

# Revista Filosófica de Coimbra

vol.14 | n.º27 | 2005

Amândio Coxito  
Mário Santiago de Carvalho  
Henrique Jales Ribeiro  
Diogo Ferrer  
Moisés de Lemos Martins  
Andrzej Wiercinski  
Alexandre Costa

## LUÍS A. VERNEI E CLAUDE BUFFIER: DOIS FILÓSOFOS DO SENSO COMUM

AMÂNDIO COXITO

É de todo compreensível que Vernei se ocupe do tema das verdades do senso comum na *Metafísica*, dada a sua concepção do objecto desta disciplina (que também designa por «Ontologia»). Ainda que na sua época a metafísica tivesse continuado a ser em grande medida a ciência do «transcendente», é sabido que o século XVIII manifestou a nível europeu a propensão para rejeitar a metafísica tradicional, carregada de uma herança ontológica incompatível com as novas exigências críticas. Condenada como uma fantasmagoria da transcendência, a metafísica foi recuperada como análise ideológica do conhecimento, não para lhe descobrir a natureza, mas para conhecer os seus poderes e os seus limites. O primeiro que explorou este domínio fundamental do conhecimento foi Locke, que reduziu aquela disciplina a uma física experimental da alma. Na sua peugada estão os nomes de Condillac e Hume. E a crítica kantiana da metafísica situa-se também na via aberta pelo *Essay* de Locke. No entanto, a par desta metafísica incidindo sobre os fundamentos da subjectividade cognoscitiva, o século XVIII considerou uma outra respeitante à elucidação do saber acerca da realidade, propondo-se acima de tudo, como acontece em Vernei, expor e explicar os princípios gerais das ciências com o fim de mais facilmente se poder encontrar a verdade em cada uma delas<sup>1</sup>.

Aquela aceção de «metafísica» é característica de muitas reflexões surgidas na época do Iluminismo, que se propunham dilucidar o tema das «primeiras verdades», procurando esclarecer de um modo claro e preciso as afirmações fundamentais comuns aos diversos conhecimentos cientí-

---

<sup>1</sup> VERNEI, Luís A., *De re metaphysica ad usum lusitanorum adolescentium*, II, 5, Lisboa, 1765, pp. 43-44.

ficos<sup>2</sup>. A metafísica apresenta-se, assim, como uma teoria geral da ciência, reflectindo a preocupação epistemológica que então se impôs em detrimento do ideal especulativo e da aspiração dogmática. É nesta linha de ideias que, por exemplo, D'Alembert escreve: «Falando com propriedade, não há ciência que não tenha a sua metafísica, se entendermos por esta palavra os princípios gerais sobre que uma ciência se apoia, funcionando como os germes das verdades particulares que ela encerra e que ela expõe: princípios de onde é necessário partir para descobrir novas verdades a que se deve ascender com o fim de demonstrar as verdades que se supôs descobrir»<sup>3</sup>.

É isso que de modo semelhante declara Vernei, sintetizando assim o seu pensamento: a parte principal da metafísica tem como função investigar e expor as proposições gerais ou as primeiras verdades que dizem respeito a todas as disciplinas<sup>4</sup>; mas tais proposições são compostas de elementos, pelo que, para serem estabelecidas, a metafísica se comporta como um «lexicon» filosófico geral não apenas no sentido de que fornece a significação dos nomes usados nas ciências (ser, substância, possível, necessário, causa, efeito, etc.), mas também porque prescreve regras para o seu emprego correcto. Ao fim e ao cabo, a metafísica, para além de funcionar como «os prolegómenos de todas as ciências», é também uma teoria da linguagem. Mas ela não se circunscreve à linguagem da ciência: debruça-se do mesmo modo sobre certas proposições ou juízos unanimemente aceites por todos os homens e necessários para a condução da sua vida, constituindo um caso particular de primeiras verdades. É a respeito deste assunto que Vernei se inspira principalmente no filósofo jesuíta francês Claude Buffier<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> GUSDORF, Georges, *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1971, pp. 249-250.

<sup>3</sup> D'ALEMBERT, Jean, *Essais sur les éléments de philosophie ou sur les principes des connaissances humaines*, § XV, in *Oeuvres complètes*, I, Genève, Slatkine Reprints, 1967, pp. 294-295.

<sup>4</sup> «Altera quae generales illas propositiones seu primas veritates persequitur, quae ad omnes disciplinas pertinent» (VERNEI, L. A., *op. cit.*, p. 44).

<sup>5</sup> A doutrina do senso comum de Claude Buffier (1661-1737) exerceu influência em vários autores, tais como (para além de Vernei): Voltaire, os compiladores da *Encyclopédie*, Thomas Reid, talvez Rousseau e Condillac e ainda os filósofos escolásticos posteriores (WILKINS, Kathleen S., «A Study of the Works of Claude Buffier», in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Genève, Les Delices, 1969, pp. 97-115; VENTOSA AGUILAR, Juan A., *El sentido común en las obras filosóficas del P. Claude Buffier, S. I. Contribución a la historia de la filosofía del sentido común*, Barcelona, Seminario Conciliar de Barcelona, 1957, pp. 123-151). As suas obras mais importantes são: *Traité des premières vérités* (que é o texto mais significativo e o mais conhecido), *Éléments de métaphysique*, *Principes du raisonnement* e *Exposition des preuves les plus sensibles de la véritable religion*.

## As primeiras verdades

Parafrazeando Buffier, Vernei define «primeiras verdades» como «proposições tão evidentes que não podem ser demonstradas nem refutadas por outras mais claras»<sup>6</sup>. Dito de outro modo, trata-se de juízos gnosiologicamente anteriores a quaisquer outros, cuja verdade é garantida pelo facto de procederem da actividade natural e imediata do espírito, constituindo o fundamento de certas crenças humanas.

Como corolário daquela definição, o filósofo português indica três notas distintivas dessas verdades:

«1. que sejam de tal modo claras que não possam apresentar-se outras mais claras ou certas das quais se torne possível elas serem deduzidas; 2. que sejam admitidas por todos com tal consenso e firmeza que ninguém ou quase ninguém, uma vez adquirida a razão da espécie humana, as rejeite; 3. que estejam gravadas tão profundamente no nosso espírito que não possam ser abolidas por quaisquer sofismas ou ardis dos adversários; para além disso, que todos ordenem a sua vida pelos seus preceitos»<sup>7</sup>.

Entre estas qualidades, a primeira – a superior clareza – é a mais importante. As outras servem para realçar a sua anterioridade gnosiológica. Com efeito, a verdade dos primeiros princípios é estabelecida pela clareza originária das proposições a que damos assentimento. Essa clareza é o elemento crucial para determinar que certas proposições são primeiras verdades, exigindo, portanto, que sejam estabelecidas de uma maneira atenta, firme, constante e isentas de prejuízos. Este ingrediente cartesiano da filosofia de Vernei deve ser visto em conexão com a noção de consenso universal. Ainda que o nosso filósofo não seja muito preciso acerca deste tema, cremos poder admitir que para ele tal consenso é uma consequência da auto-evidência das primeiras verdades, por estas estarem fundadas na

---

<sup>6</sup> «Nomine primarum veritatum significant recentiores philosophi propositiones aliquas ita perspicuas ut per alias clariores probari non possint nec confutari» (VERNEI, L. A., *op. cit.*, III, 1, pp. 47-48). «Je mets pour base de ce traité la définition même que j'apporte des premières vérités. Ce sont des propositions si claires qu'on ne puisse les prouver ni les attaquer par des propositions qui le soient davantage» (BUFFIER, Claude, *Cours de sciences sur des principes nouveaux et simples pour former le langage, l'esprit et le cœur dans l'usage ordinaire de la vie*, Plan général, Paris, 1732, pp. XI-XII). Atualizámos, tal como nos casos posteriores, a ortografia de algumas palavras.

<sup>7</sup> VERNEI, L. A., *op. cit.*, p. 48. Trata-se de novo de uma paráfrase de Buffier («Traité des premières vérités», in *Cours de sciences*, VII, 51-53, cols. 569-570). De futuro, designaremos aquele escrito por *Traité*.

própria natureza. Pela sua parte, também Buffier tinha defendido esta doutrina: «É, portanto, a natureza e o sentimento da natureza que devemos reconhecer como fonte e origem de todas as verdades de princípio»<sup>8</sup>.

Acrescenta Vernei que essas verdades não respeitam apenas à vida prática, pois todas as disciplinas possuem as suas como exclusivas e das quais as outras do mesmo domínio derivam. Por esse motivo, exemplificando, as primeiras verdades da física são-lhe de tal modo próprias que a partir delas não é possível discutir assuntos de teologia ou de ética. Só a ontologia pode argumentar servindo-se de primeiras verdades que competem a todas as ciências, das quais as que respeitam a cada ciência particular dimanam como do seu princípio<sup>9</sup>.

Na sua obra *De re logica*, Vernei, ao discorrer sobre o critério da verdade, ensina que ele se encontra em parte nos sentidos e em parte na mente<sup>10</sup>, tendo também mostrado o modo como se investiga a verdade com base no sensório e na razão<sup>11</sup>. Mas em *De re metaphysica*, alude de novo a esses temas por dois motivos: tentar perceber os desvarios dos cépticos, que negam certas primeiras verdades; e estabelecer quais estas sejam. É a este propósito que ele fala das fontes («viae») dessas verdades com o que se propõe não só indicar a sua procedência ou o seu modo de obtenção, mas também provar que tais fontes garantem plenamente que os juízos que delas procedem são verdadeiros. Essas fontes são duas: o sentido íntimo («íntimus sensus») ou a consciência e a recta razão («recta ratio»). No primeiro caso, as verdades são independentes dos sentidos externos, contrariamente ao que sucede no segundo. Daí a distinção entre verdades «internas» e «externas»<sup>12</sup>.

Neste ponto, verificamos em Buffier um maior desenvolvimento do tema. O pensador jesuíta distingue os juízos «de princípio» (correspondentes a conhecimentos provindos imediatamente da percepção dos objectos e para além disso não deduzidos de outros anteriores) e juízos «de consequência» que o espírito, reflectindo sobre si próprio, extrai de conhecimentos obtidos pela via da percepção externa. Ora, são estas duas espécies de juízos que correspondem aos dois tipos de verdades designadas, respectivamente, por «verdades externas» (ou «objectivas» ou «de princípio») e «verdades internas» (ou «lógicas» ou «de consequên-

<sup>8</sup> BUFFIER, C., *Traité*, VIII, 71, col. 579.

<sup>9</sup> VERNEI, L. A., *op. cit.*, III, 1, p. 48.

<sup>10</sup> VERNEI, L. A., *De re logica ad usum lusitanorum adolescentium*, V, I, 3, Lisboa, 1762, pp. 181 ss.

<sup>11</sup> *Idem*, V, I, 7-8, pp. 212 ss.

<sup>12</sup> VERNEI, L. A., *De re metaphysica*, III, 2, p. 49.

cia»)<sup>13</sup>. As últimas são infalíveis e dotadas de uma evidência suprema, sendo aplicadas a todas as ciências, dado que em todas elas devemos raciocinar em conformidade com as regras do pensamento. Com efeito, as regras lógicas são as mesmas independentemente do conteúdo dos nossos raciocínios, isto é, têm um valor meramente abstracto, nada provando acerca da actual existência das coisas<sup>14</sup>. De qualquer modo, pelo que ficou dito podemos concluir que a lógica possui um fundamento indirecto na experiência. É, assim, pertinente o parecer daqueles que a respeito de certos assuntos consideram Buffier sequaz de Locke<sup>15</sup>. E o certo é que as verdades internas como ficaram caracterizadas equivalem a complexos de ideias de reflexão tal como as define o filósofo inglês.

As verdades internas – cujo objecto existe somente no espírito – e as externas – cujo objecto se encontra realmente fora dele, mas também nele (pelo facto de ser percebido segundo o nosso modo de pensar) – acabam por ser consideradas umas e outras internas, pois não pode falar-se de verdade senão a nível do pensamento. No entanto – declara Buffier –, nem toda a verdade interna é simultaneamente externa (ainda que o contrário não se verifique) no caso de não legitimar um juízo de existência de algo real ou independente do pensar<sup>16</sup>. Por exemplo, a proposição da matemática «dois mais dois são quatro» é apenas uma verdade interna. No entanto – dizemos nós –, ela, tal como as proposições da lógica, funda-se remotamente na experiência sensível, por ser uma verdade de consequência.

Para melhor distinguir essas duas espécies de verdades, seria de acrescentar que as internas consistem na conformidade entre as ideias, enquanto a natureza das externas está na conformidade de um complexo de ideias com os objectos exteriores que são representados<sup>17</sup>.

---

<sup>13</sup> BUFFIER, C., «Traité des vérités de consequence ou les principes du raisonnement», IV, 135, in *Cours de sciences*, col. 789. De futuro, designaremos aquele escrito por *Raisonnement*.

<sup>14</sup> *Idem*, 136, col. 790.

<sup>15</sup> Para K. S. Wilkins (*op. cit.*, p. 96), «Locke foi responsável por muitas das suas ideias, sem dúvida, mas está longe de poder chamar-se um lockeano».

<sup>16</sup> BUFFIER, C., «Éléments de métaphysique a la portée de tout le monde», IV Entretien, 46, in *Cours de sciences*, col. 916. Trata-se de uma versão popular do *Traité des premières vérités*. De futuro, indicaremos esse escrito com o nome de *Métaphysique*.

