

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE FILOSOFIA

O IMATERIALISMO DE GEORGE BERKELEY:
O REALISMO NO “*ESSE É PERCIPI*”

FÁBIO C. R. MENDES

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial
para a obtenção do título de Mestre em Filosofia

PROF. DR. ANDRÉ KLAUDAT

ORIENTADOR

Porto Alegre, Maio de 2007

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DE FILOSOFIA
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

O IMATERIALISMO DE GEORGE BERKELEY:
O REALISMO NO “*ESSE É PERCIPI*”

ORIENTADOR: PROF. DR. ANDRÉ KLAUDAT

NOME DO ALUNO: FÁBIO C. R. MENDES

SUMÁRIO

SUMÁRIO	3
ABREVIATURAS	4
INTRODUÇÃO	5
1. “SER É SER PERCEBIDO”	14
2. CRÍTICA ÀS IDÉIAS ABSTRATAS	32
3. A SUBJETIVIDADE DAS QUALIDADES PRIMÁRIAS	54
4. A NEGAÇÃO DA MATÉRIA	72
5. SUBSTÂNCIA ESPIRITUAL E DEUS	93
6. CAUSALIDADE E CIÊNCIA EMPÍRICA	106
7. INFERÊNCIAS, NOMINALISMO E A LINGUAGEM DA NATUREZA	123
CONCLUSÃO	147
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	157

ABREVIATURAS

Os textos de Berkeley são repetidamente citados ao longo da dissertação. Adoto a seguinte notação e abreviaturas.

O *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano* será denominado *Princípios*. Quando citado, será abreviado e referida a seção. Exemplo: *Princípios*, 23 (P 23). A introdução dos *Princípios* será referida da seguinte maneira: Introdução dos *Princípios*, seção 18 (Intr. 18).

Os *Três Diálogos entre Hilas e Filonous* será referido como *Três Diálogos*. Quando a referência se voltar para algum das partes, esta será denominada *Primeiro*, *Segundo* ou *Terceiro Diálogo*. Quando citado, seguirá o número da fala correspondente (o que permite a localização em qualquer uma das edições da obra): *Primeiro Diálogo*, fala 398 (D1, 398); *Segundo Diálogo*, falas 113 a 115 (D2, 113-115); *Terceiro Diálogo*, fala 55 (D3, 55).

Um *Ensaio para uma Nova Teoria da Visão* será denominado *Ensaio* e referido da seguinte forma: *Ensaio*, seção 47 (NTV 47).

A *Teoria da Visão Vindcada e Explicada*, quando citada, respeitará a abreviatura TVV, seguido da seção: *Teoria da Visão Vindcada e Explicada*, seção 10 (TVV 10).

A referência ao *De Motu* será feita desta maneira: *De Motu*, seção 45 (M 45).

Os cadernos de Berkeley, chamados de *Comentários Filosóficos*, serão abreviados, sendo seguidos pelo número da entrada: entrada 232 (PC 232).

INTRODUÇÃO

“Ser é ser percebido”. Essa é a síntese de um dos sistemas filosóficos mais controversos da História da Filosofia, chamado de Imaterialismo. Seu formulador, o irlandês George Berkeley, foi massacrado pela crítica de sua época apenas por afirmar, em 1710, de forma singela, que *a matéria não existe*. Sim, aquela mesma matéria tão utilizada pelos filósofos naturais da época, a matéria que servia de fundamento para toda a explicação mecanicista do mundo, seria nada mais e nada menos do que impossível, contraditória, inconcebível e, portanto, inexistente. Pelo menos era isso o que pensava Berkeley. Descartes? Errado. Locke? Errado. O grande Isaac Newton? Sim, até ele estava errado. Na verdade, quase todos os filósofos da Idade Média e da Antiguidade estavam, imagine, errados, porque a “matéria” criticada por Berkeley abrangia também toda substância, substrato, essência ou ocasião. Ninguém escapou, nem mesmo Aristóteles e os Escolásticos. Eles sempre refletiram sobre palavras sem significado. Assim pensava Berkeley.

Segundo o Imaterialismo, a matéria, ou qualquer existência não percebida, é impossível. Daí vem a tese de que o ser das coisas está em serem percebidas, ou seja, que *“esse é percipi”*. Contudo, um *outro* aspecto da filosofia de Berkeley causa uma perplexidade análoga em relação a essa tese: ao mesmo tempo que afirma a impossibilidade da matéria e a subjetividade de todas as propriedades sensíveis, ele diz que sua filosofia está em perfeita *sintonia com o senso comum*. “Como?” tendemos a perguntar. Como é possível que uma filosofia que nega a existência da matéria pode ser compatível com as crenças do homem comum, dado que a mais fundamental delas é que a existência do mundo *não* depende de nossa própria existência?

O objetivo do presente trabalho é responder a esse desafio. Pretendo investigar ao longo dos sete capítulos que se seguem, cada um tratando de certos temas fundamentais da filosofia de Berkeley, em que local podemos encontrar no Imaterialismo os elementos de realismo que são característicos das convicções do homem comum. Esse último considera o mundo independente de seu pensamento e não possui qualquer dúvida sobre a possibilidade de conhecê-lo. O modo como Berkeley pretende fazer justiça a essas crenças a partir de uma tese que nos levaria a um idealismo é o que me proponho mostrar.

Essa não será uma tarefa fácil. Deverei abordar os diversos aspectos que constituem a

doutrina do Imaterialismo sempre a procura de elementos de realismo, de indicações de que Berkeley não defende uma filosofia idealista. Ao final deste percurso, pretenderei ter conduzido o leitor a considerar seriamente o Imaterialismo como uma forma de realismo ou, pelo menos, como uma filosofia seriamente comprometida com o realismo.

O *primeiro capítulo* trata diretamente da tese “ser é ser percebido”, buscando esclarecer qual poderia ser o seu significado. O leitor será, nesta etapa inicial, introduzido diretamente ao centro das dificuldades envolvidas na interpretação do Imaterialismo. Primeiramente, será feita uma investigação textual – a partir do contexto em que ela aparece no texto dos *Princípios* – sobre que entidades são essas cujos seres dependem da percepção e sobre o que Berkeley explicitamente considera ser “perceber”. O resultado é que tais seres são tudo aquilo que pode estar *presente a uma mente*, sejam idéias ou objetos dos sentidos, sejam idéias ou objetos compostos, sejam idéias ou objetos da imaginação, sejam paixões da alma. Além disso, a existência de todos esse tipos de seres abrangidos pelo “ser é ser percebido” está em serem percebidas, conhecidas, imaginadas ou sentidas (todos significados considerados equivalentes) por alguma mente, espírito, alma ou eu. Então, a primeira constatação é que não é uma tarefa fácil definir o significado do “*esse é percipi*”, porque ela se refere a um conjunto muito heterogêneo de seres e considera “perceber” como equivalente a vários modos de existência normalmente considerados distintos.

Em seguida, o primeiro capítulo expõe a discordância de alguns comentadores sobre a natureza da proposição “*esse é percipi*”. Alguns a consideram uma premissa; outros, uma conclusão; também a consideram uma formulação que não participa do argumento central do Imaterialismo; por fim, há os que a consideram um *insight*. Se observarmos a opinião daqueles que comentaram os *Princípios*, encontramos a opinião dominante que o sistema é sem dúvida fantástico e implica em conseqüências absurdas. Há quem diga que é ao final uma tese cética, como Hume, ou idealista, como Kant. Ficamos, ainda, perdidos.

Entretanto, se observarmos o que Berkeley diz sobre seu sistema, cuja tese principal é geralmente considerada o “*esse é percipi*”, notamos que ele assume ser seu sistema sujeito a grosseiros erros de interpretação. Berkeley recomenda que o leitor deve ver sua filosofia no seu conjunto e de uma perspectiva de resposta ao ceticismo e ateísmo, para evitar tais erros. Com isso em mente, a partir da perplexidade ocasionada por esse primeiro capítulo, os outros capítulos da dissertação procuram revelar o significado do “*esse é percipi*” nos diversos pontos da filosofia berkeleiana.

O *segundo capítulo* trata de um tema considerado central pelo próprio Berkeley para a defesa do Imaterialismo, a crítica às idéias abstratas. Ele considera que podemos abstrair

apenas a partir da consideração em separado de qualidades que existem juntas, através do que poderíamos denominar “atenção seletiva”: posso ver e comparar dois objetos vermelhos, considerando-os em sua particularidade. Contudo, não podemos formar idéias gerais abstratas, como a idéia de cor em abstrato, ou a idéia de homem em abstrato, pois são indeterminadas. O que fazemos ao considerar idéias gerais é atribuir uma significação geral a uma idéia particular, sem necessidade de entreter uma idéia abstrata.

Para Berkeley, a doutrina das idéias abstratas é a causa da obscuridade e problemas na filosofia. Alguém que diga possuir uma idéia geral abstrata qualquer não consegue evitar a contradição ao descrevê-la, porque ele deve formar uma idéia que possui em si toda uma classe de particularidades, o que a tornaria inconsistente. Além disso, quem aceita tal doutrina acredita que tais idéias impossíveis constituem a mais alto grau de conhecimento. O resultado só pode ser a obscuridade e o ceticismo.

