encontra-se no cérebro; ele o identificará com a *glândula pineal*. Cf. *Dióptrica*, Discursos IV, V e VI; *Discurso do Método*, 5ª parte; *Tratado das Paixões*, art. 31 e s.” (Ibidem).

²⁶ DESCARTES, René. **Meditações**. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 105 (Os Pensadores).

²⁷ Ibidem, p. 102.

que chamam o senso comum, a qual, todas as vezes que está disposta da mesma maneira, faz o espírito sentir a mesma coisa...²⁸

Resumidamente, de Aristóteles até nossos dias, há no mundo filosófico quem tome *senso comum* como expressão de uma espécie de órgão do espírito, voltado para a percepção dos sensíveis, chegando, em alguns autores, a ser considerado um componente do cérebro. O *senso comum* faria então parte da natureza comum a todos os homens, sem nenhuma referência intrínseca a aspectos culturais. A este sentido de *senso comum* daremos o nome de *sentido A1*, como segue:

*Sentido A1 = Senso comum é uma espécie de órgão (espiritual e/ou cerebral) dos seres humanos que participa do processo de conhecimento que eles têm dos seres sensíveis.*²⁹

Deve-se contudo observar que, nas duas últimas citações acima de Descartes, vê-se o cuidado do filósofo, através das expressões “como o chamam” e “que chamam”, em tornar claro que ele apenas registra um certo sentido dos termos, sem necessariamente adotá-lo ou até mesmo com a intenção de realmente não adotá-lo³⁰. Para os fins propostos para esta dissertação, contudo, a adoção desta ou daquela interpretação é totalmente irrelevante. Basta que fique consignado que essas expressões nos permitem

²⁸ DESCARTES, René. **Meditações**. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 147-8 (Os Pensadores).

²⁹ É importantíssimo notar que essa definição de senso comum não é estrita. Isso ocorrerá também com as outras definições de senso comum que daremos no decorrer deste capítulo usando as classificações *Sentidos A1, A2, A3*, etc. Isso foi feito propositadamente, por dois motivos: a) para tornar a definição mais abrangente, centrando a atenção apenas para o que há de comum nos diversos modos pelos quais certos autores encararam o senso comum, sem a preocupação de realçar as possíveis divergências entre esses modos e b) porque se trata aqui de um estudo histórico preliminar que servirá de base para o segundo capítulo onde, aí sim, procuraremos chegar a definições mais estritas, mostrando inclusive como as definições a que chegamos neste primeiro capítulo não se opõem, sendo antes complementares, salvo com relação a duas delas, correspondentes às duas vertentes.

³⁰ Ver, logo adiante, como Descartes tomava *senso comum* com outro significado.

suspeitar que, já no tempo de Descartes, deveria existir algum outro sentido de senso comum razoavelmente diverso do que foi até aqui explicitado.

O significado de *senso comum*, de fato, sofreu profundas alterações, não sendo nada fácil determinar quando, como e porque isso aconteceu. Faltam-nos, na tentativa de recuperar o processo de evolução semântica dessa expressão, importantes elos de ligação. Quando Alain de Libera nos diz que no “século XIII, o senso comum é, na maior parte do tempo, considerado...”³¹, deixa entrever que já naquela época havia pelo menos mais de um significado para a expressão *senso comum*. Mesmo com os testemunhos acima citados da **Encyclopédie**, de que o sentido aristotélico esteve presente até o século XVIII, e de Lalande, que estende sua vigência até o século XX, isto não significa que não pudessem coexistir outros sentidos para a expressão *senso comum*.

Encontramos, de fato, já no século XVII, um outro significado para *senso comum*, ainda que não tenhamos elementos para identificação de sua origem. Este novo significado pode ser percebido no próprio já citado Descartes, o qual inicia a primeira parte do seu **Discurso do Método** da seguinte forma:

O bom senso é a coisa do mundo melhor partilhada [...] o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se chama o bom senso ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens³².

Descartes assim assume a expressão *bom senso* como sinônimo de *razão*, que inclui a capacidade de distinguir o verdadeiro do falso, capacidade esta comum, por natureza, a todos os homens. No parágrafo seguinte, ele volta a declinar a sinonímia, já agora entre *razão* e *senso*: “... quanto à razão ou ao senso, posto que é a única coisa que nos torna homens e nos distingue dos

³¹ LIBERA, Alain de. Le sens commun au XIII^e siècle — De Jean de La Rochelle à Albert le Grand. **Revue de Métaphysique et de Morale**, n. 4, p. 475, oct/déc. 1991.

³² DESCARTES, René. **Discours de la Méthode**. Texto e comentário de Étienne Gilson. Paris: Vrin, 1976, p. 1-2. — F. Alquié, comentando este trecho, diz: “razão, bom senso, poder de bem julgar e de distinguir o verdadeiro do falso são aqui sinônimos” (DESCARTES, **Œuvres philosophiques**. Paris: Garnier, 1963, p. 568).

animais...”³³ E, enfim, apresenta o conceito de razão como tendo uma relação de dependência com o conceito de *senso comum*, tanto que diz que

... afigurava-se-me poder encontrar muito mais verdade nos raciocínios que cada qual efetua no respeitante aos negócios que lhe importam, e cujo desfecho, se julgou mal, deve puni-lo logo em seguida, do que naqueles que um homem de letras faz em seu gabinete, sobre especulações que não produzem efeito algum e que não lhe trazem outra conseqüência senão a de lhe proporcionarem tanto mais vaidade quanto mais distanciadas do senso comum, por causa do outro tanto de espírito e artifício que precisou empregar no esforço de torná-las verossímeis. E eu sempre tive um imenso desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso, para ver claro nas minhas ações e caminhar com segurança nesta vida.³⁴

Apesar de Descartes, no texto acima, não se utilizar do termo *razão*, não há como não identificá-la aí, pois ele se refere a “raciocínios”, que são, como o próprio nome revela, produto privativo da razão. Nenhuma outra faculdade poderia ser pensada como produtora de raciocínios. Além disso, como vimos acima, a razão, para Descartes, é a capacidade de “bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso” e a questão que se coloca aqui é justamente a da verdade que se encontra nos raciocínios. O que Descartes diz buscar é exatamente “aprender a distinguir o verdadeiro do falso”. Ele então está falando da razão, certamente uma *razão prática*, realista, que ele contrapõe a uma espécie de *razão especulativa*, à qual dá uma conotação negativa, prenhe de vaidade. A razão prática, à qual se refere Descartes, é explicitada através de sua manifestação mais comum, mais fácil de ser entendida, porque mais atinente ao cotidiano das pessoas, num contexto de plena realidade, pois ele se refere “aos raciocínios que cada qual efetua no respeitante aos negócios que lhe importam”, cuja realidade fica patente através da punição, se o julgamento foi mal feito. Não se pode extrair daí que Descartes encare a razão como voltada

³³ DESCARTES, René. **Discours de la Méthode**. Texto e comentário de Étienne Gilson. Paris: Vrin, 1976, p. 2. — Comentando a expressão *bom senso*, Gilson percebe claramente essa sinonímia entre *senso* e *razão*, ao mesmo tempo em que vê o duplo significado para *senso*: “empregada sob a forma abreviada: ‘senso’ (e salvo nos casos em que ela significa a faculdade de perceber os objetos exteriores: vista, tato, etc.), a expressão é sinônimo de ‘razão’, ou faculdade de julgar.” (Ibidem, p. 81-2).

³⁴ Ibidem, p. 9-10.

exclusivamente para a miudeza das ações cotidianas, dentro de um espírito de utilitarismo imediatista, o que seria vulgar. Não se pode, contudo, também dizer que, para Descartes, segundo os textos analisados, haja validade nos raciocínios que não estejam voltados para a realidade, pois ele quer aprender a distinguir o verdadeiro do falso “para ver claro nas” suas “ações e caminhar com segurança nesta vida”. Então, para Descartes, a razão é sempre prática, utilizada para fins práticos, ainda que não se infira daí que sejam fins imediatos. A razão meramente especulativa, aquela que não produz “efeito algum”, não teria valor porque ela, apesar de todos os esforços, não alcançaria a dimensão da verdade, chegando, quando muito, a produzir “verossímeis”. O argumento, então, é este: se a razão é “o poder de distinguir o verdadeiro do falso”, uma razão especulativa, que jamais alcance a verdade, não pode ser considerada propriamente razão.

Com esses elementos, compreende-se melhor o que Descartes quis dizer com sua referência ao “senso comum”, na passagem em tela, ainda que não fique absolutamente claro se ele é tomado como sinônimo pleno de razão (“razão ou ... senso” comum a todos os homens), como as aparências indicam, ou se a sinonímia não é perfeita, funcionando o “senso comum” mais como critério para o exercício da racionalidade. De qualquer forma, o “senso comum”, para o filósofo francês tem relações essenciais com a razão, de tal modo que afastar-se do “senso comum” é o mesmo que afastar-se da razão, pois afastar-se do “senso comum” é afastar-se da verdade.

Convém frisar que não há realmente lugar para dúvidas quanto a Descartes haver ele mesmo se utilizado da expressão *senso comum* com um significado bem diverso daquele visto acima³⁵ e que ensejou o enquadramento no que denominamos de *sentido A1*. Não seria de fato compreensível a frase: *afastar-se da glândula pineal (ou glândula H) é afastar-se da verdade*, ficando patente tratar-se do emprego de dois significados diversos de *senso comum*, nos textos cartesianos.

³⁵ Ver p. 26 desta dissertação.

Francisco de Salignac de la Motte Fénelon (1650-1715), seguidor de Descartes, é bastante explícito na sua definição do conceito de senso comum:

Mas o que é o senso comum? Não são as noções mesmas que todos os homens têm precisamente das mesmas coisas? Este senso comum que é sempre e em toda a parte o mesmo [...] que reduz o homem a não poder duvidar, não importa que esforço faça para se pôr verdadeiramente em dúvida [...] que é de todo homem [...] que se mostra à primeira vista e que descobre imediatamente a evidência ou absurdo da questão, não é isso que chamo minhas idéias? [...] essas idéias ou noções gerais que não posso contradizer nem examinar; seguindo-as, ao contrário, eu examino e decido tudo, de tal modo que rio, em lugar de responder, todas as vezes que se me propõem o que é claramente oposto ao que minhas idéias imutáveis me representam.³⁶

Trata-se portanto de um senso comum, do qual partilham todos os homens (“é de todo homem” e “é sempre e em toda parte o mesmo”), denotando tratar-se de algo ligado à natureza humana imutável, sem ser tributário de elementos culturais. Além disso, é algo tão básico, tão essencial para o conhecimento que “reduz o homem a não poder duvidar”, traduzindo-se em “idéias ou noções gerais” que não podem ser contraditas nem propriamente examinadas, mas a partir das quais se examina tudo. Se considerarmos que o exame é uma função racional, certamente que Fénelon colocava o senso comum na base da racionalidade humana.

A este sentido de *senso comum*, visto em Descartes e Fénelon, ligado intrinsecamente à racionalidade humana, da qual participam todos os seres humanos, daremos o nome de *sentido A2*, fazendo notar que este sentido envolve uma noção de natureza humana basicamente invariável, sem nenhum vínculo direto com aspectos culturais, manifestamente variáveis no correr do tempo e segundo o lugar em que vigem.

Sentido A2 = Senso comum é algo que está ligado intrinsecamente à racionalidade humana, servindo-lhe de base e critério.

³⁶ *De l'Existence de Dieu*, II^e partie, chap. 2, seconde preuve. Cf. REID, Thomas. **Œuvres Complètes**. Paris: Sautélet, 1828, t. V. p. 38.

Temos então que havia, à época, a coexistência de duas acepções³⁷ de *senso comum*, o que se confirma através de Buzon, que, ao estudar Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), chama a atenção para o fato que o significado de *senso comum* como razão universal (*sentido A2*) era largamente predominante naquela época (*sentido óbvio*), sem prejuízo do emprego de *senso comum* como lugar de unificação dos dados dos sentidos.

Limitamo-nos nesta análise à noção de *senso comum* considerado nas funções definidas por Aristóteles no *Tratado da alma* (III, 1). Leibniz emprega igualmente a expressão de *senso comum* de maneira óbvia, com o significado de razão universal (assim DUTENS, V, p. 143; GP, III, p. 426; AK, VI, 2, p. 489). Parece que este valor da expressão dominou na época em que Leibniz escreveu.³⁸

O *sentido de senso comum* como algo anatômico (*sentido A1*) fica mais claro quando se atenta para a citação que Buzon faz de Régis: “Toma-se algumas vezes o *senso comum* pela própria imaginação, enquanto ela reside no lugar onde desembocam todos os órgãos dos sentidos”, mas o próprio Régis afirma que o *senso comum* “é tido mais ordinariamente como o juízo e como raciocínio”, de tal modo que “se diz que um homem não tem o *senso comum*, para significar que ele julga ou raciocina mal”³⁹ (*sentido A2*).

Temos então que, já no século XVII, era corrente e mesmo amplamente predominante o uso da expressão *senso comum* indicando uma racionalidade básica (*sentido A2*), da qual todos os homens participariam, necessária para o bom julgamento ou raciocínio, sem contudo se fazer qualquer

³⁷ *Sentidos A1 e A2*. — Fazemos notar que não é ainda esta dupla acepção de *senso comum* o objeto de nossa dissertação, pois, como veremos, há um substrato único que liga os dois conceitos, formando, no final das contas, um conceito único, o qual abrangerá também o *sentido A3*, a ser definido mais adiante. — Deve-se também observar que essas definições não são estritas, pelos motivos já expostos na nossa nota 29.

³⁸ BUZON, Frédéric de. Réduction e irréductibilité du sensible: l'élision du sens commun chez Leibniz. **Revue de Métaphysique et de Morale**, n. 4, oct/déc 1991, p. 531.

³⁹ P. S. RÉGIS, *Cours entier de Philosophie*, t. III, Amsterdam, 1691, livro oitavo da física, parte III, cap. VI, p.326. Cf. BUZON, Frédéric de. Réduction e irréductibilité du sensible: l'élision du sens commun chez Leibniz. **Revue de Métaphysique et de Morale**, n. 4, oct/déc 1991, p. 531.

menção a uma possível localização física desse *sensu comum*, o que seria de se esperar se ele fosse tido como um elemento anatômico.

Geneviève Brykman, no artigo supracitado, afirma que essa dupla acepção de *sensu comum* (“faculdade sensível comum a vários sentidos” e “racionalidade comum”) nunca passou de um caso de homonímia e que a acepção de racionalidade comum foi, das duas, a que subsistiu até os dias atuais. Diz ela:

Aristóteles não nos dá a menor explicação para a passagem, da significação de “sensu comum” como faculdade sensível comum a vários sentidos, para aquela que foi a única a subsistir hoje e que equivale a algo como a racionalidade comum. [...] Na prática, esta noção existe [noção de “sensu comum” na sua significação de racionalidade comum], é verdade, e já é muito usada por Locke e Berkeley e ela será, um pouco depois, tematizada como fundamental pela filosofia escocesa [...] constatação de uma homonímia entre os dois conceitos de “sensu comum”...⁴⁰

Como confirmação da existência, no século XVII, desse sentido de sensu comum como racionalidade básica comum a toda a humanidade (*sensu A2*), podemos citar John Locke que, em **An essay concerning human understanding**, diz:

Seria julgado desprovido de sensu comum quem perguntasse ou comesse a dar uma razão por que *é impossível para a mesma coisa ser e não ser*. Isto traz consigo sua própria luz e evidência, e não necessita de outra prova; quem entende os termos aquiesce com isto por seus próprios méritos; ou nada jamais seria capaz de se impor sobre ele para fazê-lo entender.⁴¹

Locke, como se vê no texto acima, afirma que o fato de *ser impossível para a mesma coisa ser e não ser* traz consigo sua própria evidência, como sinônimo de sua própria razão, isto é, trata-se de algo que é básico para a razão humana, algo para o qual não se deve procurar alhures qualquer outro tipo de fundamento ou justificativa. O *sensu comum* manifestar-se-ia então na aquiescência imediata àquela afirmação, uma aquiescência porém que se daria

⁴⁰ BRYKMAN, Geneviève. Sensibles communs et sens commun chez Locke et Berkeley. **Revue de Métaphysique et de Morale**, n. 4, oct/déc 1991, p. 515.

⁴¹ LOCKE, John. **An essay concerning human understanding**. Oxford: Clarendon Press, 1975, p. 68.

de um modo não só espontâneo, mas também necessário, para quem está de plena posse de suas capacidades cognitivas. Quem não desse essa pronta aquiescência seria julgado, segundo Locke, como desprovido do “senso comum”, porque quereria dar razões de algo que tem em si a sua própria razão, demonstrando com isso que seria portador de alguma deficiência básica no seu processo cognitivo.

Mais adiante Locke volta a ligar intrinsecamente “senso comum” e sanidade das capacidades cognitivas:

Certamente que a [proposição] mais geral, "o que é, é", pode servir às vezes para mostrar a um homem o absurdo de que é culpado, quando, por termos circunloquiais ou equivocados, negaria em casos particulares a mesma coisa para si mesmo; porque ninguém tão abertamente manifestará desconfiança ao senso comum a ponto de afirmar contradições visíveis e diretas em palavras claras; ou, se o fizer, uma pessoa é perdoada se romper qualquer discurso posterior consigo.⁴²

Locke então vê a posse e pleno uso do “senso comum” realmente como expressão de sanidade e do qual ninguém tem coragem de ter aberta desconfiança, sob pena de ser considerado louco, a quem tudo se perdoa, porque é alguém que perdeu a razão. Desconfiar do “senso comum” é uma atitude que só é perdoada para quem patenteia sua loucura rompendo “qualquer discurso posterior consigo”. Isto contudo só se entende se houver uma ligação intrínseca e necessária entre “senso comum” e “razão”, para não dizer uma relação de sinonímia, pelo menos no que tange a uma certa racionalidade básica, da qual se espera que participem todos os homens sãos.

Locke volta a usar a expressão “senso comum”, tratando do relacionamento entre religião e razão, na seguinte passagem:

Uma vez que os homens foram imbuídos com uma opinião, a de que não devem consultar a razão em coisa de religião, por mais aparentemente que sejam contraditórias ao senso comum e aos próprios princípios de todo o

⁴² LOCKE, John. **An essay concerning human understanding**. Oxford: Clarendon Press, 1975, p. 607.

seu conhecimento, deixaram soltas suas fantasias e sua superstição natural.⁴³

Locke então associa claramente “razão” ao “senso comum”, pois a contradição em relação ao “senso comum” é tomado como um abster-se do uso da razão. Fazer isso, contudo, é uma loucura (“opiniões tão estranhas, e extravagantes rituais em religião, que um homem ponderado não pode senão permanecer admirado de suas loucuras”⁴⁴) e “a religião, que mais deveria nos distinguir das bestas ... os homens freqüentemente, através dela, parecem mais irracionais e mais insensíveis que as próprias bestas.”⁴⁵

Tratando do “entusiasmo”, Locke afirma também que

... um conceito forte como um princípio novo leva todos facilmente com ele, enquanto colocado acima do senso comum e liberto de toda restrição da razão e verificação da reflexão, sendo elevado a uma autoridade divina, em cooperação com nosso próprio temperamento e inclinação.⁴⁶

O texto acima poderia ser interpretado como considerando o senso comum algo concomitante com a razão e a reflexão, sem realmente se identificar com elas, mas de tal modo que a agressão a qualquer um deles seria agredir os outros; esta interpretação leva em conta que a conjunção “e” estaria funcionando como elemento de ligação entre coisas diversas. Todavia, presentes os outros textos que identificam senso comum e razão e tendo em vista que *reflexão* tem também o significado de “exame, análise dos fundamentos ou das razões de algo”⁴⁷, quando se faz de reflexão um sinônimo de razão, poderíamos considerar que Locke pretendeu realmente estabelecer uma sinonímia entre os três termos (senso comum, razão e reflexão). De qualquer forma, parece claro que, para Locke, dizer que algo é colocado “acima do senso comum” significa estabelecer-se uma desvinculação de um ambiente de racionalidade (“liberto de toda restrição da razão”), numa

⁴³ LOCKE, John. **An essay concerning human understanding**. Oxford: Clarendon Press, 1975, p. 696.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ibidem, p. 699.

⁴⁷ JAPIASSÚ, Hilton & MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991, p. 211.

transgressão das regras da natureza humana, no que diz respeito ao processo cognitivo.

George Berkeley (1685-1753) também nos serve de confirmação, já agora no começo do século XVIII, para a existência de *senso comum* tomado no sentido de uma racionalidade básica do ser humano (*sentido A2*), que naturalmente rejeita o contra-senso, o absurdo. A exemplo de Descartes⁴⁸, ele se contrapõe, aos “homens de especulação” que ousam assumir pareceres afastados do “senso comum” — “Vou examinar o que pode alegar-se em defesa da doutrina da abstração, a ver se descubro o que leva os homens da especulação a aceitar um parecer tão remoto do senso comum”⁴⁹ — e que trabalham, como certos matemáticos, com “divertidos paradoxos” que repugnam ao “senso comum da humanidade”, só explicáveis como sinal de uma perversão provocada pela erudição: “... esta noção dá origem àqueles divertidos paradoxos geométricos diretamente repugnantes ao senso comum da humanidade e só admitidos com muita relutância por um espírito ainda não pervertido pela erudição...”⁵⁰ Diz ele, logo a seguir, que:

Se pudermos mostrar que nenhuma extensão finita contém partes em número infinito ou é infinitamente divisível, teremos libertado a ciência da geometria de grande número de dificuldades e contradições, sempre até hoje consideradas um agravo à razão humana...⁵¹

Temos então que, para Berkeley, as contradições apontadas são um agravo à razão humana, o que é o mesmo que dizer que repugnam ao senso comum da humanidade.

Voltaire (1694-1778), no seu **Dicionário Filosófico**, apesar de registrar que *Sensus communis*, entre os romanos, significa também humanidade, sensibilidade, diz contudo que no seu meio só o entendem como “bom senso, razão grosseira, razão inicial, primeira noção das coisas ordinárias,

⁴⁸ Ver p. 29 desta dissertação, com os comentários correspondentes.

⁴⁹ BERKELEY, George. **Tratado sobre os princípios do conhecimento humano**. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 13 (Os Pensadores).

⁵⁰ *Ibidem*, p. 44.

⁵¹ *Ibidem*.

estado médio entre a estupidez e a agudeza de espírito”, considerando-o como sinônimo de “raciocínio comum”. Senso comum então tem, para Voltaire, um sentido de racionalidade, ainda mais porque chega a compará-lo a um órgão⁵² que, se está viciado, impede o raciocínio correto e ocasiona atitudes irracionais como a de um árabe que, mesmo sendo um bom calculador, um sábio químico, um astrônomo exato, chega a acreditar “que Maomé tem metade da lua escondida na manga”. Para Voltaire, portanto, quem raciocina mal “eis o que verdadeiramente não tem o senso comum”.⁵³

Vemos então que, ao mesmo tempo em que considera geral a acepção de “senso comum” como expressão de uma “razão grosseira” e “estado médio entre a estupidez e agudeza de espírito”, o que poderia ligá-lo a um conceito vulgar de racionalidade, Voltaire de fato reconhece que o senso comum tem que estar presente e atuante em todo bom raciocínio, pois o raciocinar mal é sinal de ausência de senso comum. Em virtude disso, interpretamos que Voltaire, ao considerar o senso comum como sendo o “raciocínio comum”, não tinha intenção de identificar o senso comum com o raciocínio vulgar, isto é, aquele raciocínio produzido especificamente pelo homem ignorante, mas queria sim identificar senso comum com o *raciocínio básico*, que é atributo de todos, sejam homens simples, cientistas ou filósofos. O conceito então que Voltaire fazia de senso comum enquadra-se no *sentido A2*, sendo manifestação direta da natureza humana, nada havendo nesse conceito que o faça dependente de aspectos culturais.

O sentido de *senso comum*, como essencialmente vinculado a uma racionalidade comum aos homens, pode ser encontrado também e principalmente na escola escocesa, que teve em Thomas Reid o seu principal expoente. O **Vocabulário** de Lalande diz que

⁵² Voltaire não diz que o senso comum é um órgão, anatômico ou mental; o termo “órgão” entra no texto com uma pura função analógica.

⁵³ VOLTAIRE, **Dicionário Filosófico**. São Paulo: Abril Cultural, 1973 p. 291 (Os Pensadores) – verbete *Senso Comum*.

Na escola escocesa (ver particularmente REID, *Essay on intellectual powers*, VI, cap. II) e entre os ecléticos, o *senso comum* é o fundo imutável do espírito, sua natureza essencial, da qual a própria razão não é mais do que o desenvolvimento refletido e formulado...⁵⁴.

Segundo Michel Malherbe, da Universidade de Nantes, no seu artigo *Reid et la possibilité d'une philosophie du sens commun*, Reid opera com uma dupla acepção de *senso comum*, ora sendo “o espírito e suas operações, enquanto são comuns a todos os homens”, ora sendo “a própria faculdade dos princípios”.⁵⁵ Não parece porém muito clara essa distinção de definições que ele vê em Reid, pois quem estuda o *senso comum*, considerado como o espírito e suas operações, enquanto são comuns a todos os homens, estará necessariamente estudando os princípios operativos aos quais se submete o espírito humano. Quanto ao *senso comum* ser considerado uma faculdade, examinaremos a questão no segundo capítulo.

De qualquer forma, é bem claro que Reid considera o *senso comum* como o aspecto mais fundamental do espírito humano, no que diz respeito ao julgamento das bases de todo o conhecimento e de toda a ciência, pois ele diz:

Todo conhecimento e toda ciência devem ser construídos sobre princípios que são auto-evidentes; e todo homem que tem *senso comum* é um juiz competente de tais princípios, quando eles os concebe distintamente. Por isso é que as disputas muito amiúde terminam num apelo ao *senso comum*.⁵⁶

É também interessante notar que, segundo Malherbe, Reid vê o *senso comum* como necessário para toda a ação humana de pensamento e conhecimento, inclusive para o ato de filosofar, como se segue:

... o *senso comum*, se ele é verdadeiramente a faculdade dos princípios, é ao mesmo tempo a faculdade vulgar que permite a todo homem o

⁵⁴ LALANDE, André. **Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie**. Paris: P.U.F., 1947, p. 949-952.

⁵⁵ MALHERBE, Michel. Reid et la possibilité d'une philosophie du sens commun. **Revue de Métaphysique et de Morale**, n. 4, oct/déc 1991, p. 563. É importante registrar que, segundo Malherbe: “Essa primeira definição do *senso comum* como faculdade dos primeiros princípios é mesmo tradicional”. Ibidem, p. 558.

⁵⁶ REID, Thomas. **Essays on the Intellectual Powers of Man**. London: Macmillan, 1941, p. 331. Cf. MALHERBE, o. c., p. 558.

exercício ordinário do pensamento e a todo filósofo a atividade do conhecimento.⁵⁷

James Somerville, da Universidade de Hull, no seu artigo *A Concepção de Reid de Senso Comum*, afirma que aquele filósofo escocês foi, na realidade, o primeiro a sistematizar filosoficamente observações esparsas a respeito do senso comum, formando um corpo de doutrina conhecida como “Filosofia do Senso Comum”, com uma influência tal que “depois de Reid, ‘senso comum’ — algumas vezes dignificado com letras maiúsculas em autores do século dezanove — tornou-se um termo filosófico de estudo”.⁵⁸

Somerville, contudo, sustenta que Reid, ao tematizar o senso comum, deu “um novo significado para o termo”,⁵⁹ passando do “seu velho sentido, como o que é racional para crer”⁶⁰ para o sentido de *juízo*⁶¹, ao dizer que é “ ‘a primeira função do senso comum’ o julgar de coisas ‘auto-evidentes’ — ‘a província exclusiva de senso comum’ —”, afastando-se “da concepção ordinária de senso comum.”⁶²

Essa mudança de sentido, que Somerville vê em Reid, porém, não leva em conta a evolução semântica de *senso comum*, no correr da história, referindo-se aquele autor apenas (e vagamente) à “doutrina aristotélica do *sensus communis*”.⁶³ Ele ignora totalmente a acepção de senso comum como algo essencialmente ligado à *racionalidade comum*, algo que pertence basicamente a todos os homens e que é indispensável para se alcançar a verdade⁶⁴, e parte de um senso comum tomado num sentido bem diverso de tudo quanto vimos até agora, pois tratar-se-ia de algo que se inscreve na

⁵⁷ MALHERBE, o.c., p. 560.

⁵⁸ SOMERVILLE, James. Reid's Conception of Common Sense. **The Monist**, Los Angeles, v. 70, n. 4, p. 419-420, out. 1987.

⁵⁹ Ibidem, p. 419.

⁶⁰ Ibidem, p. 419.

⁶¹ “O senso comum é primeiro identificado com uma característica positiva, o juízo.” (Ibidem, p. 420).

⁶² Ibidem, p. 421.

⁶³ SOMERVILLE, James. Reid's Conception of Common Sense. **The Monist**, Los Angeles, v. 70, n. 4, p. 418, out. 1987.

⁶⁴ Para Descartes, por exemplo, como vimos acima na p. 30 desta dissertação, afastar-se do “senso comum” é afastar-se da verdade.

província da crença, apesar de ainda manter um relacionamento, no mínimo, de não-incompatibilidade com a razão; o senso comum nada mais seria que uma “crença racional”. Segundo Somerville, como se infere do uso das expressões “velho sentido” e “concepção ordinária”, o sentido óbvio de senso comum, à época de Reid⁶⁵, era *o que é racional para crer*⁶⁶ e aquele filósofo teria querido transformar o sentido para *faculdade de julgar as coisas auto-evidentes*.

Verifica-se, portanto, em primeiro lugar, uma discordância entre Somerville e Malherbe⁶⁷ quanto ao significado usual de *senso comum* à época de Reid, um dizendo que se trata de “crença racional” e o outro, “faculdade dos primeiros princípios” e, em segundo lugar, a introdução de um novo conceito atrelado à idéia de senso comum, que é o conceito de crença⁶⁸. Certamente que Reid se refere ao senso comum como algo que determina crenças, conforme atesta Somerville, citando Reid:

... o que ele diz dos princípios do senso comum: “certos princípios ... cuja constituição de nossa natureza nos leva a crer e aos quais estamos obrigados a tomar por admitidos nas relações comuns da vida, sem sermos capazes de dar uma razão para eles ... e o que é manifestamente contrário a eles, é o que chamamos absurdo”.⁶⁹

E também: “... nossa crença ‘é regulada por certos princípios, que são parte de nossa constituição’.”⁷⁰

⁶⁵ Somerville diz que “Quando Reid escreveu *Uma investigação sobre a mente humana, a respeito dos princípios do senso comum* o termo ‘senso comum’ era de há muito em uso com um sentido algo igual ao hodierno significado ordinário.” (SOMERVILLE, James. Reid's Conception of Common Sense. **The Monist**, Los Angeles, v. 70, n. 4, p. 418, out. 1987).

⁶⁶ “... ordinariamente concebido, o senso comum muitas vezes significa simplesmente crença racional.” (SOMERVILLE, o.c., p. 418).

⁶⁷ Ver n. 55 desta dissertação.

⁶⁸ Conceito *novo* dentro dessa nossa exposição do histórico dos sentidos de *senso comum*, sem afirmarmos que a ligação entre senso comum e crença só fosse considerada a partir de então.

⁶⁹ SOMERVILLE, o.c., p. 424.

⁷⁰ SOMERVILLE, James. Reid's Conception of Common Sense. **The Monist**, Los Angeles, v. 70, n. 4, p. 425, out. 1987.

O termo *crença*, no entanto, traz em si uma perigosa ambigüidade, porque expõe as descrições e argumentações a um contágio com problemas de uma outra ordem, que são os problemas religiosos. Isso se torna particularmente agudo quando se tem presente que as religiões, com suas crenças, são essencialmente tributárias de elementos nitidamente culturais, diversificando-se enormemente segundo o grupo humano em que vigem, variando no espaço geográfico e no correr da história. Quando pois se fala de crença, num trabalho que versa sobre os fundamentos do conhecimento humano, corre-se o risco de se ter como pressuposto que também esses fundamentos são essencialmente variáveis segundo condicionamentos culturais.

Reid, contudo, não parece minimamente assumir esse pressuposto de variabilidade de nossas capacidades cognitivas e toma claramente o termo *crença* simplesmente como designativo daquilo que aceitamos porque somos obrigados a aceitar, sem que haja intermediação de uma prova. Ele diz, por exemplo, a respeito dos axiomas matemáticos que “por constituição de minha natureza, minha crença [...] é irresistivelmente levada junto com minha apreensão do axioma”.⁷¹ Não se trata, para Reid, de uma questão de cultura, mas de uma questão de natureza (“por constituição de minha natureza”), que, à época, se supunha imutável, sem qualquer perspectiva evolucionista. Era pois uma crença que espelhava a natureza humana e não uma fé religiosa.

Isto se pode ver também quando ele diz: “nossa crença nos primeiros princípios é um ato de puro juízo sem raciocínio”, segundo citação de Somerville, que fez, a seguir, o seguinte comentário: “Porque ele tendeu a pensar que a crença racional só pode estar baseada no raciocínio ele concluiu que o que estamos justificados a assentir sem provas se limita aos primeiros princípios.”⁷²

Sendo assim, o fato de Reid falar em crença não implica em que, para ele, o senso comum não tenha relações essenciais com a racionalidade

⁷¹ REID, Thomas. **An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense**. Indianapolis: Hackett, 1983, p. 89.

