

O filósofo que ri e o humorista, segundo Kant

Márcio Suzuki

Departamento de Filosofia/USP

Ler os textos não publicados de Kant é como visitar as páginas de uma grande enciclopédia. Muito do que foi produzido pelo pensamento do século XVIII, esse século enciclopédico por excelência, é retomado e refletido por ele de uma maneira que nos faz entender melhor os assuntos discutidos pelos seus contemporâneos.

Uma figura um tanto inusitada que se pode encontrar nas reflexões e cursos de Kant é a figura do filósofo que ri, figura que aparece no âmbito de uma questão fundamental, a de saber que importância se deve dar à vida.

Existe, é verdade, uma proximidade dessa figura do filósofo que sabe rir com o sábio estoico, mas a diferença entre eles é bastante clara: a importância que o sábio dá à vida depende exclusivamente do quanto ela é dedicada ao exercício da virtude; já o filósofo que ri também sabe dar alguma importância à vida, uma vez que a capacidade de rir se define para ele como a capacidade de rir principalmente das coisas a que equivocadamente se confere grande importância.

Saber tirar o peso de algo que pode levar ao sofrimento e à tristeza foi um dos ensinamentos de Epicuro, cuja maior qualidade era, para Kant, a de manter sempre seu coração “alegre e satisfeito” (*das fröhliche und zufriedene Herz*). Epicuro sabia se manter sempre alegre, porque conseguia impedir que aquilo que afetava o seu corpo, a sua sensibilidade, chegasse ao seu íntimo, ao seu ânimo ou mente (*Gemüt*). Ou seja, mesmo que sentisse dor, ele não deixava que essa dor se transformasse em abatimento ou tristeza. “A grande artimanha” (*das große Kunststück*) para alcançar esse coração sereno é tirar “a importância das coisas no mundo”; feliz é aquela espécie de ânimo em que se subtrai a importância das coisas que sucedem à pessoa, pessoa que não é insensível (*fühllos*), pois sente a dor, porém não deixa que ela abale o seu estado de espírito.¹ O “coração alegre” pode ser considerado a capacidade (*Vermö-*

1. Kant, *Antropologia Collins*, p. 169.

gen) de ver as coisas do mundo de um ponto de vista em que elas aparecem importantes ou risíveis (*wichtig oder lächerlich*).²

Essa retomada da figura de Epicuro por Kant faz parte de uma reavaliação que se começou a fazer do epicurismo na Europa, mais precisamente com Gassendi, reavaliação na qual o fundador do famoso Jardim em Atenas deixa de ser um filósofo meramente hedonista para se tornar um filósofo moral dos mais rigorosos, como dirá a *Crítica da Razão Prática* (A 208). Na Alemanha, a polêmica a respeito do epicurismo se dá principalmente entre Johann David Michaelis e Moses Mendelssohn e versa sobre o sentido do conceito epicurista de “*voluptas*”. Tomando o partido do filólogo Michaelis, para quem a palavra não tem em latim a conotação lasciva de volúpia (*Wollust*), Kant aceitará a explicação de que o prazer epicurista é, fundamentalmente, um estado livre de dor, é “o estado confortável da mente [*der behagliche Gemütszustand*], em que todos os desejos estão acalmados”. É aí, nessa ausência total de dor e desejo, que reside, segundo Kant, o tão denegrido princípio da volúpia epicurista, que “deveria significar propriamente o *coração alegre do sábio*”.³

É indispensável assinalar que a assimilação da doutrina de Epicuro não vem sozinha, mas se combina com outras questões que estão na ordem do dia. O ânimo intocado do sábio epicurista será associado por Kant a algumas noções modernas, como a de “bom humor” e também de uma certa “inquietação” da alma, o que impede que ela seja identificada às noções de tranquilidade da alma, de apatia e ataraxia, tão importantes nas escolas filosóficas da antiguidade. Noutras palavras: a assimilação da mente imperturbada de Epicuro não implica contradição com uma certa “agitação” necessária e benéfica da mente, o que pode ser explicado, segundo Kant, pela distinção entre indiferença e equanimidade. A indiferença (*Gleichgültigkeit*) pode provir de falta de sensibilidade (*Fühllosigkeit*) ou insensibilidade (*Unempfindlichkeit*), que é uma espécie de estupidez; já a equanimidade (*Gleichmütigkeit*) é uma força e não uma fraqueza, que consiste em “estar de posse do seu bem-estar sem distinção do objeto externo”. Ela não é uma mera indiferença ou insensibilidade quanto ao objeto externo, mas uma força constante, um ânimo sempre igual (literalmente “equânime”), qualquer que seja o objeto. Quem possui essa “força do ânimo”, sente a “soma toda de prazer e contentamento”. É a “consciência da grandeza desse bem-estar, que supera todas as circunstâncias exteriores”.⁴ O que seria essa soma total de prazer, esse estado inabalável de bem-estar?