<sup>17</sup> *Idem*, 47, col. 916.

## O senso comum

À semelhança de Buffier, Vernei dedica-se em especial à análise das verdades externas, aquelas que os cépticos recusam e que se referem a coisas ou a factos exteriores a nós, pelo que há maior interesse em serem justificadas. Diferentemente, ele não tem qualquer preocupação em fundamentar o valor das verdades internas ou do sentido íntimo, dado não terem adversários dignos de crédito. Por exemplo, o conhecimento da própria existência e dos factos da consciência (pensamentos, volições, etc.) não é susceptível de ser posto em dúvida, por possuir a máxima evidência para todos («praedicta cognitio est maxime evidens»). É por esse motivo que ele é a condição necessária de qualquer outra verdade e de toda a ciência humana<sup>18</sup>. A respeito dessa primeira espécie de verdades tudo o que se disser para prová-las ou esclarecê-las servirá apenas para que se tornem mais obscuras<sup>19</sup>. Elas estão dotadas de uma evidência matemática idêntica à das demonstrações logicamente correctas («veluti demonstrationes omnes recte factae»)<sup>20</sup>.

A razão da sobriedade com que Buffier e Vernei tratam o tema das verdades do sentido íntimo – dedicando-se sobretudo às outras – está nos fins que se propõem os respectivos tratados. No caso do filósofo francês, como assinala Ventosa Aguilar, o objectivo é combater o racionalismo cartesiano das ideias claras e distintas e o idealismo subjectivo mais ou menos afim do de Berkeley, segundo o qual as coisas são redutíveis a conteúdos da consciência (a percepções ou a complexos de percepções), rejeitando que o mundo corpóreo tenha uma existência independente do pensamento<sup>21</sup>. Quanto a Vernei, o seu propósito é também tomar a defesa da existência da matéria contra as opiniões de Malebranche, de Pedro Bayle e, como no caso anterior, de Berkeley.

Ora, nenhum destes filósofos nega o valor do sentido íntimo, pelo que não há necessidade de justificá-lo. No entanto, eles instituem essa faculdade como critério único da verdade, depreciando o critério que fundamenta as verdades externas no exercício dos sentidos e na sua afectação pelos corpos materiais. Em virtude disto, Buffier e Vernei para justificarem a realidade de um mundo independente da consciência (embora não só) reconhecem também o segundo tipo de verdades; ou melhor, aquelas que com tal fundamento são admitidas pelo senso comum.

<sup>18</sup> Cfr. Buffier, C., *Traité*, I, 9, col. 557.

<sup>19</sup> *Idem*, I, 10, col. 557.

<sup>20</sup> VERNEI, L. A., *op. cit.*, III, 2, p. 50.

<sup>21</sup> VENTOSA AGUILAR, J., *op. cit.*, p. 56.

Deste modo, podem combater-se os pontos de vista daqueles filósofos, que se revelam incapazes de tal justificação, pelo menos de uma maneira convincente.

As primeiras verdades em que há intervenção dos sentidos são, como vimos, para Vernei as que têm a garantia da razão, cujo conceito ele caracteriza do seguinte modo, quase plagiando a definição de «senso comum» de Buffier:

«Pelo nome de 'recta razão' designamos uma faculdade que todos os homens ou quase todos, ao servirem-se da sua razão, possuem para julgar da mesma maneira sobre as coisas que não alcançam pelo sentido íntimo; tais juízos não são deduzidos de outros, manifestando-se ao espírito de um modo imediato»<sup>22</sup>.

Logo a seguir, esta faculdade recebe também os nomes de «senso comum» («communis sensus») e de «voz da natureza» («naturae vox»), sendo, portanto, uma disposição natural<sup>23</sup>.

No entanto – reconhece Buffier –, os filósofos prestam pouca atenção às verdades do senso comum e às suas implicações, enquanto os espíritos pouco cultivados as acham muito difíceis:

«Se o objecto deste livro é interessante para os leitores, não deixa de ser temerária a sua exposição pelo autor. As investigações que ele implica exigem

---

<sup>22</sup> 'Nomine 'rectae rationis' significamus facultatem quam habent homines ratione utentes ut de rebus quas non intimo sensu percipiunt eodem modo iudicent omnes aut fere omnes; quod iudicium, ex nullo praecedenti ductum, se ipso menti se offert» (VERNEI, L. A., *op. cit.*, III, 3, p. 50. «J'entend donc ici par le sens commun la disposition que la nature a mise dans tous les hommes ou manifestation dans la plupart d'entre eux pour leur faire porter, quand ils ont atteint l'usage de la raison, un jugement commun et uniforme sur des objets différents du sentiment intime de leur propre perception; jugement qui n'est point la conséquence d'aucun principe antérieur» (BUFFIER, C., *op. cit.*, V, 33, col. 564).

<sup>23</sup> O termo «senso comum» («communis sensus») não deve entender-se na acepção psicológica de «sentido comum» («sensus communis») enquanto faculdade interna a que são atribuídas várias funções, entre as quais a de unificar as sensações de vários sentidos e as respectivas qualidades sensíveis. No entanto, existe uma certa relação entre a doutrina do senso comum e a do sentido comum, dado que em ambos os casos se trata de funções unitárias e unificantes e não de faculdades especiais comparáveis às outras «faculdades». Ver sobre o assunto: LOPES, A. de Costa, «Sentido comum», in *LOGOS – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia* e in *VERBO – Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*; «Sens commun», in LALANDE, André, *Vocabulaire de la Philosophie*; «Senso comune», in *Enciclopedia Filosofica*; «Sentido común», in FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía*; «Senso comum», in ABBAGNANO, Nicola, *Dicionário de Filosofia*, trad.

reflexões frequentemente abstractas. E por maior cuidado que se tenha em expô-las da maneira mais clara, elas são pouco aprazíveis e muitas vezes difíceis de compreender pelos espíritos vulgares. Procurei apoiá-las nesta obra sobre o senso comum; mas o próprio senso comum nem sempre é fácil entendê-lo ou concebê-lo com exactidão sobretudo por aqueles que não se encontram familiarizados com os objectos que ultrapassam os sentidos e as noções do vulgo»<sup>24</sup>.

Tendo em vista eliminar os problemas criados pelo uso irreflectido dos termos relativos ao senso comum e propondo-se pôr em realce a verdade das proposições auto-evidentes, Buffier entende que deve fazer-se um esforço no sentido de definir o senso comum de uma maneira clara em linguagem filosófica. Longe de afirmar que essa noção é acessível, ele assevera, como se depreende do texto citado, que envolve sérias dificuldades<sup>25</sup>. Antes de mais, não é uma noção muito comum, dada a diversidade dos sentimentos dos homens, pelo que pode perguntar-se se duas pessoas diferentes têm sobre ela o mesmo ponto de vista<sup>26</sup>. Mas essas dificuldades dimanam de um problema mais fundamental referente à linguagem<sup>27</sup>. Com efeito, o termo «senso comum» é susceptível de diversas significações a que correspondem ideias diferentes, pelo que o seu uso ordinário não obedece à precisão exigida pelos filósofos<sup>28</sup>. Por outras palavras, a possibilidade de uma definição clara e distinta desse termo (como a de qualquer outro) funda-se na possibilidade da formação de ideias que se apresentem do mesmo modo. Como consequência, Buffier estabelece assim a maior regra da definição: «Em todas as investigações metafísicas, aparentemente tão embaraçosas, impõe-se (...) distinguir as ideias mais simples que tenhamos no espírito juntamente com os nomes que lhes estão associados pelo uso, tendo em vista descobrir aquilo que nessas investigações devemos considerar como primeiras verdades»<sup>29</sup>. Tal como Locke, o pensador jesuíta pretende conceder a maior importância possível à precisão da linguagem nas discussões filosóficas.

Os filósofos – assinala ainda Buffier – não confundem a definição de uma palavra com a definição de uma coisa. A primeira é a explanação do sentido da palavra estabelecida pelo uso em conformidade com as ideias

<sup>24</sup> BUFFIER, C., *op. cit.*, *Dessein et division de l'ouvrage*, 3, cols. 555-556; cfr. 3-5.

<sup>25</sup> BUFFIER, C., *Métaphysique*, V Entretien, 66-67, cols. 926-927.

<sup>26</sup> *Idem*, VI Entretien, 69, cols. 927-928.

<sup>27</sup> MARCIL-LACOSTE, Louise, *Claude Buffier and Thomas Reid. Two Common-Sense Philosophers*, Kingston-Montreal, McGill Queen's University Press, 1982, p. 17.

<sup>28</sup> BUFFIER, C., *Traité*, V, 31-32, col. 564.

<sup>29</sup> *Idem*, XXVII, 374, col. 679.

que os homens acharam deverem ser-lhe associadas; a segunda é apenas o resultado da associação a uma palavra do número e da qualidade das ideias que uma determinada pessoa declara ter actualmente no espírito<sup>30</sup>. Estamos aqui obviamente perante uma atitude céptica quanto à possibilidade de conhecer a natureza íntima das coisas ou a sua essência: aquilo que denominamos «essência metafísica» não se encontra na constituição real das coisas, «mas no modo como concebemos as suas qualidades necessárias»<sup>31</sup>. As ideias implicam apenas uma relação a nós próprios, isto é, à nossa organização psicológica e ao conjunto das nossas faculdades de conhecer. A presença mais uma vez aqui do pensamento de Locke é evidente.

A limitação do conhecimento humano acerca da essência metafísica tem, não obstante, para Buffier uma consequência positiva<sup>32</sup>. Situando-se na linha do contributo de Descartes para a filosofia com a descoberta do «cogito», ele considera que, sendo o objecto das ideias interno, estas se apresentam mais claras e distintas do que a natureza das coisas pensadas. O mesmo se passa com as definições, que em último caso incidem sobre ideias a respeito das quais estamos absolutamente certos quando definimos, mesmo que ignoremos a natureza do que as provocou em nós<sup>33</sup>. Isto é uma advertência aos filósofos quando pretendem fornecer uma definição clara das ideias que acompanham as nossas percepções. Por exemplo, eles propõem-se seguir implicitamente a máxima de Horácio segundo a qual «o que é entendido claramente é claramente expresso». Esta máxima – esclarece Buffier – é (paradoxalmente) um bom exemplo do facto de que o sentido vulgar que atribuímos às palavras não serve quando se requer uma precisão filosófica. Se essa máxima fosse verdadeira em todos os casos, significaria que percepções como a dor, o medo ou o desejo não são claras para o nosso espírito, dada a dificuldade em expressá-las pela linguagem. Mesmo uma pessoa que domine perfeitamente a linguagem, incluindo não só as significações mais comuns dos vocábulos, mas também as técnicas e as científicas, poderia ainda não ser capaz de expressar claramente o que percebe de uma maneira clara (como se comprova pelos problemas colocados pelas traduções)<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> *Idem*, VII, 222, cols. 626-627.

<sup>31</sup> *Idem*, VIII, 227, col. 628.

<sup>32</sup> MARCIL-LACOSTE, *op. cit.*, p. 19.

<sup>33</sup> BUFFIER, C., *Raisonnement*, Troisième e Quatrième exercice, 345-346, cols. 861-868.

<sup>34</sup> *Idem*, VIII, 149-156, cols. 796-799.

A conclusão a que pretende chegar Buffier é que o papel genuíno da filosofia consiste na tentativa de aperfeiçoar as operações ou as faculdades comuns a todos os homens através de definições adequadas, uma vez que o seu fim próprio é «fazer uma análise tão exacta dos objectos do espírito que possamos pensar sobre todas as coisas com a maior exactidão e a maior precisão de que formos capazes»<sup>35</sup>. Deste modo, será possível eliminar as dificuldades com que deparamos quando nos propomos definir certas coisas, nomeadamente «senso comum».

Quando o jesuíta francês escreve que o senso comum é uma disposição, pretende significar que se trata de uma tendência estável para pensar que algumas proposições são auto-evidentes. No entanto, insiste que deve ser atingida a idade da razão para que o senso comum advenha uma disposição; com efeito, para um homem normal que exerça adequadamente as suas faculdades naturais tais proposições tornam-se conhecidas intuitivamente. E ele acentua também – como na sua peugada Vernei – que o senso comum se encontra em todos os homens ou pelo menos na maior parte deles, «que é manifestamente a mais extensa e a mais numerosa»<sup>36</sup>. Mas como justificar que seja assim? De facto, aceitando a universalidade do senso comum, corre-se o risco de tomar como norma da verdade a opinião da maioria, desatendendo os juízos da minoria, designadamente os dos filósofos e dos especialistas, preferindo o parecer da multidão à dos «espíritos selectos e cultivados»<sup>37</sup>. É a este propósito que Buffier compara a disposição que nos inclina a julgar com a que nos leva a amar e a desejar, propondo como exemplo o sentimento natural dos pais que os predispõe a amar os filhos e a desejar o seu bem. Esta sentimento está alterado ou extinto nalguns deles; não obstante, não deixa de poder afirmar-se que, em si, é inspirado pela natureza. De igual modo, embora alguns homens não pensem como os outros no que diz respeito às primeiras verdades, tal não impede que aquilo que pensa a maioria «seja um sentimento que os conduz à verdade e que procede da natureza»<sup>38</sup>. A natureza é regular nas suas obras, mas nestas encontramos defeitos e imperfeições e até monstruosidades. Disto são em grande parte responsáveis os próprios homens pelo mau uso que fazem da liberdade, o que induz alguns a emitir falsos juízos sobre as coisas, constituindo por tal motivo uma excepção face à universalidade do senso comum. Entre as causas do mau uso da liberdade Vernei, pelo seu lado, destaca: a

<sup>35</sup> BUFFIER, C., *Métaphysique*, I Entretien, 9, col. 898.