O que está na base dessa doutrina é a noção de que para cada substantivo deve haver algo que é nominado. Então, dado que um nome geral denomina um grande número de idéias, pensa-se que há uma idéia geral abstrata que corresponde ao nome geral. Basta encontrar um nome aplicado a dois objetos diferentes e estaria provada a existência de uma idéia que compreende em si esses dois objetos. Além disso, acredita-se que haja idéias comuns a mais de um sentido apenas porque utilizamos uma mesma palavra para tratar de objetos especificamente diferentes, como o quadrado visível e o tangível. Isso, porém, não é necessário se não aceitarmos a tese pressuposta que está na base e notarmos que associamos as idéias dos diversos sentidos exclusivamente pela experiência de as observamos ocorrendo conjuntamente.

Por fim, a crítica de Berkeley à doutrina das idéias abstratas possui uma grande importância metodológica para o Imaterialismo. Dado que as palavras não correspondem necessariamente a idéias, devemos manter nossos pensamentos voltados à consideração das idéias, e não aos raciocínios sobre as palavras. Devemos tentar considerar as idéias nuas, despidas das palavras que as envolvem, para que não sejamos iludidos por elas. Esse método aparece em todos momentos decisivos da argumentação de Berkeley para a demonstração do Imaterialismo.

O *terceiro capítulo* apresenta os célebres argumentos de Berkeley sobre a subjetividade das qualidades primárias. A distinção entre qualidades primárias (extensão, figura, movimento, número e, para os defensores do corpuscularismo, solidez) e secundárias (cor, sabor, som, cheiro, calor, frio, etc.) foi bastante difundida por aqueles que tentavam explicar a nova ciência dos séculos XVI e XVII. As primeiras seriam objetivas e existiriam

realmente nos objetos, seriam o que compõe a matéria, o objeto da ciência. As segundas seriam qualidades que atribuímos aos objetos, mas que, na verdade, existiriam somente na mente. Berkeley nega essa distinção. Diz que se for aceito que as qualidades ditas secundárias só existem na mente, são subjetivas, o mesmo deve ser dito das qualidades primárias.

Berkeley formula quatro argumentos para mostrar que as qualidades primárias também são subjetivas. O primeiro deles é que toda qualidade que atribuímos a qualquer objeto é uma qualidade sensível e, se é sensível, está na mente. Movimento, número, solidez, figura, são qualidades percebidas pelos sentidos e não podemos pensar nessas qualidades senão em relação à uma mente. O segundo argumento é que todas as qualidades sensíveis, incluindo as primárias, são relativas às circunstâncias de observação e, portanto, subjetivas. O terceiro é que não podemos separar as qualidades primárias das secundárias. Não é possível, por exemplo, pensar em uma figura qualquer, que é qualidade primária, sem atribuir-lhe certa cor, uma qualidade secundária. Então, dado que essas últimas são subjetivas, aquelas também devem ser, na medida em que sua concepção depende da concepção de qualidades secundárias. O quarto e último argumento baseia-se no chamado “princípio da semelhança”: uma idéia só pode corresponder a outra idéia. Tudo o que percebemos depende de nossa mente, é subjetivo, é idéia. Como pode o que é mental ser semelhante ou correspondente ao que é não mental? A resposta de Berkeley é que isso não é possível. Assim, não é possível que existam qualidades fora de uma mente, o que inclui as qualidades primárias.

Esses argumentos parecem impossibilitar o conhecimento. Contudo, ao invés de levar os homens ao ceticismo, Berkeley pretende exatamente o oposto, isto é, mostrar que todas as qualidades sensíveis são igualmente reais e objetivas, sendo todas elas objeto de conhecimento científico. Seria um erro distinguir qualidades, dizendo que algumas não são reais ou são enganosas, porque isso é o que leva os homens ao ceticismo. Não há razão para distingui-las e devemos encontrar uma concepção de ciência adequada a esse fato.

O *quarto capítulo* aborda o tema que dá nome ao sistema do Imaterialismo: a negação da matéria. Berkeley mostra que a matéria, em sua acepção filosófica de substrato não-pensante e não-percebido que suporta as qualidades sensíveis, é uma noção sem qualquer significado. A razão básica para tal é simples: dado que ela suporta as qualidades que conhecemos, não podemos dizer do que e como a matéria é constituída. Qualquer qualidade ou modo de existência que tentamos atribuir à matéria acaba se mostrando contraditória com a noção de uma substância não-pensante e não-percebida. Mesmo que consideremos a matéria possível e existente, ela seria inútil para a ciência, dado que não podemos conhecer sua natureza além das qualidades que percebemos diretamente pelos sentidos. Além disso, a

noção de matéria leva os homens ao ceticismo, porque nos faz acreditar que a realidade não é, na verdade, isso que percebemos a todo instante, mas sim algo completamente distinto cuja natureza é oculta. E, como a noção de matéria nos permite pensar na realidade independente de Deus, ela abre caminho para o ateísmo e degradação moral, adiciona Berkeley.

Uma objeção fundamental ao Imaterialismo é apresentada nesse mesmo capítulo. Toda a argumentação contra a matéria se fundamenta na impossibilidade de pensarmos a existência dos objetos sem que eles sejam percebidos. Mas, podemos objetar, que dificuldade há em pensarmos uma árvore no parque e ninguém por perto para percebê-la? Isso não significaria que o “*esse é percipi*” leva a um absurdo? A resposta a essa dificuldade é dada pela consideração de qual é o significado da negação da matéria e da tese acima referida. O resultado é que o ponto de Berkeley é que qualquer existência que possamos conceber deve ser uma existência sensível e que o que é sensível é percebido por uma mente. Quando pensamos numa árvore, pensamos em um objeto constituído de qualidades sensíveis, e não em uma árvore em si, sem cor, sem forma, sem textura e assim por diante. É somente isso que Berkeley pretende defender.

Após, são apresentados argumentos sobre a incompatibilidade da noção de matéria e a de Deus. Dado que Deus é um ser infinitamente poderoso e perfeito, por que ele teria criado a matéria, já que ele mesmo pode causar em nós as impressões sensíveis diretamente? Deus não precisa de um instrumento para isso e também não teria criado uma existência inútil e que permite aos homens desviar-se das palavras do Evangelho. Por fim, a matéria mostra-se uma noção que só pode ser definida por negativos, nada significando. Ela é uma noção impossível, inútil às ciências e prejudicial aos homens.

O *quinto capítulo* trata da substância espiritual e Deus no Imaterialismo. Berkeley nos diz que há dois tipos de coisas: idéias e espíritos. As primeiras são percebidas e existem nas segundas, que percebem. Assim, a tese “*esse é percipi*” não é universal, pois ela se aplica somente às idéias e todo rol de coisas percebidas. Em relação aos espíritos ou mentes, ser é perceber.

Um primeiro problema surge da questão relativa à maneira pela qual conhecemos os espíritos, pois o que percebemos (e conhecemos) propriamente são as idéias. A resposta de Berkeley é que conhecemos o espírito imediatamente pela reflexão sobre as atividades e operações da alma. Isso nos fornece uma noção de espírito como uma substância que suporta idéias, que, ao contrário da noção de matéria, não é absurda, pois imediatamente sabemos o que é para uma idéia existir em um espírito. A partir dessa noção de espírito, podemos identificar outros por agirem de forma similar a nós.

Berkeley apresenta dois argumentos que pretendem demonstrar a existência de Deus. Ambos se fundamentam na nossa experiência imediata de perceber as coisas sensíveis que não são causadas por nós e que existem independentemente de nossa percepção particular. Berkeley não evoca Deus para salvar a realidade das coisas sensíveis, mas o contrário: a partir da realidade dessas é que prova a existência de Deus. A confiança na independência e objetividade das coisas sensíveis é anterior, ou no máximo similar, à certeza da existência de Deus. Tanto é assim que, segundo Berkeley, o que nos permite saber que a mente infinita que tudo percebe é boa e sábia é o modo ordenado e regular com que as idéias se apresentam a nossos sentidos, sendo essas, portanto, epistemicamente anteriores à noção de Deus. Então, notamos que o centro do sistema do Imaterialismo é a defesa da realidade das coisas sensíveis: mesmo a prova da existência de Deus depende disso.

O *sexto capítulo* expõe o modo segundo o qual Berkeley concebe a causalidade dos fenômenos da natureza e a ciência empírica que os estuda. Ele é um crítico do modo como os filósofos justificam a ciência de sua época. O problema, pensa Berkeley, é que todo evento é explicado a partir do movimento, cuja causa seriam qualidades não sensíveis ou independentes da percepção, como “força” e “gravidade”. A crítica é que, em primeiro lugar, essas qualidades, não sendo sensíveis, são qualidades ocultas (e o que é oculto não explica nada). Em segundo lugar, o movimento é percebido, portanto é uma idéia e, conseqüentemente, é sempre efeito e nunca causa. Assim, estritamente falando, movimento não é ação.