O homem equânime não pode deixar que a dor que lhe afeta os sentidos penetre o seu ânimo. Se é capaz de deter as dores na sensibilidade, ele pode ser feliz (*glücklich*); se não consegue deter a entrada da dor na mente, ele é infeliz (*unglücklich*). Essa é a grande diferença entre animais e homens: naqueles, dor e prazer se situam tão-somente no âmbito da sensibilidade; nestes, as impressões podem adentrar o íntimo do indivíduo. É por isso que só os seres humanos, não os animais, são capazes de sentir *tristeza* e *alegria*. E a felicidade, no seu sentido mais próprio, consiste em não deixar abalar por nenhuma impressão dolorosa.⁵

2. *Idem*, p.172.

3. *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, § 62, p. 132.

4. *Antropologia Friedländer*, p. 561-562.

5. *Idem*, p. 567-568.

Felicidade ou pleno domínio do bem-estar são, portanto, sinônimos desse estado de ânimo no qual a soma de prazeres e contentamentos *não pode ser aumentada por nenhum prazer novo, nem diminuída por nenhum novo sofrimento*. Isso se explica, porque na mente equânime não há prevalectimento de um ou outro aspecto anímico, ou seja, a mente é sentida na sua integralidade, analogamente ao que acontece com a saúde, que é o estado do corpo em que não se sente nenhuma parte dele em especial – a dor física sendo geralmente uma dor localizada e desestabilizadora do seu equilíbrio.

Com o epicurismo “depurado”, o pensamento kantiano consegue ver a figura do sábio de uma maneira nova, uma vez que a equanimidade aparece como atributo reservado aos filósofos⁶. O estado de ânimo (*Gemüthszustand*) não pode ser afetado pelas circunstâncias do acaso e do destino: há uma independência em relação às injunções da sorte que caracteriza o tipo de índole filosófica (*philosophische Gemüthsart*).⁷ E a história revela que a “igualdade de ânimo” é uma característica atribuída a três filósofos: Epicuro, Demócrito e Thomas More. Conforme já se disse, o primeiro não é o filósofo hedonista que se imaginava. Em Demócrito e More se percebe melhor, por sua vez, outra qualidade que será associada à equanimidade: a capacidade de rir. A caracterização do filósofo ou do homem equânime implica para Kant (que só está seguindo certa tradição) a figura do *filósofo que ri*.

Kant gostava de lembrar a seus alunos a seguinte anedota sobre a decapitação do chanceler da Inglaterra:

O homem contente e tranquilo encontra em todas as adversidades algo de que possa fazer graça e se tranquilizar: é assim que Thomas More, grão-chanceler da Inglaterra, homem probo e que sempre conseguia brincar, disse a seu algoz, quando já havia posto a cabeça na guilhotina: a barba ele [o algoz] não podia cortar, pois isso não estava escrito na condenação. Esta é uma disposição de ânimo feliz [*glückliche GemüthsVerfassung*].⁸

Seria interessante poder conhecer um pouco melhor o talento de Kant para contar anedotas como esta, e qual efeito tinham sobre seus alunos dos cursos de Antropologia. Curiosidade à parte, muito da fama em torno do bom humor de More se deve, como é sabido, ao *Elogio da Loucura* de Erasmo de Roterdã, obra dedicada ao filósofo e político inglês seu amigo. Seja lembrado o que Erasmo escreve a More na Introdução à obra: “Supus depois que este divertimento mereceria a tua aprovação, visto que não receias um gênero de jocosidade douto e agradável e que, na vida quotidiana, segues tal como Demócrito”.⁹

O humor de More é alinhado ao de Demócrito, filósofo que, segundo uma longa tradição, teria sido um filósofo que ria de tudo, diferentemente de Heráclito, filósofo “chorão”. Incluindo autoridade

6. “Die Gleichmütigkeit kommt den Philosophen zu”. *Friedländer*, p. 561.

7. Rx 1489, p. 730.

8. *Antropologia Parow*, p. 372-373.