<sup>36</sup> BUFFIER, C., *Traité*, V, 37, col. 566.

<sup>37</sup> VENTOSA AGUILAR, J., *op. cit.*, p. 82.

<sup>38</sup> BUFFIER, C., *op. cit.*, IX, 72, col. 579.

presunção, que leva a pensar de maneira diferente dos outros, visando a singularidade; a curiosidade exagerada, que impele a emitir juízos sobre assuntos que ultrapassam os limites do conhecimento; os prejuízos de partido, de escola ou de seita; a negligência ou a ligeireza com que se expressam opiniões: a arrogância, que conduz a depreciar verdades do senso comum, porque intimamente elas incomodam<sup>39</sup>. Poderíamos então dizer que, se a natureza concedeu o senso comum a todos os homens, nem todos o conservam, pelo menos acerca de certos assuntos em relação aos quais, ao emitirem juízos, alguns se apartam das prescrições «que Deus depositou no nosso espírito, para que todas as pessoas (...) julguem da mesma maneira sobre coisas evidentes»<sup>40</sup>.

Se o senso comum é uma disposição natural, ainda que não implique necessariamente universalidade de facto, pelas razões apontadas, é pertinente colocar de novo as suas relações com a razão. Vernei não faz do senso comum uma faculdade especial distinta da razão. Ele é antes a própria razão enquanto formula juízos seguindo os impulsos da natureza, isto é, da «recta ratio». Aliás, tínhamos já anotado a identificação de ambos os conceitos. Deste modo, quem não for infiel à razão é impossível que não dê assentimento àquelas verdades comuns que a natureza depositou no espírito de todas as pessoas. Nos casos em que isso não acontecer em relação a uma ou a outra verdade, devido a qualquer preconceito, os responsáveis devem ser tidos como extravagantes («inepti»). E, se alguém persistir de um modo sistemático numa atitude de rebeldia perante todas as verdades do senso comum, é manifestamente louco («demens»). De facto, a extravagância e a loucura são o oposto da razão<sup>41</sup>. Mas o certo é que deparamos com frequência com pessoas deste género mesmo entre aquelas que são dotadas de qualidades eminentes, «de tal modo que a experiência nos mostra todos os dias um grande louco que é um espírito bem formado, um grande louco que é um homem muito sábio e até a maior parte das vezes um grande louco que é o melhor homem do mundo»<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> VERNEI, L. A., *op. cit.*, III, 3, p. 51. Em *De re logica* (V, I, 5 e 6, pp. 195-212), são referidas várias outras causas sob a epígrafe: «De affectionibus voluntatis qui veri assecutionem impediunt»; «De fallaciis mentis quae obstant ne verum inveniamus». Cfr. BUFFIER, C., *op. cit.*, X, 75-76, cols. 580-581.

<sup>40</sup> VERNEI, L.A., *De re metaphysica*, *loc. cit.*

<sup>41</sup> «Is itaque sensus communis omnium pro regula veritatis haberi debet, non ille ineptorum quorumdam» (*idem*, p. 52). Cfr. FUFFIER, C., *op. cit.*, IX, 76-77, col. 581.

<sup>42</sup> BUFFIER, C., *op. cit.*, IX, 77, col. 581.

Sendo assim, como podemos reconhecer existirem no espírito de todos os homens primeiros princípios de verdade? Isso é possível quando um grande número de pessoas com idade, temperamento, estado e nacionalidade diferentes que estão em idênticas condições de julgar («qui diiudicare possunt», como escreve Vernei) sobre uma coisa emitirem o mesmo juízo. Pode, no entanto, suceder estarem apenas determinadas pessoas em condições de julgar melhor que outras, quando estas pensam de maneira diferente sobre assuntos de que têm menor experiência<sup>43</sup>. Por tal motivo, há casos em que a universalidade de facto do senso comum se apresenta drasticamente restringida, aparecendo este como uma prerrogativa da minoria e em muitos casos dos especialistas (dos «bene docti»). Como escreve ainda Vernei: «Se naqueles assuntos de que tenho conhecimento e trato verificar que outros não igualmente experimentados julgam diferentemente de mim, posso com legitimidade pensar que eles erram»<sup>44</sup>. Generalizando este caso a outros tipos de juízos, encontram-se, por exemplo, pessoas que se arrogam o direito de se pronunciarem sobre assuntos de eloquência, de poesia, de arquitectura ou de pintura, não sendo, porém, peritos nessas matérias. Obviamente, elas não estão providas de conhecimentos que as habilitem a falar com autoridade e muito menos a proferirem juízos evidentes.

«Se, ao contrário, em igualdade de condições a maior parte das pessoas julga diversamente [de mim], isso é um indício claro e certo de que eu erro. Com efeito, não é possível que tantos homens com aptidão para julgar se enganem e que só eu acerte no alvo»<sup>45</sup>.

Também Buffier tinha escrito que em assuntos sobre os quais são necessários conhecimentos adquiridos por raciocínio e por reflexões particulares, supondo certas experiências não acessíveis a todos, um filósofo é mais digno de crédito que qualquer outro homem. É neste sentido que deve entender-se a máxima segundo a qual «a verdade não é para a multidão», pois a «vox populi» nem sempre é a «vox Dei». Para serem percebidas, certas verdades supõem uma atenção, uma capacidade e uma experiência particulares que não são prerrogativas de todos<sup>46</sup>. Mas a respeito de coisas sobre que toda a gente possui experiência, «todos

<sup>43</sup> *Idem*, X, 78, col. 582.

<sup>44</sup> VERNEI, L. A., *op. cit.*, *loc. cit.*

<sup>45</sup> *Idem*, pp. 52-53.

<sup>46</sup> BUFFIER, C., *op. cit.*, X, 80-82, col. 583.

advêm filósofos» ou pelo menos dão um testemunho que deve ser tomado como critério de verdade<sup>47</sup>.

Assinala o mesmo autor que não deve confundir-se o senso comum com um conjunto de ideias inatas. No capítulo sobre a definição de «senso comum», ele é, no entanto, lacónico, recusando-se apenas a identificar esta noção, respeitante a juízos, com ideias (inatas ou não), enquanto simples representações de coisas<sup>48</sup>. Mas em *Les principes du raisonnement*, a questão é mais explanada. Se se entender por «ideias inatas» certas disposições do espírito para conhecer os objectos, não há ninguém que não as admita. Neste caso, porém, elas não são juízos, uma vez que uma ideia é somente uma apreensão. Há, no entanto, um problema: o de saber se a nossa mente pode formar uma ideia sem a participação dos sentidos, directa ou indirectamente. A este propósito, alguns filósofos – esclarece Buffier – são de parecer que isso acontece quando pensamos em objectos diferentes daqueles que afectam actualmente os órgãos sensoriais. Aliás, o próprio Locke, segundo eles, teria admitido implicitamente esse ponto de vista ao distinguir a sensação e a reflexão como as duas fontes das ideias, sendo a segunda apenas uma reflexão da mente sobre os seus próprios conteúdos. Mas, aderindo ao empirismo lockeano como ele deve ser entendido, o pensador francês acaba por declarar que «o nosso espírito não forma qualquer ideia da qual as nossas sensações não tenham sido a ocasião, quer próxima quer remota»<sup>49</sup>, pelo que os princípios do senso comum não são inatos.

Pela sua parte, Vernei não discute este assunto quando aborda a presente problemática. Mas, a tê-la considerado, teria assumido a mesma posição do seu antecessor. Na obra *De re logica*, repetindo Locke, ele dispõe-se a aceitar o inatismo, se por «inato» se entender «a faculdade de pensar as formas dos objectos»<sup>50</sup>; de facto, não é legítimo pôr em causa o inatismo das faculdades ou disposições comuns à espécie humana, como a faculdade de pensar ou a tendência para procurar o prazer e evitar a dor. Mas, se entendermos por «inato» um conhecimento que está em acto no

<sup>47</sup> *Idem*, VIII, 67, col. 578.

<sup>48</sup> *Idem*, V, 41-42, col. 567.

<sup>49</sup> BUFFIER, C., *Raisonnement*, XXIV, 267-275, cols. 836-838.

<sup>50</sup> «Ac primum, si esse 'innatum' significat facultatem contemplandi formas obiectorum, erit quidem aliquid innatum» (VERNEI, L. A., *De re logica*, II, 4, pp. 48-49). «For nobody, I think, ever denied that the mind was capable of knowing several truths. The capacity, they say, is innate; the knowledge, acquired» (LOCKE, John, *An Essay concerning Human Understanding*, I, II, 5, 2ª ed., London, George Routledge and Sons, Ld., s. d., p. 14).

espírito e que podemos perceber reflectindo sobre nós próprios, então a doutrina inatista é despropositada. O que o filósofo português não pode aceitar é a forma ingénua sob a qual o inatismo era muitas vezes proposto, isto é, que Deus imprimiu nas nossas almas na altura do nascimento certas ideias ou princípios totalmente definidos, embora os homens só tomem conhecimento deles quando adquirido o uso da razão, momento em que lhes concedem imediato assentimento<sup>51</sup>. E também não aceita o chamado «inatismo virtual» segundo o qual o homem nasceu com disposições para exercitar ou actualizar um tipo de conhecimentos presentes virtualmente no espírito como pertencendo à sua natureza. Com efeito, tudo se deve à experiência<sup>52</sup>. No entanto, quando Vernei fala de verdades do sentido íntimo, reputa-as independentes do sensório, pelo que parece à primeira vista deverem designar-se por «inatas». Mas é em *De re logica* que a sua posição não deixa lugar a dúvidas ao declarar não ser aceitável a natureza inata dos conhecimentos expressos pelas proposições «eu existo» e «eu sou um ser pensante» («me esse», «me esse cogitatem»), explicando-os como um produto da experiência sensível acumulada e do raciocínio que sobre ela se edifica<sup>53</sup>.

Regressando ao tema do senso comum, Vernei oferece nove exemplos de verdades evidentes em relação às quais todos estão em condições de julgar, acrescentando, porém, que não é uma lista definitiva:

«1. possuo uma determinada cor e uma determinada estatura; 2. sou um único homem; 3. estou provido de um corpo e de uma inteligência; 4. sou livre, isto é, posso fazer o que desejar sem uma causa que me constranja intimamente; 5. existem na Terra outros homens além de mim; 6. não me criei a mim próprio; 7. não apenas eu, mas também os outros homens, possuímos um corpo e uma mente; 8. tudo o que é feito com muita arte é feito por alguma causa dotada de razão; 9. se um grande número de pessoas de são juízo e de boa fé testemunhar algo não por ouvir dizer, mas por conhecimento, isso deve considerar-se como certo e comprovado»<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> «Si vero 'innatum' denotat cognitionem aliquam quae perpetuo adsit menti vel me tacente intelligitur, nullam esse ideam innatam. Nulla enim huiusmodi cognitio perpetuo menti nostrae obversatur» (VERNEI, L. A., *op. cit.*, p. 49).

<sup>52</sup> *Idem, ibid.* Cfr. o nosso estudo «A crítica do inatismo segundo Vernei», *Revista Filosófica de Coimbra*, 1 (1992), pp. 51-62.

<sup>53</sup> «Nemo enim accurate cogitat se esse, se esse cogitatem, nisi qui studiis contritus est atque in ea aetate quae meditatione est accommodata. Porro hac aetate tot iam per sensus ideas habuit, tot meditatione adquisivit ut, si negat ex illis quas acceperat eiusmodi ideam fluxisse, audiendus non sit» (VERNEI, L. A., *De re logica*, II, III, p. 47).

<sup>54</sup> VERNEI, L. A., *De re metaphysica*, p. 54. Cfr. BUFFIER, C., *Traité*, V, col. 565. Ver uma lista mais desenvolvida em *Métaphysique*, VI Entretien, 77-82, cols. 931-933.

Estas verdades não procedem de quaisquer outras, pelo que são conhecidas com absoluta certeza à semelhança das do sentido íntimo, diferindo apenas no modo como a evidência se impõe: as segundas, estando imediatamente presentes à consciência, nem um céptico poderá duvidar delas; as primeiras, impelindo também ao assentimento, só coagem se houver um esforço de atenção<sup>55</sup>. Poder-se-ia exemplificar esta diferença evocando a demonstração matemática e a metafísica: aquela, que se serve de números e de figuras, coage de tal modo que, quer queiramos quer não, leva a assentir; a outra, porém, ainda que persuada, não violenta a adesão da mente contra a nossa vontade. De qualquer maneira, tendo em conta a solidez de que gozam ambas as espécies de verdades, a recusa de umas e de outras é sinal de estultícia e insanidade mental<sup>56</sup> ou, como diz Buffier: para rejeitar as primeiras «é preciso estar fora de si»; quanto às segundas, «basta estar fora da razão»<sup>57</sup>.