⁷² SOMERVILLE, James. Reid's Conception of Common Sense. **The Monist**, Los Angeles, v. 70, n. 4, p. 425, out. 1987.

comum ao gênero humano. Ele, contudo, em alguns momentos parece distinguir *senso comum e razão*, pois, no dizer de Somerville, Reid chega, “na *Investigação*, em uma ocasião, a opor o *senso comum à razão*”, mas reconhece que “o contexto torna claro que ele quer dizer raciocínio”, além de ter presente que, em “outro lugar na *Investigação* seu objetivo declarado é reconciliar *senso comum e razão*.”⁷³

O conceito, porém, que Reid fazia de *senso comum* não ficaria bem explicitado sem se levar em conta que o filósofo escocês, como diz Somerville, “Nos *Ensaio* finalmente identifica *senso comum* com ‘um grau da razão’”, acrescentando o seguinte comentário: “Sob esse ponto de vista o *senso comum* compreende todas as nossas faculdades: o entendimento, o raciocínio, os sentidos, a memória.”⁷⁴

Esta aparente contradição em Reid, ora distinguindo *senso comum e razão*, ora identificando-os, afigura-se-nos primeiro como resultado da dificuldade que todos temos de conhecer o nosso próprio processo de conhecimento. Assim como perdemos a nitidez das coisas na medida em que vão se afastando de nós, também ocorre essa perda de nitidez quando as coisas se aproximam demais de nossa vista. Isto serve como uma boa analogia⁷⁵ para entendermos a dificuldade inerente ao estudo de nossas faculdades cognitivas, quando, pela excessiva proximidade, os conceitos mais claros revelam-se com aspectos obscuros, não se conseguindo muitas vezes traçar um limite nítido entre eles, propiciando uma certa flutuação no significado dos termos. Em segundo lugar, essa aparente contradição de Reid pode também nos levar a perceber que, na verdade, para ele, o *senso comum* nada mais é que o conjunto de primeiros princípios operativos de nossas capacidades cognitivas,

⁷³ SOMERVILLE, James. Reid's Conception of Common Sense. **The Monist**, Los Angeles, v. 70, n. 4, p. 425, out. 1987.

⁷⁴ Ibidem, p. 426.

⁷⁵ Analogia semelhante foi utilizada por Locke, no seu **An Essay concerning human Understanding** (Oxford: Clarendon Press, 1975), em que afirma, na p. 43: “O entendimento, como o olho, que nos faz ver e perceber todas as outras coisas, não se observa a si mesmo; requer arte e esforço situá-lo à distância e fazê-lo seu próprio objeto.”

os quais, na qualidade de “primeiros”, participam necessariamente de todo o nosso processo de cognição, independente de ser um conhecimento sensível ou racional, ordinário, científico ou filosófico. O senso comum então não se identificaria propriamente com a razão, mas estaria presente e atuante nas operações da razão, assim como estaria também presente e atuante nas percepções sensoriais, sem propriamente se identificar com estas. Seria como dizer que sem o senso comum não haveria conhecimento algum, pois estariam ausentes os mais básicos princípios operativos que conduzem ao conhecimento, de qualquer espécie que seja. Foi assim que entendeu Malherbe o conceito de senso comum mais fundamental de Reid, como vimos acima.⁷⁶ Dessa forma também entende Lalande, que diz: “Na escola escocesa (ver particularmente REID [...]), o *senso comum* é o fundo imutável do espírito, sua natureza essencial, da qual a própria razão não é mais do que o desenvolvimento refletido e formulado...”⁷⁷

Voltaremos, no segundo capítulo, a analisar o conceito que Reid fazia de senso comum, clarificando-o mais ainda. De qualquer forma, podemos certamente desde já incluir Reid entre os que assumiram senso comum com o *sentido A2*, ainda que, como veremos, o conceito reidiano de senso comum seja muito mais amplo. Em outras palavras, o conceito que Reid fez de senso comum engloba o *sentido A2*, mas não é limitado por ele.

O que mais nos importa, no momento, é que o filósofo viu o senso comum como expressão da natureza humana, sem relações de dependência de fatores culturais.

Um autor contemporâneo de Reid e até muito mais conhecido do que ele, David Hume, também assume o senso comum como algo que serve como base e critério da racionalidade (*sentido A2*), colocando-se contra a sutil e

⁷⁶ Ver textos referentes às nossas notas 56 e 57, onde a dependência de todo conhecimento, inclusive o filosófico, com relação ao senso comum é afirmada inequivocamente.

⁷⁷ LALANDE, André. **Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie**. Paris: P.U.F., 1947, p. 949-952.

vã argumentação dos filósofos que contradizem o senso comum, pois este mesmo senso comum deve ser tomado como critério de validade para os raciocínios, pois diz:

A um filósofo profundo é fácil cair em erro nos seus raciocínios sutis; e um erro gera necessariamente outro, enquanto ele continua a deduzir as suas conseqüências e não recua diante de nenhuma conclusão, por mais insólita que pareça e por mais que contradiga a opinião popular. Mas o filósofo que não tem outro propósito senão representar o senso comum com cores mais belas e mais atraentes, quando porventura cai em erro, não dá outro passo mais longe; e, renovando o seu apelo ao senso comum e aos sentimentos naturais, volta ao caminho certo e assim se resguarda contra toda ilusão perigosa.⁷⁸

Nesse texto, Hume apresenta o senso comum sob dois ângulos diversos, que se complementam: o primeiro é o senso comum na sua função de critério de validade para os raciocínios, o que equivale dizer critério de validade para a ação da razão, pois contradizer o senso comum é tomado como sinal evidente de erro no raciocinar, corrigido apenas quando se renova o “apelo ao senso comum”; o segundo é o senso comum na sua função de dar conta da realidade, pois interpretamos a expressão “representar o senso comum”⁷⁹ no sentido de *representar a realidade, segundo ela é percebida por todos os homens*. Essa nossa interpretação leva em conta também passagens posteriores, onde Hume diz, por exemplo:

Por mais lógica que seja a cadeia de argumentos que lhe serve de base, não se livra de uma forte suspeita, senão de uma certeza absoluta, de que ela nos arraste muito além do âmbito de nossas faculdades quando nos conduz a conclusões tão extraordinárias e tão distantes da vida e da experiência comuns. Entramos num país de fadas muito antes de havermos dado os últimos passos na nossa teoria; e em tal país não temos motivo para confiar nos nossos métodos de argumentação ou julgar que nossas analogias e probabilidades habituais tenham qualquer validade.⁸⁰

⁷⁸ HUME, David. **Investigação sobre o entendimento humano**. Trad. Leonel Vallandro. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores), p. 130.

⁷⁹ Aiex registra essa passagem como: “representar o sentimento comum da humanidade” (HUME, David. **Investigação acerca do entendimento humano**. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Editora Nacional, Ed. da USP, 1972, p. 7)

⁸⁰ HUME, David. **Investigação sobre o entendimento humano**. Trad. Leonel Vallandro. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores), p. 158.

Para Hume, portanto, a “vida” e a “experiência” comuns aos homens são uma pura expressão de um realismo (oposto ao mundo das quimeras = “país de fadas”), que serve de balisamento para a validade de nossas argumentações, para o uso correto e confiável de nossas faculdades.

O que Hume faz é como que reprisar o pensamento cartesiano⁸¹ na defesa da razão voltada para a realidade e que permite o acesso à verdade, em contraposição a uma razão puramente especulativa, que não teria valor porque, por mais que se esforce, alcança apenas os “verossímeis”, como disse Descartes, e não a verdade. Hume então pretendeu trabalhar com o pressuposto de que realidade, razão e verdade estão essencialmente ligados, de tal modo que a razão se afasta da verdade na medida em que contradiz o senso comum, isto é, tanto enquanto contradiz o modo pelo qual o ser humano vê a realidade, como enquanto contradiz a própria realidade.

Tendo em vista, no entanto, que uma coisa é o exercício da racionalidade e outra o realismo, sendo coisas evidentemente distintas, não temos como não ver aqui uma terceira acepção de *senso comum*, que denominaremos de *sentido A3*, segundo o qual o senso comum é a expressão da capacidade humana (de todos os seres humanos) de conhecer a realidade, ainda que esta acepção, de uma certa maneira, já estivesse embutida no *sentido A2*, como teremos oportunidade de ver claramente no desenvolvimento do capítulo 2 desta dissertação.

Temos então:

Sentido A3 = Senso comum é algo que se refere essencialmente à capacidade humana de conhecimento da realidade.

Este *sentido A3*, assim como os *sentidos A1* e *A2*, leva também em consideração que o senso comum é uma característica humana, universal e

⁸¹ Ver p. 29 desta dissertação.

perene, e não uma manifestação cultural, variável segundo o lugar e o correr do tempo.

Como expoente entre os que adotaram senso comum nesse *sentido A3*, encontramos um autor contemporâneo, George Edward Moore,⁸² que defende o senso comum na qualidade de meio válido para se chegar a um conhecimento verdadeiro da realidade extra-mental. Moore, contudo, nos textos aos quais tivemos acesso, não chega a definir claramente senso comum, tomando-o como algo já sabido, que dispensaria definições. Isto foi percebido também por Somerville, como se segue:

No tempo de Moore e Russell o termo era tanto uma parte do vocabulário filosófico que não mais parecia um termo técnico para eles. De qualquer modo, nem Moore, nas conferências introdutórias em 1910, nem Russell, numa introdução popular de 1912, viram necessidade de explicar o que os filósofos entendem quando eles falam de senso comum.⁸³

O mais perto que conseguimos detectar como uma definição de senso comum foi: *um modo de ver o universo que é compartilhado por todas as pessoas*, pois Moore diz:

Existem, parece-me, certas visões sobre a natureza do universo que são sustentadas, hoje em dia, por quase todo mundo. Elas são tão universalmente sustentadas que elas podem, penso, justamente ser chamadas de visões de senso comum.⁸⁴

⁸² “Juntamente com Bertrand Russell e Ludwig Wittgenstein, Moore é um dos fundadores da *filosofia analítica* na tradição anglo-saxônica, defendendo uma postura realista contra o idealismo hegeliano e o empirismo então dominante na Grã-Bretanha. Propõe [...] um realismo do ‘senso comum’ contra as conseqüências céticas do empirismo. Professor da Universidade de Cambridge ...” (JAPIASSÚ, Hilton & MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991, p. 172.

⁸³ SOMERVILLE, James. Reid's Conception of Common Sense. **The Monist**, Los Angeles, v. 70, n. 4, p. 420, out. 1987, com a seguinte nota 9: “Refiro-me, respectivamente, a *Alguns Principais Problemas de Filosofia* (1953) — Lições de Moore de 1910/11 — e *Os Problemas da Filosofia* (1912), cap. II e III.”

⁸⁴ MOORE, G.E. **Some Main Problems of Philosophy**. London: George Allen & Unwin Ltd., 1953, p. 2.

No capítulo II, *Uma defesa do senso comum*, de seus **Escritos Filosóficos**, Moore apresenta uma certa lista de truísmos⁸⁵, como as proposições “que afirmam a existência das *coisas materiais* [...] a existência de *outros Egos*, além do meu, e que *eles* também tiveram experiências.”⁸⁶ e outras do gênero, e procura demonstrar que são proposições de fato verdadeiras, não apenas parcialmente mas sim “totalmente verdadeiras”⁸⁷, recusando a acusação de que elas não poderiam ser consideradas verdadeiras porque não passariam de “crenças do Senso Comum”, incapazes de produzir certezas, de produzir um conhecimento que pudesse ser classificado de verdadeiro. Moore se refere a “filósofos” que

Admitem que de fato *acreditamos* em proposições desses dois tipos, e que elas *podem* ser verdadeiras: alguns até mesmo diriam que sabemos que elas são altamente prováveis; mas negam que sabemos *com certeza* que são verdadeiras. Alguns deles falaram de crenças tais como “as crenças do Senso Comum”, expressando desse modo sua convicção de que crenças deste tipo são muito comumente concebidas pela humanidade; mas, de qualquer modo, estão convencidos de que somente se *acredita* nestas coisas, e não se as sabe com certeza; e alguns expressaram isto dizendo que são questões da Fé, não de Conhecimento.⁸⁸

Temos, então, novamente, o entrelaçamento dos conceitos de senso comum e de crença, como vimos acima⁸⁹, quando falamos de Reid, só que agora torna-se nítido o sentido de crença como algo referente à “Fé” e não ao “Conhecimento”, algo em que se pode *acreditar*, mas que nunca atinge o grau de certeza, de verdadeiro conhecimento. Moore, no entanto, emprega, com extrema frequência e sem nenhum reparo, a expressão “crença de senso comum”⁹⁰ para “coisas que comumente assumimos serem verdadeiras sobre o universo, e das quais estamos seguros de serem verdadeiras”.⁹¹ Não demonstra

⁸⁵ Verdades triviais, tão evidentes que não precisam ser enunciadas.

⁸⁶ MOORE, G.E. **Escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 309 (Os Pensadores).

⁸⁷ *Ibidem*, p. 312.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 317.

⁸⁹ Ver p. 40 desta dissertação.

⁹⁰ MOORE, G.E. **Some Main Problems of Philosophy**. London: George Allen & Unwin Ltd., 1953, *passim*.

⁹¹ *Ibidem*, p. 2.

ele realmente nenhum embaraço em falar de “crença” em algo que é pleno de “verdade”, apesar de saber que o termo “crença” é ambíguo, sendo tomado por muitos como algo que não tem condições de atingir a realmente a verdade, tanto que se refere a “... conhecimento real, como oposto à mera crença...”⁹².

No que diz respeito, porém, ao senso comum, Moore usa o termo “crença” como perfeitamente compatível com um verdadeiro conhecimento, pois afirma que “sou um desses filósofos que sustentaram que a ‘visão do mundo do Senso Comum’ é, em certas características fundamentais, *totalmente verdadeira*”⁹³, o que equivale dizer que o senso comum, para Moore, permite alcançar um conhecimento verdadeiro de pleno direito, sem limitar-se à categoria da crença de sentido religioso ou análogo.

Moore, entretanto, não afirma que toda a “visão do mundo do Senso Comum” é verdadeira. Ele limita a certeza de verdade a “certas características fundamentais” daquela visão e chega mesmo a dizer que

... de tudo que sei, podem existir muitas proposições que se podem chamar apropriadamente características da “visão do mundo do Senso Comum”, ou das “crenças do Senso Comum”, que não são verdadeiras, e que merecem ser mencionadas com o desprezo com que alguns filósofos falam das “crenças do Senso Comum”.⁹⁴

Quando se trata porém das proposições fundamentais do senso comum, Moore qualifica aquele desprezo como absurdo. Ele primeiro declara que “As frases ‘visão do mundo do Senso Comum’ ou ‘crenças do Senso Comum’ (usadas pelos filósofos) são extraordinariamente vagas”⁹⁵, denotando a falta da necessária distinção entre o que é fundamental e o que é secundário no senso comum e depois afirma textualmente que “falar com desprezo

⁹² MOORE, G.E. **Some Main Problems of Philosophy**. London: George Allen & Unwin Ltd., 1953, p. 25.

⁹³ MOORE, G.E. **Escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 319 (Os Pensadores).

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ Ibidem.

daquelas ‘crenças do Senso Comum’ que mencionei é certamente o máximo do absurdo.”⁹⁶

Moore, portanto, mesmo não tendo definido expressamente o que ele entendia por *senso comum*, permite que recuperemos o conceito como algo relativo à própria natureza do homem, ao qual se atribui a capacidade de conhecer verdades, natureza essa comum a toda a humanidade. São de fato muitas as passagens, no citado capítulo *Uma defesa do senso comum*, em que ele diz algo semelhante a: “sustento que todos nós sabemos, com certeza, muitas dessas proposições serem verdadeiras”⁹⁷, numa perspectiva universalista dessa capacidade cognitiva.

Moore certamente percebeu que as “visões de senso comum” podem comportar uma certa variação, no correr da história, em aspectos secundários, como a crença, por exemplo, de que “os corpos celestes eram menores em comparação com a terra”, ao passo que “acreditamos [...] atualmente que a própria terra, e tudo que está nela ou sobre ela, por vasto que tal nos pareça, é absurdamente pequeno em comparação com todo o universo material.”⁹⁸ Isto contudo não diminui, para Moore, o grau de confiabilidade no senso comum, até porque ele afirma que “Poderíamos dizer que sabemos que eles estavam errados: nós descobrimos que eles estavam errados: e esta descoberta é parte de nosso progresso no conhecimento.”⁹⁹ É de se notar que Moore fala em “progresso no conhecimento” e não “progresso” numa mera “crença”. Além disso, ele faz questão de frisar que, se algumas coisas mudaram nas “visões de senso comum” a respeito do universo, há certas coisas fundamentais que permaneceram as mesmas:

... embora existam *algumas* coisas sobre as quais as visões do senso comum mudaram, todavia, no que concerne o ponto de haver no universo *um grande número* de objetos materiais, aquelas visões, o quanto sabemos, permaneceu a mesma. O quanto sabemos, os homens

⁹⁶ MOORE, G.E. **Escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 319 (Os Pensadores).

⁹⁷ *Ibidem*, p. 325.

⁹⁸ MOORE, G.E. **Some Main Problems of Philosophy**. London: George Allen & Unwin Ltd., 1953, p. 3.

⁹⁹ *Ibidem*.

acreditaram nisto durante quase tanto tempo em que acreditaram em algo: eles sempre acreditaram na existência de uma imensidão de objetos materiais.¹⁰⁰

Moore, então, de modo nenhum encarou o *sensu* comum, pelo menos nas suas características fundamentais, como algo tributário de elementos culturais ou dependente de idiosincrasias pessoais, o que nos leva a crer que ele via o *sensu* comum como expressão de algum aspecto da natureza humana.

* * *

Pelo levantamento histórico que fizemos até agora, fica realmente claro que houve e ainda há, no meio filosófico, um conjunto de significados de *sensu* comum que têm, como denominador comum, uma vinculação direta com a natureza humana, tida (ao menos implicitamente) como sendo basicamente imutável, seja nas acepções aristotélicas ou delas derivadas (*sentido A1*), seja no seu sentido próximo a uma racionalidade comum de toda a humanidade (*sentido A2* — p. ex.: Descartes, Locke, Berkeley, Voltaire, Reid) ou ainda numa relação essencial com a capacidade humana de conhecer a realidade (*sentido A3* — Moore).

A par desse significado, no entanto, pode ser detectado, no curso da história da filosofia, um outro sentido bem diverso para *sensu* comum, sem vinculação direta com a natureza humana e essencialmente dependente das condições histórico-geográficas, isto é, de carácter fundamentalmente cultural, onde o que mais conta é o sentimento, naturalmente mutável, e não a razão ou o entendimento.

O **Dicionário de Filosofia**, de Abbagnano, por exemplo, faz menção ao uso da expressão *sensu* comum, entre os escritores clássicos latinos, com o significado de “costume, maneira comum de viver ou de falar”,¹⁰¹ numa

¹⁰⁰ MOORE, G.E. **Some Main Problems of Philosophy**. London: George Allen & Unwin Ltd., 1953, p. 3.

¹⁰¹ ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1970, verbete *Sensu* comum, p. 841.

perspectiva claramente cultural. Voltaire também registrou que os romanos viam o senso comum também como sensibilidade.¹⁰² Seja como algo referente aos costumes, seja como algo ligado à sensibilidade, esta acepção de senso comum difere bastante das que vimos anteriormente, pois admite o pressuposto de sua possibilidade de variar segundo os grupos humanos a que se referem, dado que é notória a diversidade de costumes entre os povos e é naturalmente aceita a diversidade das reações humanas que são produtos da sensibilidade. Enquanto nas acepções anteriores de senso comum a variedade se constitui um problema, uma verdadeira aporia, onde uma natureza humana supostamente imutável se veria sujeita a alterações, nessa outra acepção nada há que obste a variação, sendo perfeitamente aceitável a diversidade de sentidos comuns, pois eles não se radicariam diretamente na natureza humana, mas seriam expressões de sentimentos variáveis.

Denominemos essa acepção de senso comum de *sentido B1*, chamando uma especial atenção para o fato de que ele, por se referir precipuamente aos costumes e à sensibilidade, não chega a colocar, pelo menos de modo explícito, qualquer problema epistemológico.

Sentido B1 = senso comum é algo que se refere aos costumes e/ou à sensibilidade, numa diversidade segundo o povo em que vige, sem referência explícita a problemas de ordem epistemológica.

Esse modo de conceber o senso comum pode ser visto, por exemplo, em John Dewey (1859-1952):

Porque os problemas e as investigações do senso comum têm que ver com interações nas quais criaturas vivas entram em conexão com as condições circundantes a fim de que sejam estabelecidos objetos de uso e gozo, os símbolos empregados são aqueles que foram estabelecidos pela cultura habitual do grupo.¹⁰³

¹⁰² Ver acima nossa nota 53.

¹⁰³ DEWEY, John. **Lógica**. In **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 66. — Cf. ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1970, verbete *Senso comum*, p. 841.

De fato, estando essencialmente ligado ao ambiente específico em que o ser humano vive, mantendo-se restrito a esse ambiente, o senso comum não estaria interessado por algo de características universais e perenes, pois os ambientes são notoriamente diferentes segundo o lugar e no correr do tempo. Não são pois só “os símbolos empregados” que são determinados pela “cultura corrente” de cada “grupo social”, mas é o próprio alcance do senso comum que fica restrito ao aspecto cultural, sem colocar-se a questões que importem em universalidade de saber.

A ligação do senso comum com o sentimento pode ser ainda detectado em Immanuel Kant (1724-1804), segundo nos relata Abbagnano: “Na doutrina de Kant o senso comum é o *princípio do gosto*, isto é, da faculdade de ajuizar a respeito dos objetos do sentimento em geral”¹⁰⁴, mas registra ainda que o filósofo alemão tinha presente que a expressão *senso comum* comportava, na sua época, um duplo significado, pois significava também *inteligência comum*:

“Um princípio de tal natureza”, diz Kant, “não poderia ser considerado senão como senso comum, que é essencialmente diferente da inteligência comum, a qual é chamada, às vezes, também de senso comum (*sensus communis*); pois esta julga, não conforme o sentimento, mas conforme os conceitos, embora se trate em geral de conceitos obscuramente representados.”¹⁰⁵

¹⁰⁴ ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1970, verbete *Senso comum*, p. 841.

¹⁰⁵ ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1970, verbete *Senso comum*, p. 841 (Cf. KANT. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Rio de Janeiro: Forense, 1993, § 20, p. 83). Abbagnano acrescenta a seguinte observação: “A inteligência comum (*Gemeine Verstand*) de que Kant fala nesse trecho é o senso comum dos escritores latinos e da escola escocesa, julgado inútil por Kant em filosofia (*Prol.*, A 197); seguido nesse ponto por Hegel e por outros (cfr. R. CANTONI, *Trágico e senso commune*, págs. 35 e segs.)”. A ser correta esta interpretação, Kant teria visto no senso comum da escola escocesa o mesmo fundamento cultural dos escritores latinos, apesar de nos parecer que os representantes daquela escola jamais aceitariam confinar o senso comum ao mero “costume, maneira comum de viver ou de falar”, como acabamos de ver.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel também via o senso comum como essencialmente dependente do sentimento, tanto que escreveu:

Dado que o senso comum apela para o sentimento, seu oráculo interior, ele rompe com todo contato com o que discorda dele, ele é assim levado a explicar que nada tem a dizer a quem não acha e não sente em si mesmo a mesma verdade...¹⁰⁶

Hegel entretanto ultrapassa o *sentido B1* de senso comum, pois o contrapõe realmente ao entendimento, à razão, reduzindo-o a uma condição de pura animalidade, pois diz que o senso comum “pisoteia a raiz da humanidade”, havendo nele uma postura anti-humana: “O que é anti-humano, o que é somente animal, é fechar-se no sentimento e não poder se comunicar senão pelo sentimento.”¹⁰⁷ Além disso, para o filósofo alemão, o senso comum, por não operar com “conceitos”, não pode produzir “a universalidade do saber”, não alcançando “a verdade suscetível de ser possuída por toda razão consciente de si”.¹⁰⁸

Para Hegel, então, o senso comum não só descarta qualquer vinculação com a racionalidade, mas também é incapaz de ser instrumento para se alcançar um saber verdadeiro, com a marca da universalidade, porque evitado de “indeterminação ordinária” e “indigência mesquinha”.¹⁰⁹

Cabe aqui, entretanto, um esclarecimento da maior importância para o desenvolvimento de nossa dissertação. Dentro dessa nova vertente de acepções do senso comum, ligado à cultura e ao sentimento, muitos filósofos viram nele uma inconstância histórica incompatível com um verdadeiro saber universal, como foi o caso de Hegel; isto entretanto não significa que eles achassem que as pessoas, de um modo geral, ao se utilizarem do senso comum, fossem capazes de perceber essa inconstância. Muito até pelo contrário, o que se verificaria é que as pessoas assumiriam o senso comum como algo

¹⁰⁶ HEGEL, G.W.F., **La Phénoménologie de l'Esprit**. Trad. Jean Hyppolite. Paris: Aubier, Éditions Montaigne, 1939, Tomo I, Prefácio, p. 59.

¹⁰⁷ Ibidem.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 60.

¹⁰⁹ HEGEL, G.W.F., **La Phénoménologie de l'Esprit**. Trad. Jean Hyppolite. Paris: Aubier, Éditions Montaigne, 1939, Tomo I, Prefácio, p. 60.

fornecedor de verdades incontestáveis, claramente imunes de qualquer erro. É nesse sentido que Hegel afirma:

Mas uma consciência assim encurralada e tentando sair da confusão cairá então numa nova confusão e protestará energicamente dizendo que as coisas são indiscutivelmente assim e assim, e que todo o resto é pura sofística – uma senha do senso comum contra a razão cultivada, assim como pela expressão “sonhos de visionário” a ignorância filosófica caracteriza a filosofia de uma vez por todas.¹¹⁰

Se, portanto, nas acepções anteriores de senso comum, ligadas à própria natureza do homem (*sentidos A*), o senso comum se manifestava como fundamental para o exercício da filosofia que busca a verdade universal, até porque estreitamente vinculada à racionalidade, agora, nesta nova acepção, filosofia e senso comum se colocam em oposição. Diante das dificuldades propostas pelos filósofos, o homem ordinário apela, segundo Hegel, para o sentimento do senso comum e, dogmaticamente, reafirma seu posicionamento de que “as coisas são assim e assim”, coisas que seriam absolutamente dadas desde todo sempre, sem qualquer possibilidade de questionamento, relegando o trabalho daqueles filósofos para a província da “pura sofística”. Sendo assim, a inconstância e a incapacidade de fornecer um saber universalmente verdadeiro são características que seriam percebidas, no senso comum, por certos filósofos e não por quem pretende se basear no próprio senso comum. O homem de senso comum, nessa nova acepção, não aceitaria outra verdade que aquela que ele próprio “sente”:

Dado que o senso comum apela para o sentimento, seu oráculo interior, ele rompe todo contato com o que discorda dele, ele é assim levado a explicar que nada tem a dizer a quem não acha e não sente em si mesmo a mesma verdade¹¹¹

Estamos então às voltas com um novo sentido de senso comum, pois estamos operando com um senso comum que não só é mutável, como é antagônico à natureza humana, no que ela tem de racional. Se o senso comum,

¹¹⁰ HEGEL, G.W.F., **La Phénoménologie de l'Esprit**. Trad. Jean Hyppolite. Paris: Aubier, Éditions Montaigne, 1939, Tomo I, Prefácio, p. 59.

¹¹¹ Ibidem.

segundo os *sentidos A*, era um meio de se atingir a verdade, ele agora se constitui num obstáculo ao conhecimento verdadeiro. Chamemos essa nova acepção de senso comum de *sentido B2*, que se distingue do *sentido B1* enquanto este diz respeito apenas aos costumes e ao sentimento, sem necessariamente ser antagônico à racionalidade, nem pretender, de si, alcançar nenhuma universalidade do saber.

Temos então:

Sentido B2 = senso comum é algo fundado no sentimento dos seres humanos, variável e irracional (anti-racional), que se arroga indevidamente a capacidade de atingir o conhecimento da verdade universal.

Dado que tiramos esse sentido dos escritos de Hegel, seria anacrônico dizer que o autor tinha em mente um senso comum cultural, pois o conceito de cultura é bem mais moderno. Nada obsta, contudo, que percebamos que esse *sentido B2* tem algum parentesco com o *sentido B1*, enquanto é mutável e contingente, ao contrário dos *sentidos A* que tomam o senso comum como algo que expressa diretamente a natureza humana, considerada perene e universal, carregando a marca da necessidade.

Só em textos bem mais recentes encontramos a expressão *senso comum* sendo usada com uma clara conotação essencialmente cultural, num contexto de discussão epistemológica, onde se põe explicitamente o problema da capacidade humana de se alcançar um conhecimento que possa ser tido por verdadeiro.

Assim é que no **Dicionário de Filosofia**, de Jacqueline Russ, onde, ao lado do sentido dentro da “escolástica” (órgão que unifica os dados dos sentidos na formação da idéia de um só objeto, enquadrando-se no nosso *sentido A1*), está registrado o que ela toma como “sentido usual” de senso comum: “conjunto de opiniões ou crenças admitidas numa sociedade

determinada; exercício do juízo que depende dos valores tradicionais”.¹¹² O senso comum seria então a expressão de algo que varia segundo a sociedade em que vigora e seria dependente das tradições vigentes, por conseguinte essencialmente cultural, mas refletindo algo mais profundo que meros costumes, pois se trata de “opiniões ou crenças admitidas numa sociedade determinada”. Está implícita, nessa definição de Russ, a referência ao problema epistemológico que nos ocupa nessa dissertação, pois, ao definir senso comum como “opiniões e crenças”, a dicionarista enquadra o senso comum no campo da *δοξα* (opinião), certamente outro que o da *επιστημη* (ciência), o que nos faz compreender melhor o antagonismo que ela vê entre senso comum e filosofia.¹¹³

Esta definição de senso comum, de Russ, se assemelha bastante àquela dada por Solis e já mencionada na introdução desta dissertação: “um conjunto desagregado de idéias e opiniões difusas e dispersas que fazem parte de um pensamento genérico de uma época ou de um certo ambiente popular”¹¹⁴, em que fica evidente o aspecto essencialmente cultural do senso comum, ao mesmo tempo em que se chama a atenção para o fato de o senso comum representar “um conjunto desagregado de idéias e opiniões difusas e dispersas”, o que é incompatível com um conhecimento que possa ser tido como verdadeiro, com as características da universalidade.

Temos então o *sentido B3* de senso comum:

Sentido B3 = senso comum é um conjunto de opiniões e crenças, que variam essencialmente segundo as culturas em que vigem.

Para compreendermos melhor, porém, este *sentido B3*, vigente no mundo filosófico, utilizamo-nos do **Dicionário Básico de Filosofia**, de

¹¹² RUSS, Jacqueline. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Scipione, 1994, p. 263.

¹¹³ Ver p. 8 desta dissertação.

¹¹⁴ SOLIS, Dirce, in: HÜHNE, Leda M. (org.). **Metodologia científica**. Rio de Janeiro: Agir 1992, p. 60.

Japiassú & Marcondes, onde os autores registram a acepção escolástica do senso comum (unificador dos dados dos sentidos — nosso *sentido A1*), mas afirmam: “Em uma acepção mais típica do pensamento moderno, o senso comum é um conjunto de opiniões e valores característicos daquilo que é correntemente aceito em um meio social determinado”.¹¹⁵

Em primeiro lugar, temos aqui um precioso testemunho de que esse *sentido B3* — de base cultural e referência epistemológica — é bem recente, como dissemos acima, constituindo-se “numa acepção mais típica do pensamento moderno”. Em segundo lugar, fica explícito que o senso comum é tido como um “conjunto de opiniões”, limitando-se portanto ao campo da $\delta\omicron\zeta\alpha$. E, em terceiro lugar, trata-se de algo dependente essencialmente de fatores culturais, pois se refere ao “que é correntemente aceito em um meio social determinado”.

Logo após essa definição, os referidos dicionaristas acrescentam uma citação de Chaïm Perelman (1912-1984): “O senso comum consiste em uma série de crenças admitidas no seio de uma sociedade determinada e que seus membros presumem serem partilhadas por todo ser racional”.¹¹⁶ Nota-se, no entanto, uma sutil mas importantíssima diferença entre o registro do significado por Japiassú & Marcondes e a acepção dada por Perelman. Para os dicionaristas, o senso comum é tratado apenas como o “que é correntemente aceito em um meio social determinado”, sem referência a qualquer pretensão de universalidade, enquanto Perelman reconhece claramente que os membros de cada sociedade considerada vêm as crenças de senso comum como “partilhadas por todo ser racional”, de tal forma que, segundo podemos inferir do texto, o senso comum estaria na base da racionalidade humana. Em outras palavras, Perelman vê o senso comum como “uma série de crenças admitidas no seio de uma sociedade determinada”, por conseguinte como uma expressão meramente cultural, ao mesmo tempo em que reconhece que os membros das

¹¹⁵ JAPIASSÚ, Hilton & MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991, p. 222.