Berkeley afirma que o único tipo de ação que podemos conceber é a ação de nossa vontade, que excita idéias em nossa alma e move nosso corpo. Então, apenas o espírito pode ser causa e a noção que temos de causalidade está necessariamente ligada a de espírito. A causa suprema de todos os eventos da natureza só pode ser, então, a vontade de Deus. Essa sucessão de idéias que percebemos pelos sentidos ocorrem de forma regular, são regidos por leis fixas, as leis da natureza. Não se trata de uma conexão necessária, a ocorrência de um evento não implica necessariamente a ocorrência de outro. Em outras palavras, a relação entre os fenômenos, as idéias, não é de causa e efeito. Tudo o que fazemos é, a partir da experiência de observar certas idéias se acompanhando, inferir a ocorrência de uma a partir de outra, como se uma fosse signo e, a outra, significado. A sensação de vermelho, do sentido da visão, que vejo no fogo é completamente distinta da sensação de dor, do sentido do tato, que percebo ao tocá-lo. Depois de experimentar tal conexão entre essas diferentes idéias, uma passa a ser o sinal de ocorrência da outra (a imagem do fogo me diz que haverá dor se eu colocar minha mão nele e uma dor de certo tipo poderá me remeter a imagem do fogo).

Qualquer pessoa que vive e conhece o mundo deve necessariamente supor a uniformidade dos eventos da natureza, assim como necessariamente supõe ou sabe que as coisas sensíveis são reais. Segundo Berkeley, seria irracional tentar viver e compreender a natureza sem supor essa uniformidade, que é ainda reforçada por nossa experiência imediata a todo instante. Pela observação das leis da natureza, podemos fazer previsões bem fundadas e inferir sobre estados de coisa que não percebemos diretamente como, por exemplo, o movimento da Terra em torno do Sol. Aliás, para Berkeley, não é uma percepção enganosa vermos o Sol percorrendo nosso céu e as descobertas de Copérnico não nos mostraram a verdade absoluta sobre o movimento dos astros: ambas são visões igualmente verdadeiras e compatíveis, porque se assentam em perspectivas diferentes baseadas na observação do modo como as idéias se sucedem.

Finalmente, Berkeley defende que a atividade do cientista, conhecer as leis da natureza, não depende deste aceitar o dogma religioso, a existência de Deus. Seu sistema valoriza a experiência sensível a tal ponto que questões sobre de que modo as idéias (os arquétipos) existem na mente de Deus são secundárias. Nenhuma reflexão sobre Deus ou sobre o dogma religioso pode interferir na evidência máxima da realidade das idéias. Assim, Berkeley procura, com seu Imaterialismo, defender que o desenvolvimento da ciência se dá pela experiência empírica que descobre a regularidade entre os fenômenos, e não pela especulação metafísica ou pela aceitação da religião. Isso levaria os homens a não ter dúvida sobre as belezas do mundo e, então, abraçar as verdades da religião. O Imaterialismo pode sim ser visto como um realismo.

O *último capítulo* apresenta como seria o realismo presente na filosofia berkeleiana. Primeiramente, é abordado o modo como Berkeley considera a possibilidade do erro nos julgamentos a respeito das coisas sensíveis, mesmo que ele não aceite o que normalmente chamamos de Argumentos da Ilusão e uma Teoria Causal da Percepção. Segundo Berkeley, o erro repousa sobre as inferências que fazemos sobre o modo como as idéias ligam-se umas às outras. Por exemplo: quando vejo um remo na água que parece quebrado, quanto a isso (essa imagem, do sentido da visão) não posso estar enganado. O erro está em supor que, se ele fosse retirado da água, eu seria afetado pelas mesmas idéias, o que demonstraria uma falta de conhecimento sobre o modo como as idéias se conectam na natureza. O caso é idêntico à descoberta de Copérnico: nossa percepção do movimento do sol não está errada, mas somente o julgamento que diz ser tal movimento observável em qualquer circunstância. Em suma, não há “erro dos sentidos” para Berkeley, mas sim erro nas inferências. Quando utilizamos um nome, como “maçã” para falar do que percebemos, estamos pressupondo um grande número

de ligações entre idéias a partir da percepção de algumas. Podemos errar na denominação dos objetos, mesmo que isso seja raro e nos espante quando ocorre. Mais uma vez esse é um erro de inferência.

Após, trato da questão do nominalismo de Berkeley. Tal como é apresentado no final do capítulo seis e início do sétimo, as relações entre as idéias são fixas, objetivas e independentes da nossa percepção particular, o que já configura um realismo. Utilizamos as palavras para marcar um conjunto de relações entre idéias que muitas vezes são observadas juntas, o que dá unidade aos objetos de discurso. Não há nada de necessário nesse processo de dar nome às coisas, é um processo arbitrário. Porém, tal processo está adequado ao que a experiência nos mostra, que são conjuntos de idéias que coexistem com certa regularidade. Isso faz com que chamemos por um mesmo nome coisas que são completamente distintas, como um quadrado visível e um quadrado tangível, por termos observado uma conexão fixa, mas não necessária, entre essas idéias na natureza.

Por fim, se estivermos atentos ao modo como umas idéias sugerem as outras à nossa mente, através da experiência da ocorrência conjunta, notamos que a sucessão de idéias que no seu conjunto constitui a natureza é semelhante a uma linguagem, a linguagem da natureza. Umás idéias passam a ser signo de ocorrência de outras em uma relação que não é necessária. Ao percebermos o mundo, é como se estivéssemos lendo um livro e passássemos a conhecer as letras ocorrendo juntas como palavras e conseguíssemos descobrir as regras de ocorrência destas e das letras. As palavras seriam os objetos sensíveis e as regras de ocorrência, as leis da natureza. Podemos desenvolver um conhecimento técnico sobre o modo como as letras e palavras se sucedem, uma gramática, que seria a ciência empírica. Essa linguagem da natureza é, diferentemente da nossa linguagem usual, fixa e idêntica para todas as pessoas. Algumas vezes achamos que nossa linguagem, criada segundo convenção arbitrária sobre sons e signos gráficos, é um espelho ou uma representação do mundo. O resultado é a opinião de que a cada termo de nossa linguagem deve corresponder uma coisa no mundo. Este é o abuso das palavras, que nos leva ao ceticismo por nos impedir de contemplar os caracteres da realidade por si mesmos, despidos das palavras, limpos, evidentes e, diria Berkeley, magníficos.

O trabalho é concluído com a defesa de que o objetivo de Berkeley com seu Imaterialismo é livrar os homens dos abusos da linguagem que acarretam o ceticismo e o ateísmo. As causas desses abusos são a má compreensão da natureza e do funcionamento da linguagem. Essa, na verdade, é forjada na tentativa dos homens em conviver uns com os outros, o que envolve, algumas vezes, a comunicação de idéias. Contudo, quando se acha que

esse é o fim supremo da linguagem, a comunicação de idéias, acabamos por distorcer o significado usual das palavras e a aceitar que para cada termo deve haver um significado, o que nos leva a aceitar a opinião de que há idéias abstratas.

Para que a linguagem não seja abusada, devemos estar atentos às idéias e não às palavras, isto é, notar que há uma diferença entre o modo como as idéias se sucedem, a linguagem da natureza, e o modo como interagimos uns com outros através da linguagem dos homens. Quando utilizamos nossa linguagem para especular sobre o mundo, devemos separar o uso ordinário e vulgar deste uso especial e filosófico. Berkeley faz essa separação pelo uso técnico do termo “idéia”, considerada pelos filósofos da época o objeto imediato do conhecimento. A ironia é que esse uso técnico de “idéia”, que pretendia preservar o senso comum do abuso das palavras quando usadas filosoficamente, é exatamente o que causou a incompreensão de seu sistema.

Finalmente, o Imaterialismo é, acima de tudo, uma tentativa de valorizar os sentidos ao máximo, conferir realidade ao que ordinariamente percebemos e salvar o conhecimento do ceticismo. Berkeley defendia que a descrença nos sentidos era a maior ameaça contra a religião, pois, se os homens são capazes de duvidar até mesmo daquilo que imediatamente percebem, como poderiam eles aceitar a existência de um ser que é imaterial e, assim, viver virtuosamente por temer Seu julgamento? Para isso Berkeley precisava enunciar um princípio que associasse diretamente a experiência sensível com a existência dos objetos, pois, senão, a realidade das coisas sensíveis seria objeto de dúvida. Ele afirma o “*esse é percipi*” para reconduzir os homens ao senso comum, assim como ele mesmo assume ter feito ao deixar de lado os conceitos sublimes da filosofia para aceitar os as opiniões vulgares.

1. “SER É SER PERCEBIDO”

George Berkeley defendeu um sistema filosófico por ele mesmo denominado Imaterialismo, ou seja, a negação da matéria. Contudo, sua filosofia é historicamente interpretada como uma forma de idealismo, apesar de seu autor jamais utilizar esse termo. O motivo principal para assim interpretarmos seu sistema é a afirmação de que “ser é ser percebido”, o que significaria que o ser dos objetos, em um primeiro momento, se reduziria ao que imediatamente percebemos deles. A única forma de evitar um subjetivismo seria aceitar a existência de todos os objetos que compõe o mundo na mente de Deus. Esse, então, seria quem suporta a realidade e apenas graças a sua aceitação que os homens poderiam deixar de lado o ceticismo. Berkeley conseguiria com sua tese, segundo a interpretação idealista, forçar os homens a ou bem aceitar a existência de Deus ou bem aceitar o ceticismo. Thomas Reid apresenta a filosofia de Berkeley da seguinte maneira:

Ele [Berkeley] sustenta, ou acha que demonstrou, [...] que não há tal coisa como matéria no universo; que o sol e a lua, a terra e o mar, nossos próprios corpos, e aqueles de nossos amigos, nada são além de idéias nas mentes que pensam sobre eles, e que eles não têm existência quando não são objetos de pensamento.¹

Sua filosofia seria o resultado de um movimento filosófico, que começou com Descartes.