A respeito da lista de primeiros princípios do senso comum, Vernei destaca o da existência dos corpos exteriores manifestada pelo exercício dos sentidos, fornecendo exemplos sobre os dados de cada um deles e apontando casos em que só por alterações patológicas dos respectivos órgãos não é possível apreender certas qualidades correspondentes. Daí que «seja evidente que os sentidos nos mostram e nos certificam da existência fora de nós dessas coisas que os afectam, razão pela qual as designamos por ‘corpos’»<sup>58</sup>. Esta evidência física reveste dois aspectos: um, segundo o qual as percepções sensíveis têm um fundamento objectivo; outro, que com base nesse facto permite enunciar o juízo de que há coisas independentes de nós próprios.

Aliás – pergunta Buffier –, qual o juízo que poderíamos invocar para pôr em causa a existência dos corpos? Não é certamente o de que só temos a certeza do sentimento íntimo das nossas próprias percepções. Afirmar isso conduziria ao cepticismo e ao fanatismo (ou, como diríamos hoje, ao solipsismo), porque, levando às últimas consequências tal juízo, cada um de nós poderia justamente duvidar se não é o único ser a existir no

---

<sup>55</sup> VERNEI, L. A., *op. cit.*, p. 55. «Il faut avouer qu'entre le genre des premières vérités tiré du sentiment intime et tout autre genre de premières vérités il se trouve une différence: c'est qu'à l'égard du premier on ne peut imaginer qu'il soit susceptible d'aucune ombre de doute et qu'à l'égard des autres on peut alléguer qu'ils n'ont pas une évidence du genre suprême d'évidence» (BUFFIER, C., *Traité*, V, 40, col. 566).

<sup>56</sup> «Utrasque veritates sic hominem ad consuetudinem cogere ut non nisi stulti et insani eas non admittere quaeant» (VERNEI, L. A., *op. cit.*, *loc. cit.*).

<sup>57</sup> BUFFIER, C., *op. cit.*, V, 40, col. 567.

<sup>58</sup> VERNEI, L. A., *op. cit.*, III, 4, 2, p. 59.

mundo<sup>59</sup>. Seria então legítimo invocar o juízo de que sem a existência dos corpos tornar-se-ia possível experimentarmos tudo aquilo de que temos de facto experiência? Em primeiro lugar, esta pretensa possibilidade não é uma disposição («sentiment») natural e, portanto, um dado do senso comum, mas «uma loucura manifesta», sendo antes a convicção contrária uma verdade plena de sabedoria. Se se retorquir que nos estados de sonho e de delírio podemos ter sensivelmente as mesmas impressões que no estado de vigília sem que nesses casos sejamos afectados pelos objectos corpóreos, responder-se-á que tais impressões só são possíveis porque anteriormente tivemos contacto com coisas materiais<sup>60</sup>. (Vemos, assim, que Buffier, compreensivelmente, ao contrário de Descartes nas *Méditations*, não faz incidir a dúvida sobre os nossos estados fisiológicos com a hipótese de estarmos sempre a dormir, sonhando)<sup>61</sup>.

Os sentidos também revelam certas propriedades dos corpos – assinala desta vez Vernei –, como, por exemplo, as dos diversos alimentos, tendo como fim a preservação da nossa vida («proprietas eas corporum quae ad vitam nostram conservandam necessariae sunt»)<sup>62</sup>. Ressalta aqui de novo a valorização prática do conhecimento característica da mentalidade do Iluminismo<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> BUFFIER, C., *op. cit.*, VII, 55, col. 571.

<sup>60</sup> *Idem*, VII, 55, cols. 571-572.

<sup>61</sup> DESCARTES, René, *Méditations touchant la première philosophie*, I, 15, in *Oeuvres philosophiques*, II, ed. F. Alquié, Paris, Garnier, 1967, p. 406.

<sup>62</sup> VERNEI, L. A., *op. cit.*, III, 6, pp. 112-113. Também a tradição tomista assevera ser evidente a existência dos corpos, mas aduzindo um fundamento diferente. A percepção visual e táctil de uma coisa corpórea revela a presença no campo perceptivo de uma realidade em si distinta do sujeito e não produzida conscientemente por ele. Com efeito, se percebemos uma coisa é porque ela existe, porque é real: o que não tem realidade não pode ser percebido ou afectar os órgãos dos sentidos. Por outro lado, não temos consciência de produzirmos as coisas que são objecto de percepção; ao contrário, elas impõem-se-nos contra a nossa vontade. Daqui pode, por conseguinte, concluir-se que as coisas não deixam de existir pelo facto de não as conhecermos, pois não é o nosso conhecimento, como tal, que põe a sua existência; ao invés, ele pressupõe-na (STEENBERGHEN, Fernand van, *Epistemología*, 2ª. ed., trad. de E. Poveda, Madrid, Gredos, 1956, pp. 232-235; VERNEAUX, Roger, *Epistemología general o crítica del conocimiento*, 4ª. ed., trad. de L. Medrano, Barcelona, Herder, 1977, pp. 178-183).

<sup>63</sup> A função prática como característica fundamental do conhecimento sensível tinha já sido posta em realce por Descartes (*Méditations*, VI, 66, p. 495): «Porque estes sentimentos ou percepções dos sentidos, não tendo sido postos em mim senão para significar ao meu espírito que coisas são úteis ou prejudiciais (...), eu utilizo-as, no entanto, como se fossem regras muito seguras pelas quais posso conhecer imediatamente a essência e a natureza dos corpos que estão fora de mim, a respeito da qual, todavia, eles nada me podem ensinar que não seja obscuro e confuso».

Os dados do sensório permitem ainda conhecer com certeza o que é necessário para a conservação da sociedade humana, bem como os seus direitos e deveres<sup>64</sup>. Poderíamos talvez trazer aqui à colação o pensamento de Hamilton (o autor do apêndice crítico das obras completas de Reid) segundo o qual o «common sense» é uma qualidade natural para perceber as propriedades e as obrigações comuns exigíveis a cada membro da sociedade, denotando o peso da opinião como uma norma que supõe um acordo universal<sup>65</sup>.

Finalmente, verifica-se a mesma certeza acerca de uma outra verdade do senso comum: a de liberdade humana. Aqueles que por presunção de singularidade pretendem pô-la em causa na sua prática quotidiana não têm certamente a mesma estima pela perfídia e pela honestidade, o que não aconteceria se não supusessem que há uma vontade livre para escolher uma e outra. É certo que é possível amar a virtude por mera curiosidade; nesse caso, porém, esse acto não é julgado digno de apreço e de recompensa por ninguém, o que conduz à mesma conclusão<sup>66</sup>. Tudo o que alguém possa objectar ao juízo comum de que o homem é livre não poderá ser expresso num princípio mais claro, mais plausível, mais imediato e mais íntimo do que o sentimento da liberdade: ele encontra-se difundido em todos os espíritos de todos os tempos e lugares, e todas as pessoas na sua conduta procedem em conformidade com ele<sup>67</sup>.

No intuito de dissipar todas as dúvidas sobre a justeza das verdades do senso comum, Buffier realiza à maneira de síntese este discurso:

«Interrogo os outros homens de diferentes idades, de diversos países, de diversos temperamentos e vejo-os igualmente persuadidos de que é preciso não ser provido de razão para colocar com seriedade as dúvidas que referi. Examino a conduta e as acções de todos os homens e mesmo as daqueles que pelos seus discursos parecem combater o sentimento do género humano, não vendo entre eles nenhum que tenha sido alguma vez compelido nos assuntos mais importantes pela dúvida de se existem outros seres para além deles; ou se têm ou não um corpo (...). Não vejo em parte alguma na sociedade humana pensar ou agir consoante a opinião avançada por essa espécie particular de filósofos. Não posso, portanto, pensar que eles a propõem com seriedade, mas somente pelo prazer de acrescenta novas subtilezas, uma vez que depois de

<sup>64</sup> VERNEI, L. A., *op. cit.*, p. 113.

<sup>65</sup> CANEL, Maria J., *La opinión pública. Estudio del origen de un concepto polémico en la Ilustración Escocesa*, Pamplona, EUNSA, 1993, pp. 101-106.

<sup>66</sup> BUFFIER, C., *op. cit.*, VII, 58, col. 573.

<sup>67</sup> *Idem*, VII, 60, col. 574.

as suas pretensas razões terem sido examinadas e aprofundadas o género humano não alterou o sentimento sobre o ponto em questão»<sup>68</sup>.

Perguntar-se-á, no entanto, se os sentidos – aos quais são atribuídas as possibilidades antes descritas – não nos enganam. Vernei adverte que os sentidos, nos quais se encontra a origem de todas as nossas ideias, nos enganam muitas vezes. Não obstante, eles são infalíveis no conhecimento do seu objecto próprio. Uma faculdade está ordenada por natureza ao conhecimento de um certo tipo de objecto enquanto permanecer íntegra (aliás, pretender que uma faculdade de conhecimento, agindo segundo a sua natureza, pode equivoocar-se a respeito do seu objecto seria contraditório). Por exemplo, segundo a máxima popular estamos certos daquilo que vemos. Com efeito, uma verdadeira sensação é sempre uma sensação verdadeira, embora nem sempre permita fazer um juízo verdadeiro sobre a coisa. Os erros dos sentidos devem-se, por consequência, aos juízos que fazemos sobre os seus dados<sup>69</sup>. Por tal motivo, é frequente enganarmo-nos sobre a grandeza dos corpos, sobre se eles são iguais ou desiguais, sobre a sua figura e o seu movimento e também quando pensamos que as qualidades sensíveis (secundárias) existem realmente nos próprios objectos percebidos. Por outro lado, o sensorio não nos certifica da natureza íntima das coisas ou das suas características externas, não sendo por isso possível saber a razão por que nos aparecem de várias cores ou por que possuem diferentes propriedades. Quanto a Buffier, escreve que os dados dos sentidos são verdadeiros se nos ativermos às aparências, o que na prática todos reconhecem: «Os homens mais falhos de inteligência estão persuadidos de que os seus próprios olhos os enganam sobre a verdadeira extensão dos objectos; de maneira que ao mesmo tempo que julgam sem reflexão ter o Sol quatro pés estão igualmente dispostos a admitir numa reflexão posterior que o seu primeiro juízo estava sujeito a erro»<sup>70</sup>.

Não obstante as suas evidentes limitações, os dados sensíveis são suficientes para com base neles e na «*recta ratio*» podermos aceitar as verdades do senso comum, proporcionando-nos um conjunto de persuasões ou juízos necessários para a condução da nossa vida animal, intelectual e

---

<sup>68</sup> *Idem*, VIII, 65, col. 577.

<sup>69</sup> «Non quoad [sensus] re ipsa fallant, nam semper aliquid quod extat obiiciunt; sed quia occasionem praebent cur fallamur, iudicando ita esse» (VERNEI, L. A. *De re logica*, V, 4, 1, p. 188).

<sup>70</sup> BUFFIER, C., *op. cit.*, X, 79, col. 582. Sobre o objecto, os erros e o valor dos sentidos em Buffier, ver *op. cit.*, XV-XVIII, 113-135, cols. 594-600.

moral, juízos «que não pressupõem estudo nem reflexão metódica nem sequer grande experiência da vida e que por isso mesmo são acessíveis a todo o homem, culto ou inculto»<sup>71</sup>. Daqui podemos deduzir que, estando os sentidos ordenados para as nossas necessidades práticas<sup>72</sup> e possibilitando-nos um número de princípios limitado, o senso comum não garante a certeza de todos os dados fornecidos pelo sensorio quando estes constituem a matéria das proposições científicas. A defesa do senso comum implica o conhecimento dos limites da razão.

Considera Vernei que a evidência física da existência de coisas materiais é o fundamento das próprias verdades da matemática, propugnando, assim, uma explicação empirista das operações e das leis dessa disciplina. Examinando certas demonstrações referentes a números ou a linhas, elas em último caso pressupõem a evidência dos sentidos, designadamente na geometria, pois ao demonstrar-se, por exemplo, que a linha A e o ângulo B são, respectivamente, metades da linha B e dos ângulos A e C de um triângulo, é necessário o sentido da visão. E, sendo o objecto da matemática a quantidade – quer a contínua ou a extensão, de que trata a geometria, quer a discreta ou o número, estudada pela aritmética –, as noções de «extensão» e de «número» só podem obter-se através do sensorio. Mesmo admitindo a opinião de alguns de que os cegos de nascença são capazes de apreender certas demonstrações matemáticas servindo-se de figuras gravadas ou em relevo sobre uma superfície, tal só é possível pelo sentido do tacto.

Aliás, os que advogam o contrário entram em contradição. De facto, eles nem por isso deixam de estar totalmente persuadidos de que têm nas suas mãos uma folha de papel sobre que traçam as figuras geométricas ou demonstram os seus teoremas. Do mesmo modo, ao demonstrarem que os ângulos internos de um triângulo são iguais a dois ângulos rectos, não podem negar que aquilo que têm perante si é um triângulo e as respectivas linhas. Para além disso, tal demonstração só é possível fazer-se com o recurso à experiência elementar, induzindo depois dela uma lei geral. É esta lei, baseada em factos, progressivamente generalizada, que possibilita efectuar operações mais complexas. Em todos os casos, é legítimo concluir que «a matemática é apenas uma ciência ('ratio') evidente de coisas que recebemos claramente pelos sentidos»<sup>73</sup>. Por esse motivo, se consultarmos o senso comum dos homens perguntando se eles

---

<sup>71</sup> LOPES, A. da Costa, «Senso comum», in *LOGOS – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*.

<sup>72</sup> Sobre este ponto em Buffier, ver *op. cit.*, XV, 113-115, cols. 594-595.