¹¹⁶ Ibidem. (Cf. PERELMAN. **The new rhetoric**. Londres: Notre Dame Press, 1971, p. 99).

diversas sociedades vêem o senso comum como expressão da natureza racional do homem universal.

Essa definição de senso comum, dada por Perelman, é praticamente idêntica à que encontramos em Lalande, no seu **Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie**:

Na linguagem filosófica contemporânea, o *senso comum* é o conjunto das opiniões tão geralmente aceitas, numa época e num meio dados, que as opiniões contrárias aparecem como aberrações individuais, que seria inútil refutar seriamente e das quais é melhor rir, se forem fúteis, mas que é preciso tratar se forem graves.¹¹⁷

Aí também temos uma expressão de um senso comum essencialmente tributário de elementos culturais, dado que restrito a uma “época” e a um “meio”, onde vige com total predominância. Todavia, deve-se ter presente que, para os elementos de uma determinada sociedade, o referido “conjunto das opiniões tão geralmente aceitas” reflete a própria natureza humana, pois, em se tratando de casos de grave contrariedade a essas opiniões, torna-se necessário um tratamento que restitua a saúde mental do indivíduo que produz uma tal aberração. Por outro lado, para o filósofo contemporâneo, segundo Lalande, essa firmeza de convicção de senso comum não passaria de um “conjunto de opiniões” que, como os próprios termos indicam, não chega a alcançar o status de conhecimento.¹¹⁸

Dessa forma, chegamos a um quarto sentido de *senso comum*:

Sentido B4 = senso comum é um conjunto de opiniões e crenças, que variam essencialmente segundo as culturas em que vigem e que são

¹¹⁷ LALANDE, André. **Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie**. Paris: P.U.F., 1947, p. 949-952.

¹¹⁸ Fazemos aqui o reparo de que não nos parece correta a plena generalização desse sentido filosófico de senso comum na época contemporânea, dada a existência de contemporâneos de peso que consideram que o senso comum, no seu aspecto mais básico, se remete ao homem enquanto tal, independentemente de sua condição histórico-geográfica, revelando tratar-se de algo que ultrapassa a condição de mera opinião (ou mera crença, como diria Moore) e se insere na província da própria natureza do homem, sem depender das condições dessa ou daquela cultura específica.

tomadas, no interior de cada cultura, como manifestação direta da própria natureza humana perene e universal.

* * *

Diante do que expusemos até agora, parece claro que há, na história da filosofia, duas vertentes principais de significados de *senso comum*, uma considerando-o como direta e intrinsecamente ligado ao conceito de natureza humana perene e universal e outra tomando-o como dependente de algo que varia no espaço e no tempo, na maior parte das vezes como expressão das diversas culturas.

Isto não quer dizer que um mesmo filósofo não tenha usado a expressão *senso comum* neste duplo sentido, isto é, como algo de base natural, que fosse ao mesmo tempo de caráter cultural, como que procurando um compromisso entre esses dois aspectos. Um exemplo disso encontramos em Popper, como veremos a seguir.

Karl Raimund Popper é um filósofo contemporâneo que vê o *senso comum*, em suas manifestações básicas, como tendo relações essenciais com a natureza humana. Ele se associa a Reid no modo de ver o *senso comum* (“Reid, com quem me associo na adesão ao realismo e ao *senso comum*”¹¹⁹), apesar de algumas divergências como, por exemplo, no que diz respeito à imediatez ou não da percepção da realidade externa e objetiva. Mesmo assim, ao afirmar que nossa relação com a realidade se dá através de “um complicado processo de decifração”, Popper acrescenta que “Temos razão para conjecturar que há uma base hereditária em nossa capacidade decifradora”.¹²⁰ Fica então patente que Popper associava o *senso comum* à natureza humana, pelo menos no seu aspecto mais básico, pois admitia a hereditariedade como um dos componentes do processo de aquisição de conhecimento de *senso comum*.

¹¹⁹ POPPER, Karl. **Conhecimento objetivo**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Univers. de São Paulo, 1975, p. 45.

¹²⁰ *Ibidem*.

Popper diz ainda que “A ciência, a filosofia, o pensamento racional, todos devem partir do senso comum”¹²¹, que “podemos exigir que tentemos chegar o mais perto possível do ideal: *Toda ciência e toda filosofia são senso comum esclarecido*”¹²² e que “Minha primeira tese é que nosso ponto de partida é o senso comum e que nosso instrumento para progredir é a crítica”,¹²³ citações estas que podem ser entendidas como indicativas de algo referente à natureza humana básica e que participa, pelo menos como ponto de partida, do processo de aquisição de conhecimento.

Por outro lado, Popper demonstra trabalhar com um conceito de senso comum desprovido ele mesmo de qualquer segurança, incapaz de conduzir a certezas, mas sim estabelecido no terreno das meras opiniões de grupos de pessoas, pois declara textualmente:

a expressão “senso comum” que estou aqui usando é muito vaga, simplesmente porque denota uma coisa vaga e mutável — os instintos, ou opiniões de muitas pessoas, às vezes adequados ou verdadeiros e às vezes inadequados ou falsos.¹²⁴

Este texto afasta claramente o conceito de senso comum da noção de uma natureza humana perene e universal, aproximando-o do conceito de cultura, mutável por definição, pois se ocupa de “opiniões de muitas pessoas”.

Mais adiante, porém, Popper acaba por reconhecer que o senso comum ultrapassa a condição de ponto de partida, para ser um constante princípio regulador da racionalidade, o que, a nosso ver, é o mesmo que dizer que o senso comum se constitui num instrumental permanente para o saber, como se vê a seguir:

Em outras palavras, meu alvo é a reabilitação de uma idéia de senso comum da qual preciso para descrever as metas da ciência e a qual, assevero, alicerça como princípio regulador (mesmo que apenas

¹²¹ POPPER, Karl. **Conhecimento objetivo**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Univers. de São Paulo, 1975, p. 42.

¹²² Ibidem.

¹²³ Ibidem, p. 43.

¹²⁴ Ibidem, p. 42.

inconsciente e intuitivamente) a racionalidade de todas as discussões científicas críticas.¹²⁵

Muito dificilmente se poderia interpretar essa função — da idéia de senso comum, que funcionaria como *alicerce regulador da racionalidade* “de todas as discussões científicas críticas” — como desvinculada do conceito de uma natureza humana dotada de um mínimo de constância. Um alicerce essencialmente mutável seria por si mesmo inapto para regular validamente qualquer racionalidade.

Muito importante nesta última citação de Popper é a referência à “reabilitação de uma idéia de senso comum” que “alicerça [...] a racionalidade”. Nessa idéia de “reabilitação” está pressuposto que já se teve, no mundo filosófico, o senso comum como fundamento da racionalidade e que esta função do senso comum foi abandonada por muitos, sentindo Popper a necessidade de fazê-la novamente entrar em cena. Ele declara expressamente: “a reabilitação de uma noção de senso comum que se tornou suspeita mas que a meu ver é muito necessária para qualquer realismo crítico de senso comum e para qualquer teoria crítica da ciência”.¹²⁶

* * *

Após esse levantamento do histórico do uso da expressão *senso comum*, no mundo filosófico, e sopesando as diversas definições a que chegamos, fomos levados à percepção de que, na verdade, estamos tratando com não mais que duas acepções básicas realmente distintas de *senso comum*, que denominamos de *senso comum natural* e *senso comum cultural*, apesar de nem sempre ser fácil distinguir uma da outra. Isto é o que veremos no capítulo que se segue, onde tentaremos mostrar que acepções básicas são estas e como elas se definem.

¹²⁵ Ibidem, p. 65.

¹²⁶ Ibidem.

Capítulo 2

Senso comum natural e senso comum cultural

Capítulo 2

Senso comum natural e senso comum cultural

Ao percorrer a história da filosofia, no que tange aos diversos significados que os filósofos perceberam na expressão *senso comum*, já fica bastante nítido, como apresentado no primeiro capítulo desta dissertação, que há duas vertentes principais, uma que liga o senso comum essencialmente à natureza humana e outro que o insere no campo cultural ou no campo do sentimento. Isto porém ainda diz relativamente pouco, pois em cada uma das vertentes verifica-se uma multiplicidade de significados que, em princípio, nos permitiria supor ser apenas um esforço classificatório o fato de colocá-los agrupados, sem que houvesse realmente um substrato único, um significado essencial mínimo que se verificasse em cada uma das acepções. A dificuldade está em que a natureza humana, de um lado, tem uma multiplicidade de aspectos, mesmo que se a tome como basicamente imutável (pelo menos nos poucos milênios da história registrada do homem), e o conceito de cultura, de outro lado, parece não ser suficiente para servir como substrato unificador para a segunda vertente

A nossa tarefa, neste capítulo, é primeiramente procurar mostrar que existem de fato, tendo como base a história da filosofia, dois significados essenciais para a expressão *senso comum*, que se verificam em cada uma das acepções dos respectivos grupos, um significado que chamaremos de *senso comum natural* e outro que denominaremos *senso comum cultural*. Em segundo lugar, tentaremos mostrar que há, respectivamente, uma correspondência real entre aqueles significados e algo que existe concretamente, buscando deixar claro que a distinção aqui proposta tem fundamentos na própria realidade. Em outras palavras, procuraremos mostrar que os diversos significados de *senso comum* que o ligam à natureza humana

têm algo em comum, podendo ser expressos de uma forma unificadora — que denominamos *senso comum natural* —, até porque existe um quê concreto ao qual correspondem, assim como os significados de senso comum que o ligam ao sentimento e à cultura podem ser unificados sob o nome de *senso comum cultural*, porque há um sentido no qual eles se unificam, ao qual corresponde uma realidade.

* * *

Verifiquemos primeiramente a vertente de significados do *senso comum* que o liga à natureza humana (*sentidos A*), procurando descobrir se há algo de mais específico em todos eles que possa servir como elemento essencial de identificação e unificação.

Pelo que vimos no levantamento histórico, parece não haver dúvidas quanto à propriedade de englobar todos os significados dessa vertente sob o nome de *senso comum natural*, dado que todos eles, de alguma forma, estão essencialmente ligados ao conceito de natureza humana. Todavia, como já dissemos acima, a natureza humana, porque muito complexa, manifesta-se de forma extremamente diversa e poderíamos estar tentando unificar significados irreduzíveis uns aos outros.

O *senso comum*, de fato, dentro desta vertente naturalista, pode ter três sentidos, como vimos no primeiro capítulo:

Sentido A1 = Senso comum é uma espécie de órgão (espiritual e/ou cerebral) dos seres humanos que participa do processo de conhecimento que eles têm dos seres sensíveis.

Sentido A2 = Senso comum é algo que está ligado intrinsecamente à racionalidade humana, servindo-lhe de base e critério.

Sentido A3 = Senso comum é algo que se refere essencialmente à capacidade humana de conhecimento da realidade.

O que poderia existir subjacente a todos esses conceitos? O que haveria de constante em todos eles que pudesse justificar, com propriedade, uma só denominação de *senso comum natural*? Achamos que o modo mais

correto de iniciar esta pesquisa é examinar a posição de Thomas Reid, o primeiro filósofo a tematizar explicitamente o senso comum¹²⁷ e que foi o mais abrangente na sua conceituação de senso comum, exatamente porque o que buscamos é um conceito de senso comum que abranja razoavelmente todos os conceitos de senso comum, dentro dessa vertente naturalista.

Reid, segundo Somerville, ao identificar o “senso comum com ‘um grau da razão’”, afirma que o “senso comum compreende todas as nossas faculdades: o entendimento, o raciocínio, os sentidos, a memória”.¹²⁸ Isto quer dizer que o senso comum tem a ver com todo tipo de conhecimento, sem qualquer exceção, o que é expressamente dito por Reid:

“Todo conhecimento e toda ciência devem ser construídos sobre princípios que são auto-evidentes; e todo homem que tem senso comum é um juiz competente de tais princípios, quando eles os concebe distintamente.”¹²⁹

O senso comum então é o que permite julgar a validade ou não dos princípios auto-evidentes que estão na base de todo conhecimento. Mais do que isso: esse juízo é de sua competência exclusiva: “a primeira função do senso comum’ o julgar de coisas ‘auto-evidentes’ — ‘a província exclusiva de senso comum’”¹³⁰, significando que nenhuma faculdade (razão, inteligência ou outra qualquer) pode substituir o senso comum nesta tarefa. É por isso que “as disputas muito amiúde terminam num apelo ao senso comum”¹³¹, pois ele está na base de todo conhecimento, sendo seus princípios partes integrantes da própria natureza humana, como se deduz do que escreve Reid: “certos

¹²⁷ Ver acima, p. 39 desta dissertação.

¹²⁸ SOMERVILLE, James. Reid's Conception of Common Sense. **The Monist**, Los Angeles, v. 70, n. 4, p. 426, out. 1987.

¹²⁹ REID, Thomas. **Essays on the Intellectual Powers of Man**. London: Macmillan, 1941, p. 331. Cf. MALHERBE, Michel. Reid et la possibilité d'une philosophie du sens commun. **Revue de Métaphysique et de Morale**, n. 4, oct/déc 1991, p. 558.

¹³⁰ Cf. SOMERVILLE, James. Reid's Conception of Common Sense. **The Monist**, Los Angeles, v. 70, n. 4, p. 421, out. 1987. Ver REID, Thomas. **Essays on the Intellectual Powers of Man**. London: Macmillan, 1941, p. 339.

¹³¹ REID, Thomas. **Essays on the Intellectual Powers of Man**. London: Macmillan, 1941, p. 331. Cf. MALHERBE, o.c., p. 558 e tb. SOMERVILLE, o.c., p. 425.

princípios ... cuja constituição de nossa natureza nos leva a crer”¹³² e “... [nossa crença] é regulada por certos princípios, que são parte de nossa constituição”.¹³³

Podemos aqui então divisar que a noção de “princípio” é rigorosamente essencial para a formação do conceito que Reid fazia de senso comum. Cumpre, entretanto, esclarecer melhor o que se entende por “princípio”, pois a palavra envolve uma multiplicidade de sentidos. De fato, *princípio* pode ser, por exemplo, “lei geral que explica o funcionamento da natureza”, “leis universais do pensamento”, “causas primeiras” ou “preceito moral”¹³⁴, além de outras acepções, como a designação dos elementos constitutivos dos seres ou então proposições iniciais, tidas por evidentemente verdadeiras, que servem de base à construção de raciocínios, sem serem elas próprias resultados de raciocínio, como é o caso dos axiomas matemáticos.

É neste último sentido que Reid toma geralmente o termo *princípios*, que ele reforça usando expressões como “princípios auto-evidentes” e “primeiros princípios”. Para o filósofo escocês, o fato de uma proposição ser necessariamente aceita como verdadeira, sem qualquer prova, é um sinal característico de que se trata de um primeiro princípio: “Isto tem uma das marcas mais seguras de um primeiro princípio, pois nenhum homem nunca pretendeu prová-lo e até agora nenhum homem, no seu juízo perfeito, colocou-o em questão”¹³⁵ e “Isto é o que todo homem afirma, tão logo o entende, e nenhum homem requer uma razão para tanto. Esta é, portanto, a mais genuína marca de um primeiro princípio”.¹³⁶ Reid, além disso, apresenta, como critério distintivo entre os primeiros princípios e os demais, a característica de estar na base de todo conhecimento racional:

¹³² Cf. SOMERVILLE, James. Reid's Conception of Common Sense. **The Monist**, Los Angeles, v. 70, n. 4, p. 424, out. 1987.

¹³³ Cf. *Ibidem*, p. 425.

¹³⁴ Definições resumidas tiradas de JAPIASSÚ, Hilton & MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991, p. 201.

¹³⁵ REID, Thomas. **Essays on the Intellectual Powers of Man**. London: Macmillan, 1941, p. 378.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 390.

Não há marca ou critério, pelos quais os primeiros princípios são verdadeiramente tais, que possam ser distintos dos que assumem o caráter sem direito? Oferecerei humildemente nas proposições seguintes o que me parece estar de acordo com a verdade a esse respeito [...] Tenho por certo e mesmo demonstrável que todo conhecimento adquirido por raciocínios deve ser construído sobre primeiros princípios.¹³⁷

Considerando que só há dois modos de se examinar a evidência de uma proposição, por meio de análise ou por meio de síntese, Reid usa a seguinte linha de argumentação:

1) “Quando examinamos, pelo modo da análise, a evidência de uma proposição, ou a tomamos como auto-evidente ou ela se apóia em uma ou mais proposições que a embasam”, mas a segunda hipótese, se unicamente válida, gera um processo *ad infinitum*, dado que as proposições que servem de apoio a outras devem elas próprias apoiar-se em terceiras proposições e assim por diante. Diz Reid que “É evidente que se deve parar apenas quando chegamos a proposições que embasam todas as que são construídas sobre elas, mas que não são elas próprias embasadas por nenhuma outra — isto é, proposições auto-evidentes”.¹³⁸

2) No modo sintético, “começamos com as premissas e seguimos por um encadeamento de conseqüências até chegarmos à última conclusão ou coisa a ser provada”. Sendo assim, “devemos começar ou com proposições auto-evidentes ou com proposições que já foram provadas”, mas nesse último caso, “a prova das proposições assim assumidas é uma parte de nossa prova e esta é deficiente sem aquela”, o que leva Reid a tomar como “evidente” que essa deficiência só pode ser suprida “por meio de proposições auto-evidentes” que servem de base para a “evidência inteira” do encadeamento de conseqüências.¹³⁹

¹³⁷ REID, Thomas. **Essays on the Intellectual Powers of Man**. London: Macmillan, 1941, p. 360-1.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 361.

¹³⁹ *Ibidem*.

Resumindo, Reid afirma que

Parece assim ser demonstrável que, sem primeiros princípios, os raciocínios analíticos não poderiam ter fim e os raciocínios sintéticos não poderiam ter começo; e que toda conclusão adquirida por raciocínio deve apoiar-se com todo o seu peso sobre primeiros princípios, como o edifício sobre suas fundações.¹⁴⁰

Reid, pois, ao demonstrar a necessidade lógica da existência de primeiros princípios para o conhecimento adquirido por raciocínios, distingue aí uma “marca ou critério” para determinação do que pode, por direito, ser chamado de “primeiro princípio”, isto é, o fato de ser uma proposição auto-evidente, não requerendo prova para fundar sua validade, é característica essencial de um primeiro princípio, característica essa que o distingue dos demais eventuais princípios.

Reid, realmente, se refere aos *princípios* como sendo *proposições*, às quais chama de auto-evidentes e que servem de base para o desenvolvimento das ciências, como acontece com os axiomas na matemática: “Todo raciocínio se dá a partir de princípios. Os primeiros princípios do raciocínio matemático são definições e axiomas matemáticos”.¹⁴¹ Por isso, diz que “há [...] proposições que são acreditadas tão logo são entendidas. O juízo segue a apreensão delas necessariamente e ambos são igualmente o trabalho da natureza e o resultado de suas forças originais”, ao que Reid acrescenta explicitamente que tais proposições “são chamadas *primeiros princípios, princípios de senso comum*” e que ele acha “suficiente distinguir os primeiros princípios, ou juízos intuitivos, daqueles que podem ser atribuídos ao poder de raciocinar”.¹⁴²

¹⁴⁰ REID, Thomas. **Essays on the Intellectual Powers of Man**. London: Macmillan, 1941, p. 361.

¹⁴¹ REID, Thomas. **An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense**. Indianapolis: Hackett, 1983, p. 89.

¹⁴² REID, Thomas. **Essays on the Intellectual Powers of Man**. London: Macmillan, 1941, p. 358-9.

Por outro lado, Reid também se refere aos *princípios* como sendo eles parte de nossa constituição, subentendendo-se que se trata de algo rigorosamente inato:

Todos os raciocínios devem se dar a partir de primeiros princípios e para os primeiros princípios nenhuma outra razão pode ser dada a não ser que, por constituição de nossa natureza, somos obrigados a lhes dar nosso assentimento. Tais princípios são parte de nossa constituição, não menos que o poder de pensar.¹⁴³

Estabelece-se assim um pouco de confusão¹⁴⁴, com os princípios ora se identificando com proposições auto-evidentes, ora significando partes integrantes de nossa constituição. Ainda que muito interdependentes um do outro, esses conceitos de *princípio* são distintos e não podem realmente ser identificados. É difícil mesmo imaginar que Reid pensasse em proposições, no sentido de axiomas, como partes integrantes de nossa constituição, porque ele então as pensaria inatas e não que “são acreditadas tão logo são entendidas”, o que ocorre muito depois do nascimento e pode até nem ocorrer, se não forem ouvidas e entendidas por alguém. O filósofo escocês chega mesmo a dizer: “[Locke] estabelece primeiro que os axiomas ou verdades intuitivas não são inatos. É um ponto que não contesto: pretendo somente que uma inteligência desenvolvida dá um assentimento imediato a estas verdades, desde que as tenha compreendido”.¹⁴⁵

É importante observar que a própria expressão “proposição auto-evidente” — usada também por Locke — propicia o equívoco entre as duas acepções de princípio utilizadas por Reid, porque leva o leitor a imaginar uma proposição que tenha, por ela mesma, a virtude de produzir uma evidência. Certamente que há algumas proposições que aparentam ter essa evidência própria, tão claramente se apresentam à nossa mente e como que forçando

¹⁴³ REID, Thomas. **An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense**. Indianapolis: Hackett, 1983, p. 57.

¹⁴⁴ Somerville, no artigo citado, critica Reid e outros filósofos no emprego da palavra “princípio”: “Reid, contudo, não é o único filósofo que tem sido enganado pela palavra ‘princípio’” (SOMERVILLE, James. Reid's Conception of Common Sense. **The Monist**, Los Angeles, v. 70, n. 4, p. 426, out. 1987).

¹⁴⁵ REID, Thomas. **Œuvres Complètes**. Paris: Sautetlet, 1828, t. V., p. 173.

nosso assentimento. Não é esta contudo nossa interpretação, até porque Reid repetidas vezes declarou que o assentimento que damos aos princípios deve-se à constituição de nossa natureza, subentendendo-se que não se deve à natureza intrínseca das proposições, enquanto mera seqüência de palavras: “há certos princípios [...] cuja constituição de nossa natureza nos leva a crer e aos quais estamos obrigados a tomar por admitidos”¹⁴⁶ ou “primeiros princípios [...] por constituição de nossa natureza, somos obrigados a afirmá-los”.¹⁴⁷

Ocorre que as chamadas proposições auto-evidentes (p. ex.: *o todo é maior que sua parte*) nos aparecem com tanta clareza e verdade que parecem fazer parte de nossa constituição. Pode-se mesmo afirmar isto, se não se estiver usando uma linguagem de extremo rigor, porque são essas proposições que nos permitem descobrir as forças e os padrões originais que regem nosso processo cognitivo, forças e padrões estes necessariamente concebidos como partes integrantes de nossa natureza.

Reid, na busca de distinção dos primeiros princípios, vê neles uma origem intuitiva, identificando-os com “juízos intuitivos” (“primeiros princípios, ou juízos intuitivos”)¹⁴⁸, assim como identifica “axiomas” com “verdades intuitivas”.¹⁴⁹ Ele é até mais explícito, pois diz: “[a] evidência [dos primeiros princípios] não é demonstrativa, mas intuitiva. Eles não requerem provas, mas uma colocação num ponto de vista apropriado”¹⁵⁰. Trata-se de uma força instintiva, irresistível, como se vê no texto abaixo.

Não posso demonstrar que duas quantidades, sendo iguais a uma mesma outra quantidade, são iguais entre si, nem posso demonstrar que a árvore que percebo existe. Mas, por constituição de minha natureza, minha crença é irresistivelmente arrastada pela minha apreensão do axioma; e, por

¹⁴⁶ REID, Thomas. **An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense**. Indianapolis: Hackett, 1983, p. 20.

¹⁴⁷ Ibidem, p. 57.

¹⁴⁸ REID, Thomas. **Essays on the Intellectual Powers of Man**. London: Macmillan, 1941, p. 358-9.

¹⁴⁹ REID, Thomas. **Œuvres Complètes**. Paris: Sautetlet, 1828, t. V., p. 173.

¹⁵⁰ Ibidem, t. III, p. 48. Cf. MALHERBE, Michel. Reid et la possibilité d’une philosophie du sens commun. **Revue de Métaphysique et de Morale**, n. 4, oct/déc 1991, p. 561.

constituição de minha natureza, minha crença é não menos irresistivelmente arrastada pela minha percepção da árvore.¹⁵¹

Reid então está supondo que, à vista daquelas proposições e desde que entendidos seus termos, damos nosso assentimento a elas por um processo automático, espontâneo. Ele, com isso, afirma a existência de uma dinâmica padronizada no processo cognitivo, isto é, uma espécie de força que, dadas certas condições (“ponto de vista apropriado”), nos leva a aceitar como verdadeiras algumas proposições, independentemente de qualquer prova ou qualquer outro tipo de validação. No nosso relacionamento com essas proposições está portanto em jogo uma força que nos obriga a aceitá-las como verdadeiras, da mesma forma que nos obriga a aceitar certas percepções como válidas, de modo instintivo: “[o crédito ao] testemunho da natureza dado por nossos sentidos [...] é de início o efeito apenas do instinto”.¹⁵²

Diz ainda o filósofo escocês, com relação à existência de seres externos a nós, que

... esta conexão entre nossas sensações e a concepção e crença de existências externas não pode ser produzida por hábito, experiência, educação, ou qualquer princípio da natureza humana que têm sido admitidos pelos filósofos. Ao mesmo tempo, é um fato que tais sensações estão invariavelmente conectadas com a concepção e crença de existências externas. Portanto, por todas as regras de um justo raciocínio, devemos concluir que esta conexão é o efeito de nossa constituição e devem ser consideradas como um princípio original da natureza humana, até que achemos algum princípio mais geral no qual ela possa ser resolvida.¹⁵³

O texto acima é de capital importância para entendermos o pensamento de Reid. Em primeiro lugar, ele trata de um padrão operativo que faz com que aceitemos algo. Em segundo lugar, ele declara que esse padrão operativo pertence à nossa natureza, à nossa constituição, e não pode ser fruto de “hábito, experiência, educação”, descartando qualquer componente cultural. Em terceiro lugar, ele chama este padrão operativo de “princípio original da

¹⁵¹ REID, Thomas. **An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense**. Indianapolis: Hacket, 1983, p. 89.

¹⁵² REID, Thomas. **An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense**. Indianapolis: Hacket, 1983, p. 87.

¹⁵³ Ibidem, p. 44.

natureza humana”. Estamos por conseguinte às voltas de novo com o termo *princípio*, mas claramente já não mais no sentido de *proposição* e sim no sentido de *padrão operativo*, que nos faz agir de um modo e não de outro.

Em outra passagem, Reid reafirma esse emprego do termo *princípio*, dizendo:

... nossas percepções adquiridas e a informação que recebemos por meio da linguagem artificial devem ser resolvidas em princípios gerais da constituição humana. [...] essas diferentes percepções adquiridas são produzidas pelos mesmos princípios gerais da mente humana, que têm uma operação diferente na mesma pessoa segundo são diversamente aplicadas e em diferentes pessoas segundo a diversidade de sua educação e maneira de vida [...] produzem o conhecimento e a crença das coisas significadas por meio dos mesmos princípios gerais da constituição humana.¹⁵⁴

Reconhecendo pois a variedade causada pelas individualidades e por elementos culturais, Reid afirma que essa mesma variedade deve ser resolvida em “mesmos princípios gerais da mente humana”, em “mesmos princípios gerais da constituição humana”. Mais do que isso. Reid afirma que esses princípios gerais da constituição humana “produzem o conhecimento e a crença”. Não estamos pois lidando com *princípios declarativos*, como parecem ser as proposições, mas com *princípios operativos*, que são capazes de produzir algo.

É seguramente essa noção de *princípio operativo* que melhor se adequa ao que Reid pensava do *senso comum*, até porque ele identifica expressamente o *senso comum* com o primeiro grau da razão:

É absurdo conceber que pode haver oposição entre razão e senso comum. Ele é de fato o primogênito da Razão; e, como eles são unidos sem separação no falar e no escrever, eles são inseparáveis na sua natureza.

Nós atribuímos à razão duas funções ou dois graus. A primeira é julgar coisas auto-evidentes; a segunda tirar conclusões que não são auto-evidentes daquelas que o são. A primeira delas é a província — e província exclusiva — do senso comum, e, por conseguinte, ele coincide

¹⁵⁴ REID, Thomas. **An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense**. Indianapolis: Hackett, 1983, p. 92.

com a razão em toda a sua extensão e é apenas outro nome para um ramo ou um grau da razão.¹⁵⁵

Reid, na seqüência, se dá ao trabalho de justificar o porquê de se dar um nome específico — *sensu comum* — ao primeiro grau da razão:

... há uma razão óbvia porque este grau da razão deva ter um nome apropriado para ele; e ela é que, na maior parte da humanidade nenhum outro grau da razão pode ser encontrado. Ele é este grau que faz [os homens] condizentes com a denominação de criaturas racionais. É este grau da razão, e apenas este, que faz um homem capaz de cuidar de seus negócios e responder por sua conduta com respeito aos outros. Há portanto a melhor das razões pela qual ele deva ter um nome que lhe seja apropriado.¹⁵⁶

Reid, porém, não fica satisfeito com essa explicação e apresenta uma distinção, a nosso ver, mais fundamental entre os referidos dois graus da razão:

Estes dois graus da razão diferem em outros aspectos que seriam suficientes para nomeá-los com nomes diversos. O primeiro é puramente um dom do céu. E onde o céu não deu, nenhuma educação pode suprir a carência. O segundo é aprendido por práticas e regras, quando o primeiro não está ausente.¹⁵⁷

E finalmente Reid declara a total dependência do segundo grau da razão em relação com o primeiro, este identificado com o *sensu comum*:

Um homem que tem o *sensu comum* pode ser ensinado a raciocinar. Mas se ele não tem este dom, nenhum ensinamento poderá torná-lo apto a julgar dos primeiros princípios ou raciocinar a partir deles.¹⁵⁸

Sendo assim, somos levados a crer que, para Reid, os primeiros princípios constituintes do *sensu comum* são na verdade os princípios básicos operativos da razão, isto é, aqueles princípios operativos que caracterizam a razão como razão, diferenciando-a do resto. Por isso ele diz que “Ele é este grau que faz [os homens] condizentes com a denominação de criaturas racionais”, conforme acima citado.

¹⁵⁵ REID, Thomas. **Essays on the Intellectual Powers of Man**. London: Macmillan, 1941, p. 338-9.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 339.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

Se porém observarmos que, para o filósofo escocês, os princípios do senso comum estão na base de todo conhecimento e toda ciência — e não apenas do conhecimento racional — só podemos entender que o senso comum identifica-se com os primeiros princípios operativos da razão, mas não só da razão, e sim, também, com os princípios operativos básicos de todas as nossas faculdades produtoras de conhecimento, de qualquer tipo de conhecimento. Esta interpretação mais ou menos que coincide com a de Somerville: “Sob esse ponto de vista o senso comum compreende todas as nossas faculdades: o entendimento, o raciocínio, os sentidos, a memória”¹⁵⁹, com a interpretação de Malherbe, para o qual Reid concebia o senso comum como “o espírito e suas operações, enquanto são comuns a todos os homens”¹⁶⁰ e com a interpretação de Lalande: “Na escola escocesa (ver particularmente REID [...] o *senso comum* é o fundo imutável do espírito, sua natureza essencial, da qual a própria razão não é mais do que o desenvolvimento refletido e formulado...”¹⁶¹.

Podemos dizer, dessa forma, que o *senso comum* é o conjunto de princípios operativos básicos que caracterizam cada uma de nossas faculdades cognitivas, de tal modo que, se conhecemos algo, não podemos prescindir do senso comum, exatamente porque não podemos prescindir de nossas faculdades cognitivas no que elas têm de mais essencial, isto é, do *modus operandi* de cada uma e do que elas nos apresentam como fundamental para todo e qualquer conhecimento.

Assim, os primeiros princípios, no sentido de proposições “auto-evidentes”, não são considerados por Reid como meras proposições, isto é, uma mera seqüência de palavras que serve para enunciar algo, mas como um produto, uma manifestação necessária dos *princípios operativos básicos* ou, em

¹⁵⁹ SOMERVILLE, James. Reid's Conception of Common Sense. **The Monist**, Los Angeles, v. 70, n. 4, p. 426, out. 1987.

¹⁶⁰ MALHERBE, Michel. Reid et la possibilité d'une philosophie du sens commun. **Revue de Métaphysique et de Morale**, n. 4, oct/déc 1991, p. 563. É importante registrar que, segundo Malherbe: “Essa primeira definição do senso comum como faculdade dos primeiros princípios é mesmo tradicional”. Ibidem, p. 558.