Eles [os filósofos] aprenderam com Descartes [...] que a existência dos objetos dos sentidos não é auto-evidente [...] Mr. Norris declarou que [...] a existência de um mundo externo é apenas provável, mas de modo algum certa. Malebranche pensou que ela se apoiava na autoridade da revelação [...] Outros pensaram que o argumento da revelação era mero sofisma. [...] Então vemos que a nova filosofia foi aproximando-se gradualmente da opinião de Berkeley.

Essa interpretação, apesar de ser possível, não decorre dos textos de Berkeley tão

¹ REID, Thomas. *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Apud: *Berkeley's Principles and Dialogues Background Source Material*. p.269-70.

facilmente quanto se pode imaginar. Notamos que o autor não é claro sobre o significado de sua tese, a o que ela se refere e o que significa “ser percebido”. Se recorrermos a comentadores, há enorme discordância do papel do “ser é ser percebido” dentro do Imaterialismo. Essa perplexidade não diminui quando observamos o impacto que as idéias de Berkeley tiveram em sua própria época, sempre envolvidas em incompreensões sobre qual seria o objetivo de um tal sistema.

Neste capítulo, serão buscados elementos textuais que possam esclarecer o significado dessa tese que poderia ser considerada a formulação fundamental de todo o sistema do Imaterialismo. Veremos, ainda, que alternativas existem para interpretar tal afirmação, como ela levaria ao ceticismo, idealismo ou a um realismo. O objetivo deste primeiro capítulo será, desta forma, introduzir o leitor ao centro das dificuldades interpretativas em torno do Imaterialismo, para que seja possível, nos capítulos que se seguem, acompanhar sem preconceitos o percurso pelos pontos fundamentais de sua filosofia. Ao final da introdução às dificuldades, pretenderei ter conduzido o leitor a um estado de perplexidade sobre a tese “ser é ser percebido”, para que ele possa melhor reconhecer nos capítulos seguintes de que modo o Imaterialismo pode ser visto como uma forma de realismo ou, pelo menos, como uma filosofia seriamente comprometida com o realismo.

Começemos nossa análise pelo primeiro elemento que compõe a tese “*esse é percipi*” ou “ser é ser percebido”. Se desejamos entender o significado desses dizerem devemos delimitar sobre que tipo de entidades Berkeley se refere. A primeira pergunta a ser respondida é essa: *que seres (isto é, que coisa, que entidade) são esses cujo ser está em ser percebido?* Observemos atentamente o contexto em que a tese aparece, logo na terceira seção dos *Princípios*.

Que nem nossos pensamentos, nem as paixões, nem as idéias formadas pela imaginação existem fora da mente, é o que todos devem conceder. E parece não menos evidente que as várias sensações e idéias impressas nos sentidos, contudo misturadas e combinadas umas com as outras (isto é, quaisquer objetos que elas compõem) não podem existir senão em uma mente percebendo-as [...] Seu *esse é percipi*, nem é possível que elas tenham qualquer existência fora das mentes ou coisas pensantes que as percebem.

[*itálico original, sublinhado meu*]² (P 3)

² Usarei preferencialmente a ênfase me itálico, dando prioridade às ênfases originais. Nas passagens em que houver ênfase original, esta será em itálico, sendo a minha ênfase sublinhada, para destacar a diferença.

Somente nesta passagem, encontramos uma grande variedade de entidades bastante diferentes como sendo os seres que só existem percebidos. Berkeley elenca *pensamentos*, *paixões*, *idéias formadas pela imaginação*, *idéias impressas nos sentidos*, *sensações* e *quaisquer objetos* como exemplos daquilo cujo ser está em ser percebido. Que estas entidades são muito heterogêneas entre si, todos devem concordar. Diversos estados mentais – *sensações*, *idéias* e *paixões* – são colocados como possuindo o mesmo grau ontológico do que o que é chamado de *quaisquer objetos* e vice-versa. Isso vai frontalmente contra as crenças do homem comum, pois tais objetos seriam combinações e misturas das “sensações ou idéias impressas nos sentidos” (P 3). Na primeira seção dos *Princípios*, Berkeley explicita o que seriam “quaisquer objetos”:

[...] uma certa cor, sabor, cheiro, figura e consistência tendo sido observadas conjuntamente são tidos como uma coisa distinta, significada pelo nome *maçã*. Outras coleções de idéias constituem uma *pedra*, uma *árvore*, um *livro*, e as *demais coisas sensíveis*; as quais, sendo agradáveis ou desagradáveis, excitam as paixões do amor, ódio, alegria, tristeza e assim por diante.

[itálico original, sublinhado meu] (P 1)

Essa passagem, além de especificar alguns tipos de “sensações ou idéias impressas nos sentidos” (P 3), a saber, *cor*, *sabor*, *cheiro*, *figura* e *consistência*, assim como explicitar o que Berkeley entende por *paixões*, ou seja, *amor*, *ódio*, *tristeza*, *alegria* e outros, nos fornece exemplos do que está sendo chamado de “quaisquer objetos” (P 3): *maçã*, *pedra*, *livro*, *árvore* e *demais coisas sensíveis*. Então, tudo o que ordinariamente chamamos de *objetos*, somado às *sensações*, *idéias da imaginação* e *pensamentos*, todos esses, são exemplos de coisas cujo *ser está em serem percebidos*. Desta forma, parece que a primeira questão posta – sobre que entidades a tese “esse é percipi” se refere – está suficientemente respondida, mesmo que isso não nos conduza a um esclarecimento quanto ao conteúdo da tese.

Ocupemos-nos agora de delimitar o que Berkeley entende pelo segundo elemento que compõe a tese “*esse é percipi*”. O que ele está querendo dizer com a expressão “*percipi*”, isto é, que modo de existência (mental, externa, independente) seria “existir percebido”? Essa será a segunda questão que precisa ser minimamente respondida antes de tentarmos extrair o significado da tese imaterialista.

Na quarta seção, Berkeley adiciona ainda mais objetos a sua lista de coisas que existem percebidas e explicita o seu argumento sobre por que todos esses seres possuem sua

existência necessariamente percebida. Deixemos por ora de lado o argumento, para nos concentrarmos na defesa de que a existência de todos os seres elencados são *percebidos*.

É de fato uma opinião estranhamente prevalente entre os homens que *casas, montanhas, rios*, em uma palavra todos os *objetos sensíveis* possuem uma existência natural ou real, distinta de serem percebidas pelo entendimento [...] Pois o que são os *objetos* acima mencionados senão as coisas que *percebemos* pelos sentidos, e o que nós *percebemos* pelos sentidos além de *nossas próprias idéias* ou *sensações*; e não é claramente repugnante que qualquer uma destas ou combinação delas deva existir não *percebido*?

[itálico meu] (P 4)

Essa passagem é novamente surpreendente: normalmente, diríamos que *percebemos* objetos como as montanhas e rios, que *sentimos* sensações e *entretemos* ou *imaginamos* idéias. Contudo, Berkeley diz que *montanhas, casas e rios* são *objetos sensíveis* e que estes são “*percebidos* pelos sentidos” [itálico meu]. Um pouco adiante, ainda na passagem citada acima, é feita a pergunta retórica “o que nós *percebemos* pelos sentidos além de *nossas próprias idéias* ou *sensações* [...]?” [itálico meu], o que significa que as idéias e sensações são também *percebidas*. Pela expressão “*nossas própria idéias*” [itálico meu], podemos pensar que tudo o que é percebido é privado, é o conteúdo de uma mente particular. Assim, tudo o que temos até agora é a confirmação de que de fato Berkeley atribui a todos estes seres o mesmo *modo de existência* e que essa existência envolve um contato com nossas mentes. Continuemos a procura de um sentido mais claro para “*percipi*”.

Uma nova luz à nossa pesquisa pode ser lançada pela leitura da sexta seção. Nela, Berkeley identifica perceber e *conhecer* em uma nova versão da sua tese “*esse é percipi*”:

[...] todo o coral dos céus e mobília da terra, em uma palavra, todos os corpos que compõem a poderosa estrutura do mundo, não possuem qualquer subsistência *sem uma mente*, [...] seu ser é ser *percebido ou conhecido* [...]

[itálico meu] (P 6)

Essa passagem nos apresenta perceber como um modo de existência dependente de “uma mente”, o que confirmaria que todos os seres acima arrolados seriam conteúdos mentais. Além disso, encontramos “perceber” como um sinônimo de “conhecer”. Isto é confirmado pelas primeiras linhas da primeira seção dos *Princípios*:

É evidente a qualquer um que examina os *objetos do conhecimento humano*, que eles são ou *idéias* atualmente impressas nos sentidos, ou tais como as percebidas observando as *paixões e operações da mente*, ou ainda idéias formadas com ajuda da memória e imaginação seja compondo, dividindo ou simplesmente representando aquelas originalmente percebidas pelas maneiras acima mencionadas.