<sup>73</sup> VERNEI, L. A., *De re metaphysica* III, 4, 2, p. 63; cfr. pp. 60-64.

possuem maior certeza a respeito dos assuntos que dependem de raciocínios evidentes ou a respeito das percepções claras e distintas dos seus sentidos (designadamente da percepção da existência de outros seres para além de nós), todos responderão que estas são providas de tanta evidência como as demonstrações matemáticas: é tão evidente percebermos que temos perante nós um triângulo como sabermos que a soma dos seus ângulos internos é igual a dois ângulos rectos.

Não obstante, esta conclusão não significa que a evidência matemática seja inferior à física. Há casos em que a segunda tem a primazia quando se pretende asseverar a existência das coisas. Quando, porém, se trata de julgar sobre estas, a primeira deve ser preferida. Se, por exemplo, virmos ao longe duas torres, a evidência física é suficiente para atestarmos que elas existem; mas só a evidência matemática pode informar-nos se são iguais ou desiguais. É em casos deste género que não é legítimo confiar nos dados dos sentidos.

Depreende-se do que ficou dito que Vernei professa em relação à matemática um realismo ingénuo, considerando só ser real e válido o que é de natureza sensível, negando implicitamente a natureza ideal ou inteligível dessa disciplina. Segundo ele, os conceitos matemáticos nascem da experiência, concebendo-a como uma simples soma de percepções concretas dos sentidos<sup>74</sup>. Obviamente, uma concepção rigorosa da matemática não poderia dar-se por satisfeita com esse ponto de vista. Se, por exemplo, o número fosse simples representação de realidades empíricas, não nos compreenderíamos entre nós, referindo-se cada um a realidades concretas diferentes. «Se aos números devessem corresponder necessariamente entidades concretas (...), se tivéssemos de indicar realidades concretas a eles correspondentes, grande parte da matemática seria impossível»<sup>75</sup>. A matemática tem uma natureza *a priori*, ainda que a tese do empirismo seja parcialmente válida para a «matemática aplicada», que é condicionada pelas estruturas e pelo comportamento dos fenómenos<sup>76</sup>.

Após as suas considerações a respeito das verdades do senso comum, Vernei propõe-se examinar se certos juízos têm esse estatuto. Debruça-se em especial sobre aquilo que designa por «axiomas metafísicos», tais como: «dois e dois são quatro»; «o todo é maior que a sua parte»; «é

<sup>74</sup> Sobre a concepção da matemática no empirismo, ver: CASSIRER, Ernst, *El problema del conocimiento. De la muerte de Hegel a nuestros días*, trad. de W. Roces, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1948, pp. 60 ss.

<sup>75</sup> MANNO, Ambrogio G., *A Filosofia da Matemática*, trad. de A. J. Rodrigues, Lisboa, Edições 70, s. d., p. 233.

<sup>76</sup> *Idem*, p. 287.

impossível que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo». Estão, portanto, incluídos nesses juízos os princípios lógicos. Sobre este assunto, Buffier tinha considerado que tais axiomas não são princípios de toda a verdade, pois não servem para provar qualquer verdade exterior, isto é, a existência real de alguma coisa para além de nós próprios. A proposição «dois e dois são quatro» não fornece o conhecimento de um objecto independente do pensar: mesmo que não existisse no mundo senão uma inteligência, seria sempre verdadeira. A razão é que ela enuncia apenas a repetição da ideia de «dois», a que se dá o nome de «quatro»; assim, «'quatro' não é outra coisa senão 'dois' considerado duas vezes (...), o que no fundo não significa de modo algum uma primeira verdade externa que tornasse possível o conhecimento da conformidade do pensar com um objecto exterior ao pensamento actual»<sup>77</sup>. Dir-se-á o mesmo de «o todo é maior que a sua parte», que também não passa de uma verdade interna ou lógica, significando: «aquilo que é uma quantidade maior é uma quantidade maior e não uma quantidade que seja menor»; ou então: «tal ideia é tal ideia e não outra»<sup>78</sup>. Trata-se por isso somente de associação de ideias, tal como acontece na matemática<sup>79</sup>. No entanto, como tínhamos visto, as verdades internas para Buffier são juízos de consequência, tendo um fundamento remoto na experiência, uma vez que são obtidos por reflexão sobre os dados dos sentidos. Mas ele não destaca este facto ao falar dos princípios lógicos, parecendo, assim, revelar um compromisso com o racionalismo.

Insurgindo-se expressamente contra a doutrina do seu antecessor, Vernei, manifestando de novo uma atitude de empirismo radical, sustenta que os mencionados axiomas estão na mesma conformidade com objectos exteriores que quaisquer outras primeiras verdades. Isto não deve, porém, entender-se no sentido de que revelam necessariamente a existência actual desses objectos, mas no sentido de que a sua génese se encontra neles, pelo que exigem pelo menos a existência passada. Com efeito, «não possuímos a ideia do todo e da parte, de 'maior' e de 'menor', de 'dois' e de 'quatro' senão pelos sentidos»<sup>80</sup>. A verdade de tais axiomas está em idênticas condições que esta: «existem outros homens para além de mim». Trata-

<sup>77</sup> BUFFIER, C., *op. cit.*, XI, 86, col. 585.

<sup>78</sup> *Idem, ibid.*; cfr. XXVI, 364, col. 676.

<sup>79</sup> «La géométrie ne prouve rien du tout de l'existence des choses, mais seulement ce qu'elles sont, supposé qu'elles existent réellement telles que l'esprit les conçoit. Aussi toutes les choses existantes créés fussentelles anéanties, la géométrie n'y perdrait pas un seul point de ses démonstrations et le globe n'en serait pas moins une figure ronde dont tous les points de la circonférence seraient parfaitement éloignés du centre» (*idem*, VI, 49, col. 569).

<sup>80</sup> VERNEI, L. A., *op. cit.*, III, 5, p. 106.

-se, portanto, também de verdades do senso comum. Em referência à proposição «dois e dois são quatro», o seu sentido é o seguinte: «dois mais dois objectos que vejo ou que vi constituem um número ou uma quantidade maior que apenas dois».

Ainda a respeito da declaração de Buffier de que este último axioma seria verdadeiro mesmo que no mundo existisse somente uma inteligência, ela é incorrecta se se entender: «seria verdadeiro mesmo que nunca tivesse existido qualquer criatura a não ser uma inteligência»; pois neste caso essa inteligência singular e desencarnada, não estando unida a um corpo dotado de sensibilidade, não poderia formar as ideias de «dois» e de «quatro». Diversamente, pretendendo-se significar «mesmo que todas as coisas actualmente existentes fossem destruídas, excepto uma só inteligência», o axioma poderia ser verdadeiro, não podendo, porém, concluir-se que não é uma verdade externa. De facto, admitida a extinção de todas as coisas, as noções possibilitadas anteriormente pelo uso dos sentidos e conservadas pela memória continuariam a ser verdadeiras: tendo sido derivadas do sensorio, são relativas ao tempo em que os corpos existiam<sup>81</sup>. No entanto, como é óbvio, aqueles juízos não causam a existência dos objectos a que correspondem, o que não quer dizer que não tenham neles o seu fundamento.

Numa outra obra sua, *De re physica*, o filósofo português insiste na mesma doutrina quanto à concepção empirista dos princípios lógicos, apresentando um exemplo: se uma criança de oito a dez anos vir repetidas vezes o branco e o preto, fica em condições de inferir que as duas cores são diferentes e que, portanto, o branco não é preto; algum tempo depois, conclui que o branco *não pode* ser preto, bastando-lhe para isso o sentido da visão e uma mente sã. Tal conhecimento não implica a compreensão prévia do princípio de não-contradição; ao contrário, este surge numa fase do desenvolvimento mental com base na experiência, exigindo um esforço continuado do espírito e um recurso cada vez mais amplo às ideias abstractas<sup>82</sup>.

<sup>81</sup> *Idem*, p. 109.

<sup>82</sup> «Mihi nihil aliud responderi videtur nisi rationem esse quia primae consequutiones [album nos est nigrum, album non potest esse nigrum] vix primum usus rationis postulant, ideo illico et facillime inferuntur. At ultima conclusio [impossibile est simul idem esse et non esse] maiorem contentionem mentis requirit, maiorem usum idearum abstractarum et generalium, propterea non nisi post multam meditationem inferuntur. Quod si ea semper et eadem perspecuitate obiiceretur menti, illico animum feriret ac dirigeret et enuntiaretur, ut primae duae» (VERNEI, L. A., *De re physica ad usum lusitanorum adolescentium*, X, 3, Roma, 1769, p. 473).

Entre as verdades do senso comum possibilitadas pelo exercício dos sentidos encontram-se ainda as que se circunscrevem à autoridade humana. Com efeito – escreve Vernei –, «o testemunho persistente dos homens é um sinal, ou um indício, ou um critério de verdade»<sup>83</sup>. Tais verdades são redutíveis a três espécies: a) aquelas a respeito das quais todas as pessoas estão em condições de julgar, em especial as que se referem a coisas existentes (designadas vulgarmente por «res facti»); b) aquelas que se baseiam num tão grande número de testemunhos que não são exigíveis ainda outros para serem averiguadas e reconhecidas (não é preciso ouvir todas as pessoas em particular, bastando a concordância das declarações das que conhecem o assunto em causa); c) aquelas em relação às quais não há motivo para pensar que quem as profere é movido por uma paixão ou pelo intuito de mentir<sup>84</sup>.

Um problema que se coloca a respeito destas verdades é se elas estão providas de uma probabilidade superior ou de certeza. Considerando, por exemplo, os diversos testemunhos acerca da existência de um local que nunca vimos, como podemos saber se são credíveis? É possível num caso destes aceitar o conceito de verdade como coerência? Se várias pessoas testemunharam isoladamente um certo facto ou acontecimento e se as suas informações concordam entre si, estas fazem com que sejam verdadeiras as proposições a ele referentes? Ou são apenas um *indício* a favor da sua verdade? É nestas circunstâncias que Vernei fala de evidência e de certeza moral<sup>85</sup>. E como tomamos conhecimento da maior parte das coisas pelo testemunho dos outros e em especial daquelas que são necessárias para o nosso comportamento quotidiano, esse tipo de evidência é suficiente para nos libertarmos de quaisquer dúvidas em grande número de situações práticas da nossa existência<sup>86</sup>.

Acerca da autoridade divina e da sua aceitação como princípio de verdade do senso comum, o nosso autor afirma em *De re metaphysica* recusar pronunciar-se, declarando apenas que quem possuir uma noção correcta de Deus admite ter ele revelado certas coisas que devem ser tidas como certas e imutáveis. Em *De re logica*, porém, ele tinha adoptado mais

---

<sup>83</sup> VERNEI, L. A., *De re metaphysica*, III, 7, p. 116.

<sup>84</sup> *Idem*, pp. 116-117.

<sup>85</sup> Sobre o desenvolvimento do tema da probabilidade moral em Vernei, ver *De re logica*, V, 6, pp. 258-263.

<sup>86</sup> VERNEI, L. A., *De re metaphysica*, pp. 118-127. Em *De re logica* (V, 2, pp. 233-237), Vernei foca particularmente a probabilidade histórica, sugerindo regras para discernir a qualidade dos testemunhos e a verosimilhança dos factos narrados, indicando também quais os géneros literários inadequados à narração e quais as qualidades que esta deve possuir.

extensamente uma atitude apologética, comprometendo a filosofia com a religião ao discutir se o testemunho divino exarado nas Escrituras deve ser aceite como provindo do próprio Deus e no caso positivo se os textos sagrados devem ser submetidos a uma análise hermenêutica<sup>87</sup>.

Mais que em Vervei, em Buffier depara-se também uma nítida preocupação religiosa ou uma perspectivização das verdades da fé no âmbito da filosofia do senso comum. Não obstante, ele não se pronuncia sobre se a autoridade divina tem condições para ser reconhecida por todos. A sua questão diz somente respeito ao conhecimento da existência de Deus. Pode esta ser aceite como uma primeira verdade? O facto é que para o comum dos homens há verdades mais imediatas que ela, por se apresentarem ao espírito de uma maneira mais fácil e evidente. É o que acontece com as próprias crianças, que antes de conhecerem aquela existência possuem um grande número de outros conhecimentos sobre os objectos corpóreos, o que, por outro lado, mostra não ser o conhecimento de Deus inato. Assim, a verdade dessa existência tornar-se-á evidente apenas através do raciocínio (ainda que com base nos dados do sensório), pelo que não pode situar-se ao nível das verdades do senso comum<sup>88</sup>. Há, no entanto, quem pretenda que ela é susceptível de uma demonstração metafísica que parta da percepção dos factos da consciência a das consequências deles derivadas. Mas estas consequências são ainda percepções de coisas que se encontram em nós próprios; sendo, porém, a existência de Deus algo que ultrapassa os nossos pensamentos ou ideias, ela não cabe sob a alçada da demonstração metafísica, como se fosse equiparável às demonstrações matemáticas. (Está aqui implícita uma crítica manifesta à demonstração da existência de Deus por Descartes nas *Meditações*. Voltaremos depois a este assunto).

### Filosofia do senso comum versus solipsismo

Logo no início do seu *Traité*, Buffier escreve que o sentido íntimo da nossa própria existência e dos nossos estados internos é a primeira fonte de todas as verdades e de todo o conhecimento humano, dado o carácter de suprema clareza dos seus objectos. Por isso, quando ele diz «penso, sinto, existo», pretende declarar tratar-se de um princípio dotado de uma

---

<sup>87</sup> VERNEI, L. A., *De re logica*, V, 4, pp. 244-247; V, 5, pp. 247-258.