¹⁶¹ LALANDE, André. **Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie**. Paris: P.U.F., 1947, p. 949-952.

outros termos, uma manifestação das nossas faculdades cognitivas no que elas têm de mais essencial ou, ainda, uma manifestação do *senso comum*. Por isso diz Reid que “os primeiros princípios de todas as ciências são os ditados do senso comum”¹⁶², identificando “primeiro princípio” com “ditado do senso comum”, como o fez em outra passagem: “... primeiro princípio ou ditado de senso comum”.¹⁶³

Negar o produto do senso comum representa então negar nossa capacidade de conhecer, o que se constitui num *nonsense*, pois é a utilização de nossas faculdades cognitivas para *conhecer* que não se pode conhecer; é concluir absurdamente que nossas faculdades cognitivas são incapazes de conhecimento, com argumentações produzidas por essas mesmas faculdades.

Compreende-se então melhor porque Reid diz: “são o que chamamos os princípios de senso comum; e o que é manifestamente contrário a eles é o que chamamos absurdo”¹⁶⁴ e porque afirma que

... juízos originais e naturais são [...] parte de nossa constituição [...] Eles formam o que é chamado o *senso comum da humanidade*; e, o que é manifestamente contrário a qualquer desses primeiros princípios é o que chamamos de *absurdo*.¹⁶⁵

Ser “contrário a qualquer desses princípios” é absurdo porque o senso comum, enquanto produtor primário de conhecimento, reconhece necessariamente esses “primeiros princípios” (= “juízos originais e naturais” = “proposições auto-evidentes”) não só como verdadeiros, mas como fundamento para todas as demais proposições deles decorrentes, sem que haja necessidade de qualquer prova para sua validação. Diz Reid que “Todo conhecimento e toda ciência devem ser construídos sobre princípios que são auto-evidentes”¹⁶⁶, isto é, que dispensam qualquer meio para sua validação,

¹⁶² REID, Thomas. **Essays on the Intellectual Powers of Man**. London: Macmillan, 1941, p. 371.

¹⁶³ Ibidem, p. 376.

¹⁶⁴ REID, Thomas. **An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense**. Indianapolis: Hackett, 1983, p. 20.

¹⁶⁵ Ibidem, p. 118.

¹⁶⁶ REID, Thomas. **Essays on the Intellectual Powers of Man**. London: Macmillan, 1941, p. 331. Cf. SOMERVILLE, o.c., p. 425.

bastando-se por si mesmos. Assim: “há princípios comuns aos filósofos e aos homens comuns que não admitem prova direta, nem necessitam disso”¹⁶⁷ e também

Há então princípios universais que estão na base de todo raciocínio e de toda ciência. Esses princípios raramente admitem uma prova direta; eles não têm necessidade disso. Eles não são mesmo ensinados aos homens; todos os conhecem ou os aceitam tão logo lhes são propostos.¹⁶⁸

O filósofo escocês é ainda mais explícito, seja quando afirma que “podemos observar que opiniões que contradizem primeiros princípios são distinguidas de outros erros por isto: elas não são apenas falsas, mas absurdas”, sendo que para tal situação a “natureza nos deu uma emoção particular — a saber, a do ridículo”¹⁶⁹, seja também quando declara que “um primeiro princípio pode admitir uma prova *ad absurdum*”.¹⁷⁰ Diz ele que

nessa espécie de prova, muito comum em matemática, supomos a proposição contraditória ser verdadeira. Tiramos as conseqüências desta suposição num encadeamento de raciocínios e, se achamos alguma de suas necessárias conseqüências ser manifestamente absurda, concluímos que a suposição da qual foram tiradas era falsa, e portanto sua contraditória é verdadeira.¹⁷¹

Isto é realmente muito importante, porque o que está em jogo não é simplesmente o fato de se perceber um simples erro, mas trata-se da percepção do absurdo, que só é possível através do senso comum. Quando examinamos uma seqüência errada de raciocínios, podemos contra-arrazoar e mostrar onde e como se deu o erro. Diante de uma negação de coisas “auto-evidentes”, nos termos de Reid, não há como propriamente argumentar, mas somente procurar levar o interlocutor para um “ponto de vista apropriado”, de onde ele, espontaneamente, por uma força instintiva de suas faculdades, perceba uma

¹⁶⁷ REID, Thomas. **Œuvres Complètes**. Paris: Sautetlet, 1828, t. III, p. 45. Cf. SOMERVILLE, James. Reid's Conception of Common Sense. **The Monist**, Los Angeles, v. 70, n. 4, p. 424-5, out. 1987.

¹⁶⁸ REID, Thomas. **Œuvres Complètes**. Paris: Sautetlet, 1828, t. III, p. 46.

¹⁶⁹ REID, Thomas. **Essays on the Intellectual Powers of Man**. London: Macmillan, 1941, p. 368.

¹⁷⁰ Ibidem, p. 369.

¹⁷¹ Ibidem.

determinada evidência que deixa transparecer claramente o absurdo de sua negativa:

Há meios pelos quais a evidência dos primeiros princípios pode ser tomada mais aparente quando eles são trazidos para uma disputa; mas eles requerem ser manejados de um modo particular em si mesmos. Sua evidência não é demonstrativa, mas intuitiva. Eles não requerem provas, mas uma colocação num ponto de vista apropriado¹⁷²

A noção de absurdo, portanto, só aparece na província das coisas “auto-evidentes”, província esta exclusiva do senso comum, como vimos acima,¹⁷³ exatamente porque o absurdo é o correspondente negativo da evidência ou, mais rigorosamente, da evidência primária, aquela que é produzida pela nossa natureza, ao contato com seres e ao compreender os termos de certas proposições.

Estamos então, graças a Reid, de posse de um conceito bastante claro de *senso comum* (ao qual acrescentamos o adjetivo *natural*) e que podemos resumir assim:

Senso comum natural é o conjunto de princípios operativos básicos que caracterizam as nossas faculdades cognitivas e que agem como determinantes do nosso conhecimento, proporcionando evidências primárias.

Fica subentendido que:

1) o *senso comum natural* é constituinte da natureza humana, da qual participam todos os homens, sendo portanto inato e não tributário de elementos culturais;

2) o *senso comum natural* se identifica com as nossas faculdades cognitivas, considerando que por *princípios operativos básicos* entende-se aquelas normas, padrões ou leis fundamentais que regem o nosso ato de conhecer e fazem com que o conhecimento aconteça e que são característicos

¹⁷² REID, Thomas. **Œuvres Complètes**. Paris: Sautelet, 1828, t. III, p. 48. Cf. MALHERBE, Michel. Reid et la possibilité d’une philosophie du sens commun. **Revue de Métaphysique et de Morale**, n. 4, oct/déc 1991, p. 561.

¹⁷³ Ver acima, p. 72 desta dissertação.

daquelas faculdades, como sua expressão mais essencial. Essa identificação, contudo, entre *senso comum natural* e faculdades cognitivas, não se dá de modo pleno, porque:

a) ele não se restringe a nenhuma delas, sendo antes um conjunto, da mesma forma que o todo, propriamente falando, não se identifica com nenhuma de suas partes e

b) mesmo em se considerando cada uma das faculdades cognitivas, o *senso comum natural* abrange tão somente seu grau mais fundamental, sua atividade mais intuitiva, seu produto mais necessário, e não todo e qualquer produto dessas faculdades;

3) o *senso comum natural* é anterior logicamente a qualquer aquisição de conhecimento, de qualquer conhecimento ou ciência, pois ele serve de base para essa aquisição;

4) ao produzir uma evidência primária, seja ao contato com o que chamamos de realidade, seja pela compreensão dos termos de certas proposições, o *senso comum natural* tem a virtude de forçar o nosso assentimento, sob pena de perda de sentido, sob pena de termos de responder por um absurdo.

De posse desse conceito de *senso comum natural*, cumpre-nos agora verificar se ele se adequa às aparentemente diversas acepções de *senso comum* assumidas pelos filósofos no correr da história e que viram nele uma manifestação da natureza humana (*sentidos A*) e não uma manifestação cultural. Veremos pois, a seguir, como esse conceito de *senso comum natural* é suficientemente abrangente para justificar o seu emprego, funcionando como um substrato unificador, de tal modo que podemos dizer que, à parte diferenças de menor importância, aqueles filósofos formaram um conceito bastante coincidente de *senso comum*.

Começemos pelo *sentido A1*, segundo o qual o *senso comum* é uma espécie de órgão (*espiritual e/ou cerebral*) dos seres humanos que participa do processo de conhecimento que eles têm dos seres sensíveis, particularmente

pelo sentido que deu Aristóteles à sua *koine aisthesis*, conforme a interpretação da **Encyclopédie Philosophique Universelle**, que registra: “Na psicologia aristotélica a *koine aisthesis* é a faculdade sensitiva que se sobrepõe aos cinco sentidos, unificando os dados e realizando a unidade de um ser sujeito a sensações diversas”.¹⁷⁴

O *senso comum*, assim entendido, é sem dúvida uma manifestação da própria natureza do homem, que age de forma intuitiva ao perceber que:

1) Dados que recebemos dos diversos sentidos referem-se a um mesmo objeto e não a objetos diferentes, permitindo a formação de uma idéia unificada desse objeto. Isto representa basicamente um padrão operacional inato, não fruto de educação ou influência cultural, porque todo ser humano percebe espontaneamente que o objeto que toca com as mãos é o mesmo objeto que ele vê, cheira e ouve, com a marca da evidência. Essa unificação dos dados dos sentidos está na base do conhecimento que temos dos objetos ditos sensíveis e é resultado de princípio básico operativo, característico de nossas faculdades cognitivas.

2) Temos consciência reflexa de estarmos percebendo os objetos e realizando a unidade de um ser sujeito a sensações diversas. Tal se dá também por um padrão operativo inato — não cultural — que produz a evidência do sujeito perante ele mesmo, identificando-se com o primeiro grau de nossa faculdade de reflexão, pela qual conhecemos a nós mesmos.

Temos então que o conceito-base de *senso comum natural*, que levantamos em Reid, se aplica com perfeição ao *sentido A1*, tratando-se de algo que participa de nosso conhecimento dos seres sensíveis, segundo princípios operativos básicos que agem como determinantes de nosso conhecimento, proporcionando evidências primárias, sendo inato e não cultural.

De fato, não temos a menor notícia de que os bebês sejam ensinados a considerar que o objeto que tocam é o mesmo que vêem ou que o chocalho que vêem é o mesmo que ouvem. Essa percepção se dá de modo espontâneo, por força de princípios operativos básicos de nossa natureza

¹⁷⁴ **Encyclopédie Philosophique Universelle**. v. II. Paris, 1989, p. 360.

cognitiva, sem concurso direto de fatores culturais, até porque espera-se que os bebês façam a referida unificação dos dados dos sentidos independentemente de serem americanos, europeus, africanos ou asiáticos e independentemente de terem nascido agora ou virem a nascer daqui a vinte séculos, da mesma forma com que esses bebês buscam por instinto — e não por fatores culturais — o seio materno, para colher ali o alimento indispensável à sua subsistência. A falta de capacidade de fazer essa unificação dos dados dos sentidos num só e mesmo objeto será certamente levada em conta de uma anomalia na própria constituição do homem que apresentar essa deficiência e não uma expressão de variedade, como se ter um nariz mais longo ou mais curto, ou de hábitos culturais. Estamos pois às voltas com algo que é básico no *modus operandi* de nossas faculdades cognitivas, no que diz respeito aos seres sensíveis, justificando-se assim a aplicação de nosso conceito de *sensu comum natural* para o *sentido A1*.

Passemos agora para o *sentido A2*, segundo o qual o *sensu comum* é algo que está ligado intrinsecamente à racionalidade humana, servindo-lhe de base e critério e começaremos verificando especificamente o sentido cartesiano da expressão *sensu comum*.

Ao identificar, de um certo modo, razão e *sensu comum*,¹⁷⁵ Descartes já estaria operando com um conceito de *sensu comum* bastante próximo do que chamamos de *sensu comum natural*. De fato, como vimos acima, o filósofo francês identifica *bom sensu* com *razão*, declarando que se trata “propriamente” do “poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso”, o que significa que ele se refere a um princípio operativo (“poder”), que é constituinte da natureza humana, sendo portanto inato, tanto que diz que esse “bom sensu” ou “razão” é “a coisa do mundo melhor partilhada” e é “naturalmente igual em todos os homens”.¹⁷⁶ Além disso, não chegamos através dele a meras opiniões mutáveis ao sabor das culturas, mas ao julgamento e

¹⁷⁵ Ver acima, p. 28 e s. desta dissertação.

distinção entre o realmente verdadeiro e o realmente falso, função esta específica da *razão*, como o dá a perceber o uso do termo “propriamente”.

Logo depois, Descartes toma *senso* como sinônimo de *razão* (“quanto a razão ou ao senso...”) e diz que ele “é a única coisa que nos torna homens e nos distingue dos animais”¹⁷⁷, levando-nos a entender inequivocamente que se trata de algo que pertence à essência da natureza humana, sem qualquer dependência intrínseca de fatores de ordem cultural.

Por fim, no afã de procurar a verdade, distinguindo o verdadeiro do falso (função específica da *razão*, como vimos), o filósofo francês declara que se afasta da verdade quem se afasta do “senso comum”: “... proporcionarem tanto mais vaidade quanto mais distanciadas do senso comum [...] E eu sempre tive um imenso desejo de aprender a distinguir o verdadeiro do falso”.¹⁷⁸ Negar pois o produto do “senso comum” é negar a própria “razão” no que ela tem de mais básico e característico, configurando-se o senso comum como base e critério da razão, pois é a própria razão no que ela tem de mais característico no seu modo de operar. Quando pois a razão segue o *senso comum natural*, ela está apenas sendo fiel a si mesma, no que tem de mais essencial.

Sendo assim, Descartes, pelo menos no que tange à razão, concordaria que o seu conceito de *senso comum* é razoavelmente coincidente com o *conceito-base* que extraímos de Reid, pois se trata de um princípio operativo básico que caracteriza a própria razão, sendo constituinte de nossa natureza e não tributário de fatores culturais.

O conceito de *senso comum natural*, que depreendemos de Reid, também se aplica perfeitamente ao conceito de senso comum expresso por Fénelon, seguidor de Descartes, como segue:

¹⁷⁶ DESCARTES, René. **Discours de la Méthode**. Texto e comentário de Étienne Gilson. Paris: Vrin, 1976, p. 2.

¹⁷⁷ Ibidem.

¹⁷⁸ Ibidem, p. 10.

Todas essas questões têm um ridículo que choca mesmo o operário mais ignorante e a criança mais simples. Em que consiste esse ridículo? a que se reduz ele precisamente? A chocar o senso comum, dirá alguém. Mas o que é o senso comum? Não são as noções mesmas que todos os homens têm precisamente das mesmas coisas? Este senso comum que é sempre e em toda a parte o mesmo, que se antecipa a todo exame, que torna ridículo mesmo o exame de certas questões, que faz com que, mesmo a contragosto, se ria em vez de examinar, que reduz o homem a não poder duvidar, não importa que esforço faça para se pôr verdadeiramente em dúvida; este senso comum que é de todo homem; este senso que não espera ser consultado, que se mostra à primeira vista e que descobre imediatamente a evidência ou absurdo da questão, não é isso que chamo minhas idéias?

Eis então essas idéias ou noções gerais que não posso contradizer nem examinar; seguindo-as, ao contrário, eu examino e decido tudo, de tal modo que rio, em lugar de responder, todas as vezes que se me propõem o que é claramente oposto ao que minhas idéias imutáveis me representam.¹⁷⁹

Neste texto pode-se perceber claramente que, também para Fénelon, o senso comum é a província exclusiva das coisas “auto-evidentes”, que dispensam a validação por raciocínio ou qualquer outro meio que não seja a evidência que surge espontaneamente (“que não espera ser consultado”), produzida pela nossa natureza. Trata-se de um senso comum que é universal, pertencendo a todos os homens (“este senso comum que é de todo homem”).

Por outro lado, ao mesmo tempo em que identifica o senso comum com “idéias ou noções gerais”, essas “noções mesmas que todos os homens têm precisamente das mesmas coisas”, semelhantemente a Reid, com seus “primeiros princípios”, enquanto “proposições auto-evidentes”, Fénelon vê o senso comum como um *princípio operativo* que força o assentimento, à primeira vista (“se mostra à primeira vista”), apesar de todos os esforços em contrário (“mesmo a contragosto” e “não importa que esforço faça”), estabelecendo um padrão de comportamento mental obrigatório, sob pena de se estar elaborando algo sem sentido, ridículo, porque totalmente absurdo.

Mais ainda. Fénelon encara o senso comum como base do conhecimento humano, pois é “seguindo” as idéias ou noções gerais evidentes

¹⁷⁹ *De l'Existence de Dieu*, II^e partie, chap. 2, seconde preuve. Cf. REID, Thomas. **Œuvres Complètes**. Paris: Sautelet, 1828, t. V. p. 38.

que se torna possível examinar e decidir a respeito de tudo, certamente — podemos acrescentar — na busca de um conhecimento que possa ser tido como verdadeiro.

Difícilmente pois não se reconhecerá, baseando-nos em Fénelon, que o *sentido A2* se deixa abranger pelo sentido de *senso comum natural* que apresentamos.

Examinemos agora um autor especialmente importante para demonstrarmos o acerto de nossa posição. Estamos falando de John Locke, que tem a particularidade de ter negado que os princípios sejam inatos, aparentando colocar-se numa posição oposta à nossa, dado que consideramos o *senso comum natural* como um conjunto de princípios operativos básicos, necessariamente inatos.

Locke de fato investe contra o inatismo de dois dos princípios mais fundamentais do conhecimento humano, que são o princípio de identidade e o princípio de não-contradição. Diz ele:

Começarei com [...] aqueles glorificados princípios de demonstração, *O que é, é e É impossível para a mesma coisa ser e não ser*, por julgá-los, dentre todos, os que mais merecem o título de inatos. [...] Apesar disso, tomo a liberdade para afirmar que estas proposições se encontram bem distantes de receber um assentimento universal, pois não são conhecidas por grande parte da humanidade. [...] todas as crianças, como os idiotas, não possuem delas a menor apreensão ou pensamento. Esta falha é suficiente para destruir o assentimento universal que deve ser necessariamente concomitante com todas as verdades inatas...¹⁸⁰

Locke então recusa o inatismo daqueles princípios porque, se fossem inatos, seriam uma expressão da natureza humana e as crianças e os idiotas, porque são também seres humanos, com a mesma natureza dos demais, deveriam tê-los presentes.

¹⁸⁰ LOCKE, John. **An essay concerning human understanding**. Oxford: Clarendon Press, 1975, p. 49. Deve-se notar que Locke usa de uma forma resumida do princípio de não-contradição, que, na sua integralidade, diz: *É impossível para a mesma coisa ser e não ser, ao mesmo tempo e sob a mesma consideração*.

A questão de Locke, no entanto, só se coloca porque ele tomou, no texto em questão, o termo *princípio*, como sinônimo perfeito de *proposição*, isto é, um enunciado verbal, uma seqüência de palavras que formam um determinado sentido, afirmando algo, e não como sinônimo de *princípio operativo*.

Isto se vê claramente no texto abaixo:

Se os que nos querem persuadir que há princípios inatos não os tivessem compreendido em conjunto, mas considerado separadamente os elementos a partir dos quais essas proposições são formuladas, não estariam, talvez, tão dispostos a acreditar que elas eram inatas. Visto que, se as *idéias* das quais são formadas estas verdades não fossem inatas, seria impossível que as *proposições* formadas delas pudessem ser inatas, ou nosso conhecimento delas ter nascido conosco. Se, pois, as idéias não são inatas, houve um tempo quando a mente estava sem esses princípios, e, deste modo, não seriam inatos, mas derivados de alguma outra origem. Pois, se as próprias idéias não o são, não pode haver conhecimento, assentimento, nem proposições mentais ou verbais a respeito delas. [...] *idéias que respondem aos termos que formam proposições universais que são consideradas princípios inatos.*¹⁸¹

Locke, portanto, identifica “princípios” com “verdades” e com “proposições”, sendo que os elementos constitutivos dos “princípios”, são os mesmos que formam as “verdades” e as “proposições”. Esses elementos constitutivos são chamados de “idéias”, as quais “respondem aos termos que formam proposições universais”.

Se tomamos “princípios” nesse sentido de meras “proposições”, enquanto são meramente construídas com palavras, não há como não dar razão a Locke e reconhecer que eles não podem ser inatos, porque não se espera das crianças que elas tenham essas proposições já formadas em suas mentes desde o seu nascimento, uma vez que, por um bom espaço de tempo, ainda não têm capacidade de falar — e muito menos de ler e escrever —, quebrando assim a universalidade do princípio. Além disso, se as proposições, assim entendidas como meras construções lingüísticas, fossem inatas, teríamos que dizer que as diversas línguas faladas pelos diversos povos são inatas, o que

¹⁸¹ LOCKE, John. **An essay concerning human understanding**. Oxford: Clarendon Press, 1975, p. 84-5.

é inaceitável, com a conseqüência óbvia de que não poderiam ser universais, não representando nenhuma natureza humana única.

Se, entretanto, consideramos esses “princípios” como “padrões operativos de nossas faculdades cognitivas”, de tal modo que as “proposições” assumem uma função *declaratória* desses padrões, sendo uma manifestação deles, então já não colhe a objeção de Locke. Dizer que um princípio operativo não é inato, porque a proposição que o declara não é inata, seria o mesmo que dizer que a mente não é inata (não pertencente à natureza humana) tendo em vista que a declaração de sua existência só se dá na idade adulta e, mesmo assim, só é feita por pessoas detentoras de um certo saber.¹⁸²

Locke, no entanto, só se insurgiu contra o inatismo dos “princípios” enquanto os tomou como sinônimos perfeitos de “proposições”, sem negar, de modo algum, a existência de *princípios operativos inatos*, determinantes de nosso conhecimento, tanto que afirma sua existência, como, por exemplo, no capítulo I, do Livro IV, quando trata do “conhecimento em geral”. Ele começa por declarar o que entende por “conhecimento”, fazendo da “percepção” do “acordo ou desacordo de idéias” a essência do conhecimento:

Parece-me, pois, que o conhecimento nada mais é que a percepção da conexão e acordo, ou desacordo e rejeição, de quaisquer de nossas idéias. Apenas nisto ele consiste. Onde se manifesta esta percepção há conhecimento, e onde ela não se manifesta, embora possamos imaginar adivinhar ou acreditar, nos encontramos distantes do conhecimento.¹⁸³

¹⁸² Cabe aqui uma observação. Não é porque um determinado *princípio operativo* só se manifesta muito após o nascimento ou até mesmo não chega a se manifestar em alguns indivíduos que se pode inferir que ele não é inato, negando-lhe a condição de ser uma manifestação da natureza humana universal. Não nascemos com a segunda dentição e nem por isso lhe negaremos o caráter de pertencente à natureza, assim como não diremos que os braços não são de nossa natureza porque eventualmente alguém nasceu sem eles, quebrando a universalidade do princípio. No primeiro caso, o próprio padrão operativo supõe uma época própria para sua atualização e, no segundo, temos sempre que ressaltar os casos de anomalia.

¹⁸³ LOCKE, John. **An essay concerning human understanding**. Oxford: Clarendon Press, 1975, p. 525.

Em seguida, apresenta quatro tipos de acordo e desacordo, sendo o primeiro designado por *identidade* ou *diversidade*, que ele descreve da seguinte forma:

... consideremos a *identidade* ou *diversidade*. Este é o primeiro ato da mente, quando ela tem quaisquer sentimentos ou idéias, para perceber suas idéias; e, na medida em que as percebe, sabe o que cada uma é, e por este meio percebe também suas diferenças, e que uma não é a outra. Isto é tão absolutamente necessário que sem isso não poderia haver nenhum conhecimento, nenhum raciocínio, nenhuma imaginação e nenhum pensamento distinto.¹⁸⁴

Isto entretanto nada mais é que a aplicação dos princípios de identidade e de não-contradição, apresentados sob o nome de *acordo ou desacordo, do tipo identidade ou diversidade*. Trata-se de um princípio operativo, “o primeiro ato da mente” que faz com que ela perceba que uma idéia é o que é, não sendo outra (“uma não é a outra”), o que é o mesmo que dizer, em relação às idéias, que *o que é, é e que enquanto é, não pode deixar de ser, sob a mesma consideração, pois, se fosse outra, deixaria de ser ela mesma.*

Locke, na seqüência do texto, é ainda mais explícito:

Por este meio a mente clara e infalivelmente percebe que cada idéia concorda consigo mesma, e é o que é, e todas as idéias distintas discordam, isto é, uma não é a outra; e isto é realizado sem esforço, trabalho ou dedução, mas, à primeira vista, por seu poder natural de percepção e distinção.¹⁸⁵

Não é mesmo fácil conseguir encontrar nessa descrição algo que não corresponda estritamente à aplicação dos princípios operativos de identidade e não-contradição, a menos que *a priori* não consideremos estes princípios como operativos e os vejamos meramente como proposições, o que não é compatível com o texto, pois o perceber que “uma [idéia] não é a outra” se dá pelo “poder natural” da mente, espontaneamente (“sem esforço, trabalho ou dedução”).

¹⁸⁴ LOCKE, John. **An essay concerning human understanding**. Oxford: Clarendon Press, 1975, p. 525-6.

¹⁸⁵ Ibidem, p. 526.

Ora, se o conhecimento nada mais é que a percepção do acordo ou desacordo de nossas idéias e o primeiro tipo de acordo ou desacordo (aos quais Locke dá o nome de “*identidade* ou *diversidade*”) é representado justamente pelos princípios operativos de identidade e não-contradição, o conhecimento supõe que aqueles princípios estejam operantes, o que significa que só podem ser inatos, porque antecedem qualquer conhecimento, o que foi explicitamente reconhecido por Locke quando se referiu a esse tipo de acordo ou desacordo, como vimos acima (“Isto é tão absolutamente necessário que sem isso não poderia haver nenhum conhecimento, nenhum raciocínio, nenhuma imaginação e nenhum pensamento distinto”), o que é o mesmo que dizer que o *isto* a que se refere antecede logicamente a aquisição de qualquer conhecimento, sendo necessário para que o conhecimento se dê. Locke dá assim ele próprio um exemplo de princípio operativo inato de nossas faculdades cognitivas e exatamente o mais básico de todos, porque dele depende “todo conhecimento”.

O filósofo inglês chega mesmo a afirmar, explicitamente, que o princípio de não-contradição é um princípio auto-evidente, forçosamente perceptível, na sua evidência, por quem tem o senso comum:

Seria julgado desprovido de senso comum quem perguntasse ou comesse a dar uma razão por que é *impossível para a mesma coisa ser e não ser*. Isto traz consigo sua própria luz e evidência, e não necessita de outra prova; quem entende os termos aquiesce com isto por seus próprios méritos; ou nada jamais seria capaz de se impor sobre ele para fazê-lo entender.¹⁸⁶

Isto significa que o senso comum é exatamente aquele aspecto da natureza humana que torna o homem capaz de perceber a evidência do princípio de não-contradição, pois quem não percebe essa evidência “seria julgado desprovido do senso comum”. Além disso, “ninguém tão abertamente manifestará desconfiança ao senso comum a ponto de afirmar contradições visíveis e diretas em palavras claras; ou, se o fizer, uma pessoa é perdoada se

¹⁸⁶ LOCKE, John. **An essay concerning human understanding**. Oxford: Clarendon Press, 1975, p. 68.

romper qualquer discurso posterior consigo”.¹⁸⁷ Uma pessoa assim será perdoada porque será tida por uma deficiente mental, à qual justamente falta o senso comum ou parte dele. Mas isto significa claramente que o senso comum é a parte da natureza humana e o princípio de não-contradição representa uma manifestação desse senso comum, sendo algo que é “auto-evidente”, dispensando raciocínios para sua validação.

O conceito então que Locke faz de senso comum é muito coincidente com o que chamamos de *senso comum natural*, pois o princípio de não-contradição é um princípio operativo inato, básico e fundamental para todo e qualquer conhecimento, independentemente de fatores culturais, e produtor de uma evidência tal que o simples questionamento de sua validade se constitui numa anomalia da natureza, representada pela ausência de “senso comum”. Negar o princípio operativo da não-contradição é pois negar o senso comum, com o que temos Locke como aliado de nossa tese.

Locke também nos auxilia através de um texto, que já citamos anteriormente:¹⁸⁸

... um conceito forte como um princípio novo leva todos facilmente com ele, enquanto colocado acima do senso comum e liberto de toda restrição da razão e verificação da reflexão, sendo elevado a uma autoridade divina, em cooperação com nosso próprio temperamento e inclinação.¹⁸⁹

O *conceito-base* de *senso comum* a que chegamos, a partir de Reid, parece esclarecer bem essa aproximação ou até mesmo identidade entre “ser colocado acima do senso comum”, “ser liberto de toda restrição da razão” e “ser liberto de toda verificação da reflexão”. Isto se explica bem, se aceitarmos que o conceito que Locke fazia de *senso comum* era o mesmo que o referido *conceito-base*, pois este abrange todas as faculdades cognitivas, no que elas têm de mais básico. Quem estiver “colocado acima do senso comum” estará

¹⁸⁷ LOCKE, John. **An essay concerning human understanding**. Oxford: Clarendon Press, 1975, p. 607.

¹⁸⁸ Ver acima, p. 35 desta dissertação.

¹⁸⁹ LOCKE, John. o.c., p. 699.

necessariamente colocado fora do alcance de qualquer de nossas faculdades cognitivas.

Ocupemo-nos agora em clarificar como o conceito de *senso comum natural* também se adequa bem ao *sentido A3*, segundo o qual o *senso comum* é algo que se refere essencialmente à capacidade humana de conhecimento da realidade.

Moore, um autor bem contemporâneo, trata o *senso comum* dentro de uma perspectiva universalista (“O quanto sabemos, os homens acreditaram nisto durante quase tanto tempo em que acreditaram em algo: eles sempre acreditaram na existência de uma imensidão de objetos materiais”),¹⁹⁰ como algo supra cultural e capaz de nos proporcionar verdadeiros conhecimentos da realidade, se considerado o *senso comum* no seu aspecto mais fundamental.¹⁹¹

O filósofo inglês, de fato, defende a veracidade da visão do mundo do *senso comum*, em que os objetos materiais são reais, num espaço real, num tempo real, sendo que esses objetos são conhecidos por um Ego real, por meio de uma atividade mental que lhe é própria.¹⁹² Para Moore, contudo, se o conhecimento que o Ego tem das coisas materiais é dependente dessa atividade mental, o contrário não é verdadeiro, isto é, a realidade dos objetos, do espaço e do tempo não depende nem lógica, nem causalmente dos fatos mentais.¹⁹³ Há pois uma realidade extra-mental que conseguimos conhecer verdadeiramente por meio de uma atividade mental e essa realidade é a que é objeto da visão do mundo do *senso comum*.

Essa visão do mundo do *senso comum*, no entanto, pelo menos no que ela tem de fundamental, apresenta uma característica de forçar a mente humana a dar seu assentimento a ela, sob pena elaborar um *absurdo*. Diz

¹⁹⁰ MOORE, G.E. **Some Main Problems of Philosophy**. London: George Allen & Unwin Ltd., 1953, p. 3.

¹⁹¹ Cf. acima, p. 46 e s. desta dissertação

¹⁹² Cf. MOORE, G.E. **Escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores), p. 313 e s.

¹⁹³ Cf. *ibidem*, p. 319 e s.

Moore: “falar com desprezo daquelas ‘crenças do Senso Comum’ que mencionei é certamente o máximo do absurdo.”¹⁹⁴ Ele pois não se contenta em afirmar que o desprezo da visão de senso comum é um absurdo, mas eleva esse absurdo ao seu grau máximo.

Esse assentimento obrigatório está também claramente indicado quando Moore chega a pôr em questão a “sinceridade” dos filósofos que ousaram negar a veracidade de certas proposições (denominadas mais adiante como “crenças de Senso Comum”), ao mesmo tempo em que “sabiam” que elas eram verdadeiras.¹⁹⁵ Em outras palavras, Moore afirma que o assentimento de que falamos se dá mesmo entre os filósofos que fazem de tudo para negá-lo.

Estamos pois às voltas com um princípio operativo que obriga todo homem a reconhecer — mesmo que não chegue a confessá-lo publicamente — que tem um conhecimento das coisas reais, que são exatamente reais porque não são dependentes nem lógica, nem causalmente da atividade mental, tendo uma existência independente.

Trata-se portanto de um princípio operativo básico que caracteriza a nossa faculdade de conhecer a realidade, determinando-a, o que faz com que se enquadre perfeitamente na nossa definição de *senso comum natural*, abrangendo, por conseguinte, o *sentido A3* de senso comum.

Presentes essas considerações, acreditamos ter demonstrado suficientemente que o *conceito-base* de *senso comum*, que tiramos de Reid e que denominamos de *senso comum natural*, constitui-se o núcleo do significado de senso comum de praticamente toda a vertente de filósofos que viram o senso comum como uma expressão da própria natureza humana e não como essencialmente tributário de fatores culturais.

* * *

¹⁹⁴ MOORE, G.E. **Escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores), p. 319.

¹⁹⁵ Cf. *ibidem*, p. 316.

Ocupemo-nos agora dos *sentidos B* de senso comum, buscando algo de comum para a vertente cultural ou assemelhada dessa expressão, isto é, procurando algo de essencial que tenha a virtude de unir, o quanto possível, o conceito de senso comum num só *conceito-base*, presentes os significados que se seguem.

Sentido B1 = senso comum é algo que se refere aos costumes e/ou à sensibilidade, numa diversidade segundo o povo em que vige, sem referência explícita a problemas de ordem epistemológica.