9. ERASMO, *Elogio da Loucura*. Tradução de Álvaro Ribeiro. Lisboa: Guimaraes, 1989, p. 7-8.

medicinal de Hipócrates para afirmar os efeitos benéficos do riso, essa tradição – inteiramente forjada¹⁰ – é retomada no ensaio que Montaigne escreve sobre Demócrito, no qual ele diz preferir o humor do filósofo de Abdera ao humor tristonho de Heráclito. Retomando versos da Sátira X de Juvenal, escreve Montaigne:

Demócrito e Heráclito foram dois filósofos, dos quais o primeiro, achando a condição humana vã e ridícula, não saía em público sem uma cara zombeteira e risonha; Heráclito, tendo piedade e compaixão dessa mesma nossa condição, trazia a cara continuamente entristecida, e os olhos carregados de lágrimas...¹¹

A atitude tristonha comporta uma empatia ou comiseração com aquilo que é objeto do lamento, que deste modo é considerado com alguma estima. Já as coisas de que “zombamos, nós não as estimamos”.¹² Há uma diferença de apreciação do valor das coisas que determina duas linhas de conduta bastante distintas: segundo o *humeur* de Montaigne, mesmo o cínico que despreza os homens por considerá-los como moscas e “bexigas cheias de vento” é um “juiz mais ácido e picante e, portanto, mais justo” que Timon, cujo apelido é “aquele que odeia os homens”. Tomar uma coisa a peito (*on le prend au coeur*) é estar perto de odiá-la. Se são os homens que assim são tomados a sério, o indivíduo se tornará um misantropo: foi o que sucedeu, segundo Kant, a Jean-Jacques Rousseau.

A equanimidade kantiana assimila, como se está vendo, toda uma “tópica” ligada ao riso e ao humor. Ela não deixa de fora nem mesmo o *locus* clássico de que o mundo é uma *stultifera navis*. A melhor maneira de não se deixar levar pela misantropia e detestar os defeitos dos homens é vesti-los com o “barrete do bufão” (*Narrenkappe*), assim como Erasmo vestiu a própria cabeça de Cristo com um “capuz de guizos”.¹³ É melhor ser Demócrito que Heráclito e considerar o mundo como uma “casa de loucos” (*Narrenhaus*):

Riamos das tolices [*Thorheiten*] dos homens, sem excluir as nossas próprias; então permaneceremos amigos de todos os homens, riremos de suas tolices e, ao mesmo tempo, nós os amaremos, enquanto o indivíduo de humor rabugento se tornará misantropo e inimigo dos homens. Pois as tolices do mundo merecem que nos irriteemos com elas? Não merecem antes o escárnio? Com esse procedimento obtemos o tesouro mais nobre do homem, a serenidade da alma [*die Heiterkeit der Seele*].¹⁴

10. A fama de Demócrito como filósofo dado ao riso remonta ao *Romance de Hipócrates*, obra anônima do início do século I. Sobre essa tradição, cf. Georges Minois, *História do Riso e do Escárnio*, tradução de M. E. O. Assumpção, São Paulo: Editora da Unesp, 2003, p. 60. Sobre a retomada dessa tradição em Sêneca, Montaigne, em La Fontaine, em Padre Vieira, etc., cf. o artigo “O Riso de Demócrito”, de Francisco José da Silva publicado em *A Palo Seco*, ano 4, número 4, 2012, pp. 35-9.

11. MONTAIGNE, « De Démocrite », in *Essais*, ed. cit., vol. I, p. 421.

12. *Idem, ibidem*.

13. Sobre a nau dos insensatos e o barrete do bufão, cf. Minois, op. cit., p. 262.

14. *Antropologia Parow*, p. 260.

Rir das tolices humanas é o meio de obtenção da serenidade, tesouro mais precioso que o indivíduo pode obter. Riso e serenidade estão ligados ao valor, à importância que se dá à vida, ligação que se explicita também noutra passagem:

Jamais devemos considerar a vida como importante [*das Leben nie für wichtig halten*], devendo ver as alegrias e sofrimentos dela como um jogo de crianças, e por isso Demócrito a tornava melhor do que Heráclito. O melhor cá na terra é, portanto, um coração sempre alegre [*ein stets fröhliches Herz*], com o qual sou amigo de todos os homens. Infeliz, ao contrário, é o misantropo, e devemos ter receio dele.¹⁵

Demócrito e More gozavam de uma condição de ânimo tal, que conseguiam fazer graça das coisas mais adversas; como a muitos homens, a natureza lhes deu uma disposição pela qual eram capazes de tirar a importância das coisas (*den Dingen die Wichtigkeit nehmen*).¹⁶ Saber brincar, zombar, jogar – estes não parecem ser atributos que uma larga tradição platônico-aristotélico-acadêmica confere ao homem honesto e ao sábio. Conforme adverte, por exemplo, Cícero:

[...] não somos gerados por natureza para parecermos ter sido feitos para jogo e troça, mas antes para a severidade e para determinadas ações mais graves e mais altas. Jogo e troça são lícitos, mas como o sono e outros tipos de repouso, quando tivermos feito o bastante de coisas graves e sérias.¹⁷