<sup>88</sup> «La vérité de l'existence de Dieu, supposant d'autres connaissances et n'étant évidente que par voie de raisonnement, ne peut donc pas se mettre au rang des premières vérités» (BUFFIER, C., *op. cit.*, VI, 47, col. 568).

«evidência invencível»<sup>89</sup>. O filósofo jesuíta põe em paralelo este princípio com a fórmula «penso, logo existo» de Descartes, propondo-se mostrar que esta última não fornece uma demonstração da nossa existência deduzida do pensar (como se se tratasse de um entimema)<sup>90</sup>, mas que os conteúdos de ambas as proposições são apreendidos conjuntamente:

«Pergunta-se neste momento se Descartes não caiu na ilusão de propor a sua própria existência como uma consequência do seu pensamento actual ao dizer 'penso, logo existo', uma vez que é pela mesma percepção da nossa alma que experimentamos o sentimento íntimo tanto do nosso pensamento como da nossa existência. Se ele pretendeu efectivamente expressar-nos uma nova convicção da nossa existência, como alguns supuseram, impôs-se uma tarefa totalmente inútil para não dizer pueril (...). Com efeito, é certo que 'eu existo' é uma consequência da proposição 'eu penso', uma vez que não é possível pensar sem existir; ao passo que 'eu penso' não é uma consequência da proposição 'eu existo', pois é possível existir sem pensar. Mas a consequência está aqui vinculada ao seu princípio de uma maneira tão imediata que, longe de podermos enganar-nos sobre esse facto, é precisa subtilidade para alguém se aperceber de que uma não é o outro. Deste modo, a famosa consequência 'penso, logo existo' é, estritamente falando, verdadeira e legítima, mas ela não merecia ser proposta e ainda menos enquanto apresentada como uma descoberta»<sup>91</sup>.

Este texto abre-nos a porta para uma posterior crítica do «cogito» cartesiano. Mas o que mais importa de momento a Buffier é mostrar que o sentido íntimo não fornece um critério de verdade objectiva com a admissão de um mundo corpóreo que exista independentemente do pensar. Daí que o seu propósito seja ultrapassar o solipsismo de certos autores da época para quem o que é testemunhado pela própria consciência é a única fonte de verdade e de certeza. Entre esses autores é referido «um filósofo inglês» (aparentemente Berkeley), que face à pergunta se existem corpos dos quais recebemos impressões «responde claramente que não (...), pois não possuímos esses conhecimentos

---

<sup>89</sup> *Idem*, I, 9-11, cols. 557-559.

<sup>90</sup> No entanto, Descartes («Réponses aux secondes objections», in *Oeuvres philosophiques*, II, p. 564) insiste sobre o facto de que o «cogito» não constitui a conclusão de um silogismo que tivesse como premissa maior subentendida «tudo o que pensa existe». O «cogito» impõe-se por si mesmo por «uma simples introspecção do espírito».

<sup>91</sup> *Idem*, I, 12, col. 559.

por um sentido íntimo da nossa própria experiência nem por alguma consequência dela extraída»<sup>92</sup>.

Suponhamos então que o sentido íntimo por si só constitui o critério de verdade. Nesse caso, não seria possível admitir qualquer outra certeza evidente: não poderia ser o testemunho dos sentidos, porque, sendo estes afecções corpóreas, ele não seria aceite por todos aqueles que à partida negam a existência dos corpos; quanto à evidência da revelação divina e da autoridade humana, não tomamos delas conhecimento a não ser através do sensório, o que conduz à mesma conclusão; por fim, aqueles que invocam paralelamente ao sentido íntimo uma impressão imediata de Deus supõem que há um Deus diferente de nós, o que também vem pôr em causa a exclusividade daquele critério<sup>93</sup>. Para além disso, nos estados de sonho e de delírio temos certas impressões sensivelmente idênticas às que experimentamos quando afectados pelas coisas exteriores; mas isto não seria para nós evidente se proclamássemos a evidência exclusiva dos dados do sentido íntimo. Por tal motivo, aqueles dois estados pressupõem necessariamente que existam coisas independentes do nosso pensamento, «em vez de mostrarem que na ausência dos corpos eu poderia experimentar tudo aquilo que de facto experimento»<sup>94</sup>.

O sentido íntimo também não pode testemunhar a nossa existência no passado. Dizem alguns filósofos que não nos é dado ter qualquer evidência senão das nossas percepções actuais. Afirmam ainda que possuímos, sem dúvida, a percepção de uma recordação de algo que nos aconteceu anteriormente; no entanto, esta recordação é somente uma percepção daquilo que estamos pensando no presente, isto é, trata-se de um pensamento distinto do pensamento que tivemos ontem, que já não existe. A percepção do que julgamos e acreditamos acerca da nossa existência passada não é, por conseguinte, uma percepção da própria existência passada, mas uma percepção do pensamento que temos presentemente acerca do nosso passado. Por isso, esta percepção circunscrita não pode assegurar-nos se existimos num tempo anterior, o que é inaceitável para o senso comum<sup>95</sup>.

---

<sup>92</sup> *Idem*, II, 15, col. 560. Na *Métaphysique* (V Entretien, 61, cols. 923-924), Buffier refere-se expressamente a um escritor escocês (Berkeley) que publicou uma obra para provar não haver qualquer evidência de existirem outros seres para além dele e ainda, a respeito de si próprio, para mostrar que é somente um espírito, mas não um corpo.

<sup>93</sup> *Idem*, II, 14-16, cols. 559-560.

<sup>94</sup> *Idem*, VII, 55, cols. 571-572.

<sup>95</sup> *Idem*, XX, 153-156, cols. 605-606.

Para além disso, o sentido íntimo também não pode garantir-nos que temos o privilégio do livre arbítrio, pois, fundados apenas nele poderíamos conceber que somos livres, mas não o sendo. E, se com esse sentido estamos limitados às nossas percepções actuais, não poderíamos apenas com o seu recurso tomar conhecimento das alternativas que se colocam à nossa vontade quando pretendemos agir. Por outro lado, se o livre arbítrio implica uma opção entre um bem presente e um bem futuro, entre os sentidos e a razão, o sentido íntimo não serve nesses casos de qualquer ajuda, por ser incapaz de ultrapassar o presente e as percepções de coisas imateriais<sup>96</sup>.

Sendo privado, o sentido íntimo não pode certificar-nos da existência de outros seres independentes de nós. Se possuímos impressões de coisas que supomos existirem fora de nós próprios, temos de facto um sentimento íntimo acerca de tais impressões. Mas estas só acarretam consigo a convicção da existência dos nossos pensamentos, pelo que não temos evidência alguma de que existam no mundo outros espíritos e outros seres ou mesmo de que não existamos desde toda a eternidade<sup>97</sup>.

Acerca da existência dos corpos, pretenderam alguns (os cartesianos) que ela pode demonstrar-se a partir da demonstração da existência de Deus, dado que, sendo este um ser verídico, é garantia da verdade dos conhecimentos que se apresentam com clareza e distinção. Ora, reconhecemos com clareza que há em nós, por um lado, uma certa faculdade passiva de receber ideias e, por outro, que tem de haver uma certa faculdade activa de produzi-las, que não podemos ser nós próprios (uma vez que essas ideias se impõem ao nosso espírito muitas vezes contra a nossa vontade) nem Deus (pois ele não nos deu a propensão para acreditarmos que fez isso). Por consequência, temos de reconhecer de um modo claro e distinto que essas ideias provêm das coisas corpóreas com fundamento na certeza da veracidade divina<sup>98</sup>. Mas – contrapõe Buffier, fazendo incidir a sua análise sobre o argumento ontológico de Descartes – os cartesianos «não provaram senão a existência de Deus como ideia, quer dizer, provaram apenas que não podemos estabelecer a ideia de Deus sem incluir nela a ideia de existência»<sup>99</sup>. Isto, porém constitui apenas uma verdade interna que nada prova acerca do que está fora da nossa ideia e do nosso espírito. Por esse motivo, a existência de Deus não é possível

---

<sup>96</sup> *Idem*, VII, 59-60, cols. 573-474.

<sup>97</sup> *Idem*, III, 22, col. 562

<sup>98</sup> Cfr. DESCARTES, R., *Méditations*, VI, 63, pp. 489-490.

<sup>99</sup> BUFFIER, C., *Métaphysique*, IV Entretien, 49, cols. 917-918.

demonstrar-se segundo uma «evidência metafísica» por um processo análogo ao das matemáticas:

«Alguns géometras erram manifestamente imaginando que as coisas demonstradas pela geometria existem fora dos seus pensamentos tais como se encontram no seu espírito (...). Por conseguinte, a não ser que suponhamos que Deus e nós próprios somos um e o mesmo ser, será impossível descobrir uma demonstração metafísica (...) da existência de Deus, pelo que é inútil procurá-la, dado que toda a verdade sobre um objecto diferente das nossas ideias e da nossa percepção íntima não é susceptível dessa espécie de evidência»<sup>100</sup>.

O que está presente na crítica de Buffier ao cartesianismo é a atitude solipsista que esta filosofia encerra. Depois da segunda Meditação cartesiana (após a descoberta do «eu sou, eu existo»), as ideias, privadas de fundamento pela dúvida, adquirem um suporte ontológico: elas são estados do eu. Mas por isso mesmo, não é possível dizer que correspondem a coisas exteriores, precisamente porque a dúvida, cujos efeitos ainda perduram em relação a estas, corta qualquer tendência para afirmar algo distinto do eu pensante. Assim, a descoberta da «res cogitans» como primeira realidade indubitável põe-nos perante a solidão do «cogito» ou no estado de solipsismo, em que só é dado admitir o que se apresenta de um modo claro e distinto à razão<sup>101</sup>.

Neste momento, o problema de Descartes é ultrapassar o «cogito» com o recurso ao carácter representativo das ideias, que aparentemente exigem a existência de algo exterior que lhes corresponda e que as determine em nós. Esta pretensão do filósofo francês (com a demonstração da existência de Deus e a partir dela da existência da matéria) pareceu a muitos na época ilegítima, tal como posteriormente a Buffier. Por exemplo, em *La logique ou l'art de penser*, Arnauld compreendeu que a possibilidade de atingir um conhecimento objectivo partindo da imanência da subjectividade depende de um laço entre a certeza subjectiva e a verdade objectiva respeitante à realidade, de contrário cai-se no pirronismo:

«E não podemos contestar este princípio [‘tudo o que está contido na ideia clara e distinta de uma coisa pode afirmar-se com verdade dessa coisa’] sem destruir toda a evidência do conhecimento humano e estabelecer um

<sup>100</sup> BUFFIER, C., *Traité*, V, 48-50, cols. 568-569.

<sup>101</sup> Cfr. ALQUIÉ, Ferdinand, *A Filosofia de Descartes*, trad. de M. Rodrigues Martins, Lisboa, Dom Quixote, 1969, pp. 82-83.

pirronismo ridículo. Com efeito, não podemos julgar sobre as coisas se não pelas ideias que temos delas, dado não possuímos qualquer meio de concebê-las a não ser enquanto estão no nosso espírito e enquanto estão aí pelas suas ideias. Ora, se os juízos que formamos ao considerar estas ideias não respeitassem às próprias coisas, mas apenas aos nossos pensamentos (...), é evidente que não teríamos qualquer conhecimento das coisas, mas somente dos nossos pensamentos. Por conseguinte, não saberíamos nada das coisas que estamos persuadidos de conhecer com toda a certeza, pois saberíamos somente que as pensamos como sendo de uma certa maneira: o que destruiria todas as ciências»<sup>102</sup>.

Foi esse laço entre a certeza subjectiva e a verdade objectiva que os adversários de Descartes não encontraram na sua filosofia, pelo que a remeteram para o domínio de um cepticismo absoluto<sup>103</sup>. Malebranche explicou particularmente bem este problema no comentário que fez ao passo acima citado. Segundo o padre do Oratório, Descartes estabeleceu um pirronismo ridículo, dado que se apoiou sobre um princípio que pode ser contestado. Só poderia demonstrar-se que esse princípio é verdadeiro se as coisas fossem efectivamente conformes às ideias, mas isso não é certo. Como os cépticos sempre o sublinharam, não temos meio de saber se os nossos pensamentos correspondem à realidade, mas apenas acreditamos nessa correspondência<sup>104</sup>. Todas as vezes que raciocinamos a partir das ideias que possuímos das coisas ficamos prisioneiros da «crise pirrónica», contra a qual se propuseram reagir, entre outros, os filósofos do senso comum.

A este propósito, escreve também Buffier: uma verdade puramente interna «conduz muitas vezes à ilusão e ao erro, levando-nos imperceptivelmente a tomar ideias por realidades e abstracções por existências de coisas»<sup>105</sup>.

Mas regressemos a Vernei. O nosso filósofo na sua crítica do solipsismo erige como alvos os nomes de Malebranche, de P. Bayle e de Berkeley. O primeiro, num passo de *De la recherche de la vérité*, refere que muitas vezes quando as pessoas sonham acontece apresentarem-se-lhes coisas

---

<sup>102</sup> ARNAULD, Antoine e NICOLE, Pierre, *La logique ou l'art de penser*, IV, vi, ed. crítica de P. Clair e F. Girbal, Paris. P. U. F., 1965, p. 318.