Sentido B2 = senso comum é algo fundado no sentimento dos seres humanos, variável e irracional (anti-racional), que se arroga indevidamente a capacidade de atingir o conhecimento da verdade universal.

Sentido B3 = senso comum é um conjunto de opiniões e crenças, que variam essencialmente segundo as culturas em que vigem.

Sentido B4 = senso comum é um conjunto de opiniões e crenças, que variam essencialmente segundo as culturas em que vigem e que são tomadas, no interior de cada cultura, como manifestação direta da própria natureza humana perene e universal.

Sem a menor sombra de dúvida, há nestes quatro sentidos de senso comum uma constante que é a *mutabilidade*, uma variação que se verifica no tempo e no espaço, apesar de, em alguns casos, haver uma permanência por um tempo considerável, no interior de certas culturas. Ninguém negará que os costumes (*sentido B1*) são diversos segundo as comunidades em que vigem e mudam com o correr do tempo, assim como o sentimento (*sentido B2*) é mutável, mesmo se considerarmos aquele sentimento geral de cada comunidade. Da mesma forma, as opiniões e crenças populares (*sentidos B3 e B4*) variam enormemente, conforme atesta a história dos povos. Estamos pois às voltas com o *contingente* e não com o *necessário*, como se verificou com relação aos *sentidos A*.

Acreditamos porém que esse fator de *contingência* ainda é pouco para chegarmos a uma definição de senso comum que abranja os quatro *sentidos B*, se levarmos em conta uma perspectiva filosófica mais estrita, isto é, se tivermos presentes os questionamentos claramente filosóficos no curso da história.

Ver o senso comum como significando algo que diz respeito meramente aos costumes (*sentido B1*), sem se levar em conta a busca filosófica, é reduzir o senso comum a um enfoque antropológico, o qual, por mais valioso que seja, não se enquadra por si só numa pesquisa filosófica. E no entanto esse *sentido B1* encontra-se citado em textos filosóficos, o que indica haver nele uma dimensão verdadeiramente filosófica, ainda que não explícita.

O mesmo poderíamos dizer do *sentido B2*, que teria um forte viés psicológico, porque fundado no sentimento, mas que, entretanto, se insere num texto filosófico importante, como é o de Hegel.

O *sentido B3*, bem mais típico da modernidade, é nitidamente filosófico, mas parece ser incompleto, pois relega o senso comum ao campo das opiniões e das crenças, certamente outro que o campo do verdadeiro conhecimento, sem uma indicação clara da dimensão do problema filosófico envolvido.

Já o *sentido B4* é mais completo, até porque tem a virtude de claramente abranger o *sentido B3*, e partiremos dele para chegarmos a um conceito-base que chamaremos de *senso comum cultural* e que deverá adequar-se razoavelmente também aos outros *sentidos B*. Para tanto parece-nos que, ao *sentido B4*, devamos incorporar o que há de essencial nos *sentidos B1* e *B2*, de tal modo que cheguemos a um conceito mais rico de *senso comum*, dentro dessa vertente cultural.

O *sentido B1* apresenta um dado extraordinariamente importante, porque nos fornece a pista para encontrarmos a origem das *crenças e opiniões* do *sentido B4*, de vez que é uma expressão de senso comum que se refere essencialmente aos costumes, aos hábitos. Por outro lado, se no *sentido B1* não há referência explícita a problemas de ordem epistemológica, isto porém não significa que esses problemas não estejam incluídos no âmbito desse *sentido B1*,

pois os costumes não se referem apenas a modos de trajar, de comer, de agir, de relacionar-se socialmente, mas incluem também modos de pensar.

Esses modos de pensar, ultrapassando os limites da individualidade — estamos tratando de *senso comum* e portanto algo que é comum a vários — dizem respeito aos modos gerais de ver o mundo característicos de cada comunidade e que se transmitem de geração em geração, constituindo-se num hábito. Um bom exemplo disso é a crença da Terra plana, que vigeu durante milênios, em todas as comunidades ocidentais durante a Idade Média. Era uma crença que não provinha de nenhum dado da realidade, mas de uma transmissão, de geração em geração, de um modo de ver a Terra, modo esse que era tido na conta de um verdadeiro conhecimento. Não se tratava realmente de um conhecimento (sabemos hoje), mas de um pseudoconhecimento proveniente do costume.

A origem então de crenças desse tipo, como a de uma Terra plana, é o costume ou hábito. Se tivermos em conta que o hábito — se Aristóteles estava certo — é uma segunda natureza, a contrariedade a um hábito pode ser levada em conta de uma agressão à própria natureza, por quem não for capaz de distinguir entre o que é da natureza universal do homem e o que é apenas a expressão de um hábito, isto é, apenas a expressão de um modo costumeiro de ver as coisas dentro de uma comunidade. Quem dissesse, em plena Idade Média, que a Terra não era plana e sim arredondada seria tido como alguém que perdeu seu juízo, contrariando o que *todos sabiam ser verdade*. Vistas as coisas dessa maneira, pode-se observar como se aplica aqui a definição de Lalande de *senso comum* — que serviu de base para o *sentido B4* — quando ele diz que “opiniões contrárias aparecem como aberrações individuais, que seria inútil refutar seriamente e das quais é melhor rir, se forem fúteis, mas que é preciso tratar se forem graves”.¹⁹⁶

Temos então que o *sentido B1* esconde em si esse dado de capital importância para a nossa definição de *senso comum cultural*, que é a origem

¹⁹⁶ LALANDE, André. **Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie**. Paris: P.U.F., 1947, p. 949-952. Ver citação na nossa p. 58.

das *crenças e opiniões* no modo costumeiro de ver as coisas dentro de cada uma das diversas comunidades.

O *sentido B2* também nos fornece um elemento precioso que deverá ser incluído em nossa definição de *senso comum cultural*. Trata-se do caráter expressamente irracional dessa espécie de senso comum que faz com que, numa eventual oposição entre crença geral e razão, esta se veja abandonada. Assim, o homem que, no seu caminho de conhecimento, segue esse tipo de senso comum como pura expressão da verdade, rejeitará qualquer argumento racional que lhe seja proposto, mesmo aquele que se apresentar com foros de apoditicidade. É certamente neste sentido que Hegel toma o *senso comum* quando diz que “uma consciência assim encurralada e tentando sair da confusão cairá então numa nova confusão e protestará energicamente dizendo que as coisas são indiscutivelmente assim e assim”, tratando a argumentação racional que a contraria como “pura sofística”, o que representa “uma senha do senso comum contra a razão cultivada”.¹⁹⁷

Este caráter de irracionalidade, de uma certa maneira, já está embutido no *sentido B4*, de vez que ele diz respeito a *opiniões e crenças que variam* mas que são tomadas como *manifestação direta da própria natureza humana perene e universal*, elaborando um equívoco (variável *versus* perene) que repugna a razão. O que o *sentido B2* acrescenta especificamente ao *sentido B4* é o fato de que aquele senso comum tem a característica de resistir à razão, mesmo quando a contradição se torna visível. Em outras palavras, se nos baseássemos só no *sentido B4*, haveria sempre a possibilidade de interpretação de que o *senso comum cultural* tomaria por perene e universal o que é variável e particular apenas enquanto não lhe fosse apresentadas as razões que indicassem o contrário; com o *sentido B2* adicionado à nossa definição de *senso comum cultural* fica então mais explícito o seu caráter de irracionalidade ou, seria melhor dizer, de *anti-razão*.

¹⁹⁷HEGEL, G.W.F., **La Phénoménologie de l'Esprit**. Trad. Jean Hyppolite. Paris: Aubier, Éditions Montaigne, 1939, Tomo I, Prefácio, p. 59.

Sendo assim, chegamos a uma definição bastante precisa de *senso comum cultural*:

Senso comum cultural é o conjunto de opiniões e crenças, variáveis segundo as culturas em que vigem e que são tomadas, no interior de cada cultura, por força do costume geral de ver as coisas, como manifestação direta da própria natureza humana perene e universal, contra as quais não cabe argumentação racional.

Definido pois o que entendemos por *senso comum natural* e *senso comum cultural*, passamos a contar com esse instrumental para examinar, no capítulo que se segue, as relações do *senso comum* com a filosofia.

Capítulo 3

As duas acepções de senso comum e a filosofia

Capítulo 3

As duas acepções de senso comum e a filosofia

Tendo presente o que analisamos nos dois capítulos precedentes e considerando, portanto, que no relacionamento entre senso comum e filosofia trilharemos um caminho prenhe de equívocos se não percebermos a ambigüidade da expressão *senso comum*, torna-se necessário fazer nossas análises agora já tendo presente essa distinção.

Poder-se-ia sempre dizer que, como a acepção de senso comum de viés cultural é o mais típico da filosofia contemporânea, não ocorreria a referida ambigüidade, tornando-se o senso comum uma expressão unívoca. Isto porém não nos parece correto por duas razões.

Primeiro porque acreditamos que a filosofia deva pretender algo mais que modismos, por mais gerais que sejam, procurando uma linguagem que leve em conta todo o universo filosófico. Pensar o senso comum exclusivamente como um produto cultural é tornar inteligíveis os textos dos filósofos que tomaram o senso comum como expressão da própria natureza humana, levando-nos a desprezar, por exemplo, o pensamento de Descartes, Hume, Locke, Reid e Moore, quando eles falam de senso comum, o que não nos parece sensato, numa perspectiva mais universal da própria filosofia.

Em segundo lugar, certamente por decorrência da falta de percepção da existência dos dois sentidos básicos diversos para senso comum, pode-se notar, em certos textos filosóficos contemporâneos, que estes dois sentidos estão presentes, mesmo quando há uma definição de senso comum que nos leva a considerá-lo como sendo produto cultural. Oswaldo Porchat, por exemplo, no seu brilhante livro **Vida Comum e Ceticismo**, no capítulo *A Visão Comum do Mundo*, define o senso comum da seguinte forma:

Algumas crenças e pontos de vista parecem-nos de algum modo merecer mesmo a aceitação comum da espécie. Essas opiniões e crenças

compartilhadas pela comunidade constituem o que chamamos costumeiramente de senso comum.¹⁹⁸

E, no entanto, ao falar do *discurso comum*, como expressão do senso comum, ele se refere a uma “remissão congênita do discurso comum ao Mundo” que tem a característica de conferir “significatividade e inteligibilidade”¹⁹⁹. Ora, se é algo congênito, estamos às voltas com a própria natureza humana e não com uma expressão cultural. Além disso, diz Porchat, nesse “discurso comum”, “raciocinamos e inferimos, segundo regras que aceitamos e reconhecemos, reflexiva ou espontaneamente”²⁰⁰, claramente fazendo referência a princípios operativos, representados por *regras de raciocínio e inferência*, cujo caráter inato se patenteia pelo reconhecimento de sua espontaneidade.

Outro autor de grande importância na filosofia contemporânea que opera com os dois sentidos de senso comum, sem contudo fazer uma distinção expressa entre eles, é justamente Popper, como vimos acima.²⁰¹

A falta desta distinção entre os dois sentidos de senso comum leva certamente ao paradoxo. Em Popper, por exemplo, isso fica bem claro. Ele admite que o “senso comum” é uma expressão “muito vaga, simplesmente porque denota uma coisa vaga e mutável — os instintos, ou opiniões de muitas pessoas, às vezes adequados ou verdadeiros e às vezes inadequados ou falsos”²⁰², nitidamente misturando elementos naturais (“instintos”), com outros culturais (“opiniões de muitas pessoas”) — algo razoavelmente próximo de nossa definição de *senso comum cultural* — ao mesmo tempo em que toma o senso comum como “princípio regulador” da “racionalidade de todas as discussões científicas críticas”.²⁰³ É paradoxal estabelecer-se um *critério* que

¹⁹⁸ PORCHAT P., Oswaldo. **Vida comum e ceticismo**. São Paulo: Brasiliense, 1993, p. 59.

¹⁹⁹ Ibidem, p. 57-8.

²⁰⁰ Ibidem, p. 58.

²⁰¹ Ver p. 59 e s. desta dissertação.

²⁰² POPPER, Karl. **Conhecimento objetivo**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Univ. de São Paulo, 1975, p. 42.

²⁰³ Ibidem, p. 65.

seja essencialmente *vago*, pois exatamente o fato de ser vago lhe tira a boa condição de servir de critério. É através do critério que distinguimos umas coisas das outras, num trabalho de definição, enquanto o vago é por si mesmo algo que se apresenta como de pouca definição. Além disso, se o que se procura é um conhecimento que possa ser chamado de verdadeiro e tendo em vista que um conhecimento verdadeiro deve ter as marcas da constância e da perenidade (deve valer em qualquer tempo e lugar), parece um contra-senso usar como critério algo que é essencialmente mutável, no esforço de distinguir racionalmente o verdadeiro do falso. Tratar-se-ia certamente de um pseudocritério, a nos levar a aceitar como verdadeiro ora isto, ora aquilo, ao sabor das crenças e opiniões gerais de cada comunidade. Popper certamente percebeu isto, tanto que ele pretende “a reabilitação de uma noção de senso comum que se tornou suspeita mas que a meu ver é muito necessária para qualquer realismo crítico de senso comum e para qualquer teoria crítica da ciência”²⁰⁴, noção esta, dizemos nós, que só pode ser radicada na própria natureza do homem racional, o *senso comum natural*, o senso comum segundo seu significado para Reid, Locke e outros.

Essa falta de distinção entre *senso comum natural* e *senso comum cultural* foi o que levou outro autor contemporâneo, Fritz Heinemann (1889-1970), das Universidades de Oxford e de Frankfurt, a reconhecer uma certa utilidade no senso comum contra especulações fantásticas,²⁰⁵ ao mesmo tempo em que vê esse senso comum como algo ineficaz e até mesmo nocivo para o filosofar, em virtude de sua indeterminação, sua mutabilidade e seus preconceitos. Diz ele:

O *Common Sense* é útil, como princípio crítico, em face de especulações fantásticas, mas, em si mesmo, tão indeterminado, tão indefinível e mudável, de geração para geração, que não é suficiente como base do filosofar. Pode mesmo tornar-se um obstáculo para a investigação

²⁰⁴ POPPER, Karl. **Conhecimento objetivo**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Univ. de São Paulo, 1975, p. 65.

²⁰⁵ Retomando, contemporaneamente, o que foi a posição de Descartes (ver acima, p. 11 desta dissertação) e de Hume (ver nossa p. 44), neste particular.

filosófica se aceitar os seus preconceitos como verdades e, deste modo, eliminar todas as questões ulteriores.²⁰⁶

A alusão que Heinemann faz ao senso comum “mudável, de geração para geração”, deixa bem claro que ele o vê como um quê cultural e não como algo que pudesse ser a expressão da natureza humana. Por outro lado, ele admite o senso comum como um “princípio crítico” utilizável no interior da própria filosofia, enquanto propicia a defesa contra “especulações fantásticas”. Ora, sem a distinção dos dois sentidos de senso comum, que propomos nesta dissertação, a afirmação do autor parece carecer de sentido, pois algo mutável segundo as gerações — cultural portanto — não tem qualquer força para servir como princípio crítico válido. A própria história atesta que muitas teorias tidas em determinadas épocas como especulações fantásticas, revelaram-se adequadas à realidade em épocas posteriores. Feita porém a distinção que propomos, pode-se dizer que Heinemann está correto, pois o *senso comum natural* serviria como “princípio crítico” e o *senso comum cultural*, na sua mutabilidade e seus preconceitos, caracterizar-se-ia como um obstáculo ao filosofar. É o que veremos mais adiante.

Como então se pode ver, a distinção que aqui propomos, entre *senso comum natural* e *senso comum cultural*, mostra-se já de grande utilidade para analisarmos o relacionamento entre o senso comum e a filosofia e é tendo presente essa distinção que abordaremos as questões levantadas na introdução desta dissertação.

A primeira grande questão é se há incompatibilidade entre senso comum e filosofia, estabelecendo-se um abismo entre eles, uma fratura irremediável. A resposta a essa questão deverá ser pelo menos dupla, dependendo do sentido em que se tomar senso comum.

Hegel, como já vimos, afirmava existir esse abismo, vendo no senso comum um inimigo da atividade racional, específica da natureza do ser

²⁰⁶ HEINEMANN, Fritz (org.). **A filosofia no século XX**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983, p. 273.

humano²⁰⁷. Russ, no seu dicionário, coloca o senso comum expressamente em relação de oposição à filosofia.²⁰⁸

Um abismo desse tipo, contudo, é altamente problemático, pois do senso comum participam todos os homens, inclusive os filósofos, exatamente porque o senso é *comum*. O filósofo que operar negando simplesmente o senso comum estará, de alguma forma, negando a si mesmo, ocasionando uma fratura na sua própria personalidade. Oswaldo Porchat, no seu itinerário filosófico, já havia percebido o problema, como se vê a seguir.

As certezas do homem comum, as verdades comuns da experiência cotidiana, os filósofos vivem-nas, por certo, e não as negam, enquanto homens. Mas, *enquanto filósofos*, não as assumem. Desprezando-as teoricamente, nesse sentido ignoram-nas *em suas filosofias*, ignoram-nas enquanto verdades e enquanto certezas. Nesse sentido em que as desqualificam pode-se dizer que as recusam. Desqualificação *teórica*, recusa *filosófica*, empreendidas em nome da racionalidade que postulam para a filosofia.²⁰⁹

Porchat vai mais além e torna bem explícito o abismo de que falamos quando escreve:

Desconsiderando filosoficamente as verdades cotidianas, o bom senso, o senso comum, instauram de fato o dualismo do prático e do teórico, da vida e da razão filosófica. Instauram, consciente e propositalmente, o divórcio entre o homem comum que são e o filósofo que querem ser.²¹⁰

Esse divórcio interno, esse dualismo — mais adiante classificado de “esquizofrênico”²¹¹ — levou Porchat a tentar uma saída radical, assumindo-se como homem, ao mesmo tempo em que negava a filosofia. Diz ele:

Proponho uma ruptura com a filosofia bem mais radical que a do ceticismo. Um mergulho profundo, definitivo e de alma inteira na vida cotidiana dos homens. Não me limito a suspender meus juízos mas, em

²⁰⁷ Ver p. 8 s. e 53 s. desta dissertação.

²⁰⁸ RUSS, Jacqueline. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Scipione, 1994, p. 115.

²⁰⁹ PORCHAT P., Oswaldo. **Vida comum e ceticismo**. São Paulo: Brasiliense, 1993, p. 75.

²¹⁰ Ibidem.

²¹¹ Ibidem, p. 85.

face dos jogos filosóficos, ousou dizer: 'Não jogo mais'. Regresso à humanidade comum e assumo integralmente a sua não-filosofia.²¹²

Haverá então realmente este abismo entre senso comum e filosofia? A nossa resposta, em primeiro lugar, é que muito desse abismo se deve exatamente à falta de distinção entre o *senso comum natural* e o *senso comum cultural*.

Se o conceito que fazemos de senso comum é aquele do *senso comum natural*, vinculado à natureza do próprio homem, numa plena identificação com nossas faculdades cognitivas, no que elas têm de básico e essencial, a resposta é negativa, dado que não há possibilidade desse abismo, a não ser que estejamos lidando com algum tipo de filosofia vã, a qual é a própria negação da filosofia, pois é a negação da sabedoria. De fato, sendo a razão parte integrante do *senso comum natural*, atacar esse senso comum em nome da racionalidade filosófica é negar a razão, é atacar sua própria razão, tendo como justificativa a preservação de uma racionalidade já sem raízes e sem sentido, o que representa uma atitude de autonegação, pois se trata de justificar racionalmente o desprezo pela razão. Quem abdica liminarmente da razão perde totalmente a possibilidade de alcançar qualquer racionalidade, seja ela filosófica ou não. Querer preservar a racionalidade por meio do desprezo da razão constitui-se o absurdo de que falam Locke, Reid e Moore.

Por outro lado, se temos em mente o *senso comum cultural*, as coisas não são tão simples assim e a hipótese de haver uma fratura irremediável entre ele e a filosofia nos leva a recolocar o problema do dualismo de que nos fala Porchat, pois somos também um produto do meio social em que nos inserimos.

Cabe então desde já esclarecer que a questão aqui colocada não é se todo produto cultural é necessariamente pernicioso para o pensamento filosófico, até porque as diversas culturas se formam através de processos bastante naturais. O que pretendemos verificar é se o *senso comum cultural*, tal

²¹² PORCHAT P., Oswaldo. **Vida comum e ceticismo**. São Paulo: Brasiliense, 1993, p. 50.

como o definimos, traz em si algum vício fundamental, de modo a representar um óbice para se alcançar a sabedoria.

A cultura realmente é um produto até certo ponto manifestativo da própria natureza humana, assim como a língua que falamos, ao mesmo tempo em que se mostra variável de povo para povo, de época para época, revela uma capacidade inata do ser humano para se comunicar através de símbolos. Não se pode dizer que o português, o inglês ou o francês sejam em si a manifestação imediata da própria natureza humana, pois, se assim fosse, teríamos naturezas diferentes segundo a língua que falássemos. A capacidade porém de comunicação através da linguagem simbólica (sons articulados ou palavras escritas), esta é certamente uma decorrência imediata da nossa constituição fundamental. A própria natureza porém nos dá, na atualização de nossas capacidades, um certo grau de liberdade que permite uma grande variedade de atuação, sem que isso importe minimamente em contradizer a unicidade de origem dessa atuação. Nada mais natural que uns falem uma língua e outros outra. Da mesma forma, nada mais natural que as diversas comunidades tenham seus costumes — entre os quais se incluem crenças e opiniões — dos quais participam seus membros. Isso, por si só, nada tem de conflitante com o ideal filosófico, pois em nada parece influir numa busca de sabedoria, numa busca de um conhecimento verdadeiro. Conseqüentemente, as culturas, por si mesmas, não representam nenhum óbice à filosofia e o homem pode ser filósofo sem precisar negar, em bloco, a cultura na qual se insere.

Cultura e senso comum cultural porém não se identificam, sendo dois conceitos bem distintos. A definição a que chegamos, de *senso comum cultural* diz que ele é aquilo que, no campo do conhecimento, é tido como manifestação da própria natureza humana (ainda que realmente não o seja), com a característica da universalidade (mesmo que de fato não a tenha), de tal forma que todos os seres humanos o possuiriam e se alguém for contra esse algo, estará precisando de tratamento, pois é uma pessoa sem sanidade mental. Esta definição, como é fácil de se ver, coloca o *senso comum* numa posição insustentável diante da filosofia, porque viciado por falhas fundamentais, pois

toma por natural — isto é, como decorrência direta e necessária da própria natureza humana — o que é apenas cultural; considera universal o que realmente é particular, pertencente a certos grupos sociais, sem ser forçosamente de todos; e vê como perene o que é mutável. Diante disto, não há como não se perguntar: de que forma algo que se equivoca por definição poderia servir positivamente ao agir filosófico, que persegue, também por definição, a própria sabedoria? O *sensu comum cultural*, por incluir no seu conceito essencial a ilusão, o pseudoconhecimento, não tem realmente como se compatibilizar com a busca de um verdadeiro conhecimento, mas é algo que precisa ser identificado e combatido.

O mais grave, contudo, é que o equívoco do *sensu comum cultural* vem acompanhado de uma carga dogmática que condena ao mundo dos dementes, sem nenhum exame, quem se atrever a contrariá-lo. Esta não parece ser, de modo algum, a conduta de um sábio e por isso dizemos que o *sensu comum cultural* costuma representar uma ameaça constante e terrível contra o saber, numa atitude que Hegel classificou de “indigência mesquinha”,²¹³ pois impede indevidamente que se tente encontrar a verdade por caminhos alternativos, diversos daqueles estabelecidos pelas idéias dominantes da sociedade em que nos inserimos.

Isto tem uma particular importância quando nos apercebemos que a definição de *sensu comum cultural* não limita a aplicação do conceito à sociedade formada pelos homens comuns, que muitos tratam de plebe. O conceito de *sensu comum cultural* de fato se aplica a quaisquer comunidades que têm opiniões e crenças, só delas, e que pretendem que essas opiniões e crenças devam ser universais, como representativas da verdade eterna e imutável. Esse conceito de *sensu comum cultural* se aplica — a história o atesta — inclusive a escolas filosóficas, constituindo-se o que poderíamos chamar de *sensu comum filosófico*. É na verdade o *sensu comum cultural* agindo no interior da própria filosofia, acarretando toda sorte de intolerância, cada escola

²¹³ HEGEL, G.W.F., **La Phénoménologie de l'Esprit**. Trad. Jean Hyppolite. Paris: Aubier, Éditions Montaigne, 1939, Tomo I, Prefácio, p. 60.

filosófica querendo se arrogar o privilégio da verdade, como se fossem elas as únicas a alcançarem o *verdadeiro conhecimento*, as únicas detentoras do correto uso de nossas faculdades cognitivas ou — quem sabe? — possuidoras de capacidades de conhecimento essencialmente superiores às dos comuns dos mortais. Quando se chega a esse ponto de dogmatismo filosófico, torna-se impossível a atividade racional, pois *não cabe argumentação racional* que lhe seja contrária, por mais forte que seja essa argumentação.

Se, portanto, o *senso comum cultural* já é de si pernicioso para a obtenção de um conhecimento verdadeiro, essa característica negativa atinge seu ápice quando ele atua no interior da própria atividade filosófica. Temos então um dualismo vivido pelo homem que, enquanto filósofo, busca uma sabedoria racional e que, enquanto dominado por uma crença irracional, se recusa ponderar segundo os ditames da sua própria razão. Esse dualismo, contudo, não se verifica exclusivamente com relação à área filosófica. É um dualismo que atinge o próprio homem enquanto tal, todas as vezes que se furta ao que a própria razão lhe indica, preferindo a comodidade da crença geral em vigor na sua comunidade (política, econômica, filosófica, científica, religiosa ou qualquer outra²¹⁴), por mais racionalmente absurda que seja essa crença.

O que dizemos, pois, resumidamente, é que não há — nem deve haver — nenhum dualismo em agir filosoficamente e, ao mesmo tempo, se inserir numa cultura, vivendo inclusive as atribulações do cotidiano, mas que esse dualismo — caracterizado como uma espécie de disfunção — sempre se manifesta quando, diante de evidências racionais, o homem não reconhecer os equívocos do *senso comum cultural*, numa tentativa de fechar os olhos para o

²¹⁴ Por isso podemos falar de *senso comum científico*, *senso comum religioso* e outros, que nada mais são que o *senso comum cultural* atuante no interior das respectivas comunidades. Talvez fosse interessante, para maior clareza, se falássemos em *sensos comuns culturais*, bem como se nos referíssemos a *sensos comuns filosóficos*, *científicos* ou *religiosos*, tendo a vista que a denominação de *senso comum*, nesses casos, pressupõe que a expressão se aplica a pluralidades, tantos e tão diversos são esses *sensos comuns*, mesmo em se considerando cada área de atuação isoladamente. Como porém o uso do plural nos pareceu um preciosismo desnecessário, mantivemos, por economia, o singular dessas expressões.

que a razão lhe apresenta. Neste caso, o dualismo acontece com grande força dramática, pois o homem, procurando manter-se fiel às tradições de conhecimento de sua comunidade, se vê obrigado a abafar a voz da natureza humana racional, constitutiva de seu próprio ser. É o homem em conflito consigo mesmo, conflito esse que tanto mais mal fará quanto mais se pretender sua inexistência, num processo de burla da verdade.

Quando falamos, logo acima, em *senso comum filosófico* e outros, estávamos já entrando na segunda questão básica que indicamos em nossa introdução: haverá uma passagem natural entre senso comum e filosofia, sem nenhum abismo a separá-los, mas mantendo-se cada um no seu próprio campo, o senso comum reinando no conhecimento comum e a filosofia almejando um conhecimento de uma ordem superior?

Essa questão poderia até ser mais abrangente, de modo a nos perguntarmos se há campos próprios para o senso comum, para a filosofia, para a ciência e para a religião, que funcionassem como compartimentos estanques, onde um saber nada tem a ver com o outro, eliminando-se qualquer possibilidade de conflito entre eles²¹⁵. Assim, uma verdade científica, por exemplo, poderia conviver com a sua negação no campo religioso e um desenvolvimento filosófico em nada se deixaria abalar por ser contraditado pelo que os homens assumem normalmente como realidade.

Chamamos, todavia, desde já a atenção para o fato de que a questão se põe exatamente por ocasião dos conflitos entre as diversas áreas de saber — sem o conflito não se colocaria a questão — com o que admitimos, de antemão, que a hipótese de compartimentos estanques se encontra infirmada,

²¹⁵ Fazemos notar que o ponto essencial desta questão é a *estanqueidade dos saberes* e não a diversidade dos métodos empregados em cada área de saber. Não se questiona aqui, de modo nenhum, a existência de diferenças importantíssimas entre os diversos ramos de saber, isto é, que os conhecimentos são adquiridos segundo processos e artifícios próprios a cada um deles. A questão é se o produto final dessas diversas operações para aquisição de conhecimento pode ser contraditório, resolvendo-se essa contradição utilizando-se a teoria de que um campo do saber nada tem a ver com o outro.

pois aceitamos que haja um mesmo objeto sendo examinado por prismas diversos, sem deixar ele de ser um único e mesmo objeto. Isto se torna mais agudo quando esse objeto de conhecimento se insere no campo da *práxis*, das nossas decisões sobre qual atitude tomar. O que fazer se o conhecimento científico aponta um caminho e o conhecimento religioso veda esse caminho? Como agir se o conhecimento filosófico, pelas vias da ética, nos obriga a um comportamento que repugna o senso comum? A suposição então de compartimentos estanques de saber só nos leva para um dualismo multiplicado, sem minimamente conseguir atingir o objetivo de eliminação dos conflitos.

De qualquer forma, novamente a resposta a esta questão passa pela distinção entre *senso comum natural* e *senso comum cultural*, produzindo resultados diversos.

Se consideramos o *senso comum natural*, representativo do conjunto de nossas faculdades cognitivas naturais, no que elas têm de mais básico e essencial, a resposta só teria condições de ser positiva — o filósofo atuando num campo absolutamente diverso do homem comum, do cientista e do religioso — se atribuíssemos naturezas diferentes ao filósofo, ao homem comum, ao cientista e ao religioso, de tal maneira que eles fossem tomados como seres ontologicamente diversos, com as faculdades cognitivas de uns nada tendo em comum com as faculdades cognitivas de outros, dado que produziriam conhecimentos de espécies totalmente diversas, irreduzíveis umas às outras. Uma posição assim certamente colide com a de Reid, segundo o qual “Todo conhecimento e toda ciência devem ser construídos sobre princípios que são auto-evidentes”, sendo que, de tais princípios, “todo homem que tem senso comum é um juiz competente”, bastando que os conceba distintamente.²¹⁶ Isto significa que para Reid — de quem extraímos nossa definição de *senso comum natural* — qualquer que seja o conhecimento, ele se resolve sempre, em última análise, em princípios auto-evidentes, ao alcance de todos os homens, sem nenhuma distinção ontológica entre eles.

²¹⁶ REID, Thomas. **Essays on the Intellectual Powers of Man**. London: Macmillan, 1941, p. 331. Cf. MALHERBE, o. c., p. 558.

Popper também se manifesta contrário a essa aventada distinção ontológica, pois afirma que “A ciência, a filosofia, o pensamento racional, todos devem partir do *senso comum*”²¹⁷, eliminando a hipótese de origens diversas para cada ramo do conhecimento, até porque diz que “podemos exigir que tentemos chegar o mais perto possível do ideal: *Toda ciência e toda filosofia são senso comum esclarecido*”²¹⁸.

Se, por outro lado, encararmos o problema da possibilidade de áreas estanques de saber tendo presente o *senso comum cultural*, tudo é bem diverso, até porque esta espécie de *senso comum*, por definição, supõe a multiplicidade e o equívoco, apesar de seus protestos de unicidade e de certeza, como vimos. A multiplicidade e o equívoco no conhecimento, porém, em se tratando do mesmo objeto, produzem o desconforto da contradição — que contraria a razão — e é este desconforto o que leva os homens a acreditarem ser possível dividir as áreas de saber em compartimentos estanques, de modo a superar os conflitos que se apresentam no nosso mundo mental, com a filosofia dizendo uma coisa, a ciência outra, a religião outra e o *senso comum* outra ainda, sobre o mesmo objeto ou sobre uma mesma ação a ser empreendida.

Se não existissem esses conflitos, repetimos, a questão da estanqueidade dos saberes simplesmente não se colocaria e nos parece, portanto, que essa pretensa estanqueidade nada mais é que um processo de autodefesa do *senso comum cultural*; isto é, trata-se do homem que, aferrando-se ao modo de pensar vigente na sua comunidade específica (filosófica, científica, etc.) e, ao mesmo tempo, não podendo negar a força de um argumento racional proveniente de outra área de saber, procura fazer uma distinção artificial, na qual inclui a cláusula não justificada da estanqueidade dos saberes.

²¹⁷ POPPER, Karl. **Conhecimento objetivo**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Univ. de São Paulo, 1975, p. 42.

²¹⁸ *Ibidem*.