A figura do filósofo que as reflexões e os cursos de Antropologia delineiam e divulgam desde os anos 1770, é bem mais sorridente que a dessa face mais sisuda do filósofo tradicional, e bem diferente também daquela que prevalecerá nos textos publicados de Kant. Mas será que ela é menos interessante do que o filósofo no ideal que aparece na *Crítica da Razão Pura*, do filósofo irrealizável, cuja aproximação menos imperfeita é o filósofo moralista da antiguidade? É o que caberia perguntar, mas sugerindo também que os principais traços característicos dessa figura serão conservados em outro lugar do sistema crítico. Poder-se-ia dizer que em Kant convivem duas figuras: a do *filósofo* por excelência e no sentido rigoroso da palavra e aquela do indivíduo dotado de *disposição ou índole filosófica*. O primeiro se aproxima mais do sábio estoico, com seu autodomínio completo sobre o espírito, enquanto a segunda compreende uma série de elementos cuja reconstituição está se tentando fazer aqui. Sem ter necessariamente um referente histórico concreto, o que se percebe nas passagens de Kant sobre a boa disposição de ânimo é, na verdade, a tentativa de refletir sobre um tipo já mais ou menos cristalizado nos textos retóricos, literários e filosóficos. Se for isso mesmo, a pergunta que se impõe a seguir é a de saber o que daria consistência a essa liga de elementos heteróclitos. Os empréstimos feitos ao epicurismo depurado (equanimidade, temperança, felicidade do sábio) são certamente o ponto de partida, mas o resultado obtido parecerá ter mais solidez caso se consiga desencavar onde está o seu ponto de sustentação.

15. *Antropologia Mongrovius*, p. 1344-5.

16. *Antropologia Collins*, p. 172-3.

17. Cícero, M. T. *De officiis*, I, 103. Edição bilíngue e tradução de Karl Büchner. Munique/Zurique: Artemis, 1987, p.89. Para ser justo é preciso advertir que Cícero não recusa toda zombaria e todo jogo, mas aceita aqueles que convêm ao homem honesto, isto é, feitos no momento certo e respeitando a conveniência, o decoro. (*idem*, I, 104, p. 89-91).

O que torna possível um coração sempre alegre, o ânimo sempre igual? É certo que a equanimidade parece ter algo de uma dádiva, de um dom da natureza. Mas talvez seja possível iluminar o princípio que a explica, sem apelar unicamente a esse recurso. Por que se pode dizer que a mente se mantém igual? Há uma explicação “lógica” para isso: uma paixão ou afecção pode ser dita uma representação parcial, porque direciona a mente exclusivamente para um determinado foco, apagando ou obscurecendo os demais, como diante de uma fotografia em que um detalhe inoportuno atrapalhasse a plena percepção do objeto ou ação reproduzidos. Por ser parcial, toda *paixão* é distinta de um *sentimento* mais amplo, que não visa esta ou aquela representação em particular, mas o “conjunto” intitulado “mente” ou “alma”. Toda afecção é distinta do sentimento da alma inteira, porque a direciona para um ponto e não para o conjunto, podendo com isso obviamente perturbar o equilíbrio psíquico. Ora, esse conjunto não é senão o próprio ânimo, que também atende por outro nome, o de *sentimento vital*, ou ainda, *sentimento da vida*. É nele que “sentimos em nós mesmos a fonte da vida”.¹⁸

A relação entre as afecções parciais e o conjunto chamado “ânimo” é pensada em termos de uma boa *proporção*: a “equanimidade” está em não ser muito afetado nem pelos apelos sensíveis, nem pelas emoções particulares, isto é, é preciso ter “força de ânimo” bastante para resistir a todos eles. A “grandeza” do sentimento vital consistirá precisamente em conseguir relativizar tudo aquilo que só pode afetá-lo momentaneamente ou particularmente, pois as emoções e afecções representam um desequilíbrio das forças presentes no ânimo, com a conseqüente perda do sentimento da própria vida.

Essas considerações sobre o ânimo equânime devem bastante à leitura que Kant fez da filosofia britânica, sem a qual dificilmente ele teria conseguido compor inteiramente a figura do filósofo que ri. É que esse filósofo está muito próximo do filósofo de bom humor, que tem seu ponto alto certamente na pessoa de David Hume.

De fato, Hume colocou de uma maneira muito peculiar a pergunta: que importância o homem deve dar à vida? E a linha que vai de Hume a Kant fica bem mais nítida quando se percebe que na antropologia deste último a medida de valor da vida só pode ser respondida por um *sentimento*. Só esse sentimento pode *calcular* se a mente se encontra numa disposição ou proporção adequada. Ou talvez numa afirmação um pouco mais temerária: *a proporção adequada ou razão é o sentimento mesmo*, e esse não é outro senão o próprio sentimento vital. Esse sentimento é por natureza diferente de qualquer sensação de dor ou de contentamento, ele não se encontra em nenhuma parte do corpo ou dos sentidos. A medida da vida não está em nenhum dos sentidos, ela é irreduzível à sensibilidade dos órgãos, ela tem um padrão próprio. Ela não está num *sentido orgânico*, mas no *sentimento vital*: “A força vital tem uma medida [*ein Maaß*] em que não há nem contentamento nem dor, o bem-estar [*Wohlbefinden*].”¹⁹ O bem-estar está além ou aquém do contentamento e do sofrimento.