<sup>103</sup> POPKIN, Richard H., *Histoire du cepticisme d'Érasme a Spinoza*, trad. de Ch. Hivert, Paris, P. U. F., 1995, p. 267.

<sup>104</sup> MALEBRANCHE, Nicolas, *Recueil de toutes les réponses a monsieur Arnaud*, in *Oeuvres complètes*, VIII-IX, ed. A. Robinet, 2ª. ed. Paris, J. Vrin, 1995, p. 925.

<sup>105</sup> BUFFIER, C., *Métaphysique*, IV Entretien, 49, col. 918.

como se elas existissem, o que de facto não acontece. Mas como é impossível demonstrar que actualmente não estamos sonhando, não pode legitimamente concluir-se que os corpos existem realmente<sup>106</sup>. Em resposta a este argumento pode aceitar-se – declara Vernei – não ser possível fornecer um critério teórico para dirimir a dúvida acerca dos nossos estados fisiológicos, isto é, para decidir se alguma vez estaremos em estado de vigília ou se não nos encontraremos sempre dormindo a sonhar e se, portanto, neste caso a existência dos corpos não passará de uma ilusão dos nossos sonhos. Na prática, porém, todos admitem que certos actos que actualmente realizam incidem sobre coisas realmente existentes que são percebidas estando acordados. Está aí o critério para elas não deverem ser confundidas com as imagens dos sonhos, impondo-se por isso como existentes por uma evidência física. Aliás, é tão evidente para cada um de nós não estar actualmente dormindo como é evidente existir<sup>107</sup>.

Há um outro passo em que o padre do Oratório – ao anuir que os sentidos nos enganam quanto à existência real das qualidades mais tarde designadas por «secundárias» – se interroga por que não há-de acontecer o mesmo quanto à grandeza, à figura e ao movimento<sup>108</sup>. De facto, enquanto que para Descartes, na VI Meditação, as sensações têm valor suficiente para demonstrar a existência de um mundo independente da consciência, para Malebranche essas mesmas sensações não alcançam a certeza da existência dos corpos:

«Os nossos olhos representam-nos as cores sobre a superfície dos corpos e a luz no ar e no Sol; e os nossos ouvidos levam-nos a perceber os sons difundidos no ar e nos corpos que os repercutem; e, se acreditamos no que nos manifestam os sentidos, o calor está no fogo, a doçura no açúcar, o cheiro no almíscar e todas as qualidades sensíveis nos corpos que parecem exalá-las ou difundi-las. No entanto, é certo, por razões que apresentei no primeiro livro de *De la recherche de la vérité*, que todas estas qualidades não estão de modo algum fora da alma que as sente; pelo menos não é evidente que estejam nos corpos que nos rodeiam. Porquê então a partir apenas dos dados dos sentidos, que nos enganam em muitas ocasiões, pretender concluir que há efectivamente certos corpos fora [de nós próprios] e inclusivamente que tais corpos são semelhantes aos que vemos, isto é, aos que são objecto imediato da nossa alma quando os observamos com os olhos do corpo?»<sup>109</sup>.

<sup>106</sup> MALEBRANCHE, N., *De la recherche de la vérité. Éclaircissements*, in *Oeuvres complètes*, III, ed. G. Rodis-Lewis, 2ª. ed., Paris, J. Vrin, 1976, p. 59.

<sup>107</sup> VERNEI, L. A., *op. cit.*, III, 4, pp. 68-69.

<sup>108</sup> MALEBRANCHE, N., *op. cit.*, p. 62.

<sup>109</sup> *Idem*, pp. 55-56.

A conclusão lógica é a reclusão num rigoroso fenomenismo subjectivo. Não obstante, Malebranche foge a esse estado filosoficamente incómodo socorrendo-se da porta teológica, como era peculiar na época:

«É, pois, absolutamente necessário para nos assegurarmos da existência dos corpos fora de nós admitir um Deus que nos comunica tal sentimento e saber que, sendo infinitamente perfeito, não pode enganar-nos. Porque, se a inteligência que nos dá as ideias de todas as coisas quisesse, por assim dizer, divertir-se ao representar-nos os corpos como actualmente existentes, ainda que não existisse nenhum, é evidente que isso não lhe seria difícil»<sup>110</sup>.

A respeito desta doutrina, Vernei responde invocando o pensamento de Locke: as qualidades secundárias não são nos próprios corpos mais do que potências para produzirem em nós várias sensações e as correspondentes ideias por meio das qualidades primárias; daí que a solidez, a extensão, a figura e o movimento produzam as ideias de cor, de gosto, etc. Diversamente, as qualidades primárias são inteiramente inseparáveis dos corpos, sejam ou não percebidas pelos sentidos, pelo que são objectivas, isto é, dão-se nos objectos da experiência<sup>111</sup>.

Uma parte importante da crítica de Vernei à concepção do cepticismo sobre a inexistência dos corpos tem na base um artigo do *Dictionnaire historique et critique* de P. Bayle. Esse artigo é sobre Zenão de Eleia, onde Bayle proclama que a espécie de pirronismo ou de argumentos cépticos que levam os filósofos a negar a realidade das qualidades secundárias são também conclusivos no que respeita à rejeição da realidade das qualidades primárias:

«Acrescentemos a isto que todos os meios de suspensão [do juízo] que destroem a realidade das qualidades corpóreas aniquilam a realidade da extensão. Visto que os mesmos corpos são doces para alguns homens e amargos para outros, é razoável inferir que eles não são doces nem amargos pela sua natureza, falando de uma maneira absoluta. Os novos filósofos, ainda que não sejam cépticos, compreenderam tão bem os fundamentos da 'epochê' em relação aos sons, aos odores, ao frio e ao quente, à dureza e à moleza,

---

<sup>110</sup> *Idem*, pp. 59-60. Sobre esta problemática em Malebranche, ver RÁBADE ROMEO, Sergio, *Hume y el fenomenismo moderno*, Madrid, Gredos, 1975, pp. 42-47.

<sup>111</sup> VERNEI, L. A., *op. cit.*, pp. 69-70. Cfr. LOCKE, John, *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, II, 8, 9, 15 e 23, intr., notas e coord. da trad. por E. Abranches de Soveral, verif. da trad. por G. Cunha e A. L. Amaral, Lisboa, Fundação C. Gulbenkian, 1999, pp. 156-157, 160 e 165.

ao peso e à leveza, aos sabores e às cores, etc. que afirmaram serem todas estas qualidades percepções da nossa alma, não existindo nos objectos dos nossos sentidos. Por que motivo não haveremos de dizer o mesmo da extensão? Se um ser destituído de qualquer cor nos parece, não obstante, sob uma cor determinada quanto à sua espécie, à sua figura e à sua situação, por que é que um ser desprovido de qualquer extensão não poderia tornar-se visível com a aparência de determinada extensão, com uma certa figura e situado de uma certa maneira? Notai que o mesmo corpo nos parece pequeno ou grande, redondo ou quadrado segundo o lugar de onde o observamos; e é certo que um corpo que nos parece muito pequeno parece muito grande a uma mosca. Não é, portanto, pela sua extensão própria, real ou absoluta que os objectos se apresentam ao nosso espírito: podemos por isso concluir que em si mesmos não são extensos. Ousaríamos porventura hoje em dia argumentar desta maneira: 'dado que certos corpos parecem doces a este homem, amargos a outro, etc., devo afirmar que em geral eles são saborosos, ainda que não conheçamos o sabor que lhes é próprio de um modo absoluto e em si mesmos'? Todos os nossos filósofos iriam vociferar. Por que é que então ousaríamos dizer: 'uma vez que certos corpos parecem grandes a este animal, médios a outro, muito pequenos a um terceiro, devo concluir que em geral eles são extensos, mesmo não sabendo qual a sua extensão absoluta'?»<sup>112</sup>.

Mas é sobretudo um outro passo do mesmo artigo que serve a Vernei para realizar a sua crítica:

«Há dois axiomas filosóficos que nos ensinam: um, que a natureza nada faz inutilmente; outro, que se faz inutilmente com o recurso a muitos meios aquilo que pode fazer-se com a mesma comodidade através de poucos. Tendo em conta estes dois axiomas, os cartesianos de que eu falo [Malebranche e outros] podem sustentar não existirem corpos, dado que, quer existam quer não, Deus pode comunicar-nos igualmente todos os pensamentos que possuímos. Dizer que os nossos sentidos nos asseguram dessa existência com a máxima evidência não é provar que existem corpos. De facto, eles enganam-nos a respeito de todas as qualidades corpóreas, não exceptuando a grandeza, a figura e o movimento. E quando acreditamos neles, ficamos persuadidos de que existe fora da nossa alma um grande número de cores e de sabores e de outros seres a que chamamos dureza, fluidez, frio, quente, etc. No entanto, não é verdade que tais coisas existem fora do nosso espírito. Por que motivo

<sup>112</sup> BAYLE, Pierre, «Zénon», in *Dictionnaire historique et critique*, XII, 2ª. ed., Genève, Slatkin Reprints, 1967, pp. 44B-45A.

então devemos confiar nos nossos sentidos a respeito da extensão? Ela pode muito bem reduzir-se à aparência, tal como as cores»<sup>113</sup>.

Estes dois axiomas de Bayle apresentam a base de um cepticismo que nega tanto a realidade dos objectos sensíveis, isto é, a existência independente das qualidades secundárias, como também a realidade dos objectos afirmada pelas «novas filosofias» de Descartes e de Locke, enquanto dotados de qualidades primárias. Todas as qualidades, primárias ou secundárias, são reduzidas a aparências ou a modificações do espírito. Um mundo de objectos supostamente reais que produza um mundo de aparências é desconhecido e possivelmente impossível de conhecer: não há nenhuma evidência racional da existência de uma realidade independente do pensar.

Em contraposição aos dois axiomas mencionados, Vernei declara que o que é mais cómodo («a via brevior») é aceitar que Deus criou os nossos sentidos com tamanha perfeição que eles visam necessariamente um fim (pois ele nada faz inutilmente), sendo esse fim, como a experiência atesta, adquirir as ideias possibilitadas pela percepção dos corpos. Ora, isto só pode verificar-se se os corpos existirem realmente. Poderia acaso alguém contra-argumentar que nenhum filósofo demonstrou com provas concludentes que a extensão existe. Mesmo admitindo-a, uns supuseram que é um conjunto de elementos ou de pontos matemáticos; outros, que é composta de átomos; outros ainda, que é infinitamente divisível. Dadas tais divergências, um céptico pode negar que ela deva ser definida segundo um desses modos ou segundo qualquer outro, pelo que tem razões para duvidar da sua existência.

Para solucionar esta controvérsia, o filósofo português argumenta que as percepções de certos factos fisiológicos levam a concluir que há qualidades primárias. Por exemplo, quando a luz entra nos nossos olhos, a sua quantidade é controlada pela contracção ou dilatação da íris que aumenta ou diminui o tamanho da pupila; ora, essa variação, proporcional à quantidade de luz, de que podemos aperceber-nos pela experiência, não pode ser um produto da fantasia, supondo por isso a existência de estímulos luminosos provenientes de um mundo exterior dotado de extensão<sup>114</sup>. Quer dizer, para Vernei as qualidades primárias dos objectos

<sup>113</sup> *Idem*, pp. 49B-50A.

<sup>114</sup> «At cum iidem philosophi adsidua observatione perspectum habeant extensionem (ut alteris maior, alteris minor videatur) ex appulsu luminis in oculos oriri, quae lux pro varia oculorum convexitate ostendit, item cum certo sciant extensionem quamlibet non ab oculis condi, non a phantasia creari, sed ab ipsis obiectis corporibus proficisci, quibus sublatis perit extensio omnis» (VERNEI, L. A., *op. cit.*, p. 78).

existem realmente, porque as nossas percepções as pressupõem. Poder-se-ia, no entanto, sempre retorquir, como fazem os cépticos, que tais percepções são apenas dados dos sentidos e que só destes temos absoluta certeza; mas qual a legitimidade em transitar do subjectivo para o objectivo? É, no entanto, óbvio – concluimos nós – que só desse modo podem estabelecer-se as verdades do senso comum acerca da existência e das propriedades dos corpos.

Um outro argumento recorre ao sentido comum, também chamado «sentido central» ou «cenestésico», cuja função, entre outras, é comparar ou «coligar, referindo-as a um e o mesmo objecto sensível presente, as sensações de vários sentidos externos e as respectivas notas ou qualidades sensíveis, concorrendo, assim, para a totalidade sintética da percepção desse mesmo objecto»<sup>115</sup>. Ora, Vernei assinala que, comparando os dados dos sentidos da visão e do tacto, podemos adquirir a noção de extensão dos objectos<sup>116</sup>. Devemos, porém, observar que o sentido comum não conhece a sua conformidade com o real, pelo que não pode ser a base de um juízo sobre a existência e a natureza das coisas.

Por fim, tal como nos dois casos anteriores, também a acusação dirigida por Vernei à filosofia de Berkeley se funda no facto de ela rejeitar a existência independente dos corpos contra o juízo do senso comum. No entanto, a opinião de Vernei é fruto da incompreensão na época do pensamento do filósofo irlandês; com efeito, o facto de este ser considerado o maior dos cépticos não deixa de ser irónico, pois nas introduções aos *Principles* e aos *Dialogues* o seu autor declara ter sido sua intenção refutar o cepticismo e o ateísmo<sup>117</sup>. Vejamos a propósito um passo de *Philosophical Commentaries*: «Sou o homem mais afastado do cepticismo que possa existir. Conheço com um acto de intuição a existência de outras coisas tal como a da minha própria alma. Isto é aquilo a que não aspiraram nem Locke nem qualquer filósofo pensante»<sup>118</sup>. Este passo talvez não seja

<sup>115</sup> LOPES, A. da Costa, «Sentido comum», in *LOGOS – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*.