(P 1)

Berkeley assume, na passagem acima, que idéias impressas nos sentidos, paixões, operações da mente e idéias formadas pela memória e imaginação (que, como já vimos, são os seres cuja existência está em serem percebidos) são todos objetos de *conhecimento*. Assim, tudo o que é objeto de *conhecimento humano* é *percebido*. Rios, casas, sensações de dor e quimeras, todos seriam conhecidos ou percebidos pelos homens. Isso nos mostra que o sentido em que Berkeley usa os termos “conhecer” e “perceber” é bastante frouxo. *Ele não deseja deixar de fora dos muros da existência nenhum modo de considerarmos entidades sensíveis*. Conhecer, ao invés de se contrapor ao mero imaginar e ao sentir, abrange *todos* esses, assim como perceber. Isso é bem ilustrado pelo que se segue ainda na primeira seção dos *Princípios*, na qual Berkeley expõe alguns modos de *perceber* os objetos de conhecimento:

Pela visão, eu *tenho* as idéias de luz e cores com seus vários graus e variações. Pelo tato eu *percebo*, por exemplo, duro e macio, calor e frio, movimento e resistência, e de todos esses mais ou menos tanto quanto à quantidade ou grau. Olfato *me fornece* odores; o paladar, gostos, e a audição *transmite sons à mente* em todas as variedades de tons e composição.

[itálicos meus] (P 1)

Esses são os objetos próprios³ de cada um dos sentidos. Todos eles são objetos de conhecimento, o que significa, para Berkeley, que são ou *conhecidos*, ou *percebidos*, ou *sentidos*, ou *fornecidos*, ou *transmitidos à mente pelos sentidos*. Como já foi visto anteriormente, esses objetos são denominados pelo menos nome quando são observados conjuntamente e passam a ser considerado uma coisa, como no caso da “maçã”. Tais objetos compostos, por sua vez, também são considerados idéias, são “coisas sensíveis” (P 1), por serem conjuntos de idéias mais simples. Desta forma, ainda não foi possível traçar os limites

³ Berkeley se refere às luzes e cores como os objetos próprios da visão e à distância e tamanho como os objetos próprios do tato no *Ensaio para Uma Nova Teoria da Visão*. São esses os objetos que conhecemos imediatamente por cada um dos sentidos.

de que coisas são abrangidas pelo “*esse é percipi*” ou o que exatamente é o perceber ou conhecer.

Entretanto, apesar da tese de que nos ocupamos ainda parecer nebulosa, a segunda seção dos *Princípios* contém uma informação importante acerca dela. A tese “*esse é percipi*” não é universal, ou seja, existe pelo menos um tipo de coisa que existe e que não é percebido: os espíritos. Esses percebem as idéias, que, nessa seção, tornam-se equivalentes aos “objetos de conhecimento” apresentados da primeira seção como abrangendo tudo o que podemos ter consciência. Vejamos como se desdobra a passagem.

Mas além de toda aquela variedade sem fim de idéias ou objetos de conhecimento, há da mesma forma alguma coisa que as conhece ou percebe, e exercita diversas operações, como desejar, imaginar, [e] lembrar delas. Este ser percipiente e ativo é o que chamo *mente, espírito, alma* ou *eu* [my self]. Por estas palavras eu não denoto nenhuma de minhas idéias, mas uma coisa inteiramente distinta delas, na qual elas existem, ou, o que é a mesma coisa, pela qual são percebidas; pois a existência de uma idéia consiste em ser percebida.

[itálico original, sublinhado meu] (P 2)

O “ser é ser percebido” é uma tese verdadeira somente para idéias (ou os objetos de conhecimento), mas não para os espíritos. Esses últimos são distintos das idéias e as percebem. Nesse ato de perceber as idéias, elas existem no espírito. Desta forma, podemos afirmar, pelo menos, que a tese que procuramos compreender não é universal e que ela se sustenta na relação entre idéias e espíritos. Ainda assim, é preciso lembrar que não está nem um pouco claro o uso que Berkeley dá à palavra “idéia”, certamente muito *diferente do usual*, e nem mesmo no que consiste “perceber”, já que ele abrange tanto conhecer, quanto sentir e imaginar. Ou seja, não fomos capazes de definir até o presente qual é o conteúdo filosófico preciso do “*esse é percipi*”.

Bem, vejamos o que temos até aqui. A tese central de Berkeley, *esse é percipi*, se refere às idéias ou objetos de conhecimento. Estes são tudo aquilo que pode estar presente a uma mente, sejam idéias ou objetos dos sentidos (cores, texturas, dor, calor, frio, cheiros, gostos, sons), sejam idéias ou objetos compostos (maçãs, pedras, árvores, livros, rios, montanhas, etc.), sejam idéias ou objetos da imaginação (maçãs, pedras, centauros e

quimeras), sejam paixões da alma (amor, ódio, alegria, tristeza, etc.).⁴ A existência dessas idéias ou objetos está em serem percebidas, conhecidas, imaginadas ou sentidas (todos significados considerados equivalentes) por alguma mente, espírito, alma ou eu. Esses dados nos permitem inferir que a existência de todas as coisas sensíveis, em qualquer sentido desta expressão, existem em uma relação com a mente. Algumas dessas, como as idéias da imaginação, são privadas, enquanto os objetos ordinários são obviamente percebidos por várias mentes. Então, não podemos ainda definir o significado da tese de Berkeley. Contudo, podemos já notar que há diferentes maneiras de interpretá-la. Passo, assim, para a segunda parte do capítulo, que procura entender o papel da tese no sistema de Berkeley e o qual seu significado.

Em primeiro lugar, devemos tentar definir qual a natureza da proposição “ser é ser percebido”. Alguns autores consideram-na a *conclusão* de um argumento, outros, uma *premissa*, outros, uma *formulação* do Imaterialismo, ou seja, a exposição final da doutrina. Evidentemente, se o “ser é ser percebido” for uma premissa do sistema, o que podemos fazer é analisar a consistência do Imaterialismo como um todo e avaliar se ele alcança os objetivos propostos. Se a tese for uma conclusão de um dos argumentos que estruturam o Imaterialismo, podemos analisar as premissas desse argumento e investigar se elas são verdadeiras e se o argumento é válido. Se, finalmente, “*esse é percipi*” é uma formulação geral que resume em si o Imaterialismo, então todo o sistema deve ser considerado para que possamos entender o que essa proposição significa.

Existem autores que defendem ser a tese “*esse é percipi*” um fato bruto, uma premissa, a partir da qual Berkeley fundou seu idealismo. Chamarei a atenção para dois comentadores que sustentam tal opinião. O primeiro deles é J. O. Urmson, que começa seu *Berkeley* apresentando o Imaterialismo, a negação da matéria, como uma “inspiração metafísica” ou “*insight*”.

Em algum momento não precisamente conhecido [...] George Berkeley [...] teve uma *inspiração metafísica*. Era algo que parecia a ele [...] ser extraordinariamente óbvio; seria de base para pelo menos a maioria dos problemas mais conhecidos da metafísica; removia a tentação do ceticismo e ateísmo [...] Este novo *insight* era que não há tal coisa como a matéria, que o conceito de matéria era totalmente supérfluo e

⁴ Sobre a falta de distinção em Berkeley entre o que poderíamos chamar de percepções, sensações e *quasi*-sensação, todos denominados por ele “percepções” Cf. BROAD, C. D. “Berkeley’s Denial of Material Substance.” p. 33.

ininteligível.⁵

[itálico meu]

Esse *insight* “obvio” que serviu de “base” para respostas aos problemas da metafísica e para banir o ceticismo e ateísmo, o leitor poderia pensar, não é o “*esse é percipi*”, mas sim a negação da matéria, o Imaterialismo. Contudo, nas páginas seguintes do mesmo livro, Urmson apresenta o “*esse é percipi*” como uma “formulação”⁶ do Imaterialismo. Assim, se o Imaterialismo é um *insight* e o “*esse é percipi*” é apenas uma outra formulação do Imaterialismo, essa tese é também uma inspiração metafísica fundamental. Sob esse prisma, caberia a nós avaliar a consistência do sistema sustentado por tal tese.

Outro comentador que classifica o “*esse é percipi*” como uma premissa inicial do sistema de Berkeley é George Pitcher. No entanto, diferentemente de Urmson, ele não a identifica como uma das formulações do Imaterialismo, mas sim como uma “verdade conceitual” sobre as idéias.

É uma *verdade conceitual* que não pode haver uma coisa como uma idéia solta [free-floating idéia] [...] uma idéia necessariamente existe somente na mente que a possui, ou, para colocar à maneira de Berkeley, existe somente na mente que a percebe. [...] Berkeley resume tudo isso dizendo que a existência das idéias ‘consiste em serem percebidas’ (PHK I 2), seu ‘*esse é percipi*’ (PHK I 3).⁷

[itálico meu]

Segundo Pitcher, o “*esse é percipi*” seria uma verdade analítica sobre as idéias usada por Berkeley para sustentar um de seus princípios, que “na percepção sensível, o que quem percebe tem frente à sua mente em todos os casos é apenas uma ou mais idéias dos sentidos”⁸. Essa proposição, diferentemente da tese a qual consagramos este capítulo, estaria “muito longe de ser uma proposição verdadeira auto-evidente”. Desta maneira, o “*esse é percipi*” pode ser considerada uma premissa auto-evidente fundamental do Imaterialismo de acordo com Pitcher, posição essa que já difere muito da adotada por Urmson, mesmo que ambas considerem a tese uma *premissa*.