Por sua definição mesma, o ânimo sempre igual nem se abala, nem se comove por nada daquilo que é dado sensivelmente, por contentamento ou dor. Num sentido preciso, ele não é passível de acréscimo, nem de diminuição e, portanto, qualquer desvio da proporção já não se chama propriamente

18. *Antropologia Friedländer*, p. 561.

19. KANT, I. *Menschenkunde*, p. 1069.

equanimidade. Medida ideal da força da vida, ele é também o padrão de medida de tudo o que afeta o indivíduo na vida. Pode-se pensar por isso num cálculo em que todos os objetos e ocorrências do mundo são medidos por esse *a priori* vital; por outro lado, o cálculo é sofisticado o bastante para sugerir que a regulação é dada (ou perdida) sempre individualmente, pois depende em grande parte do temperamento de cada um. Uma das maneiras de explicar esse cálculo é mediante a seguinte comparação:

Na apreciação do resultado da influência que a dor e o contentamento têm sobre o conjunto do bem-estar, entra não apenas o sentido, mas a razão. Assim, não fica bem num homem ponderado se contentar ou entristecer com ninharias que não têm influência alguma sobre o conjunto de sua felicidade ou infelicidade. Por fim podemos nos afastar da razão e estimar o valor das coisas não segundo a proporção com todo o bem-estar [Wohlbefinden] ou comodidade [Wohlhaben], mas em e por si mesmas. É assim que um homem rico, tal como qualquer outro, pondera se vai comprar algo para o prazer e agrado que custa, por exemplo, acima de dez táleres reais; embora dez táleres reais representem uma pequena ninharia em proporção aos bens do rico, ele, todavia, não estima esse gasto em proporção com toda a sua riqueza, mas em e por si mesmo, segundo as necessidades, a saber, que ele poderia obter algo mais necessário com esse dinheiro. Portanto, a apreciação correta de uma coisa em comparação com o conjunto do bem-estar é bastante rara.²⁰

O trecho parece contradizer a ideia de que dor e contentamento não podem diminuir nem aumentar o sentimento vital. Mas não é bem assim, pois, como diz a última frase, se a comparação entre prazer e dor fosse feita de maneira correta, isto é, em relação ao “conjunto do bem-estar” e não *como as coisas são em si mesmas*, o indivíduo veria que sua felicidade não seria minimamente atingida. O critério objetivo em relação àquilo que as coisas são não entra em linha de conta, já que o que vale aqui é a proporção [*Proportion*] de algo com o todo anímico. Ora, a alteração do bem-estar só existe onde, por assim dizer, já não há efetivamente bem-estar, onde a boa proporção já está perdida. E nesse cálculo paradoxal talvez não seja possível falar sequer de restabelecimento do bem-estar.

De fato, o “erro” do rico é traçar uma comparação objetiva entre o objeto de prazer e o objeto útil que poderiam ser comprados com o mesmo dinheiro, e não fazer uma comparação com a soma total de sua riqueza, diante da qual a quantia – e, no limite, qualquer quantia – é irrisória. O objetivo do exemplo é claro: a representação parcial é raramente confrontada com toda a riqueza contida no ânimo, infinitamente superior a perdas e ganhos pontuais. A imagem monetária (táler real era moeda corrente na Alemanha) não é nem um pouco fortuita, servindo, ao contrário, como pista para a compreensão do que é o sentimento de vida.

E é verdade que, com seu faro inigualável, Kant está dando a entender que uma das formas de explicar a apreciação do valor da vida é comparando-a a um *fundo de capital*. Esse fundo de capital é, naturalmente, a índole, o ânimo, a disposição humoral e humorística de cada um. A natureza concede um capital inicial abundante, mediano ou parco a cada indivíduo, e toda a vida dele será entendida como uma espécie de livro-caixa em que se registra a manutenção, aumento ou diminuição desse montante

20. *Idem*, Friedländer, p. 571-572.

inicial de bom humor ou de disposição serena e alegre. Na reflexão 1511 sobre antropologia, Kant atribui essa característica ou a noção a Hume. A linha que interessa diz: “*Hauptstuhl der Zufriedenheit. Hume.*”, que pode ser traduzida assim: “Fundos da satisfação. Hume.”, onde a presença do nome do filósofo escocês é fundamental, pois não ocorre em outros textos paralelos e indica a procedência da comparação. Na página seguinte se lê: “*Fonds der Zufriedenheit*” = “fundo da satisfação ou contentamento”.²¹