<sup>116</sup> VERNEI, L. A., *op. cit.*, p. 79.

<sup>117</sup> «If the principles, which I here endeavour to propagate, are admitted for true, the consequences which, I think, evidently flow from thence are that atheism and scepticism will be utterly destroyed, many intricate points mad plain, great difficulties solved, several useless parts of science retrenched, speculation referred to practice, and men reduced from paradox to common sense» (BERKELEY, George, *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, Prefácio, in *The Works*, II, ed. A. A. Luce e T. E. Jessop, London, etc., Thomas Nelson and Sons Ltd., 1949, p. 169). Cfr. *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, in *The Works*, II, p. 25.

<sup>118</sup> BERKELEY, G., *Philosophical Commentaries*, 563, in *The Works*, I, 1948, p. 70.

totalmente comprovativo, dado que o termo «outras coisas» poderia estar usado para indicar os conteúdos da consciência e não os objectos físicos. Todavia, nos *Dialogues*, o seu autor escreve (e seria possível multiplicar os exemplos):

«Que brincadeira é essa da parte de um filósofo questionar a existência das coisas sensíveis até que seja provada pela veracidade de Deus<sup>119</sup> ou pretender que o nosso conhecimento sobre este ponto é falho de intuição ou demonstração? Poderia duvidar da minha própria existência com o mesmo direito com que pusesse em dúvida a existência das coisas que actualmente vejo e sinto»<sup>120</sup>.

E diz ainda: «Eu sou mais realista que qualquer outro filósofo»<sup>121</sup>.

Mas para o realismo do senso comum que Vernei professa, os objectos percebidos possuem qualidades objectivas ou primárias independentemente do facto de serem percebidos; para Berkeley, ao contrário, todo o ser das coisas materiais está contido na sua percepção: «esse est percipi». Quer dizer, as coisas naturais não têm existência real distinta da que possuem no espírito. É impossível admitir a existência de uma coisa sensível que não seja percebida por uma mente, ainda que a sua existência não seja relativa à percepção individual de cada sujeito, mas à percepção enquanto tal. Por isso, embora possa obviamente afirmar-se a existência de objectos não percebidos por um sujeito particular, eles não podem existir se, em absoluto, não forem percebidos, quer por outras mentes quer pela «mente onipotente e eterna» que é Deus, «que conhece e compreende todas as coisas e no-las apresenta à vista de uma certa maneira e de acordo com certas regras (...) a que damos o nome de leis da natureza»<sup>122</sup>.

Como dissemos, filosofia de Berkeley não foi, no entanto, devidamente compreendida por Vernei, assim como pelos outros autores do século XVIII. Ela foi até desfigurada, como se verifica pela crítica expendida ao longo de muitas páginas pelo pensador português. Essa crítica, se em geral mantém a serenidade filosófica, na última parte atinge as raias do sar-

---

<sup>119</sup> Trata-se de uma alusão a Descartes.

<sup>120</sup> BERKELEY, G., *Three Dialogues*, III, p. 230. Servimo-nos da tradução, mas retocando-a, de A. Sérgio (BERKELEY, *Três Diálogos entre Hilar e Filonous em Oposição aos Cépticos e Ateus*, Coimbra, Atlântida, 1948, pp. 102-103).

<sup>121</sup> BERKELEY, G., *Philosophical Commentaries*, 517a, p. 64.

<sup>122</sup> BERKELEY, G., *Three Dialogues*, III, p. 231.

caso com a intenção de evidenciar que o filósofo irlandês é o exemplo mais absurdo do pirronismo:

«Toda a argumentação de Berkeley (...) não prova somente que os corpos não existem, mas também que não existem quaisquer espíritos; mais ainda, que não existe o próprio Berkeley (...). Eis o pobre Berkeley reduzido a mero espírito; e em vez de um verdadeiro homem como nós somos, ele não passa de uma pura inteligência (...)! Oh! homem feliz que com uma só demonstração filosófica te libertaste a ti próprio e a todos os teus discípulos de infortúnios sem conta! Já não terás de sofrer as impertinências dos homens, nem a inveja, nem as injúrias, nem a ira dos poderosos! Não haverá qualquer razão para receares a indignidade cruel, os sofrimentos penosos e a morte mais inexorável, coisas que se supunham atormentar os corpos dos homens, mas sem razão! Nada mais te impedirá de te bastares a ti mesmo sem teres de trabalhar, podendo dedicar-te unicamente à meditação das tuas ideias liberto do habitáculo corpóreo – qual cárcere – e gozando uma felicidade perpétua à semelhança dos deuses de Epicuro no seu espaço entre os mundos, vazio de corpos!»<sup>123</sup>.

### Berkeley e o senso comum

É interessante verificar que também Berkeley fala do senso comum como critério para julgar várias teorias, incluindo a sua. Há passos nas suas obras em que ele se propõe convencer o leitor de que a sua doutrina acerca da existência e da natureza dos objectos físicos é consensual:

«Pertença à casta da gente comum bastante simples para acreditar nos sentidos e deixar as coisas como as encontra; para falar simplesmente, é minha opinião que as coisas reais são aquelas mesmas que vejo e sinto, aquelas que percepciono pelos meus sentidos»<sup>124</sup>.

«Perguntai, por exemplo, ao jardineiro daqui porque julga que a cerejeira existe acolá neste mesmo jardim. E dir-vos-á que acredita porque a vê e a palpa; numa palavra, porque ele a percepciona pelos sentidos»<sup>125</sup>.

<sup>123</sup> VERNEI, L. A., *op. cit.*, III, 4, pp. 95-97. Ver sobre este assunto o nosso estudo «Um texto de Luís A. Vernei contra o imaterialismo de Berkeley», *Revista Filosófica de Coimbra*, 11 (1997), pp. 101-117.

<sup>124</sup> BERKELEY, G., *Three Dialogues*, III, p. 229.

<sup>125</sup> *Idem*, p. 234.

Mas noutros casos o filósofo irlandês tem uma posição diferente, defendendo que é o seu entendimento dos objectos físicos que em último caso conduz à verdade das crenças do senso comum sobre o conhecimento, a percepção e a certeza (por outras palavras, que é esse entendimento que determina qual deverá ser essa verdade do senso comum, em oposição ao que julga a maioria das pessoas). Mesmo no fim de *Três Diálogos entre Hilas e Filonous*, escreve:

«Reparai, Hilas, nessa fonte acolá. Em coluna redonda, ergue-se o repuxo até certa altura; nesse nível, fracciona-se e já recai sobre o tanque. Mas tanto à subida como à descida, se conforma a água segundo a mesma lei, que vem a ser o princípio da gravitação. De maneira análoga, aqueles princípios [nomeadamente o princípio do 'esse est percipi'] que à primeira vista nos impelem o espírito para o cepticismo quando levados até certo ponto *reconduzem* os homens ao senso comum»<sup>126</sup>.

E na Introdução à mesma obra, podemos ler:

«Se os princípios que eu aqui tentei divulgar forem admitidos como verdadeiros, as consequências que eu penso derivarem deles com evidência são que o ateísmo e o cepticismo permanecerão completamente aniquilados, que muitos pontos obscuros serão aplanados, que grandes dificuldades serão resolvidas, que várias partes inúteis da ciência hão-de ficar eliminadas, que a especulação se ajustará à prática e que os homens serão *conduzidos* dos paradoxos ao senso comum»<sup>127</sup>.

Naturalmente, Berkeley pensa que, se a sua filosofia conduz os homens ao senso comum, isso é um ponto a favor da sua doutrina. No entanto, a conformidade desta com o senso comum (como ele aqui o entende) pode coexistir com outras provas desfavoráveis à sua posição filosófica (por exemplo, com as provas derivadas dos juízos da maioria). Isto quer dizer que ao fim e ao cabo nenhuma prova é mais verdadeira que a sua competidora: apenas pode considerar-se mais razoável. Deste modo, ao contrário do que sucede em Buffier e em Vernei, não há em Berkeley um constrangimento para adoptar o senso comum considerado na sua própria perspectiva quando este entra em conflito com alguma teoria que é

---

<sup>126</sup> *Idem*, pp. 262-263. Itálico nosso.

<sup>127</sup> *Idem*, Intr., p. 168. Itálico nosso.

suposto constituir uma verdade na perspectiva da filosofia do senso comum<sup>128</sup>.

## Conclusão

O senso comum é uma disposição natural ou uma tendência estável para julgar que certos princípios são verdades auto-evidentes. Estes princípios dizem respeito primariamente à existência de outros seres distintos de nós, bem como à das suas propriedades mais importantes, cujo conhecimento é necessário para conduzirmos a nossa vida. O senso comum é também a raiz e a norma da filosofia, por ser o domínio de verdades básicas que expressam a razão natural, ocupando esta um lugar particularmente importante nas doutrinas de Vernei e Buffier.

No entanto, também o sentido íntimo é uma disposição natural e uma fonte genuína de verdade e de certeza, conduzindo do mesmo modo de uma maneira necessária a assentir, dada a superior clareza dos respectivos princípios, imunes a qualquer argumento adverso. Ambos contêm verdades cujo conteúdo não pode ser deduzido de outras proposições. E em ambos os casos há juízos de existência, ainda que acompanhados de uma atitude céptica acerca da natureza das coisas que se dizem existir.

Mas o sentido íntimo, tendo, embora, relações essenciais com o senso comum, pareceu a muitos garantir por si só os princípios do conhecimento. Isso, porém, conduziu ao solipsismo, que é, portanto, o resultado da redução ilegítima das verdades que o homem pode conhecer às verdades da consciência. Por esse motivo, aqueles dois pensadores reagiram contra o cepticismo que julgaram estar implícito na atitude solipsista, referindo-se ao senso comum como o modelo em relação ao qual se podem avaliar a insustentabilidade e o absurdo de certos sistemas filosóficos.

Considerando a estrutura geral dos seus argumentos, as doutrinas de Vernei e Buffier são basicamente idênticas quanto a soluções essenciais, ainda que difiram em certas particularidades, nomeadamente pelo facto de o primeiro manifestar uma postura de empirismo radical. Isto tem como consequência a concepção de que certas proposições da matemática e os princípios lógicos são verdades do senso comum, contrariamente ao que pensa Buffier.

---

<sup>128</sup> Cfr. PAPPAS, George S., «Common sense in Berkeley and Reid», *Revue internationale de philosophie*, 40 (1986), pp. 298-303; LIVI, A., *Il senso comune tra razionalismo e scetticismo: Vico, Reid, Jacobi, Moore*, Milano, Massimo, 1992, pp. 87-90.

Uma consequência importante do pensamento dos dois autores sobre o modelo de verdade que é natural à razão humana é o reconhecimento dos limites que caracteriza as suas doutrinas do senso comum, pelo facto de ser impossível provar por um raciocínio dedutivo que as proposições auto-evidentes são verdadeiras. O senso comum restringe-se a ministrar certezas a respeito apenas de algumas proposições; por outro lado, na prática não é idêntico nem uniforme em todos os homens.

Escreve É. Gilson que o senso comum é concebido pelos sequazes da respectiva filosofia (designadamente por Buffier e por Reid) como «uma espécie de sentido do verdadeiro ao mesmo tempo infalível e injustificável» e que eles pretenderam «fazer repousar todo o edifício do conhecimento verdadeiro sobre juízos instintivos e, portanto, irracionais»<sup>129</sup>. Superando este criticismo, somos de parecer que Vernei e Buffier não deixaram de *justificar* o apelo ao senso comum e que tiveram algo a dizer a respeito da racionalidade humana. Com efeito, as suas doutrinas não condizem com uma caricatura que pretendesse reduzi-las a argumentos *ad risum*. Quer dizer, quando aqueles filósofos afirmam que é absurdo negar os princípios do senso comum, não se propõem asseverar que é suficiente meter a ridículo os argumentos cépticos para poderem refutá-los. Ao contrário, a sua postura ao defenderem esses princípios visa mostrar que há uma solução genuinamente filosófica para tais argumentos. Essa solução está em pôr em evidência que as suas filosofias são consistentes com a razão natural, dando ao termo «natural» uma significação normativa, isto é, como algo que, não obstante a diversidade dos homens, é comum a todos. Eis aí a justificação do senso comum.

Por fim, seria incorrecto apresentar as filosofias de Vernei e Buffier como casos de mera reacção emocional às doutrinas tidas por eles como cépticas. Mesmo no que respeita a Vernei, a sua atitude face a Berkeley é a expressão, por vezes retórica, de um ponto de vista filosófico destinado a salvaguardar a evidência de que existem seres independentes do espírito, como é atestado pelos dados dos sentidos e pela «*recta ratio*». Mas, dada a impossibilidade de conhecer a natureza desses seres, estamos perante uma forma mitigada de cepticismo<sup>130</sup>.

<sup>129</sup> GILSON, Étienne, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris, J. Vrin, 1947, pp. 18 e 22.

<sup>130</sup> Cfr. MARCIL-LACOSTE, L., *op. cit.*, pp. 65-71 e 153-177; VILKINS, K. S., *op. cit.* pp. 68-76.