Há ainda aqueles que sustentam que a proposição “*esse é percipi*” é conclusão de um argumento ou o resultado de uma inferência. Um célebre comentador de Berkeley, David

⁵ URMSON, J. O. *Berkeley*. Oxford, U. P., 1982. p.1.

⁶ Idem, p. 33.

⁷ PITCHER, G. *Berkeley*. London, Routledge, 1984. p. 93-4.

⁸ Idem. P. 93.

Berman, refere-se a ela como uma “inferência surpreendente” que significa que “o ser do mundo físico *consiste* em ser percebido”⁹ [itálico meu]. Entretanto, notemos que tal proposição *não* aparece no que Berman apresenta como “argumento principal do Imaterialismo”, que cito.

1. Tudo o que é percebido ou conhecido sobre o mundo físico é apreendido pelos sentidos.
2. Nossos sentidos nos apresentam idéias dos sentidos; isto é, os únicos objetos imediatos dos sentidos são idéias sensíveis.
3. Estas idéias dos sentidos dependentes da mente são tudo o que a mente pode *conhecer* do mundo *sensível*.
4. Portanto, não podemos saber nada da matéria ou de um ser não pensante que existe fora ou independentemente da mente.
5. Portanto, a matéria é inconcebível ou ininteligível.¹⁰

[itálico meu]

Além do fato, digno de nota, de que a conclusão desse argumento apresentado por Berman é exatamente o que era considerado o “*insight*” inicial por Urmson, devemos notar que o “*esse é percipi*” como afirmação do mundo físico ser *constituído* por idéias sensíveis *não* aparece no argumento. Tudo o que é dito, no terceiro passo, é que as idéias dos sentidos são tudo o que a mente pode conhecer do mundo *sensível*. Não pretendo aqui me ater à justificação de Berman para sua apresentação. Somente pretendo registrar como está longe de ser óbvia a natureza e papel do “*esse é percipi*” dentro do sistema do Imaterialismo.

Finalmente, apresento ainda a posição de um último comentador sobre o “*esse é percipi*”. Refiro-me a Robert Fogelin, em seu livro sobre Berkeley¹¹. O autor dedica seu terceiro capítulo ao que chama de “A base intuitiva do idealismo de Berkeley” e assim se manifesta em relação ao “*esse é percipi*”, logo depois de expor a passagem da terceira seção dos *Princípios*:

Isto é, o ser das coisas sensíveis é ser percebido, porque, primeiro, a natureza das coisas sensíveis é completamente esgotada por suas qualidades sensíveis e, segundo, o ser de uma qualidade sensível é ser percebida.¹²

⁹ BERMAN, David. *George Berkeley: Idealism and the Man*. Oxford, Clarendon, 1996. p. 22.

¹⁰ Idem. P. 30.

¹¹ FOGELIN, Robert J. *Berkeley and the Principles of Human Knowledge* [Routledge philosophy guidebook].

¹² Idem. P. 45.

Segundo Fogelin, o "esse é percipi" se segue de duas "certezas intuitivas"¹³ de Berkeley, a saber: (i) os objetos ordinários são coleções de idéias; e (ii) as qualidades sensíveis são idéias, não podendo existir não percebidas. No entanto, não poderíamos pensar (ii) como o *resultado* da aceitação da tese "*esse é percipi*"? Como já vimos, pelo menos Urmson e Pitcher assim pensariam.

Desta maneira, *não é possível encontrar um consenso mínimo sobre a natureza ou o papel do "esse é percipi" dentro da argumentação berkeleiana entre os comentadores mencionados. Proponho considerar uma alternativa bastante ligada ao contexto em que a tese aparece, a terceira seção dos Princípios.*

Berkeley, no início da seção, resume o que foi apresentado nas seções anteriores, que não apenas existem na mente pensamentos, paixões e idéias formadas pela imaginação, mas *também* as idéias impressas nos sentidos e os objetos que elas compõem.

Que nem nossos pensamentos, nem as paixões, nem as idéias formadas pela imaginação existem fora da mente, todos irão conceder. E parece não menos evidente que as várias sensações ou idéias impressas nos sentidos, mesmo misturadas e combinadas uma com as outras (isto é, quaisquer objetos que elas compõem) não podem existir de outra forma senão em uma mente.

(P 3)

Na seqüência, aqui está o que nos interessa no momento, ele afirma que dessas considerações podemos obter um "conhecimento intuitivo". Seria tal conhecimento intuitivo a tese "*esse é percipi*"? Vejamos como Berkeley se expressa na seqüência.

Eu penso que um conhecimento intuitivo pode ser obtido disso, por qualquer um que prestar atenção a o que é significado pelo termo *existe* quando aplicado às coisas sensíveis. A mesa na qual escrevo, eu digo, existe, isto é, eu a vejo e a toco; e se eu estivesse fora de meu gabinete eu diria que ela existe, significando por isso que se eu estivesse em meu gabinete eu a perceberia, ou que algum outro espírito atualmente de fato a percebe.

[itálico original, sublinhado meu] (P 3)

Berkeley se propõe a investigar a natureza da existência das coisas, a partir do significado do *termo* existir. Então, se trata de uma pesquisa sobre como *dizemos* que os estados de coisa existem e o que *significado podem ter nossas palavras*. Nesse contexto,

¹³ Idem. P. 44.

Berkeley se apresenta, na referida passagem, como alguém preocupado com a *linguagem*, não com a descoberta sobre uma verdade oculta a respeito dos seres. Seria, então, seu discurso nas primeiras duas seções dos *Princípios* apenas o resultado da atenção ao significado de certos termos, de uma *pesquisa lingüística*? Parece que sim. Tomemos seu exemplo do termo “*mesa*”. Quando falamos sobre um objeto sensível e o denominamos “*mesa*”, devemos entender com isso que indicamos uma série de propriedades sensíveis que percebemos ocorrerem juntas, dentre elas cor, tamanho, som, ter peso, figura, talvez cheiro. Contudo, não chegamos ainda à tese “*esse é percipi*”. Tudo o que este último trecho nos indica é que Berkeley pretende, pela análise do *uso das palavras*, chegar a um resultado, ou explicitar, o que ele considera um “conhecimento intuitivo”.

Podemos encontrar, na continuação, a indicação de como a análise do termo “*mesa*” se liga à tese que tentamos compreender. Todas aquelas qualidades sensíveis que constituem o significado do termo “*mesa*” só possuem existência enquanto percebidos por uma mente.

Houve um odor, isto é, foi cheirado; houve um som, isto é, foi ouvido; uma cor ou figura, e esta foi percebido pela visão ou tato. *Isto é tudo o que eu posso entender por estas expressões.*

[itálico meu] (P 3)

Berkeley continua aqui sua pesquisa sobre o significado das “expressões” da linguagem. Quando dizemos “*houve ou odor*”, isto significa que algo “*foi cheirado*”, o mesmo ocorrendo para as outras qualidades sensíveis, inclusive cores e figuras. Ele procura mostrar aqui que os termos para as sensações que compõe o objeto denominado “*mesa*”, cada um deles, só possui um significado se relacionados à nossa *experiência sensorial*. Só podemos entender o que é um cheiro, porque já sentimos um odor qualquer. Alguém incapaz de sentir odores não poderia entender o significado do termo *cheiro*, porque não entende a existência do cheiro. Em outras palavras, não podemos imaginar o ser do cheiro distinto da experiência de cheirar algo. O mesmo vale para as outras qualidades sensíveis. Assim, como a existência destas coisas ou idéias está indissociavelmente ligadas ao fato de que são *coisas percebidas*, não podemos conceber como um cheiro ou cor pode possuir uma existência absoluta separado de uma mente. Conseqüentemente, todos os objetos compostos, como aquele que denominamos “*mesa*”, da mesma forma somente podem ser concebidos tal como são percebidos. Segundo Berkeley, quando falamos de *rios, montanhas, casas, livros* e outros *objetos ordinários*, entendemos com isso os conjuntos de idéias correspondentes, que só

existem enquanto percebidas por uma mente. Seria essa a tese expressa na forma de “*esse é percipi*”? O fato é que a seção segue, comentando sobre o que poderia significar a existência de objetos ordinários não percebidos.

Quando ao que é dito sobre a *existência absoluta* de coisas não pensantes sem qualquer relação com elas serem percebidas, isto parece perfeitamente ininteligível.