A importância que se confere à vida depende desse fundo inicial, que varia de indivíduo a indivíduo, ou seja, é indiscutível que existe uma desigualdade inicial entre eles no que se refere tanto à condição natural, como à condição civil. Mais ainda: a constituição do *caráter* depende em grande medida desse capital inicial, sem o qual o indivíduo dificilmente “chega a ser alguém na vida”: “É difícil obter um caráter, se a disposição natural não ajuda. A disposição natural é o fundo, a propriedade. O capital [*Die Naturanlage ist der Fonds, das Grundstück. Capital.*].”²²

Sucede que, mesmo para alguém com pouco capital, com pouca disposição inicial para o bom humor e serenidade da alma, uma quantidade mínima dessas qualidades já é uma promissória avalizada pela natureza de que elas podem ser ampliadas no futuro. E a mesma coisa vale para os “instintos” restantes que formam inicialmente o “fundo de capital” de cada pessoa. Este pode ser aumentado ou diminuído na sociedade civil, se a “arte de viver” empregada nele souber dar rumo adequado às inclinações iniciais. Assim Kant poderá dizer sobre o estado de ânimo sempre igual: dificilmente alguém terá por natureza a suficiência ou contentamento, o coração sempre alegre ou “a chamada volúpia” de um Epicuro, mas “podemos trabalhar bastante nisso”.²³

De tudo o que foi tratado aqui, o que poderia ajudar a entender o papel do riso e do cômico? Vários aspectos poderiam ser sugeridos para dar uma resposta a essa questão: com essas explicações, que são fundamentalmente tiradas da filosofia de Hutcheson (que desenvolve ideias de Shaftesbury), o riso já não é mais uma paixão, como ocorre na filosofia clássica, segundo aquilo que Quentin Skinner chamou de teoria clássica do riso. Ele já não precisa ser entendido como um movimento da alma, cuja origem é a superioridade daquele que ri sobre o objeto risível. O riso tem uma ligação com a vida, com a forma mais plena dela, e com esse fundo original, com esse capital de satisfação que não se abala com nada, e que, bem aplicado, só aumenta com os anos.

Foi Francis Hutcheson, filósofo irlandês iniciador das Luzes na Grã-Bretanha, quem ensinou Hume e Kant – e o século XVIII em geral – a pensar que a vida é um cálculo baseado no sentimento, e que o *capital inicial* de cada um pode se tornar, ou um “fundo de perpétua ansiedade” (*fund of perpetual anxiety*) ou uma diversificação dos fundos de prazeres e ações (*other funds of happiness*).²⁴ A complexidade é grande: riqueza e poder, por exemplo, são bens fundamentais para o indivíduo, porque garantem independência em relação aos outros, proporcionando os meios de obter benefícios para si, para os próximos e para a coletividade. Mas quando o desejo de riqueza e poder se confunde imaginariamente com a dignidade, virtude e felicidade, então aquilo que poderia se tornar um dos “fundos para bons ofícios”

21. *Idem*, p. 832.

22. Rx 1518, p. 868.

23. KANT, *Menschenkunde*, p. 1128.

24. *Idem*, p. 107 e 116.

(*fund of good offices*), se converte num tormento para a mente.²⁵ O fundamental é saber separar as falsas imaginações e opiniões, das imagens e opiniões corretas, o que depende de um senso adequado para perceber qualidades morais. E esse senso pode vir a se tornar “um fundo seguro de deleite interno [*sure fund of inward enjoyment*] para aqueles que obedecem às suas sugestões. Ao refletir sobre eles, nosso próprio temperamento e ações podem ser fontes constantes de alegria”.²⁶

Não se deixar levar por associações indevidas, causadoras de ansiedade e sofrimento, que invadem a mente de fora, buscar sempre alegrias que dependem somente do poder de cada um e que estão ao abrigo das contingências da fortuna, eis o que caracteriza a saúde, a força, a solidez da mente – *soudness of mind* que o leitor de Hutcheson reencontrará como sinônimo de bom senso, de senso forte (*strong sense*) e juízo mais saudável (*soundest judgment*) na delicadeza de gosto e sentimento em Hume e na mente equânime, no ânimo inabalável de Kant.