Esse processo de preservação de uma pseudoverdade coletiva não se dá apenas no confronto com as exigências da razão, mas se dá também no interior do próprio *senso comum cultural*. É o que acontece quando um homem, que segue por exemplo os ditames de um certo *senso comum filosófico*, entra em conflito com ele mesmo pelo fato de seguir também os ditames de um outro *senso comum científico* ou *religioso*, cada um dizendo uma coisa diversa de um mesmo objeto. Como para ele se trata de *verdades inquestionáveis* — não há como negar uma em benefício da outra — a única e exclusiva solução para o problema parece-lhe ser o caminho de uma separação radical das áreas de saber, onde cada verdade só seria válida no seu próprio campo, eliminando-se assim o conflito — o que implica no dualismo de que falamos acima.

A estanqueidade das diversas áreas de saber nos parece ser, portanto, fruto exclusivo dos diversos *sensos comuns culturais* no processo de preservação de suas pseudoverdades, quando elas se vêm contrariadas, seja por argumentação racional, seja por alguma de suas outras pseudoverdades.

A melhor argumentação, entretanto, que podemos opor contra essa suposta estanqueidade absoluta entre os diversos tipos de saber é obter uma resposta positiva à terceira grande questão que indicamos na introdução desta dissertação e que versa sobre a existência de dependência intrínseca entre *senso comum* e filosofia. Se há mesmo essa dependência, a estanqueidade inexistente, pois teríamos duas áreas de saber interagindo.

Examinemos pois essa terceira questão, procurando divisar inclusive até que ponto e de que maneira se dá essa dependência, no caso de ela existir. Observamos contudo que, a esta altura, damos já como descartado o *senso comum cultural*, tendo em vista que ele é manifestamente contrário à essência da filosofia a qual, por definição, busca a sabedoria, não se justificando um estudo de uma possível dependência entre eles. Faremos portanto nossas análises atendo-nos às relações entre *senso comum natural* e filosofia.

Considerando que o *senso comum natural* abrange todas as nossas faculdades cognitivas, no que elas têm de mais básico e característico, o relacionamento entre senso comum e filosofia está longe de ser único e simples, sendo antes múltiplo e complexo, pois as nossas faculdades cognitivas apresentam grande diversidade entre elas. O conhecimento, por exemplo, que temos das coisas pelas vias da sensação é bem diverso do que temos pelos caminhos da dedução ou por meio de intuições. Essa variedade nos obriga a proceder por partes e já de antemão nos adverte para a impossibilidade de um estudo abrangente que venha a esgotar o assunto, até porque, para tanto, precisaríamos conhecer a fundo todas as nossas faculdades cognitivas, o que está longe de acontecer. Limitar-nos-emos pois a alguns aspectos que nos pareceram mais relevantes.

Uma das objeções mais freqüentemente assacadas contra o senso comum é o fato de que ele seria ingênuo e acrítico. Se ele é realmente isso, ele agiria, talvez não contra a filosofia, mas fora de uma filosofia que se pretende essencialmente crítica, na busca de um conhecimento que possa ser tido por realmente verdadeiro. Um tal modo de ver o senso comum nos convidaria a nos despojarmos dele, assim como quem se despe de uma veste impura para adentrar no santuário do saber.

Popper, num determinado momento de sua obra **O Conhecimento Objetivo**, quase parece concordar com essa atitude, pois defende a tese de que “nosso ponto de partida é o senso comum e que nosso instrumento para progredir é a crítica”.²¹⁹ Com tais palavras poderíamos ser levados a entender que o senso comum é algo de ineficiente para a busca do conhecimento, servindo tão somente como ponto de partida, até porque eivado por uma indeterminação visceral, tanto que o filósofo diz que “a expressão ‘senso

²¹⁹ POPPER, Karl. **Conhecimento objetivo**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Univers. de São Paulo, 1975, p. 43.

comum' que estou usando aqui é muito vaga, simplesmente porque denota uma coisa vaga e mutável".²²⁰

Melhor entendido, porém, o pensamento de Popper, verifica-se que essa interpretação não é correta. Essa mutabilidade e vaguidão se referem a um significado específico de senso comum ("que estou usando aqui") e que não condiz com o uso posterior da expressão, quando ele afirma que "meu alvo é a reabilitação de uma idéia de senso comum [...] a qual, assevero, alicerça como princípio regulador (mesmo que apenas inconsciente e intuitivamente) a racionalidade de todas as discussões científicas críticas".²²¹ O senso comum, portanto, para Popper não deve ser abandonado mesmo quando se está em pleno exercício da crítica. Esta interação entre senso comum e crítica fica ainda mais patente por ele dizer que essa reabilitação do senso comum "é muito necessária para qualquer realismo crítico de senso comum e para qualquer teoria crítica da ciência".²²² Crítica e senso comum portanto não se excluem, sendo correto falar em *realismo crítico de senso comum*, como Popper o faz.

Não precisaríamos, na verdade, recorrer a Popper para nos convenceremos de que não há e nem pode haver uma separação irreduzível entre senso comum e crítica, desde que entendamos que se trata do *senso comum natural* e não do *senso comum cultural*. O *senso comum cultural* certamente é infenso à crítica, porque recusa liminarmente tudo que o contraria, mesmo a mais poderosa evidência. O *senso comum natural*, porém, não só não colide com a crítica, mas, na verdade, a incorpora, como se vê a seguir.

Se considerarmos que *crítica* (do grego *kritiké* = arte de julgar²²³) significa o exercício da capacidade de julgar, de discernir, através de um exame, verificamos que ela não é apanágio exclusivo da filosofia, não se

²²⁰ POPPER, Karl. **Conhecimento objetivo**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Univers. de São Paulo, 1975, p. 42.

²²¹ Ibidem, p. 65.

²²² Ibidem.

²²³ Cf. JAPIASSU, H. & MARCONDES D., **Dicionário Básico de Filosofia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993, p. 62.

podendo identificar de modo nenhum com esta. A filosofia certamente se constitui pela crítica, mas, sem dúvida, todas as ciências que se prezam também necessitam ser basicamente críticas. Mais do que isso, todo ser humano, desde que de posse da plenitude de suas faculdades, não consegue sequer prescindir de exercitar sua capacidade de julgar, de discernir, através de um exame. Isto aliás já é uma forte indicação de que a capacidade de criticar, longe de ser algo que falta ao senso comum, é antes uma expressão desse mesmo senso comum, que nesta dissertação chamamos de *natural*, e do qual todos participam, sejam eles homens comuns, filósofos ou cientistas. Pretender que o homem comum, enquanto homem comum, é incapaz de crítica é considerá-lo não um homem íntegro, mas um deficiente mental, ao qual justamente falta o senso comum. Foi por esta razão que Voltaire, como vimos no primeiro capítulo, diz que um árabe, bom calculador, sábio químico, astrônomo exato, ao acreditar “que Maomé tem metade da lua escondida na manga”, demonstra que “não tem o senso comum”.²²⁴

Em outras palavras, supor que um homem tenha capacidade de conhecer algo, por pouco que seja, e supô-lo totalmente desprovido de capacidade crítica, isto é uma incongruência, porque faz parte intrínseca de todo conhecimento, para que ele seja conhecimento, que o sujeito cognoscente possa distinguir o verdadeiro do falso, por imperfeita que seja sua capacidade crítica. Se encontramos alguém totalmente desprovido da faculdade de criticar, tudo aceitando como verdadeiro, mesmo o maior dos disparates, sem qualquer indício de que possa ter um mínimo de verdade, tomaremos certamente esse alguém como um ser humano deficiente na sua natureza, isto é, um doente mental. A faculdade de criticar faz parte pois da própria natureza humana e é um instrumento imprescindível para o conhecimento.

Sendo assim, o *senso comum natural* se apresenta como necessário no próprio processo de busca de sabedoria, que denominamos filosofia, porque

²²⁴ VOLTAIRE, **Dicionário Filosófico**. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 291 (Os Pensadores) – verbete *Senso Comum*. Cf. p. 37 desta dissertação.

está na raiz de todo conhecimento, conforme afirma Reid.²²⁵ O senso comum portanto, se o olharmos sob o ângulo da capacidade crítica, não é nem pode ser tão-somente um ponto de partida para a filosofia, que pudesse ser descartado ao ultrapassarmos os umbrais que dão acesso à filosofia. Mesmo se considerarmos que, na atividade filosófica, a nossa capacidade de criticar vai (ou deve ir) se aprimorando, tornando-se mais aguda e exigente, o que se dá é um processo de aperfeiçoamento e especialização e não um processo de abandono. Se abandonarmos a nossa capacidade primeira e mais essencial de criticar, estaremos andando no sentido inverso da sabedoria, renegando a própria filosofia, e ficaremos à mercê das falsas filosofias, sem armas para resistir a elas. A verdadeira ingenuidade por conseguinte não está no *senso comum natural*, mas justamente em desprezá-lo, porque nos veremos então obrigados a aceitar ingenuamente como válida qualquer consideração pretensamente filosófica que se nos apresentem.

O *senso comum natural* então funciona como um critério básico para que aceitemos isso e não aquilo no campo do conhecimento. Começa então a ficar um pouco mais claro como Descartes, por exemplo, pode ver um elo necessário entre o senso comum e a busca da verdade²²⁶ e começa a ficar um pouco mais compreensível de que forma Hume pode ver o senso comum em relação essencial com a validade da ação da razão,²²⁷ pois em ambos os casos o senso comum funciona como critério último de validade. Hume diz claramente que o senso comum funciona como uma salvaguarda contra os erros dos “raciocínios sutis”, pois é por renovar “o seu apelo ao senso comum” que o filósofo profundo “se resguarda contra toda ilusão perigosa”.²²⁸

Reid, quanto a isto, é absolutamente claro, não só em relação ao conhecimento filosófico, mas em relação a qualquer conhecimento. Diz ele que

²²⁵ Ver p. 38 desta dissertação

²²⁶ Ver p. 11 desta dissertação.

²²⁷ Ver p. 44 desta dissertação.

²²⁸ HUME, David. **Investigação sobre o entendimento humano**. Trad. Leonel Vallandro. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores), p. 130.

Todo conhecimento e toda ciência devem ser construídos sobre princípios que são auto-evidentes; e todo homem que tem senso comum é um juiz competente de tais princípios, quando eles os concebe distintamente. Por isso é que as disputas muito amiúde terminam num apelo ao senso comum.²²⁹

Isto significa que, para ele, o senso comum funciona como um elemento unificador de todo conhecimento, enquanto reconhece, em “todo homem que tem o senso comum”, a competência para julgar (que é o mesmo que criticar²³⁰) o que se refere aos princípios primeiros e mais fundamentais de qualquer conhecimento ou ciência, de que tipo for. Ele dá, como elemento de convicção, o fato de as disputas amiúde terminarem num “apelo ao senso comum”, como uma espécie de juízo de última instância.

Com isso, podemos perceber que, para Reid, o senso comum é o ponto de partida e o ponto de chegada para qualquer conhecimento, pois, a par de podermos atingir o conhecimento por vias distintas, com métodos próprios a cada uma delas, todos nós partimos do senso comum e devemos, no final do trajeto, prestar contas a ele, pois é pelo senso comum que o homem, em última análise, forma os seus juízos.

Precisamos, no entanto, verificar se o *senso comum natural* está presente no interior da própria ação filosófica, isto é, se ele atua durante o processo de conhecimento, mesmo o mais refinado, ou, em outras palavras, se ele fornece uma contribuição positiva durante o trajeto de que falamos acima e que está entre o ponto de partida e o ponto de chegada.

Para tanto é necessário que nos aprofundemos um pouco no que diz respeito ao modo de agir do *senso comum natural*. Segundo a definição a que chegamos, o *senso comum natural* é o “conjunto de princípios operativos básicos [...] que agem como determinantes do nosso conhecimento, proporcionando evidências primárias”.²³¹

²²⁹ REID, Thomas. **Essays on the Intellectual Powers of Man**. London: Macmillan, 1941, p. 331. Cf. MALHERBE, o. c., p. 558.

²³⁰ Ver acima, p. 111 desta dissertação.

²³¹ Ver acima, p. 77 desta dissertação.

Uma tal definição suscita de pronto duas questões fundamentais. A primeira se refere ao determinismo que ela supõe no processo cognitivo humano, facilmente interpretado como dogmatismo apriorístico, nitidamente antifilosófico. A segunda questão diz respeito ao problema da evidência, dado que o *sensu comum natural*, na sua ação, proporciona “evidências primárias”, parecendo contrapor-se à filosofia, especialmente se tivermos presente o que diz Porchat: “A evidência, a filosofia já a tem desde há muito desmoralizada”²³².

Examinemos a primeira questão. Fazemos notar inicialmente que ela se põe como decorrência de um pressuposto, segundo o qual todo e qualquer determinismo na área do pensamento seria de cunho dogmático. Isto não nos parece correto porque é um pressuposto que pretende se opor ao dogmatismo sendo ele mesmo dogmático, pois ele tem como certo, sem exame, sem crítica, que deve ser descartado qualquer determinismo na área do conhecimento. Mantido um mínimo de coerência, esse pressuposto deveria descartar-se a si mesmo, invalidando qualquer teoria que nele se baseie.

Certamente que todo determinismo envolve o conceito de *a priori*. Trata-se de algo que precede alguma coisa determinando-a no seu modo de ser ou de agir. Os princípios operativos, cujo conjunto se constitui no *sensu comum natural*, são determinantes do nosso conhecimento, preexistindo a ele e permitindo que se possa dizer, ou melhor, predizer: dadas certas circunstâncias, o conhecimento acontece dessa ou daquela forma. O fato desses princípios, no entanto, serem *a priori* no processo de conhecimento não significa minimamente que o conhecimento que temos deles seja *a priori* também. Esta é uma diferença capital. O conhecimento que temos da existência dos princípios operativos básicos determinantes de nosso próprio conhecimento só ocorre após exame e crítica, num processo reflexivo de autoconhecimento, *a posteriori*. É um processo por meio do qual observamos o modo como conhecemos as coisas e a nós mesmos e constatamos, como resultado dessa

²³² PORCHAT P., Oswaldo. **Vida comum e ceticismo**. São Paulo: Brasiliense, 1993, p. 169.

observação e portanto *a posteriori*, que nessas nossas operações de conhecimento há certos padrões operativos constantes e necessários, que fazem com que o conhecimento se dê de uma forma e não de outra. Resumidamente falando: os princípios operativos básicos de nosso conhecimento são *a priori* na sua ação, mas o conhecimento que temos desses princípios é *a posteriori*.

O fato justamente de nosso conhecimento desses princípios operativos ser *a posteriori*, retira dele qualquer característica intrínseca de dogmatismo, pois o expõe a toda a sorte de crítica. É por isso que muitos filósofos defenderam, como vimos, a existência de princípios naturais determinantes de nossa atuação cognitiva, sem que a atitude deles se configurasse como uma recusa a qualquer exame proposto. Muito pelo contrário, eles muitas vezes tomaram a iniciativa de submeter-se à crítica, até para, por meio da própria crítica, poder avançar no conhecimento. Descartes, por exemplo, procurou revestir-se totalmente da dúvida cética, por uma questão de método, para ver se havia algo que se demonstrasse imune a essa dúvida e em que confiar. Em outras palavras, ele não se furtou à questão cética, mas antes mergulhou propositadamente nela, para verificar até que ponto ela se mostraria eficiente. Ao começar a primeira Meditação, cujo subtítulo é “Das Coisas que se Podem Colocar em Dúvida”, Descartes diz que:

Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências.²³³

Reid também, apesar de estar certo da existência de primeiros princípios ou princípios auto-evidentes, diz numa certa passagem, justamente no contexto de discussão a respeito dos critérios através dos quais se pode distinguir os verdadeiros primeiros princípios “daqueles que indevidamente assumem esse caráter”: “Apresentarei humildemente, nas proposições

²³³ DESCARTES, René. **Meditações**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores), p. 93.

seguintes, o que me parece estar em concordância com a verdade, sempre pronto a mudar minha opinião se estiver convencido”.²³⁴

Não se trata, portanto, de uma posição dogmática, infensa a qualquer discussão, mas de uma posição de quem está em permanente busca da verdade, sempre pronto a mudar seu modo de pensar, sempre que essa mudança se impuser, pelas vias da convicção.

Além disso, devemos ter presente que inegavelmente há, em alguns casos, extrema dificuldade ao se tentar fazer a distinção entre os que são realmente os primeiros princípios do conhecimento e aqueles “que indevidamente assumem esse caráter”, como diz Reid, o qual tem bem presente esta dificuldade:

... não é possível que homens, que amam realmente a verdade e estão abertos ao convencimento, possam diferir a respeito dos primeiros princípios? Penso que isto é possível e que não se pode, sem grande falha de avaliação, negar que é possível. Um homem franco e humano suspeitará por isso, muito naturalmente, de seu próprio juízo, enquanto deseja submeter-se a um sério exame, mesmo com respeito ao que ele vem sustentando, há muito tempo, como sendo um primeiro princípio. Ele pensará não ser impossível que, embora seu coração seja justo, seu juízo pode ter sido pervertido pela educação, pela autoridade, pelo sectarismo ou por alguma das outras causas comuns de erro, de cuja influência nem o talento nem a integridade conseguem livrar o entendimento humano.²³⁵

A posição de Reid, por conseguinte, nada tem de dogmática quanto ao estabelecimento de quais e de quantos são os primeiros princípios de senso comum que estão na base de todo conhecimento e de toda a ciência. O que ele afirma, com convicção, é que esses princípios existem e que devemos nos esforçar por descobri-los, atentos a qualquer influência perniciosa de fatores culturais, como “educação”, “autoridade”, “sectarismo” e outras do gênero. O que Reid diz é que, em certos aspectos básicos de nossa operação de conhecimento, nós não somos livres para agir como quisermos, mas temos que seguir certos padrões: “Não está em nosso poder julgar como queremos. O juízo é determinado necessariamente pela evidência” e “há [...] proposições

²³⁴ REID, Thomas. **Essays on the Intellectual Powers of Man**. London: Macmillan, 1941, p. 360.

²³⁵ Ibidem, p. 367.

que são acreditadas tão logo são entendidas. O juízo segue a apreensão delas necessariamente e ambos são igualmente o trabalho da natureza e o resultado de suas forças originais”, sendo que tais proposições “são chamadas *primeiros princípios, princípios de senso comum*”.²³⁶

Não temos, nesta dissertação, a pretensão de elencar, sequer provisoriamente, esses “primeiros princípios” ou “princípios de senso comum”. Não podemos, no entanto, deixar de fazer um estudo, ainda que sumário, do mais fundamental deles e que está patente na citação supra. Trata-se do princípio operativo que podemos chamar de *princípio operativo da evidência*, que é essencial para o que denominamos de *senso comum natural*, como parte integrante de sua definição. “Não está”, de fato, “em nosso poder julgar como queremos”, sendo que o “juízo é determinado necessariamente pela evidência”, que nada mais é que a expressão da própria natureza humana e “o resultado de suas forças originais”. Isto quer dizer que há, no nosso processo cognitivo, um princípio operativo, uma força chamada *evidência*, que nos obriga a aceitar como verdadeiras algumas coisas e nos leva a rejeitar, como absurdas, certas outras.

Começamos então aqui a responder à segunda questão fundamental suscitada pela definição de *senso comum natural*, para o qual a *evidência* é essencial, evidência essa que estaria desmoralizada pela filosofia. A ser verdade isso, o *senso comum natural* e a filosofia se contraporiam.

Antes de mais nada, porém, detenhamo-nos no significado de *evidência*. Trata-se de um termo derivado do latim *videre* (ver), através do substantivo *evidentia*, significando “Característica do que se impõe imediatamente ao espírito e acarreta seu assentimento”.²³⁷ *Evidência* realmente, apesar de derivar seu significado da nossa ação de ver, de perceber

²³⁶ REID, Thomas. **Essays on the Intellectual Powers of Man**. London: Macmillan, 1941, p. 358.

²³⁷ RUSS, Jacqueline. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Scipione, 1994, p. 99.

através do sentido da visão, assume uma conotação muito mais ampla, de tal modo que são *evidentes* todas as percepções sensoriais, independentemente do sentido empregado (audição, tato, etc.), bem como são *evidentes* todas as idéias que fazemos de qualquer coisa, quando elas se impõem como verdadeiras, isto é, quando nos sentimos obrigados a reconhecer que tais idéias e tais percepções têm uma real correspondência com seus objetos.

Essa transposição de significado tem certamente algo a ver com uma espécie de primazia que o homem sempre concedeu à visão, como o testemunha Aristóteles: "... preferimos, por assim dizer, a vista ao demais. A razão é que ela é, de todos os sentidos, o que melhor nos faz conhecer as coisas e mais diferenças descobre."²³⁸ E, de fato, as coisas que são vistas costumam ter um tal poder de nos convencer de sua real presença, apesar de alguns enganos, talvez mesmo porque, como disse Aristóteles, se trata de um meio que nos permite distinguir um maior número de características das coisas, que não nos devemos admirar ser a visão o paradigma da *evidência*.

Por isso, é comum ouvir-se algo como: "... e não pode haver erro; isto é claro e visível como a luz radiante do Sol, que se mostra por si mesma, e não precisa de outra prova além de sua própria evidência"²³⁹, numa expressão de imediatez e auto-suficiência e onde já aparece, não propriamente um segundo significado, mas uma segunda função da *evidência* que é servir de prova para algo, ser ela mesma a própria prova da verdade de alguma coisa.

Tanto a imediatez, como a auto-suficiência, contudo, sempre fizeram e sempre farão da *evidência* uma arma de dois gumes, pois ela tanto pode ser realmente uma prova, representando algo que de fato se impõe ao assentimento humano, como pode ser um recurso fácil para se provar qualquer coisa que se deseje, dado que uma evidência, sendo ela mesma a prova, não

²³⁸ ARISTÓTELES. **Metafísica**. L. I (A). São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 11 (Os Pensadores).

²³⁹ LOCKE, John. **An essay concerning human understanding**. Oxford: Clarendon Press, 1975, p. 700.

necessita de provas ulteriores para ter sua validade aceita. Assim, com as armas da evidência, pode-se sustentar tanto uma verdade, como uma não-verdade.²⁴⁰

A utilidade, contudo, da evidência para o conhecimento é reconhecida por muitos filósofos, entre eles Descartes, o qual coloca a evidência como critério mesmo de verdade:

O primeiro [preceito] era o de jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida.²⁴¹

Locke também, apesar de no seu **Ensaio** não dedicar nenhum capítulo especial para a evidência, utiliza o termo amiudadamente²⁴². Entretanto, no capítulo II, do Livro IV, dedicado a *Os graus de nosso conhecimento*, encontramos esclarecimentos importantes a respeito de como Locke encara a evidência.

Primeiro ele nos fala do *conhecimento intuitivo*, que é aquele que se dá quando “a mente percebe o acordo ou desacordo de duas idéias imediatamente por elas mesmas, sem a intervenção de nenhuma outra”, sem qualquer “esforço para provar ou examinar, pois percebe a verdade como o olho faz com a luz, apenas por lhe estar dirigida”. É assim que “a mente percebe que *branco não é preto*, que um *círculo não é um triângulo*, que *três é mais que dois e igual a um mais dois*” e, acrescenta Locke, “este tipo de conhecimento é o mais claro e o mais seguro de que é capaz a fragilidade humana”. Além disso, trata-se de um “conhecimento irresistível” que se dá “como o brilho da luz solar impõe imediatamente, por si mesma, ser percebida, tão logo e sempre que a mente volte sua vista para ela, não deixando lugar

²⁴⁰ Esta é certamente a razão da desmoralização da evidência, à qual se refere Porchat: “A evidência, a filosofia já a tem desde há muito desmoralizada” (PORCHAT P., Oswald. **Vida comum e ceticismo**. São Paulo: Brasiliense, 1993, p. 169).

²⁴¹ DESCARTES, René. **Discurso do Método**. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 45 (Os Pensadores).

²⁴² Mais de trezentas vezes, contabilizando-se apenas as palavras *evidence*, *evident* e, em menor número, *evidently*, sem se levar em conta palavras e expressões equivalentes, como: *it is plain* e outras.

para hesitação, dúvida ou exame”, ficando a mente, no momento, “satisfeita com a clara luz dele. Dessa intuição”, prossegue Locke, “depende toda a certeza e evidência de todos os nossos conhecimentos, cuja certeza cada um descobre ser a maior que pode imaginar e, portanto, não necessita de uma maior”. Isto é tão definitivo para Locke que ele escreve: “Quem pede uma certeza maior do que esta não sabe o que está pedindo, e apenas mostra que é dotado de uma mente para ser cético, sem ser capaz de sê-lo.”²⁴³

Tal posição de Locke, atribuindo à evidência o grau maior da prova, nada havendo a se querer além dela, pode ser constatada também em várias outras passagens, como: “... é tão evidente que, penso, não preciso dizer nada mais para provar...”²⁴⁴, “... a qual, penso, é tão evidente que não haveria necessidade de provar...”²⁴⁵, “... é tão evidente, que nada precisa ser dito para prová-lo...”²⁴⁶, “... é tão evidente, que nada precisa ser dito a respeito ...”²⁴⁷, “... é tão evidente, que não necessita outra prova...”²⁴⁸, “E não repisamos mais neste particular, tão evidente em si mesmo...”²⁴⁹ e muitas outras.

Além do *conhecimento intuitivo*, Locke reconhece também a existência do *conhecimento demonstrativo*, aquele que não se atinge imediatamente, mas através de demonstrações, que operam com idéias intervenientes:

Estas idéias intervenientes, que servem para mostrar o acordo de quaisquer outras duas, são denominadas *provas*; e, onde o acordo ou desacordo é por este meio evidente e claramente percebido, isto é denominado *demonstração*, sendo *mostrado* pelo entendimento, e a mente capaz para ver que isto é assim.²⁵⁰

É importante notar que Locke percebe que também no *conhecimento demonstrativo* a evidência tem que estar presente, tanto porque

²⁴³ LOCKE, John. **An essay concerning human understanding**. Oxford: Clarendon Press, 1975, p. 530-1.

²⁴⁴ Ibidem, p. 76.

²⁴⁵ Ibidem, p. 167.

²⁴⁶ Ibidem, p. 349.

²⁴⁷ Ibidem, p. 390.

²⁴⁸ Ibidem, p. 412.

²⁴⁹ Ibidem, p. 412.

²⁵⁰ Ibidem, p. 532.

a finalidade da demonstração é tornar algo evidente, como também porque cada passo dado na demonstração deve ser evidente, como se vê no texto a seguir:

A cada passo desenvolvido pela razão no conhecimento demonstrativo existe um conhecimento intuitivo do acordo ou desacordo que busca através da idéia intermediária seguinte, que usa como uma prova; pois, se não fosse assim, necessitaria ainda de uma prova, desde que sem a percepção deste acordo ou desacordo não se produz conhecimento.²⁵¹

Em outras palavras, sem o conhecimento intuitivo que produza evidências a cada passo do conhecimento demonstrativo, este seria impossível.

Locke ainda percebe no ser humano um outro grau de conhecimento, o *conhecimento sensitivo*, que tem como objeto “a existência particular de seres finitos exteriores a nós”. Ainda que o filósofo tenha presente que este conhecimento não alcança “perfeitamente nenhum dos graus anteriores de certeza”, dado que “os homens podem ter essas idéias [das coisas exteriores] em suas mentes, quando tais coisas não existem, nem tais objetos impressionam seus sentidos”, ele, por outro lado, afirma que “Não pode haver nada mais certo do que a idéia que recebemos em nossas mentes de um objeto externo, sendo este o conhecimento intuitivo”, tendo como certo que “estamos providos com uma evidência que nos coloca além das dúvidas”. O *conhecimento sensitivo*, portanto, com justiça, “assume o nome de *conhecimento*”. Além da intuição, da demonstração e da sensação, “seja lá o que for [...], por mais que seja dotado de segurança, é apenas fé ou opinião, mas não conhecimento, ao menos em todas as verdades gerais”²⁵².

Infere-se, portanto, do que disse Locke, que os três tipos de conhecimento dignos desse nome, o intuitivo, o demonstrativo e o sensitivo, só se dão por evidência, isto é, só são conhecimento porque acompanhados da evidência.

²⁵¹ LOCKE, John. **An essay concerning human understanding**. Oxford: Clarendon Press, 1975, p. 533.

²⁵² Ibidem, p. 536-7.

Dizer que o conhecimento se dá por evidência é facilmente aceito no que se refere ao conhecimento intuitivo e ao conhecimento sensitivo, mas não costuma ser muito claramente percebido no que tange ao conhecimento demonstrativo. Expliquemos melhor: quando se trata do conhecimento de que preto não é branco, de que quadrado não é redondo, estamos lidando com uma evidência imediata, assim também como é imediata a evidência que acompanha o nosso conhecimento da existência de objetos exteriores a nós e podemos ter como certo que a evidência é algo de imprescindível para os dois tipos de conhecimento, pois sem a evidência não se daria o conhecimento. A evidência, portanto, sendo imprescindível para os dois tipos de conhecimento, pertence à essência deles.

Já o conhecimento demonstrativo opera na suposição de que algo não é evidente à primeira vista e necessita de um processo necessariamente discursivo para que, no final, surja a evidência. A evidência, então, parece não ser tão imprescindível assim, dado que iniciamos o processo de demonstração sem ainda tê-la alcançado, manifestando-se ela apenas posteriormente. Isto porém não é correto, primeiro porque toda demonstração discursiva já parte da evidência dos seus termos, isto é, pretende passar do já conhecido para o ainda não conhecido. Quem quiser, por exemplo, demonstrar que a soma dos ângulos internos de um triângulo plano é igual a 180° , tem que ter necessariamente o conhecimento prévio do que seja triângulo, do que seja ângulo, do que seja grau, enfim, de uma grande quantidade de coisas que já são evidentes, caso contrário a demonstração não surtirá o efeito desejado, por falta mínima de se saber do que ela trata. Esse raciocínio pode e deve ser empregado em toda a sorte de demonstração, ficando patente que, sem nenhuma evidência prévia, é impossível qualquer demonstração. Em segundo lugar, como muito bem percebeu Locke, cada passo da demonstração deve ser evidente, senão a demonstração se frustra e impossibilita o surgimento da esperada evidência final.

Essa permanente exigência da evidência nas demonstrações, de que tipo sejam, é totalmente abrangente, sendo que sem a evidência não se consegue provar nada, pois, como diz Locke, a evidência é a própria prova.

Para tentar deixar bem clara nossa posição, examinemos agora talvez o mais célebre dos argumentos probatórios da história da filosofia e talvez da história da humanidade, o *Cogito* cartesiano, e veremos como ele é intrinsecamente dependente da evidência.

Tanto na sua versão simplificada “Penso logo existo”²⁵³, como na versão mais explicada e preciosa, *enquanto penso não posso negar que existo*²⁵⁴, é imperioso, em primeiro lugar, que seja evidente que “eu penso”. Enquanto não se der essa evidência, o argumento não terá força cogente. A dúvida cartesiana, que se pretendia universal, apesar de hiperbólica, exigia que se duvidasse de tudo que alguma vez deu motivos para suspeitas. E como então não duvidar de nossos pensamentos, que tantas vezes nos enganaram? Mas quando falo “eu penso”, eu mais do que falo: eu *penso* que penso. Deverei então duvidar que *penso*. Mas, argumentar-se-á: duvidar é pensar. Logo, quem duvida pensa. Este argumento, contudo, só será válido, por sua vez, se se aceitar como evidente que *duvidar é pensar!*

Além de ter que ser evidente, então, que “eu penso”, deverá também ser evidente que há uma espécie de *ação* que corresponde ao verbo *existir*, que sabemos todos o que vem a ser, mesmo que não saibamos dizer o que é. Na verdade, quando se argumenta que “Penso logo existo”, os termos “Penso”, “logo” e “existo”, devem ter significados prévios já determinados e considerados *evidentes* para os interlocutores, pois, havendo dúvidas sobre os

²⁵³ DESCARTES, René. **Discurso do método**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 54 (Os Pensadores).

²⁵⁴ Outra forma de dizer: “*Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso*” (DESCARTES, René. **Meditações**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 102 — Os Pensadores).

seus significados, a argumentação perde seu sentido, não se sabendo o que ela pode provar, se é que prova alguma coisa.²⁵⁵

Mais do que isso. Quando se argumenta que “Penso logo existo” deve-se supor que, ao colocarmos esses termos lado a lado, nessa ordem, fica evidente que decorre, do fato de pensar, o fato de que eu existo. O que imediatamente pois buscava essa argumentação era uma evidência, era provar que “eu existo”, era tornar evidente que “eu existo”. Aliás, a finalidade de toda demonstração que se pretenda válida é essa: a produção de uma evidência, por meio, como disse Locke, da evidência dos seus diversos passos. Sendo a demonstração a própria expressão da atividade racional, parece claro que a atividade racional parte de evidências para, por meio de evidências, chegar a evidências.

Fazendo um jogo inevitável de palavras, podemos dizer que é evidente que a argumentação cartesiana poderia perfeitamente ser traduzida da seguinte forma: *Dado que é evidente que eu penso, fica evidente que eu existo, porque é evidente que só pode pensar quem existe*, tornando patente a dependência da argumentação com relação à evidência.