[itálico meu] (P 3)

Apenas *mentes* ou *espíritos* existem *não percebidos*, porque são *elas* que percebem. Entretanto, quando falamos de “existências de coisas não pensantes”, isto é, que não são espíritos, o único modo de pensá-las existindo é através da concepção do conjunto de qualidades sensíveis que agrupamos sob seus nomes. Pensar no objeto referido pela palavra “*mesa*” é conceber um conjunto de qualidades sensíveis. Então, isso posto, a “*existência absoluta* de coisas não pensantes”, ou seja, a existência de objetos como aquele denominado por “*mesa*” “sem qualquer relação com elas [as qualidades que a compõem] serem percebidas”, isso Berkeley considera “ininteligível”. O único modo de concebermos um ser qualquer, salvo espíritos, é através da concepção de propriedades sensíveis. A existência desses objetos se reduz à percepção de tais propriedades. Devemos nos lembrar que isso pode ser constatado, segundo Berkeley, a partir do uso dos termos que denominam os objetos ordinários e do que significa dizer que esses existem.

É somente então que Berkeley apresenta seus dizeres tantas vezes repetidos:

Seu *esse é percipi*, nem é possível que elas possam ter qualquer existência fora das mentes ou coisas pensantes que as percebem.

[itálico original] (P 3)

Do modo como o “*esse é percipi*” ocorre no contexto identificado, ele significa que o ser de todas as coisas sensíveis, o que inclui os objetos compostos, se esgota ou se resume na sua percepção por uma mente, pois eles são imediatamente conhecidos e, assim, são idéias. Berkeley completa que não é possível conceber que esses objetos denominados por palavras como “*mesa*”, “*rio*” e “*livro*” tenham uma existência que não seja aquela dentro de mentes, isto é, a existência percebida explicitada pela tese.

Na quarta seção dos *Princípios*, logo após a formulação do “*esse é percipi*”, encontramos a seguinte passagem:

Pois o que são os *objetos* acima mencionados [casas, montanhas, rios], senão as coisas que *percebemos* pelos sentidos, e o que nós *percebemos* pelos sentidos além de *nossas próprias idéias* ou *sensações*; e não é claramente repugnante que qualquer uma destas ou combinação delas deva existir não *percebido*?

[itálico meu] (P 4)

Considerando que a análise na terceira seção, finalizada com o "esse é percipi", fora feita tendo "mesa" como exemplo, parece razoável tomar a tese como dizendo respeito aos objetos ordinários. O argumento apresentado é, então, o seguinte:

- (i) os objetos ordinários são compostos por suas qualidades sensíveis;
- (ii) as qualidades sensíveis são percebidas pelos sentidos;
- (iii) tudo o que percebemos pelos sentidos tem a natureza de idéia;
- (iv) para uma idéia, ser é ser percebido;
- (v) as qualidades que compõem os objetos ordinários tem natureza de idéia;
- (vi) portanto, o ser dos objetos ordinários tem a natureza de idéia;
- (vii) portanto, o ser dos objetos ordinários está em serem percebidos.

Mesmo que seja uma verdade analítica, como se expressa Pitcher, que o ser de uma idéia está em ser percebida, a tese "esse é percipi" enunciada em seu contexto se refere aos objetos ordinários compostos por idéias: só podemos conceber a existência desses percebida por uma mente. Porém, o que isso exatamente significa continua incerto, pois não conseguimos entender exatamente no que consiste a existência *percebida* dos objetos compatível com as crenças do senso comum. Não parece satisfatório encontrar uma "consistência" no sistema do Imaterialismo fora de sua sintonia ou compatibilidade com o senso comum, já que essa é a *motivação* da empreitada de Berkeley.

Uma saída para buscar o entendimento sobre os problemas que enfrentamos ao considerar a tese "*esse é percipi*" seria observar os alertas feitos pelo próprio Berkeley quanto à interpretação de sua filosofia. Se desejarmos compreender sua tese principal, nada parece mais adequado, principalmente porque ele parece bastante preocupado com o risco de ser mal-interpretado. Lemos no Prefácio aos *Princípios*:

[...] eu peço que o leitor suspenda seu julgamento até que ele tenha, ao menos, lido tudo, com aquele grau de atenção e pensamento que o assunto parece merecer. Pois existem *algumas passagens* que, tomadas isoladamente, *estão muito sujeitas* (e

nem pôde ser remediado) *a grosseiros erros de interpretação* [gross misinterpretation] e *a serem acusadas com as mais absurdas conseqüências*, as quais, entretanto, a partir de uma análise cuidadosa, aparecerão não se seguir delas [...]

[itálico meu] (P Prefácio)

Ele diz que uma *análise superficial* de algumas passagens tomadas isoladamente levam a *conseqüências absurdas*. Devemos nos lembrar disso. O requisito básico para buscarmos a coerência do Imaterialismo como um sistema filosófico é não tomar suas passagens isoladamente e assim evitar o que Berkeley chama de “conseqüências absurdas”. Quais seriam essas?

O comentário do filósofo Andrew Baxter, um dos primeiros a comentar os *Princípios*, é capaz de ilustrar a perplexidade que nos atinge ao primeiro contato com a tese central de Berkeley e que nos leva a considerar o absurdo:

[Berkeley] está seriamente persuadido que ele não possui nem país nem pais, nem qualquer corpo material, não come nem bebe, nem descansa em uma casa; mas que todas estas coisas são meras ilusões, e possuem nenhuma existência senão na imaginação.¹⁴

O motivo do espanto de Baxter é facilmente entendido: se o mundo é formado de matéria (fato aceito por todos no início do século XVIII) e Berkeley nega a existência da matéria, então ele estaria negando a *existência do mundo*. Tudo o que percebemos, todos os objetos presentes em nossas vidas e conhecidos pela ciência não passariam de fantasmas, ou teriam tanta realidade quanto quimeras. Vimos que Berkeley considera os objetos imediatamente percebidos (maçãs, rios, livros, casas) e os objetos da imaginação como pertencentes, todos, à categoria de idéia. Se o ser das coisas está em serem percebidas, como diferenciar a fantasia da realidade? Apesar de tal raciocínio poder se seguir da exposição inicial do Imaterialismo, devemos estar atentos ao fato de estarmos considerando a tese “*esse é percipi*” *isoladamente*, exatamente como Berkeley pede para que *não* façamos. Avançando na leitura, notamos que ele não apenas responde a essa questão como defende o progresso da ciência empírica. Não cabe aqui avaliarmos em que medida a resposta é ou não é satisfatória. Por ora, basta constatar que, obviamente, se Baxter estivesse certo ao afirmar que o mundo é mera ilusão para Berkeley, esse não se daria o trabalho de defender o senso comum e ciência

¹⁴ BAXTER, Andrew. *Enquiry into the nature of the human soul*. Apud: WOOLHOUSE, Roger. *Introduction*. In.: Berkeley, G. *Principles of Human Knowledge/Three Dialogues*. p. 23.

empírica.

Outro exemplo da referida de leitura isolada das passagens pode ser notado no comentário de Willian Whiston, sucessor de Newton em Cambridge, sobre a filosofia contida nos *Princípios*:

Eu, não sendo um metafísico, não fui capaz de responder às sutis premissas do Sr. Berkeley, mas eu não acreditei em absoluto em sua absurda conclusão.¹⁵

Willian Whiston, como muitos leitores de Berkeley, não estão certos quanto à verdade das *premissas* do Imaterialismo, mas certamente repudiam a sua *conclusão*, que é considerada absurda. Que conclusão? Ora, a de que o mundo material não existe. Porém, facilmente notamos um problema nesse raciocínio: como podemos julgar a conclusão se não reconhecemos a verdade ou falsidade das premissas? Como podemos dizer que a tese é falsa se reconhecemos uma falta de compreensão de todo o sistema, ou pelo menos de seu propósito? Isso pode ser descoberto com a simples observação do título das obras de Berkeley: *Um Tratado Sobre os Princípios do Conhecimento Humano, no qual as causas principais do erro e dificuldade nas ciências, com base no ceticismo, ateísmo e irreligião, são investigadas e Três Diálogos entre Hilas e Filonous em oposição aos cétricos e ateus*. Claro, sempre resta a alternativa de pensar que Berkeley “pertence aquele gênero de homens que quer ser conhecido por seus paradoxos”¹⁶, como faz Leibniz, o que pode ser dito de qualquer homem que emite uma opinião que não nos interessa.

Um comentário ilustre e também adequado para essa discussão, sobre a perplexidade que nos atinge a considerar a tese “*esse é percipi*”, é encontrado em David Hume em sua *Investigação sobre o Entendimento Humano*. Ele reconhece a intenção de Berkeley em produzir uma filosofia que não propunha conseqüências absurdas. Todavia, Hume afirma, em nota, que os argumentos de Berkeley, em conjunto, são meramente cétricos.

[...] de fato, a grande parte dos escritos deste autor bastante engenhoso constituem as melhores lições de ceticismo que podem ser encontradas entre os filósofos antigos e modernos [...] que todos os seus argumentos, embora dirigidos a outro fim, são, em realidade, meramente cétricos pode ser observado pelo fato de que eles não admitem resposta e não produzem convicção.¹⁷ Seu único efeito é causar

¹⁵ “Memories of Dr. Clarke” Apud: *Principles and Dialogues Background Source Material*. p. 163.

¹⁶ *Principles and Dialogues Background Source Material*. p. 191.