Retomando a questão, a dificuldade de entender essa noção reside no fato de que ela reúne dois elementos aparentemente inconciliáveis, que teriam de ser colocados numa equação onde uma variável permanecesse constante e a outra constantemente se modificasse: a felicidade depende desse equilíbrio, desse oximoro, que é um estado de humor invariável, de uma *Gleichmütigkeit*, que não pode ser nem diminuída nem acrescida por dor ou prazer; por outro lado, esse fundo natural, esse estado equilibrado pode receber um acréscimo, um incremento, de uma multiplicação de prazeres saudáveis, seguros e inocentes, que representariam um ganho de capital seguro ao longo da vida e que garantiriam a constância e tranquilidade do estado da mente. Os dois termos dessa equação seriam o sentimento vital e o sumo bem. Para Hutcheson e para Hume, é no sentimento vital, constante ao longo da vida, mas sensível às variações, que se mede o sumo bem, o *finis bonorum*, o máximo de felicidade alcançável na vida de um homem. A solução para essa equação complexa parece estar num sensor indicando um ponto fixo do prazer anímico geral, que permanece o mesmo – *gleich* – uma *Gleichmütigkeit* ao longo de toda a vida. No entanto, tal igualdade só pode ser mantida caso se acumule uma reserva que impeça que a repetição de um mesmo prazer seja confundida com a satisfação sentida com o estado geral da mente, pois o paradoxo está em que a reiteração, o *hábito* do mesmo, é o que impede que o nível geral de satisfação continue sendo o mesmo. É fundamental, portanto, não confundir *acúmulo de riqueza* com *aumento da força para garantir o sentimento íntimo*, o que fica evidente quando Hume (secundado por Kant) diz que talvez não haja vício mais incorrigível que a avareza, vício encontrado sobretudo na velhice, quando outras paixões menores já não são capazes de “contrabalançar, de alguma maneira, essa inclinação predominante”.²⁷ A ilusão natural de que é cometido o avaro, aliás, ajuda a explicar melhor, por contraste, o poder de quem tem o ânimo em suas mãos: o avaro crê usufruir de um “poder” (*Macht*) suficiente para suprir quaisquer outras fruições, mas justamente por renunciar a todas elas, ele não usufrui de nenhuma.²⁸

Ainda que a moral kantiana venha a se distanciar conscientemente dos autores britânicos e, com isso, também de toda a ética antiga (como a felicidade é uma ideia vaga, indeterminada, mero “ideal da

25. *Idem*, p. 112.

26. *Idem*, p. 111.

27. “Da Avareza”, p. 257.

28. *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, trad. cit., p. 171.

imaginação”, o sumo bem tem ser deslocado para a virtude, para a razão), a originalidade de sua leitura ajuda a reconstituir melhor as elaborações dos pensadores britânicos. Ao mostrar qual é o princípio geral que comanda a dinâmica das afecções, o equilíbrio afetivo, ele parece sugerir algo que estava por assim dizer pedindo para ser dito numa fórmula mais simples: fundamento dos cálculos, o sentimento de vida só pode ser um *sentimento puro*, um *a priori*. A confirmação dessa hipótese pode ser dada constatando a relação intrínseca desse *a priori* da vida com o sentimento de gosto, o que ajudaria, por sua vez, a explicar melhor porque o juízo estético e o juízo teleológico estão juntos na Terceira Crítica.

Que a vida seja definida em relação ao sentimento de prazer e desprazer, parece indiscutível desde os anos 1770: “Vida é a consciência de um jogo livre e regular de todas as forças e faculdades dos homens.”²⁹ Definição que poderia certamente figurar na *Crítica do Juízo*, e que resume bem todo o percurso de apropriação e transformação por que passaram as ideias hutchesonianas. A *vivificação* (*Belebung*) das faculdades do ânimo que ocorre na fruição estética é o padrão ideal de medida do sentimento de vida, porque nela nenhuma faculdade sobressai em relação às outras, e todas se encontram num jogo reciprocamente fecundo. E que o gosto e o sentimento vital sejam noções inseparáveis, é o que se pode ler logo no primeiro parágrafo da *Crítica do Juízo*, quando, ao traçar a diferença entre o juízo de conhecimento e juízo estético, se afirma que neste

a representação é inteiramente referida ao sujeito e, aliás, a seu sentimento vital (*Lebensgefühl*, ou sentimento da vida), sob o nome de sentimento de prazer ou desprazer, o que funda uma faculdade inteiramente particular de distinção e de julgamento, que não contribui em nada para o conhecimento, mas somente mantém a representação dada, no sujeito, em confronto com a inteira faculdade das representações, de que a mente [*Gemüt*] toma consciência no sentimento de seu estado.³⁰