Como confirmação disso, imaginemos a seguinte seqüência: “Penso logo durmo”. Ela, ainda que contando com elementos compreensíveis e evidentes isoladamente (*é evidente que penso, é evidente que existe o ato de dormir e é evidente que “logo” indica uma relação de dependência entre os dois outros termos*), ela mesma é incapaz de fazer com que se aceite que “eu durmo”, pois não se dá a evidência do argumento como tal. Não podemos repetir, com essa seqüência, o processo de tradução feito para a argumentação

²⁵⁵ Descartes mesmo reconheceu a necessidade de conhecimentos anteriores ao seu *Cogito*: “Quando digo que esta proposição — *penso, logo existo* — é a primeira e a mais certa para aquele que conduz com ordem os seus pensamentos, nem por isso neguei que me fosse necessário saber antes o que é pensamento, certeza, existência, e que para pensar é preciso existir e outras coisas semelhantes; mas, em virtude de serem estas noções tão simples por si mesmas, elas não nos dão o conhecimento de nenhuma coisa que exista, e assim julguei que neste ponto não se deva fazer nenhuma enumeração.” (DESCARTES, René. **Les Principes de la Philosophie**, 1ª Parte, n. 10. In DESCARTES, **Œuvres et Lettres**. Paris: NRF, 1937, p. 437).

cartesiana, simplesmente porque *não é evidente* que “só pode dormir quem pensa”. Assim, nessa nossa suposta argumentação, o “logo”, não podendo ser traduzido por “é evidente”, perde simplesmente sua força e seu sentido, impotente para produzir qualquer aceitação no interlocutor, invalidando o argumento. Esse *argumento*, na verdade, só tem a aparência de um argumento, exatamente porque é incapaz de produzir uma evidência. Fica então estabelecido que todo conhecimento, seja ele intuitivo, demonstrativo ou sensitivo, é intrinsecamente dependente da evidência.

Resta-nos agora demonstrar que isto se aplica também a um outro tipo de conhecimento, que podemos chamar de conhecimento por testemunho, aquele que temos não por experiência própria, mas pela comunicação de nossos semelhantes, que afirmam que tal ou qual coisa é verdadeira. Esse conhecimento por testemunho depende também certamente da evidência pois, para que tenhamos esse conhecimento, precisamos da evidência do testemunho, isto é, precisamos ter presente e visível na nossa mente o que nos foi dito e ao qual damos o nosso assentimento. Sem essa evidência, é impossível o assentimento e portanto é impossível o conhecimento por testemunho.²⁵⁶

Muito ainda se poderia falar a respeito da atuação do *princípio operativo da evidência* — a nosso ver o principal princípio operativo constitutivo do *sensu comum natural* — inclusive tratando dos erros que ocorrem nesse processo, como, por exemplo, o fato de muitas coisas, que são tomadas como evidentes hoje, poderem deixar de ser evidentes amanhã. Isto

²⁵⁶ A esta altura é inevitável a consideração de como é estranha a afirmação de que “A evidência, a filosofia já a tem desde há muito desmoralizada” (ver p. 115 desta dissertação), pois qualquer filosofia ou é argumentativa, o que supõe uma total dependência da evidência, pois a finalidade de uma argumentação é tornar algo evidente, ou então se baseia no testemunho dos filósofos. Mas, para que aceitemos, por força de sua autoridade, o que disseram os filósofos, temos necessidade de ter como evidente que eles existiram e disseram realmente o que disseram. Sem essa evidência, não há porque citar filósofos, dado que, se não é evidente que eles disseram isto e não aquilo, eles podem muito bem ter dito aquilo e não isto, solapando toda a sua autoridade. A corrente filosófica, por conseguinte, que desmoralizar de plano a evidência, estará desmoralizando a si mesma.

porém excede as dimensões desta dissertação, bastando-nos apenas lembrar que são duas coisas bem distintas: a) dizer que a evidência é imprescindível para todo e qualquer conhecimento humano e b) dizer que a evidência é penhor de infalibilidade de qualquer conhecimento. O fato de afirmarmos (a) não significa que estejamos afirmando (b). O que se quer dizer é que, com a evidência, temos a possibilidade de algum conhecimento, por precário que seja, mas, sem ela, não temos conhecimento nenhum, comprovando o que disse Reid: “Todo conhecimento e toda ciência devem ser construídos sobre princípios que são auto-evidentes”,²⁵⁷ pois isto significa que todo conhecimento e toda ciência são dependentes da evidência.

Mas não é só o princípio da evidência que nos permite verificar que o *senso comum natural* está presente e atuante no próprio agir filosófico. Há outros princípios operativos que podem nos levar à mesma convicção. Repetimos, por oportuno, que não nos propusemos a elencar esses princípios. Todavia, a título de amostra, lembramos a existência do que poderíamos chamar de *princípio de identificação*, que nada mais é que a junção, num só princípio, dos princípios operativos de *identidade* e de *não-contradição* e que Locke chamou de *acordo ou desacordo, do tipo identidade ou diversidade*.²⁵⁸ Sem esse princípio operante, não só o conhecimento filosófico é impossível, como é impossível todo e qualquer conhecimento de que tipo for. Locke vê isso muito bem, tanto que considera a “*identidade* ou *diversidade*” como “o primeiro ato da mente”, “absolutamente necessário” sem o qual “não poderia haver nenhum conhecimento, nenhum raciocínio, nenhuma imaginação e nenhum pensamento distinto”.²⁵⁹ E mais: Locke considera que esse princípio operativo (que nós chamamos de *princípio de identificação*) faz parte do *senso comum*, pois afirma que “Seria julgado desprovido de *senso comum* quem

²⁵⁷ REID, Thomas. **Essays on the Intellectual Powers of Man**. London: Macmillan, 1941, p. 331. Cf. MALHERBE, o. c., p. 558.

²⁵⁸ Ver acima p. 83 e s. desta dissertação

²⁵⁹ MALHERBE, Michel. Reid et la possibilité d’une philosophie du sens commun. **Revue de Métaphysique et de Morale**, n. 4, oct/déc 1991, p. 525-6.

perguntasse ou começasse a dar uma razão por que *é impossível para a mesma coisa ser e não ser*".²⁶⁰

Para nos certificarmos de que o *princípio de identificação* é imprescindível para todo conhecimento, basta que nos lembremos que sem ele qualquer afirmação, sobre qualquer coisa, seria o mesmo que a negação dessa mesma coisa, fazendo o conhecimento ser igual ao não-conhecimento. Na área filosófica, que é a que mais nos importa, todas as afirmações dos filósofos, nos seus tratados e teses, ficariam sem nenhum sentido se não houvesse o concurso do *princípio de identificação*, porque essas afirmações não se distinguiriam de suas respectivas negações.

Até o cético mais radical vê-se obrigado a pagar tributo a esse princípio operativo, quando declara que diante da discordância (*diaphonía*) entre as diversas posições filosóficas e levando em conta a equipotência (*isosthéneia*) no que respeita à credibilidade dos argumentos conflitantes, só nos restaria a suspensão de juízo (*epokhé*) generalizada.²⁶¹ Mas, para chegar a essa conclusão, o cético precisou: a) identificar cada uma dessas citadas posições filosóficas; b) identificar que uma não é a outra; c) identificar o conflito existente entre elas, distinguindo o conflito do não-conflito; d) identificar a existência dos argumentos de cada uma daquelas posições filosóficas, distinguindo os argumentos de tudo o que não é argumento; e) identificar a presumida equipotência desses argumentos, distinguindo-a de uma relação de superioridade de um para com outro; f) identificar diversos atos de nossa mente, não os confundindo, como o ato de julgar e o ato de suspender o juízo... e assim por diante, numa relação inesgotável. Sem essa infinidade de identificações, o cético radical sequer conseguiria formular suas teorias e — na hipótese absurda de o conseguir — suas teorias, sem o princípio de

²⁶⁰ LOCKE, John. **An essay concerning human understanding**. Oxford: Clarendon Press, 1975, p. 68. Lembramos que o princípio de não-contradição, na sua formulação mais completa, diz que *é impossível para uma mesma coisa ser e não ser, ao mesmo tempo e sob a mesma consideração*.

²⁶¹ Cf. PORCHAT P., Oswaldo. **Vida comum e ceticismo**. São Paulo: Brasiliense, 1993, p. 98-99.

identificação, não se distinguiriam das teorias contrárias, que ele rejeita como dogmáticas. Sem o *princípio operativo da identificação* suspender o juízo em nada se distingue de fazer um juízo.

Toda e qualquer filosofia é então inegavelmente dependente desses princípios básicos operativos, cujo conjunto denominamos *senso comum natural*, e é essa dependência leva Reid a dizer que

[...] o Senso Comum não tem nada de Filosofia, nem necessita de sua ajuda. Mas, por outro lado, a Filosofia (se me permitirem mudar a metáfora) não tem outra raiz que os princípios de Senso Comum; ela cresce neles e extrai seu alimento deles. Cortada desta raiz, sua dignidade murcha, sua seiva seca, ela morre e apodrece.²⁶²

Quase todos os filósofos, que assumiram o *senso comum* no seu sentido de manifestação da própria natureza humana, perceberam também essa dependência fundamental da filosofia em relação a ele.

Fénelon, por exemplo, ao mesmo tempo em que vê o *senso comum* com o múnus de descobrir “imediatamente a evidência e o absurdo”, declara que é seguindo o *senso comum* que “examino e decido tudo”, rejeitando “o que é claramente oposto ao que minhas idéias imutáveis me representam”.²⁶³ É por isso que Descartes chama de inúteis (“não produzem efeito algum”) os raciocínios dos filósofos que, por vaidade, se afastam da verdade na proporção em que se afastam do *senso comum*.²⁶⁴

²⁶² REID, Thomas. **An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense**. Indianapolis: Hackett, 1983, p. 7. — Permitimo-nos aqui fazer uma observação: acreditamos que o *senso comum natural* tem a ganhar com o desenvolvimento de uma sã filosofia, assim como lucra com o progresso de outras ciências, porque o exercício de nossas capacidades naturais é o que permite que elas desabrochem e atinjam sua mais plena realização. Não vemos, no entanto, como discordar de Reid quando ele diz que alguém pode ter o *senso comum* atuante sem filosofar, mas ninguém pode filosofar sem o *senso comum*, entendido este sempre como o *senso comum natural*.

²⁶³ *De l'Existence de Dieu*, II^e partie, chap. 2, seconde preuve. Cf. REID, Thomas. **Œuvres Complètes**. Paris: Sautetlet, 1828, t. V. p. 38.

²⁶⁴ Cf. DESCARTES, René. **Discurso do Método**. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 41 (Os Pensadores). V. p. 29 desta dissertação.

Essa função do senso comum de servir como balisamento da filosofia, agindo como uma espécie de salvaguarda contra a especulação absurda, foi acolhida por muitos filósofos, como Hume, por exemplo: “A um filósofo profundo é fácil cair em erro nos seus raciocínios sutis [...] e, renovando o seu apelo ao senso comum e aos sentimentos naturais, volta ao caminho certo e assim se resguarda contra toda ilusão perigosa”.²⁶⁵ Diz ele ainda que

Por mais lógica que seja a cadeia de argumentos que lhe serve de base, não se livra de uma forte suspeita, senão de uma certeza absoluta, de que ela nos arraste muito além do âmbito de nossas faculdades quando nos conduz a conclusões tão extraordinárias e tão distantes da vida e da experiência comuns. Entramos num país de fadas muito antes de havermos dado os últimos passos na nossa teoria; e em tal país não temos motivo para confiar nos nossos métodos de argumentação ou julgar que nossas analogias e probabilidades habituais tenham qualquer validade.²⁶⁶

Hume, portanto, relega ao “país das fadas” as teorias que se desenvolvem ao arrepio das evidências do senso comum. Diz ele ainda que “Uma conseqüência absurda, quando necessária, prova o absurdo da doutrina original”,²⁶⁷ colocando o “absurdo”, que nada mais é que a negação das evidências, como critério certo de rejeição de qualquer doutrina.

Locke, no seu **Ensaio acerca do Entendimento Humano**, constrói toda sua argumentação, ou positivamente, fundado em evidências, ou negativamente, fazendo freqüentemente recurso ao conceito de “absurdo”,²⁶⁸ numa demonstração prática de como a “evidência” e o “absurdo” são determinantes no estudo filosófico de quem fica preocupado diante da possibilidade de ser julgado pelos seus leitores como alguém que está “construindo apenas um castelo no ar”.²⁶⁹

Berkeley também usa o senso comum como salvaguarda de uma filosofia que se pretende válida, recusando aceitar os que trabalham, como

²⁶⁵ HUME, David. **Investigação sobre o entendimento humano**. Trad. Leonel Vallandro. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores), p. 130.

²⁶⁶ Ibidem, p. 158.

²⁶⁷ Ibidem, p. 170.

²⁶⁸ Locke, na referida obra, usou mais de 50 vezes os termos “absurdo” e derivados.

²⁶⁹ LOCKE, John. **An essay concerning human understanding**. Oxford: Clarendon Press, 1975, p. 562.

certos matemáticos, com “divertidos paradoxos geométricos diretamente repugnantes ao senso comum da humanidade e só admitidos com muita relutância por um espírito ainda não pervertido pela erudição”.²⁷⁰

Reid, quanto a isso, não podia ser mais claro. Ele afirma que “o que é manifestamente contrário a qualquer desses primeiros princípios é o que chamamos de *absurdo*” e acrescenta que “um patente desvio deles, proveniente de uma desordem de nossa constituição, é o que chamamos *loucura*; como quando um homem acredita ser feito de vidro”. No campo filosófico, “quando um homem permite-se raciocinar longe dos princípios de senso comum, por argumentos metafísicos, podemos chamar isto de *loucura metafísica*”, sendo que esta “difere das outras espécies de enfermidade enquanto não é contínua, mas intermitente”, pois “é capaz de apoderar-se de um paciente nos momentos solitários e especulativos, mas, quando este retorna à sociedade, o Senso Comum recupera sua autoridade”.²⁷¹

O filósofo escocês vê a possibilidade de alguém chegar a conclusões contrárias ao senso comum: “é possível que, pelo fato de partir de falsos princípios ou por um erro de raciocínio, um homem possa ser levado a uma conclusão que contradiz as decisões do senso comum”. Para ele, porém, “neste caso a conclusão está dentro da jurisdição do senso comum, embora o raciocínio no qual ela se funda não esteja”, resultando que “um homem de senso comum pode perfeitamente rejeitar a conclusão sem ser capaz de mostrar o erro do raciocínio que levou a ela”. Reid, para ser mais claro, dá um exemplo tirado da matemática:

se um matemático, por um processo de intrincada demonstração, na qual alguns passos falsos foram dados, fosse conduzido à conclusão que duas quantidades, iguais a uma terceira, não são iguais entre si, um homem de

²⁷⁰ BERKELEY, George. **Tratado sobre os princípios do conhecimento humano**. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 44 (Os Pensadores).

²⁷¹ REID, Thomas. **An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense**. Indianapolis: Hackett, 1983, p. 118-9.

senso comum, sem pretender ser juiz da demonstração, tem todo o direito de rejeitar a conclusão e pronunciá-la absurda.²⁷²

É neste sentido que Reid assevera que “um primeiro princípio pode admitir uma prova *ad absurdum*”, pois, “nessa espécie de prova, muito comum em matemática, supomos a proposição contraditória ser verdadeira”.²⁷³

Entre os autores contemporâneos que consideram o senso comum como tendo uma função de salvaguarda contra a pura especulação — sem vínculo com a realidade humana —, podemos por exemplo citar Popper, que pretende reabilitar “uma idéia de senso comum”, da qual ele diz precisar “para descrever as metas da ciência” e que assevera: “alicerça como princípio regulador (mesmo que apenas inconsciente e intuitivamente) a racionalidade de todas as discussões científicas críticas”.²⁷⁴

Outro exemplo é Fritz Heinemann (1889-1970), das Universidades de Oxford e de Frankfurt, que diz: “O *Common Sense* é útil, como princípio crítico, em face de especulações fantásticas”,²⁷⁵ apesar dos reparos que faz ao senso comum como base para o filosofar.

Todos esses autores preocupam-se então com uma grave questão que pode ser considerada como o principal pomo de discórdia entre o senso comum e um certo modo de encarar a filosofia e que se refere ao modo de considerar as relações entre o pensamento e a realidade. Para os referidos autores a realidade deve estar presente no agir filosófico, como condição de validade, e é o senso comum que serve de critério para isso, contrapondo-se às vãs filosofias que “não produzem efeito algum” (Descartes), numa espécie de “loucura metafísica” (Reid), “construindo apenas um castelo no ar” (Locke) e elaboram dentro de uma “ilusão perigosa” (Hume), com resultados “só

²⁷² REID, Thomas. **Essays on the Intellectual Powers of Man**. London: Macmillan, 1941, p. 340.

²⁷³ Ibidem.

²⁷⁴ POPPER, Karl. **Conhecimento objetivo**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Univ. de São Paulo, 1975, p. 65.

²⁷⁵ HEINEMANN, Fritz (org.). **A filosofia no século XX**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983, p. 273.

admitidos com muita relutância por um espírito ainda não pervertido pela erudição” (Berkeley). Essas filosofias desprezam o senso comum, não o admitindo de modo nenhum como “princípio regulador” da “racionalidade de todas as discussões científicas críticas” (Popper), não se preocupando se estão ou não elaborando “especulações fantásticas” (Heinemann).

Hume, diante de filosofias desse tipo, declara que elas nos arrastam “muito além do âmbito de nossas faculdades”, quando nos conduzem “a conclusões tão extraordinárias e tão distantes da vida e da experiência comuns”, fazendo com que entremos “num país de fadas muito antes de havermos dado os últimos passos na nossa teoria”, sendo que “em tal país não temos motivo para confiar nos nossos métodos de argumentação ou julgar que nossas analogias e probabilidades habituais tenham qualquer validade.”²⁷⁶

O “*philosophos*” dessa linha de ação, segundo Porchat, “induzido ao distanciamento ‘teórico’ em relação ao Mundo”, se enreda “na problematização filosófica do Mundo, nas tentativas de ‘editar’ o Real” e não aceita “a filosofia do reconhecimento”, a qual “ ‘deixa’ confessadamente as coisas como estão, pois as reconhece como coisas dotadas de plena realidade e objetividade”, não alimentando “a pretensão de delas fazer *tabula rasa*, pois entende que ‘não pode com elas’”.²⁷⁷

O conflito entre o *senso comum natural* e a filosofia então, neste particular, só se dá se consideramos certo tipo de filosofia que opera desconsiderando a realidade e que segue avante, mesmo diante das evidências contrárias fornecidas pela realidade. Não cabe aqui fazer um catálogo dessas filosofias. Apenas a título de exemplo e para compreendermos melhor o citado conflito, nos deteremos agora um pouco nas doutrinas céticas, porque elas têm a característica fundamental de tentar infirmar a certeza que temos, pelo senso comum, da existência de uma realidade extra-mental.

²⁷⁶ HUME, David. **Investigação sobre o entendimento humano**. Trad. Leonel Vallandro. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores), p. 158.

²⁷⁷ PORCHAT P., Oswaldo. **Vida comum e ceticismo**. São Paulo: Brasiliense, 1993, p. 85-85.

O cético²⁷⁸ não nega que tenhamos pensamentos que nos apareçam como supostamente representativos de uma suposta realidade extra-mental. O que ele critica é a suposta verdade dessa representação. Por isso, diz Porchat, citando Sexto Empírico:

O cético não suprime, por certo, as aparências (*tà phainómena*), isto é, aquilo que conduz involuntariamente ao assentimento segundo a representação passiva (*phantasia pathetiké*): ele dá assentimento às afecções (*páthe*) que se produzem necessariamente segundo a representação. [...] Mas tal gênero de concepção não envolve a realidade do que é concebido, os “fenômenos”, por si mesmos, “meramente estabelecendo o fato de que aparecem, mas não sendo capazes de indicar que realmente existem (*hypókeitai*)”.²⁷⁹

O que o cético pergunta, profissionalmente, é: *Como sabemos que algo mental representa algo não-mental?*²⁸⁰ Mas o cético, de fato, não se detém nessa pergunta, até porque sabe que a resposta a ela é negativa. Nós realmente não sabemos *como* sabemos que algo mental representa verdadeiramente algo não-mental. Em virtude dessa negativa, o cético interpela: Com que *direito* então dizemos que a algo mental corresponde algo não-mental? E, dado que ninguém consegue declinar o fundamento que confira validade à afirmação dessa correspondência, o cético conclui pela *epokhé* (suspensão de juízo), como diz Porchat: “Essa suspensão de juízo sobre as coisas exteriores [...] foi sabidamente uma atitude característica e fundamental do ceticismo grego.”²⁸¹

Ora, uma tal posição colide frontalmente com o *senso comum natural*, porque as nossas faculdades cognitivas são dotadas de um princípio operativo básico que determinam o nosso conhecimento de realidades extra-

²⁷⁸ O cético, nesta dissertação, será sempre quem professa a *dúvida cética*, que resulta numa suspensão de juízo a respeito da real existência de algo exterior à mente. Não se trata, portanto, daquele ceticismo prudencial, tão necessário ao verdadeiro conhecimento, de quem se recusa a aceitar afirmações sem um cuidadoso exame.

²⁷⁹ PORCHAT, O. **Vida comum e ceticismo**. SP, Brasiliense, 1993, p. 127.

²⁸⁰ Esta é o que Rorty classificou como a pergunta “profissional” do ceticismo cartesiano: “... o ceticismo à maneira de Descartes era uma questão perfeitamente definida, precisa, ‘profissional’: Como sabemos que algo mental representa algo que não é mental?” (RORTY, R., **A filosofia e o espelho da natureza**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 58). Cf. Porchat, O. **Vida comum e ceticismo**. São Paulo: Brasiliense, 1993, p. 137-8.

²⁸¹ PORCHAT, O. **Vida comum e ceticismo**. São Paulo: Brasiliense, 1993, p. 126.

mentais, por meio de evidências primárias. Nós podemos no máximo *fazer de conta* que suspendemos o nosso juízo a respeito da realidade extra-mental, sem realmente conseguir fazê-lo (a menos que tenhamos perdido o juízo). Mas, o notável é que podemos usar o próprio *senso comum natural* para, através de evidências, mostrar falhas insanáveis no pensamento cético.

Ao analisar a dúvida cética, verificamos que ela se utiliza da seguinte fórmula esdrúxula: *Pelo fato de não se saber como se sabe, por meio de um processo mental, da existência de algo extra-mental, deve-se negar que saibamos ou pelo menos deve-se suspender o juízo sobre isso.* É esdrúxula pois injustamente se toma como correto que o *não se saber como* implica em *não se saber que*. Não é em virtude de não sabermos *como* o mental representa verdadeiramente o extra-mental que é correto negar *que* o mental represente verdadeiramente o extra-mental.

Se bem observarmos, por uma questão lógica, o *que* antecede o *como*. Nós primeiramente sabemos *que*, para só depois nos perguntarmos *como*. Nós sabemos *que* respiramos e só então nos é facultado perguntar *como* respiramos. Seria sem sentido ou até impossível tentar explicar *como* respiramos, sem termos sabido, com anterioridade lógica, *que* respiramos. Na maioria dos casos, nós agimos porque temos capacidade de agir, sem no entanto ter a menor idéia do *como* agimos; o processo interno, por exemplo, que produz o movimento muscular nos é de tal modo desconhecido, que amiúde nem desconfiamos possuir este ou aquele músculo, o que não nos impede minimamente de movimentá-los. Mas isto não se dá apenas no campo físico; nós sabemos *que* pensamos antes de sequer colocar a questão de *como* pensamos.

A única hipótese que coloca, de uma certa maneira, o *como* antes do *que* se refere ao projeto de algo a ser realizado (uma idéia que se tem e que se quer transformar em realidade) e que necessita, para que o efetivemos, que saibamos *como* efetivá-lo, isto é, *como* torná-lo real, *como* torná-lo extra-mental (note-se que esse processo só é possível se considerada válida a passagem do mental para o extra-mental, admitindo-se implicitamente a existência de um

mundo extra-mental). Mesmo nesse caso, o *como* é antecedido de muitos *quês*, que possibilitam a colocação do problema expresso pelo *como*.

Excetuando-se portanto as questões envolvendo projetos a serem realizados, em todo questionamento o *como* é antecedido pelo *que* e agride a racionalidade negar o *que*, por não sabermos o *como*. Para ficar mais claro, detenhamo-nos um pouco no sentido de *como*. O *como* é colocado numa situação de explicação, na explicitação do processo gerador de algo. Procura-se, por meio do *como*, conhecer os caminhos que levaram algo a ser o que é. Mas, dessa forma, já se admite que esse algo é o que é, o que significa que já se admite o conhecimento da existência desse algo. Ao se colocar, por conseguinte, a questão a respeito do *como* algo existe, já se conhece *que* esse algo existe. Mas se já se conhece *que* esse algo existe, por que negaríamos esse conhecimento já adquirido pelo fato de não alcançarmos o conhecimento do *como* esse algo existe? Vamos a um exemplo prático esclarecedor: uma pessoa está de pé e inesperadamente cai, sem que perceba uma explicação para o fato. Deverá ela então seguir o esdrúxulo princípio cético e, tendo em vista que não sabe *como* caiu, negar *que* caiu ou pelo menos suspender o juízo a respeito de haver verdadeiramente caído?

Certamente se pode sempre aduzir (e é nisto que se pegam os céticos) que muitas vezes nos enganamos nessa suposta relação de correspondência entre o mental e o extra-mental e que em muitas ocasiões ficamos confusos no exame dessa relação, como nos mostrou Descartes com o seu pedaço de cera, que se transforma completamente sob a ação do fogo, sem que saibamos como sabemos que a cera inicial é a mesma cera final, pois os sentidos, órgãos de intermediação entre o mental e o extra-mental, são impotentes para perceber essa identidade.²⁸²

Nessas ocasiões nos colocamos diante de dificuldades que devem ser objeto de análise e de proposta de solução, segundo o caso. Elas só invalidariam qualquer verdade na relação de correspondência entre o mental e

²⁸² Cf. **Med.** II, §§ 11 e s., p. 104 e s.

o extra-mental se fosse aceita, acriticamente, a exigência do absoluto, isto é, a de que essa relação entre o mental e o extra-mental só pode ser válida se for total, sem possibilidade de engano e sem qualquer nebulosidade. Essa exigência no entanto é descabida porque não é razoável. Não é porque algumas vezes nos enganamos que temos o *direito* de supor que podemos nos enganar sempre. Não é porque algumas vezes temos dificuldades mentais no trato do extra-mental que temos o *direito* de negar qualquer correspondência entre as duas ordens ou devemos suspender nossos juízos a respeito.

Como na maior parte de nossa vida cotidiana agimos fundados na suposição de que há basicamente correspondência entre o pensamento e a realidade extra-mental, a ponto de termos como certo que disso depende até a nossa sobrevivência, o cético, se quiser ser razoável, terá que fazer muito mais que apresentar alguns enganos e algumas dificuldades na relação mental/extra-mental, na sua tentativa de invalidar o realismo inerente ao *senso comum natural*, do qual ele, o cético, por ser homem, também é dependente, como já vimos.²⁸³

Há ainda um outro poderoso argumento contra os céticos, dentro de uma perspectiva de razoabilidade. Se, como foi dito acima, o cético “dá assentimento às afecções (*páthe*) que se produzem necessariamente segundo a representação”²⁸⁴, ele admite que há representação. O sentido de *representação*, neste caso, é inequívoco, indicando que há produtos mentais que só se compreendem enquanto referenciados a algo que não eles mesmos, que só se compreendem como estando no lugar desse outro algo. Quem forma em si a imagem de uma certa montanha, tem certamente um produto mental que, não sendo a própria montanha, só se compreende enquanto estando no lugar e fazendo as vezes dessa montanha no processo mental. O cético não nega isso, mas diz que “tal gênero de concepção não envolve a realidade do que é concebido”²⁸⁵, isto é, não decorre do fato de realmente formarmos a

²⁸³ Ver p. 128 desta dissertação.

²⁸⁴ PORCHAT, O. **Vida comum e ceticismo**. São Paulo: Brasiliense, 1993, p. 127.
— Cf. p. 134 desta dissertação.

²⁸⁵ *Ibidem*.

imagem de uma certa montanha que esta tem de existir como uma realidade extra-mental.

Inegavelmente o formar a imagem de uma certa montanha não produz a montanha, mas não nos parece correto afirmar que “tal gênero de concepção não envolve a realidade do que é concebido”, porque esse gênero de concepção supõe sim a realidade do que é concebido, pois de outro modo o termo *representação* perde totalmente o seu sentido. Senão vejamos.

Se assumirmos a posição cética, teremos que suspender qualquer juízo a respeito de um mundo extra-mental. Nesse caso, em tendo o que eles chamam de afecção, daríamos nosso “assentimento às afecções (*páthe*) que se produzem” em nós. Haveria nesse caso um processo simples de reconhecimento. Nós apenas *reconheceríamos* que temos as afecções, mesmo sem saber — é de se notar — *como* temos essas afecções. O “necessariamente” apostado pelos céticos nesse processo, contudo, implica numa incoerência. Se não sabemos *como* temos as afecções, não seria o caso de negar que as temos, em vez de reconhecer que elas “se produzem necessariamente”? E mais, se suspendemos todo e qualquer juízo a respeito do mundo extra-mental, o que poderia significar isso de as afecções se produzirem segundo a “representação”? Se não há, para nós, o que representar, também não pode haver representação, porque não há nada com que se referenciar. A representação, nesse caso, seria a negação de si mesma, porque estaria no lugar de nada ou pelo menos no lugar de algo, do qual assumimos que absolutamente nada sabemos e do qual falamos como quem fala do nada. As afecções então se produziriam segundo a representação de nada, o que é totalmente sem sentido, o que é o mesmo que dizer que é um absurdo.

Mas a percepção do absurdo só é possível por meio do senso comum, tratando-se de sua província exclusiva, como vimos em Reid.²⁸⁶ Estamos pois diante de um exemplo de como o *senso comum natural* nos

²⁸⁶ Ver acima p. 75 e s. desta dissertação.

fornece instrumentos preciosos no exercício da própria filosofia, essa busca de sabedoria.

Não poderíamos terminar nossas considerações a respeito do *senso comum natural* sem uma breve discussão do seu estatuto, tendo em vista uma objeção, contra Reid, levantada por Somerville, no seu artigo citado, segundo a qual a força que nos compele a seguir os princípios de senso comum é de ordem psicológica e não racional. De acordo com aquele comentador, Reid “veio a pensar que os princípios de senso comum devem ser auto-evidentemente — ainda que às vezes contingentemente — verdadeiros, porque ele sustenta que eles compelem à crença”. Somerville então contra-argumenta: “Mas o que é necessidade psicológica não é compulsão racional. O que ele chama de ‘princípios de crença da natureza humana’ são, por contraste, princípios psicológicos”.²⁸⁷

Poderíamos classificar realmente os princípios do *senso comum natural* como psicológicos? Ou será que poderíamos vê-los como biológicos? A resposta a essas perguntas passa certamente pela resposta a outras perguntas: O que significa algo ser psicológico? E o que significa algo ser biológico? Quando falamos de natureza humana não estamos englobando tanto o racional, como o psicológico e o biológico? O esforço que fazemos para classificar as diversas ações humanas demonstram-se muitas vezes úteis e até imprescindíveis para a compreensão de nossa própria natureza, mas muitas vezes obscurecem certas questões porque são classificações artificiais, que já supõem um *parti pris* e que, por isso mesmo, desviam o entendimento.

Certamente que, na concretude da ação humana, somos um todo, a um tempo, biológico, sensitivo, emocional, psicológico, racional, etc. Não há também a menor dúvida que, estritamente falando, há muitas forças que nos impelem a acreditar em algo e que se radicam, não na nossa natureza humana primária, mas se originam do hábito, da educação, da autoridade e de outras

²⁸⁷ SOMERVILLE, James. Reid's Conception of Common Sense. **The Monist**, Los Angeles, v. 70, n. 4, p. 424, out. 1987.

fontes do gênero. Reid sabia disso, como vimos acima,²⁸⁸ tanto que se esforça por estabelecer critérios que ajudem a distinguir os verdadeiros primeiros princípios daqueles que são manifestação de um juízo “pervertido pela educação, pela autoridade, pelo sectarismo ou por alguma das outras causas comuns de erro, de cuja influência nem o talento nem a integridade conseguem livrar o entendimento humano”.²⁸⁹

Reid realmente afirma que o fato de termos que acreditar em algo, sem uma prova, é critério de que se trata de um primeiro princípio, tanto que escreve: “Isto tem uma das marcas mais seguras de um primeiro princípio, pois nenhum homem nunca pretendeu prová-lo e até agora nenhum homem, no seu juízo perfeito, colocou-o em questão”²⁹⁰ e “Isto é o que todo homem afirma, tão logo o entende, e nenhum homem requer uma razão para tanto. Esta é, portanto, a mais genuína marca de um primeiro princípio”.²⁹¹ Tal modo de ver as coisas, no entanto, não significa que tal critério seja único e nem que seja definitivo. Reid tem presente que há muitas vezes extrema dificuldade na identificação de um verdadeiro primeiro princípio, distinto dos aparentes primeiros princípios, “que assumem o caráter sem direito”²⁹², tanto que pretende apresentar critérios outros que possam ajudar nessa identificação. Para ficar bem claro, entendemos que Reid quis dizer que nenhum verdadeiro primeiro princípio pode ter sua validade sustentada por algo e que, portanto, se algo precisar de prova para ser aceito é marca certa de que não se trata de um primeiro princípio, mas entendemos que Reid não quis dizer que a aceitação de algo, sem uma prova, seja fato capaz de, por si só, identificar quaisquer primeiros princípios, apesar de ser um fato que pode nos fazer suspeitar de que se trata de um deles.