A passagem traz uma condensação do caminho nem sempre em linha reta percorrido pela reflexão kantiana: sentimento vital, sentimento de prazer e desprazer, juízo, referência ao sujeito, representação referida ao conjunto das faculdades com a simultânea consciência desse estado na mente. Caso se leia com atenção, essa última descrição não faz outra coisa senão transpor para o juízo estético a comparação presente na busca de proporção entre os prazeres parciais e o “sumo bem”. Com efeito, enquanto no *sumo bem* – a soma de todos os bens, o conjunto de todos os prazeres – é preciso sempre levar em conta a articulação e a compatibilidade de um bem com todos os outros bens – num cálculo em que um bem menor pode ser mais importante, porque justamente contribui mais para o todo do que um bem maior que o arruína –, no juízo reflexionante o que está em jogo é a relação de uma representação estética particular (a bela flor, o belo poema) com o conjunto do ânimo, como o sentimento da vida. Ou seja, ainda que o conteúdo seja diferente, a forma da regra permanece: o sentimento de prazer e desprazer é ainda a comparação de uma representação estética particular com a esfera inteira do ânimo, com o conjunto de todas as representações das faculdades da mente. Que “vida” em seu sentido mais amplo e vivificação estética, que o cálculo do sumo bem e o juízo de gosto tenham uma *forma* semelhante, e mais, que o juízo de reflexão estética tenha nascido do cálculo sentimental, fica claro por um parágrafo

29. *Idem*, *Antropologia Friedländer*, p. 539.

30. *Idem*, *Crítica do Juízo*, A 4-5, trad. cit., p. 303.

da *Antropologia*. Ali se explica exatamente a atitude oposta, a do indivíduo que, como o rico do exemplo anterior, não sabe relacionar uma dor ou afecção ao conjunto de seu ânimo:

Em geral o que constitui o estado de afecção [isto é, oposto ao de equanimidade] não é a intensidade de um certo sentimento, mas a falta de reflexão [Mangel der Überlegung] para comparar esse sentimento com a soma de todos os sentimentos (de prazer e desprazer) em seu estado. O rico a quem um criado quebra por inépcia uma bela e rara taça de cristal ao carregá-la durante uma festa, não deveria dar nenhuma importância a isso, se no momento mesmo comparasse essa perda de um prazer com a quantidade de todos os prazeres que sua feliz situação lhe confere na condição de homem rico. Mas caso se entregue única e exclusivamente a um sentimento de dor (sem fazer rapidamente em pensamento aquele cálculo), não é de surpreender que seu estado de espírito será tal como se houvesse perdido toda a sua felicidade.³¹

Ao contrário do que se poderia imaginar, o rico é infeliz não por falta de sentimento, mas por “falta de reflexão” (*Mangel der Überlegung*), reflexão que o levaria a compensar o sentimento de perda momentâneo pela “soma de todos os sentimentos (de prazer e desprazer) em seu estado”. Ao contrário da fixação num afeto, numa dor, o sentimento de prazer estético é o que permite apreciar a vida, é o sentimento de apreciação do valor e da importância do conjunto que se chama vida. É a consciência de algo que não pode ser visto, nem ouvido, nem tocado, mas apenas “sentido”. Como se sugeriu antes, essa “disposição filosófica” de ânimo não desaparece nos textos críticos: mantendo-se intacta nos cursos de Antropologia, ela ressurge redefinida no sentimento estético da *Crítica do Juízo*.

Gostaria de concluir com uma última observação: que o homem possa aumentar seu capital de humor e comicidade, isso vai ser explorado pela literatura e filosofia inglesa do século XVIII. Mesmo o homem que não nasce com uma disposição humorística, lembra Lord Kames, pode aumentar seu capital humorístico e se tornar um escritor de humor. La Fontaine e Swift tem humor em sua natureza, em seu caráter, eles são escritores lúdicos, que fazem pilhéria espontaneamente, naturalmente, quase sem esforço, enquanto Addison e Arbuthnot, que não têm humor em suas veias, desenvolveram o humorismo em sua escrita e são escritores de humor. Kant retoma essa distinção, dividindo os escritores em humorosos e humoristas. E o que ele diz, retoma muito do que se apresentou sobre o filósofo que sabe rir:

Humor, no bom sentido, significa, com efeito, o talento de poder, arbitrariamente, colocar-se em uma disposição mental em que todas as coisas são julgadas de modo inteiramente outro do que habitualmente (e até mesmo inversamente), e no entanto em conformidade com certos princípios racionais em uma tal disposição mental. Quem é involuntariamente sujeito a tais alterações chama-se *humoroso*; mas quem é capaz de assumi-las arbitrariamente e com finalidade (em vista de uma exposição viva mediante um contraste que suscita o riso), este chama-se *humorista*, e sua obra, *humorística*.³²

31. *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático*, p. 152.

32. *Crítica do Juízo*, trad. cit., p. 363.

Como disposição da mente, a capacidade humorística não é apenas dádiva, mas também uma capacidade de se colocar arbitrariamente num ponto de vista diferente do comum, para apreciar as coisas de modo distinto. É uma capacidade que se aprimora sempre e que tem de perdurar enquanto houver necessidade de desinflar a suposta importância de coisas desimportantes para descobrir a verdadeira importância da vida. Ou como diria Novalis: “Humor é uma maneira de ser arbitrariamente assumida” e a “humanidade é um papel humorístico”.