²⁸⁸ Ver p. 117 desta dissertação.

²⁸⁹ REID, Thomas. **Essays on the Intellectual Powers of Man**. London: Macmillan, 1941, p. 367.

²⁹⁰ REID, Thomas. **Essays on the Intellectual Powers of Man**. London: Macmillan, 1941, p. 378.

²⁹¹ Ibidem, p. 390.

²⁹² Ibidem, p. 360.

Não nos parece, portanto, correto afirmar, como o fez Somerville, que Reid via o fato de algo dever ser aceito sem provas como critério único e definitivo de primeiro princípio, como se constata no seguinte trecho:

Porque [Reid] tendeu a pensar que a crença razoável só pode estar baseada no raciocínio ele concluiu que apenas o que é compreendido entre os primeiros princípios nos concede o direito de dar assentimento sem provas. [...] Reid assim não apenas parece ter argüido falaciosamente que o que psicologicamente comanda a fé deve fazê-lo também racionalmente — e além disso ser verdadeiro²⁹³

Não nos parece também correto deslocar a força cogente, inerente ao *senso comum natural*, para a área da psicologia, pois, se Reid não nega que há forças psicológicas que até podem nos fazer cometer equívocos quanto aos primeiros princípios, o seu objetivo claro é identificar exatamente os primeiros princípios que estão na base de “todo conhecimento” e de “toda ciência”,²⁹⁴ restringindo-se à área cognitiva, razão porque ele está interessado em algo que deva, como diz Somerville, “além disso ser verdadeiro”, não se compreendendo o que possa ser um conhecimento que não tenha pretensão à verdade.

Dizer que a força do *senso comum natural* — o qual, como um *princípio operativo básico*, nos obriga a agir de uma forma e não de outra — é uma força psicológica, apenas desloca indevidamente a questão. Essa força certamente também é psicológica, como certamente também tem seu componente biológico, dado que, no final das contas, somos seres realmente indivisos. Como porém o nosso modo de conhecer exige que façamos divisões teóricas, separando as nossas atividades por áreas de eleição, não nos parece correto inserir essa força cogente do *senso comum natural* na área psicológica, tendo em vista que essa área psicológica admite, sem problemas, uma extrema variação, segundo os grupos sociais, segundo os indivíduos, segundo os momentos de cada indivíduo, que de modo nenhum podem dizer respeito a algo que esteja na base de todo conhecimento e de toda a ciência, pois

²⁹³ SOMERVILLE, James. Reid's Conception of Common Sense. **The Monist**, Los Angeles, v. 70, n. 4, p. 425, out. 1987.

²⁹⁴ Cf. REID, Thomas. **Essays on the Intellectual Powers of Man**. London: Macmillan, 1941, p. 331.

construir o edifício do conhecimento em algo essencialmente mutável é o mesmo que construir castelos na areia, que a água do mar destrói na primeira maré.

O que Reid procura coincide com o que buscam os lógicos: “Uma clara explicação e enumeração dos primeiros princípios de senso comum é uma das coisas mais desejadas na lógica”,²⁹⁵ mas coincide também com os axiomas matemáticos, com as bases do conhecimento racional, com as certezas mais primárias provenientes dos sentidos, porque é algo que está na base de todo e qualquer conhecimento, seja ele racional, sensível ou qualquer outro.

E, afinal, qual o estatuto do *senso comum natural*? Tendo em vista que este senso comum, como vimos, nada mais é que o *conjunto de princípios operativos básicos que caracterizam as nossas faculdades cognitivas*, seu estatuto será o dessas faculdades cognitivas, consideradas suas operações mais básicas.

²⁹⁵ REID, Thomas. **An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense**. Indianapolis: Hackett, 1983, p. 119.

CONCLUSÃO

CONCLUSÃO

Chegamos ao termo de nossos trabalhos tendo alcançado, acreditamos, um entendimento melhor das relações existentes entre o senso comum e a filosofia, entendimento esse que nos permite tirar certas conclusões que nos parecem dignas de atenção.

A primeira conclusão é a constatação de que existe realmente uma ambigüidade, no correr da história da filosofia, do uso da expressão *senso comum*, com alguns autores assumindo-a como indicativa de algo radicado diretamente na própria natureza humana, no que ela tem de mais característico e perene, e outros vendo-a como algo essencialmente tributário de elementos culturais ou assemelhados, estabelecendo-se então duas vertentes bem distintas de significados de *senso comum*.

Examinando mais de perto a questão, verificamos que estávamos diante de significados de *senso comum* que, no interior de cada vertente, poderiam ser unificados por meio de conceitos-base, isto é, por meio de definições suficientemente abrangentes, que descrevessem razoavelmente bem o que havia de mais essencial em todos aqueles significados aparentemente diversos.

As nossas análises nos levaram então a duas definições de *senso comum* que, de tão essencialmente distintas entre si, estavam a merecer terminologias específicas para facilitar os nossos trabalhos posteriores, evitando-

se o quanto possível a ambigüidade no trato do senso comum. E assim unificamos com o nome de *senso comum natural* os diversos significados de *senso comum* ligados diretamente à própria natureza humana, definindo-o como *o conjunto de princípios operativos básicos que caracterizam as nossas faculdades cognitivas e que agem como determinantes do nosso conhecimento, proporcionando evidências*. Por outro lado, chamamos de *senso comum cultural* o conceito formado a partir dos significados de *senso comum* que se referem aos costumes, aos sentimentos e à cultura, e o definimos como *o conjunto de opiniões e crenças, variáveis segundo as culturas em que vigem e que são tomadas, no interior de cada cultura, por força do costume geral de ver as coisas, como manifestação direta da própria natureza humana perene e universal, contra as quais não cabe argumentação racional*.

Esses dois tipos de *senso comum* são extremamente parecidos, pois ambos se referem a elementos primários da natureza humana, cuja existência e validade não são passíveis de serem provadas, no rigor da palavra, estando (ou pretendendo estar) na base de nosso processo de conhecimento. Eles, no entanto, diferem num ponto rigorosamente essencial: enquanto o *senso comum natural* e seus produtos são uma expressão direta e necessária da natureza humana no processo cognitivo, o *senso comum cultural* se insere no campo da presunção indevida de sua derivação direta e necessária da natureza humana. É a diferença entre *o que é*, de um lado, e *o supor que é, sem ser*, de outro.

Essa distinção, muitas vezes nada fácil de ser feita na prática, revela-se contudo de capital importância para quem tematiza o conhecimento humano, seu alcance e sua validade. A falta dessa distinção, como vimos, levou alguns autores a assumir uma posição paradoxal, onde o *senso comum* aparece como vago e mutável e ao mesmo tempo funcionando como salvaguarda contra especulações fantásticas, isto é, ele serviria de critério contra os absurdos dos raciocínios feitos à margem da realidade, mesmo que varie de lugar para lugar e no correr do tempo, admitindo hoje o que considerou absurdo ontem e assumindo como verdade aqui o que é inaceitável ali. Teríamos assim um critério nada criterioso, um critério vago e contraditório em si mesmo e que não passa de um oxímoro.

A distinção aqui feita entre *senso comum natural* e *senso comum cultural* nos permite a superação desse paradoxo, pois o que funciona como salvaguarda contra especulações fantásticas é o *senso comum natural*, pois ele é a própria expressão de nossas faculdades cognitivas, no que elas têm de mais básico, com o caráter de universalidade e perenidade. O *senso comum cultural*, muito pelo contrário, em vez de ser uma defesa contra os sonhos dos visionários, representa um poderoso óbice para o agir filosófico, para a busca da sabedoria, pois só permite ver o que se pensa ver, não admitindo sequer deter sua atenção no que o contraria, mesmo diante das mais fortes evidências propiciadas pelo *senso comum natural*.

Procurar então distinguir entre o que pertence ao *senso comum natural* e o que é de *senso comum cultural* (ou quaisquer outros nomes que lhes dêem) afigura-se como uma das mais importantes e urgentes tarefas para o estudioso da teoria do conhecimento, que deve servir de base para todo o esforço humano que pretenda um mínimo de conhecimento digno de ser tido por verdadeiro. Essa tarefa, como já dissemos, nada tem de fácil, até porque, nesse processo de autoconhecimento, somos forçados a um contorcionismo mental de altíssimo grau de dificuldade, conforme já declarado por Locke, no que respeita ao entendimento: “O entendimento, como o olho, que nos faz ver e perceber todas as outras coisas, não se observa a si mesmo; requer arte e esforço situá-lo à distância e fazê-lo seu próprio objeto.”²⁹⁶ Mas, com toda essa dificuldade, tal tarefa tem que ser executada, pois se trata de procurar distinguir, sempre com mais perfeição, entre o que é imprescindível para o conhecimento humano em geral e para a filosofia em particular e o que se revela como um obstáculo para esse conhecimento e para a filosofia. Mais do que separar o joio do trigo, a questão é separar, de um lado, o instrumento que nos permite alcançar a sabedoria e, de outro, o veneno que paralisa o pensamento, impedindo-o de progredir, mormente quando se trata de um

²⁹⁶ LOCKE, John. **An Essay concerning human Understanding**. Oxford: Clarendon Press, 1975, p. 43.

sensu comum filosófico, que nada mais é que o *sensu comum cultural* instalado — e nocivamente atuante — no cerne do próprio agir filosófico.

Além disso, um conhecimento cada vez mais apurado da quantidade e das características dos princípios do *sensu comum natural* é de suma importância para quem almeja crescer na sabedoria, pois trata-se de conhecermos sempre melhor os instrumentos com os quais contamos para chegar a um conhecimento que possa ser tido por verdadeiro. Por isso, diz Reid: “Uma clara explicação e enumeração dos primeiros princípios de *sensu comum* é uma das coisas mais desejadas na lógica”,²⁹⁷ referindo-se inequivocamente ao que aqui chamamos de *sensu comum natural*. E mais: sem termos idéia do alcance e dos limites desses princípios operativos, corremos sempre sério risco de aplicá-los indevidamente, chegando a resultados abstrusos, com todas as suas más conseqüências, pois, em vez de chegarmos ao conhecimento (επιστημη), atingiremos apenas o pseudoconhecimento (δοξα).

Convém observar, por oportuno, que as nossas análises não nos levaram a condenar pura e simplesmente a δοξα, como se ela fosse intrinsecamente má. Ter opiniões e crenças faz parte da humana existência e isso em si nada tem de antinatural ou anti-humano. O que é nocivo é considerar essas opiniões e crenças como expressão da mais pura verdade, universal e perene. Em outras palavras, enquanto as opiniões e crenças forem reconhecidas como elas mesmas, isto é, como opiniões e crenças, não se pode fazer nenhuma objeção a elas; quando porém assumem indevidamente o caráter de verdadeiro conhecimento, tornam-se equivocadas e obtruem o saber, pois quem pensa que já sabe, não procura saber. Os malefícios desse equívoco atingem seu ápice quando esse pseudo-saber quer revestir-se da característica de ser manifestativo da própria natureza humana, como se qualquer argumento que o contrarie represente uma agressão à natureza.

É especialmente no empedernimento com que recusa submeter-se à crítica que o *sensu comum cultural* revela-se digno de ser adjetivado como

²⁹⁷ REID, Thomas. **An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense**. Indianapolis: Hackett, 1983, p. 119.

acrítico e dogmático, dando razão aos seus detratores. O *senso comum natural*, no entanto, nada tem de acrítico e dogmático, como vimos, apesar de reconhecer que há, no processo cognitivo humano, certos padrões operativos necessários e inatos, sem os quais não se dá o conhecimento. O *senso comum natural* não se coloca acima da crítica, mas tem a crítica como parte integrante de si mesmo e a usa num processo de autocrítica, procurando descobrir os paradoxos em que se enreda, ao mesmo tempo em que busca uma melhor compreensão desses paradoxos, com vistas a superá-los. É nisso que a filosofia e as ciências, de um modo geral, podem e devem dar suas contribuições positivas, num trabalho de esclarecimento, bem de acordo com o que diz Popper: “*Toda ciência e toda filosofia são senso comum esclarecido*”.²⁹⁸ Insistimos em que o *senso comum natural* nada tem de dogmático porque ele está sempre aberto à crítica e os próprios princípios operativos que o constituem, apesar de serem logicamente anteriores ao conhecimento (*a priori*), são tornados conscientes após um exame sujeito a toda sorte de contestação. Isto significa que a determinação de quais são esses princípios e de que forma operam é feita *a posteriori*, sem nenhuma carga dogmática. Dogmática sim é a posição de quem, *a priori*, sem a menor justificativa, rejeita que tenhamos padrões operativos determinantes de nosso processo de conhecimento, assim como acrítica é a posição de quem, sem nenhum exame mais acurado, relega o senso comum para o campo da ingenuidade.

As acusações feitas ao senso comum no interior da filosofia, então, são válidas no que se referem ao *senso comum cultural*, mas não no que diz respeito ao *senso comum natural*. Se elas pudessem ser assacadas também contra o *senso comum natural*, isso repercutiria no próprio agir filosófico, tal o grau de dependência que a filosofia tem desse tipo de *senso comum*, como tivemos oportunidade de mostrar no terceiro capítulo desta dissertação. Seria a filosofia acusando-se a si mesma e invalidando-se na mesma medida em que conseguisse invalidar o *senso comum natural*, pois, como diz Reid: “a Filosofia

²⁹⁸ POPPER, Karl. **Conhecimento objetivo**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Univers. de São Paulo, 1975, p. 42.

[...] não tem outra raiz que os princípios de Senso Comum; ela cresce neles e extrai seu alimento deles. Cortada desta raiz, sua dignidade murcha, sua seiva seca, ela morre e apodrece”.²⁹⁹

É compreensível, no entanto, o desconforto de quem, não levando em conta que *senso comum* é uma expressão ambígua, percebe-lhe claramente apenas o que há de nocivo no *senso comum cultural*, tomando uma atitude de rejeição para com o *senso comum*, considerado em bloco. Ao fazê-lo, porém, vê-se compelido a abandonar também o que respeita ao *senso comum natural* e aí então cai no absurdo, perdendo o vínculo com sua própria realidade e operando num país de fadas, para usar as palavras de Hume.

À questão da possibilidade de se chegar a algum conhecimento verdadeiro, por meio do *senso comum natural*, podemos simplesmente responder que, como esse *senso comum* nada mais é que o conjunto de nossas faculdades cognitivas, no que elas têm de mais básico, se a resposta não fosse positiva resultaria que nenhum conhecimento seria possível, nem o do homem comum, nem o do cientista, nem o do filósofo e nem mesmo esse conhecimento que *nenhum conhecimento seria possível*. Certamente que a filosofia e as ciências, utilizando cada uma seus próprios métodos e artifícios, colaboram enormemente para o progresso do conhecimento, aperfeiçoando-o, incrementando-o e permitindo uma compreensão maior até do *modus operandi* do *senso comum natural*, fornecendo elementos para a superação de eventuais paradoxos. Isto não quer dizer, porém, que sem filosofia e sem ciências o ser humano não tenha acesso a nenhum verdadeiro conhecimento, a não ser que se altere o significado da palavra *conhecimento*. Afinal, os princípios operativos

²⁹⁹ REID, Thomas. **An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense**. Indianapolis: Hackett, 1983, p. 7. — Permitimo-nos aqui fazer uma observação: acreditamos que o *senso comum natural* tem a ganhar com o desenvolvimento de uma sã filosofia, assim como lucra com o progresso de outras ciências, porque o exercício de nossas capacidades naturais é o que permite que elas desabrochem e atinjam sua mais plena realização. Não vemos, no entanto, como discordar de Reid quando ele diz que alguém pode ter o *senso comum* atuante sem filosofar, mas ninguém pode filosofar sem o *senso comum*, entendido este sempre como o *senso comum natural*.

que compõem o *senso comum natural* são inatos e se manifestam, ainda que não integralmente, já no começo de nossa existência, sendo que por meio deles conhecemos nossos pais, as coisas que nos cercam e a nós mesmos muito antes de fazer qualquer filosofia ou termos sido iniciados em qualquer ciência. Isto é conhecimento, ainda que incipiente, e é conhecimento verdadeiro (o falso conhecimento não é conhecimento). Quem disser que esse conhecimento inicial não é conhecimento, estará apenas querendo mudar o sentido do termo *conhecimento* para aplicá-lo a algo diverso. Nesse caso, melhor seria que inventasse um termo específico para designar esse algo diverso, sem provocar confusões que em nada contribuem para a busca da sabedoria.

O que a filosofia e as ciências fazem é um aperfeiçoamento do conhecimento e não sua negação. A filosofia e as ciências não propiciam um conhecimento extra-humano, mas sim um conhecimento humano mais agudo, mais sólido, mais capaz de responder às questões que o próprio homem, enquanto homem, se coloca. Em razão disso, o filósofo e o cientista, cada um usando de seus próprios métodos, estão livres para os mais altos e ousados vôos, desde que, no final do processo, não apresentem como válidos resultados que contrariem os princípios mais básicos de nossas faculdades cognitivas, colocando-nos diante de um absurdo, que é mesmo o melhor sinal de existência de falha nos nossos raciocínios e que é, como contraponto da evidência, província exclusiva do *senso comum*.

Repetimos aqui, por ser uma passagem chave para toda a nossa dissertação, o seguinte texto de Reid:

Todo conhecimento e toda ciência devem ser construídos sobre princípios que são auto-evidentes; e todo homem que tem senso comum é um juiz competente de tais princípios, quando eles os concebe distintamente.³⁰⁰

Temos aí o reconhecimento de que a nossa busca de saber, qualquer que seja ela, não ultrapassa a condição humana e deve prestar contas ao senso comum da humanidade. Mais do que isso. Temos o reconhecimento de que o

³⁰⁰ REID, Thomas. **Essays on the Intellectual Powers of Man**. London: Macmillan, 1941, p. 331. Cf. MALHERBE, o. c., p. 558.

ser humano, qualquer que seja ele, desde que de posse das suas faculdades, tem autoridade suficiente para admitir ou rejeitar, por serem evidentes ou absurdas, as afirmações que lhe são propostas pelos que se têm por sábios. Não se trata, de modo nenhum, de querer que todo homem tenha capacidade de acompanhar as sutilezas dos altos raciocínios feitos pelos estudiosos, mas de admitir ou recusar o resultado desses raciocínios quando eles são comprovados ou desmentidos pelas evidências pois, como diz Reid, “é possível que, pelo fato de partir de falsos princípios ou por um erro de raciocínio, um homem possa ser levado a uma conclusão que contradiz as decisões do senso comum”, mas “neste caso a conclusão está dentro da jurisdição do senso comum, embora o raciocínio no qual ela se funda não esteja”, resultando que “um homem de senso comum pode perfeitamente rejeitar a conclusão sem ser capaz de mostrar o erro do raciocínio que levou a ela”.³⁰¹

É exatamente esta a nossa conclusão mais importante: o ser humano, qualquer que seja ele, desde que de posse plena de suas faculdades, tem uma dignidade básica de pensamento que o torna competente para julgar a respeito da validade do conhecimento humano, no que ele tem de mais essencial.

A sombra da desconfiança radical lançada, por muitas filosofias, sobre o *senso comum*, apesar de válida quanto ao *senso comum cultural*, revela-se danosa quanto ao *senso comum natural*, pois tem como resultado uma investida contra a dignidade do pensamento do homem comum, do não-iniciado no mundo filosófico ou científico, pois tenta inscrevê-lo definitivamente, sem qualquer recurso, no campo da *δοξα*, sem acesso à *επιστημη*, não percebendo que essa é uma investida suicida, pois invalida todo e qualquer conhecimento, tornando inacessível a *επιστημη* para todos, sem exceção. A investida então contra a dignidade do pensamento do homem

³⁰¹ REID, Thomas. **Essays on the Intellectual Powers of Man**. London: Macmillan, 1941, p. 340.

comum revela-se como uma investida contra a dignidade do próprio pensamento filosófico.

Há ainda outro aspecto que julgamos extremamente nocivo nessa investida contra o *senso comum natural*, que é a tentativa de eliminar a autonomia do pensamento do homem comum, transformando-o num escravo epistemológico dos sábios, como se fossem eles os únicos a terem acesso ao *verdadeiro conhecimento*. O homem comum então se veria totalmente dependente do que dizem esses sábios, sem a menor condição para rejeitar os absurdos, porque não teria defesa nenhuma contra eles. Não tendo nenhuma luz própria para distinguir o verdadeiro conhecimento do pseudoconhecimento, o homem comum não teria a menor capacidade para distinguir também entre o bem e o mal, deixando de ser um sujeito da ética, a não ser pelo elo da obediência aos mandamentos dos sábios. Ao homem comum seria vedado alimentar-se dos frutos da árvore da ciência do bem e do mal, devendo comportar-se sempre segundo o que lhe dizem ser bom ou mau e não segundo o que sabe ser bom ou mau.

Contra esse absurdo não há defesa a não ser a intuição fornecida pelo *senso comum natural*, do qual somos todos dependentes, homens comuns, filósofos e cientistas, como tivemos oportunidade de mostrar no terceiro capítulo desta dissertação. Só o *senso comum natural*, em última análise, é capaz de nos fazer distinguir o verdadeiro do falso, a conclusão correta da incorreta, porque ele, além de ser o ponto de partida de toda busca, está presente e atuante em toda a percepção e argumentação e a ele devem ser prestadas contas de nossos atos cognitivos.

Não se nega aqui que o *senso comum natural* seja falível. Infelizmente para nós, ele não é realmente dotado de infalibilidade, mas é só do que dispomos, nada havendo que possa ser seu substituto pois, como vimos, a filosofia e a ciência são essencialmente tributárias dele. Só o *senso comum natural* permite a distinção entre o real e os frutos da pura imaginação, tornando-nos capazes de rejeitar os sonhos dos visionários, as especulações fantásticas que nos deixam a léguas da sabedoria. Sem ele, o máximo que construiremos serão castelos de areia no país das fadas, que podem servir para

nos distrair, mas em nada contribuem para a solução de nossos problemas humanos.

Aproveitando as palavras de Hume, não devemos agir como o “filósofo profundo” que facilmente cai “em erro nos seus raciocínios sutis”, sendo que “um erro gera necessariamente outro, enquanto ele continua a deduzir as suas conseqüências e não recua diante de nenhuma conclusão, por mais insólita que pareça”³⁰² e por mais que contradiga o que chamamos aqui de *sensu comum natural*. Isto não quer dizer que não devamos tentar os mais altos vôos teóricos, alguns até marcados pela improbabilidade, mas sim que devemos usar de nossa capacidade natural de perceber evidências e absurdos para, por meio deles, dirigir e corrigir nossas pesquisas. O verdadeiro sábio é o que sabe ousar no seu pensamento, mas tem capacidade para perceber quando elabora um absurdo, usando-o como sinal de falha no processo de conhecimento e estímulo para aprofundar suas buscas.

O verdadeiro sábio é também aquele que não se vê como um ser sobrenatural, mas se reconhece como homem, com todas as características e limitações próprias do homem. Por isso, terminamos com uma citação de Hume:

Sê filósofo, mas, em meio de toda a tua filosofia, não te esqueças de ser homem.³⁰³

³⁰² HUME, David. **Investigação sobre o entendimento humano**. Trad. Leonel Vallandro. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores), p. 130.

³⁰³ Idem.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1970.
- ARISTÓTELES. **De l'Âme**. Paris: Vrin, 1947.
- ARISTÓTELES. São Paulo: Abril Cultural, 1984 (Os Pensadores).
- ATLAN, Henri. Du code génétique aux codes culturels. **Encyclopédie Philosophique Universelle**, Paris, v. I, p. 419-430, 1989.
- AURÉLIO. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.
- BALANDIER, Georges. La connaissance de l'extérieur. **Encyclopédie Philosophique Universelle**, Paris, v. I, p. 337-343, 1989.
- BERKELEY, George. **Tratado sobre os princípios do conhecimento humano**. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).
- BEYSSADE, J.-M. Le sens commun dans la *Règle XII*: le corporel e l'incorporel. **Revue de Métaphysique et de Morale**, Paris, n.4, p. 497-514, out./dez. 1991.
- BRUNSCHWIG, Jacques. Les multiples chemins aristotéliens de la sensation commune. **Revue de Métaphysique et de Morale**, Paris, n.4, p. 455-474, out./dez. 1991.
- BRYKMAN, Geneviève. Sensibles communs et sens commun chez Locke e Berkeley. **Revue de Métaphysique et de Morale**, Paris, n.4, p. 515-529, out./dez. 1991.
- BUZON, Frédéric. Réduction e irréductibilité du sensible: l'élosion du sens commun chez Leibniz. **Revue de Métaphysique et de Morale**, Paris, n.4, p. 531-550, out./dez. 1991.
- COTTINGHAM, John. **A filosofia de Descartes**. Lisboa: Edições 70, 1986.
- DARÓS, W. R. Realismo crítico y conocimiento en Carlos Popper. **Pensamiento**, Madri, v. 46, n. 182, p. 179-200, abril/junho 1990
- DASCAL, Marcelo. Senso comum e filosofia. **Manuscrito**, Campinas, p. 81-93, outubro 1979.

- DAVENPORT, Alan Wade. Reid's Indebtedness to Bacon. **The Monist**, Los Angeles, v. 70, n. 4, p. 496-507, out. 1987.
- DESCARTES, René. **Discours de la Méthode**. Texto e comentários de Étienne Gilson. Paris: Vrin, 1976.
- DESCARTES, René. **Discurso do método**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores).
- DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Trad. João Cruz Costa. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.
- DESCARTES, René. **Meditações**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).
- DESCARTES, René. **Objecções e Respostas** (2ªs e 5ªs). 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).
- DESCARTES, René. **Œuvres et Lettres**. Paris: NRF, 1937 (Bibliothèque de la Pléiade).
- DESCARTES, René. **Œuvres philosophiques**. Texto e comentários de Ferdinand Alquié. Paris: Garnier, 1963.
- DEWEY, John. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores).
- ENCYCLOPÉDIE PHILOSOPHIQUE UNIVERSELLE. v. II. Paris, 1989, p. 360.
- FERRAZ JR., Tércio Sampaio. A filosofia como discurso aporético. **A filosofia e a visão comum do mundo**. São Paulo, Brasiliense, 1981, p. 23-36.
- HEGEL, G.W.F., **Como o Senso Comum Compreende a Filosofia**. São Paulo: Paz e Terra, 1995.
- HEGEL, G.W.F., **La Phénoménologie de l'Esprit**. Trad. Jean Hyppolite. Paris: Aubier, Éditions Montaigne, 1939.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 1989, Parte I.
- HEINEMANN, Fritz (org.). **A filosofia no século XX**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.
- HÜHNE, Leda Miranda (org.). **Metodologia científica**. Rio de Janeiro: Agir, 1992.
- HUME, David. **Investigação acerca do entendimento humano**. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Editora Nacional, Ed. da USP, 1972.

- HUME, David. **Investigação sobre o entendimento humano**. Trad. Leonel Vallandro. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Os Pensadores)
- JAPIASSÚ, Hilton & MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- JAPIASSÚ, Hilton. **As paixões da ciência**. São Paulo: Letras e Letras, 1991.
- KAYE, Lawrence J. Are most of our concepts innate? **Synthese**, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, v. 95, n. 2, p. 187-218, maio 1993.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Rio de Janeiro: Forense, 1993.
- LALANDE, André. **Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie**. Paris: P.U.F., 1947.
- LANDIM Filho, Raul. **Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano**. S.Paulo: Edições Loyola, 1992.
- LARDIC, J.-M. "A contingência em Hegel". in HEGEL, G.W.F., **Como o Senso Comum Compreende a Filosofia**. São Paulo: Paz e Terra, 1995.
- LEHRER, Keith. Beyond Impressions and Ideas: Hume vs. Reid. **The Monist**, Los Angeles, v. 70, n. 4, p. 383-397, out. 1987.
- LEIBNIZ, G. W. **Œuvres**. Paris: Aubier Montaigne, 1972.
- LIBERA, Alain de. Le sens commun au XIII^e siècle — De Jean de La Rochelle à Albert le Grand. **Revue de Métaphysique et de Morale**, n. 4, p. 475-496, oct/déc. 1991.
- LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).
- LOCKE, John. **An essay concerning human understanding**. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- LOCKE, John. **Ensaio philosophico sobre o entendimento humano**. Coimbra: Biblioteca da Universidade, 1950.
- MACKIE, J. L. **Problems from Locke**. Oxford: Clarendon Press, 1976.
- MALHERBE, Michel. Reid et la possibilité d'une philosophie du sens commun. **Revue de Métaphysique et de Morale**, Paris, n. 4, p. 551-571, out./dez. 1991.

- MICHAEL, Fred S. & Michael, Emily. Reid's Hume: Remarks on Hume in Some Early Logic Lectures of Reid. **The Monist**, Los Angeles, v. 70, n. 4, p. 508-526, out. 1987.
- MONTEIRO, João Paulo. Conjecturas naturais. **Manuscrito**, Campinas, p. 57-80, outubro 1979.
- MOORE, G.E. **Problemas fundamentais de filosofia**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).
- MOORE, G.E. **Escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).
- MOORE, G.E. **Some Main Problems of Philosophy**. London: George Allen & Unwin Ltd., 1953.
- MORAZÉ, Charles. L'histoire, la science et la logique commune. **Encyclopédie Philosophique Universelle**, Paris, v. I, 327-337, 1989.
- NAËRT, Emilienne. **Locke**. Paris: Éditions Seghers, 1973.
- PERELMAN, Chaïm e OLBRECHTS-TYTECA, L. **The new rhetoric**. Londres: Notre Dame Press, 1971.
- POPPER, Karl e ECCLES, John. **O eu e seu cérebro**. Campinas: Papirus, 1991.
- POPPER, Karl. **Conhecimento objetivo**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Univers. de São Paulo, 1975.
- POPPER, Karl. **Três concepções acerca do conhecimento humano**. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Os Pensadores).
- PORCHAT P., Oswaldo. **Vida comum e ceticismo**. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- PORCHAT, Oswaldo (org.). **A filosofia e a visão comum do mundo**. S.Paulo: Brasiliense, 1981.
- PORCHAT, Oswaldo. Ceticismo e argumentação. **Analytica**. Rio de Janeiro, p. 25-69, v. 1, n. 1, 1993.
- PORCHAT, Oswaldo. Saber comum e ceticismo. **Manuscrito**, Campinas, p. 143-159, abril 1986.
- PRADO JR., Bento. Por que rir da filosofia? **A filosofia e a visão comum do mundo**. S.Paulo: Brasiliense, 1981, p. 59-98.

- PRADO JR., Bento. Sobre a filosofia do senso comum. **A filosofia e a visão comum do mundo**. S. Paulo: Brasiliense, 1981, p. 99-100.
- RABOSI, Eduardo. ¿Porque el sentido comum importa a la filosofia?, **Manuscrito**, Campinas, p. 43-56, outubro 1979.
- REID, Thomas. **An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense**. Indianapolis: Hackett, 1983.
- REID, Thomas. **Essays on the Intellectual Powers of Man**. London: Macmillan, 1941.
- REID, Thomas. **Œuvres Complètes**. Paris: Sautetet, 1828
- REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE. Le Sensible: Transformations du Sens Commun d'Aristote à Reid. Paris: Arman Colin, n. 4, outubro/dezembro 1991.
- RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Rio de Janeiro: Relume- Dumará, 1994.
- ROSSET, Clément. La notion de réalité. **Encyclopédie Philosophique Universelle**, Paris, v. I, p. 96-99, 1989.
- RUSS, Jacqueline. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Scipione, 1994.
- RUSSELL, Bertrand. **A análise da matéria**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).
- RUSSELL, Bertrand. **A análise da mente**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- RUSSELL, Bertrand. **Human knowledge: its scape and limits**. Londres: Allen and Unwin, 1951.
- RUSSELL, Bertrand. **Lógica e Conhecimento**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).
- SEARLE, John. **Mente, cérebro e ciência**. Lisboa: Edições 70, 1987.
- SOMERVILLE, James. Reid's Conception of Common Sense. **The Monist**, Los Angeles, v. 70, n. 4, p. 418-429, out. 1987.
- VOLTAIRE. **Dicionário Filosófico**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).
- WINKLER, Kenneth P. The new Hume. **The Philosophical Review**, v. 100, n.4, p. 541-580, outubro 1991.

WOLTERSTORFF, Nicholas. Hume and Reid. **The Monist**, Los Angeles, v. 70, n. 4, p. 398-417, out. 1987.

WOOD, P. B. David Hume on Thomas Reid's *An Inquiry into the Human Mind*. On the Principles of Common Sense, A New Letter to Hugh Blair from july 1762. **Mind**, Oxford Press, v. XCV, n. 380, p. 411-416, outubro 1986.

WRIGHT, John P. Hume vs. Reid on Ideas: The New Hume Letter. **Mind**, Oxford Press, v. XCVI, n. 383, p. 392-398, julho 1987.