¹⁷ Para Hume, a confiança que temos nos sentidos não depende de qualquer tipo de raciocínio e se pesarmos que depende, todos seríamos pirrionianos. Cf. FOGELIN, Hume’s Scepticism. p. 94. O fato é que isso também vale

uma momentânea surpresa, irresolução e confusão, o que é o resultado do ceticismo.¹⁸
[itálico original]

Segundo Hume, Berkeley produziu uma filosofia cética¹⁹, mesmo não querendo. Devemos lembrar que, da perspectiva humeana, o *ceticismo* quanto a razão apenas revela os contornos da natureza humana, de uma estrutura fundamental e irresistível de associações de idéias, que não pode ser mudada ou anulada por qualquer investigação racional. Duvidar racionalmente da existência do mundo enquanto estamos no escritório e, logo que saímos, acreditarmos sem sombra de dúvida na sua existência atual, apenas revela que há uma natureza humana que pode ser investigada como um objeto, através de um método experimental.²⁰ O ceticismo de Hume se dá quanto à capacidade da razão de explicar de forma “pura” o mundo que se apresenta a nossos sentidos. Nessa direção, podemos dizer que Berkeley é sim cético, porque ele acredita que o fundamento de todo conhecimento humano é a experiência, sendo a pesquisa racional “pura” fadada ao fracasso. Então, a afirmação de que Berkeley é um cético feito pela parte de Hume é mais um *elogio* do que uma acusação e está em sintonia com a motivação empirista de sua empreitada. Por *outro* lado, Berkeley não pretende que seus argumentos suspendam o juízo de seus leitores, mas que revele uma verdade, a de que não existe tal coisa como a “matéria”, uma existência não sensível. Hume teria tomado alguns argumentos isolados de outros e chegado à conclusão de que o Imaterialismo é um ceticismo. De fato, se consideramos o “*esse é percipi*” isoladamente, somos levados somente à perplexidade.

A questão sobre sentido da tese de que “ser é ser percebido” se desloca para o problema de como *interpretar* o todo do Imaterialismo. Não somos capazes de definir prontamente qual é o seu significado e quais as conseqüências do “*esse é percipi*” sem

para Berkeley, como pretendo mostrar. A confiança que temos nos dados sensíveis está acima de qualquer disputa e, se colocarmos em dúvida os sentidos, caímos inevitavelmente em ceticismo. Se Hume nessa nota considera cético o argumento de Berkeley por ele não produzir convicção, é porque Hume está aqui tentando mostrar a incapacidade da razão, por si própria, fundamentar nossa crença na objetividade do conhecimento.

¹⁸ HUME, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. p.209.

¹⁹ Essa opinião é compartilhada por d’Alembert e Diderot. O primeiro escreve na *Encyclopédie*, no verbete “Egoístas”, que “Egoísmo é Pirronismo levado tão longe quanto possível. Berkley [sic], entre os modernos, empregou toda a sua energia para estabelecê-lo”. (*Encyclopédie*, “Égoistes”, v. 5, p. 431 apud BSM 234.) Diderot, em sua *Lettre sur les aveugles*, denomina esta posição de *idealismo* e diz que tais filósofos “sendo conscientes apenas de suas próprias existências e da sucessão de sensações dentro deles mesmos, não admitem qualquer outra coisa [...] um sistema que, para a desgraça da mente humana e da filosofia, é o mais difícil de combater, mesmo que seja o mais absurdo de todos. Ele foi exposto com clareza nos *Três Diálogos* do Dr. Berkeley, o Bispo de Cloyne.” DIDEROT. *Lettre sur les aveugles*. Apud: *Principles and Dialogues Background Source Material*. p. 235)

²⁰ STROUD, Barry. *Hume*. pp.13-14.

consideramos o alerta feito por Berkeley de não tomar as passagens isoladamente. Há três modos de interpretarmos o Imaterialismo: pode ser um tipo de *ceticismo*, um tipo de *idealismo* ou um tipo de *realismo*.

O Imaterialismo seria um *ceticismo* se trouxesse como conseqüência a impossibilidade do conhecimento ou que nos levasse à suspensão de juízo sobre a existência de uma realidade objetiva. Kant, ao de chamar o sistema de Berkeley de idealismo “fantasista”²¹ ou “dogmático”²², diz que ele “transforma coisas reais (não fenômenos) em simples representações”²³. Para não deixar dúvidas de que a leitura de Kant é cética, ou acarreta uma interpretação cética sobre Berkeley, encontramos nos *Prolegômenos* a seguinte passagem:

A proposição de todos os verdadeiros idealistas, desde a escola eleática até o Bispo Berkeley, está contida na fórmula “Todo conhecimento pelos sentidos e pela experiência é pura ilusão e só nas idéias do entendimento puro e da razão há verdade”.²⁴

[sublinhado meu]

Tal interpretação do Imaterialismo parece equivocada, pois Berkeley não defendia *nenhuma* das orações dessa proposição.²⁵ Essa interpretação se assenta na crítica de Berkeley à noção de matéria e parece muito inadequada, pois contraria o próprio objetivo do autor, que desejava livrar o mundo e as ciências do ceticismo pela valorização da experiência.

O Imaterialismo poderia ser interpretado como um *idealismo*, se for admitido que, para Berkeley, os objetos do mundo são de fato idéias e que só há substância espiritual, incluindo Deus. Essa interpretação só admite a possibilidade do conhecimento *pela suposição de que Deus* (a mente infinita que tudo percebe) dá continuidade às existências dos objetos. Entretanto, apesar dessa ser a interpretação usual do pensamento de Berkeley, a interpretação idealista não parece compatível com a sua proposta de oferecer uma filosofia que *valoriza o senso comum*, pois afirmaria algo altamente revisionário em relação às crenças do homem da

²¹ KANT. *Prolegômenos*, p. 34.

²² KANT. *Crítica da Razão Pura*, B 274, p. 243.

²³ KANT. *Prolegômenos*, p. 34.

²⁴ *Idem.*, p. 93.

²⁵ Segundo Ayers, o referido julgamento de Kant em relação à filosofia de Berkeley assenta-se em Siris 264, uma obra bastante posterior em relação aos Princípios, na qual Berkeley tenta defender a o uso medicina da água de alcatrão [tar-water] Cf. AYERS, M. “Was Berkeley na Empiricist or a Rationalist?” p.51. Isso não exclui o fato de ser tal opinião inadequada em relação à tese “*esse é percipi*”, até porque Berkeley ali se referia ao conhecimento das *causas*, o que não pode ser conhecida *pelos sentidos*. Além disso, a possibilidade de equívoco de um dos maiores filósofos de todos os tempos a respeito do significado do Imaterialismo por si só indica que, de fato, a filosofia de Berkeley está sujeita a grosseiros erros de interpretação, como Berkeley nos avisa no Prefácio dos *Princípios*. Além disso, devemos considerar a grande influência que a interpretação de Kant sobre Berkeley teve e tem sobre a opinião geral sobre o Imaterialismo.

rua. A defesa dessa linha interpretativa, porém, deve explicar a intenção de Berkeley nas inúmeras vezes em que ele prega o retorno ao senso comum como modo de fugir do ceticismo. Parece um tanto inadequado considerar todas essas passagens mera retórica de alguém que teme ver seu sistema rejeitado. Além disso, a interpretação idealista deve explicar como é que a *realidade das coisas sensíveis* fundamenta a prova da existência de Deus no Imaterialismo se, segundo ela, as coisas sensíveis só podem ser consideradas reais depois da postulação de uma mente infinita que tudo percebe.²⁶

Finalmente, o Imaterialismo poderia ser interpretado como um tipo de *realismo*. Na verdade, ele *deveria* ser um realismo para alcançar o fim a que se propõe, acabar com o ceticismo nas ciências e reconduzir os homens ao senso comum. Contudo, tal interpretação só pode ser feita se encontrarmos esses elementos de realismo nas partes principais do sistema filosófico apresentado por Berkeley, por sim, encararmos o uso de termos como “idéia” como cumprindo um papel especial ou técnico, com um significado diferente do ordinário. Esse trabalho também deve responder à interpretação idealista, mostrando no próprio texto de Berkeley seu comprometimento com o realismo, mesmo que algumas passagens pareçam indicar o contrário, tal como a própria tese “*esse é percipi*”.

Desta maneira, o único modo de responder ao desafio de como Berkeley pretende fazer justiça às crenças do senso comum a partir da tese de que “ser é ser percebido” é analisar o seu tratamento dos temas centrais em suas principais obras. Isso é o que será feito em seguida, começando pelo tema considerado por alguns comentadores como o alicerce do pensamento berkeleiano, a saber, a crítica às Idéias Abstratas.

²⁶ Esse tema é abordado no Capítulo 6, p. 102.

2. CRÍTICA ÀS IDÉIAS ABSTRATAS

Considerado pela maior parte dos comentadores como sendo o alicerce metodológico do Imaterialismo, a crítica das idéias abstratas é um dos temas de maior destaque da filosofia berkeleiana²⁷. Berkeley acreditava que nossa capacidade de abstrair era muito mais *limitada* do que supunham os filósofos que adotavam a noção de matéria. Não podemos, pensava ele, conceber idéias gerais *abstratas*, ou seja, aquelas idéias que abrangem toda uma classe de idéias particulares. Porém, isso não o impediu de defender a existência de *idéias gerais* e o *uso de noções universais*, sem as quais nenhuma ciência poderia formular suas leis e a linguagem seria impossível. O entendimento do conteúdo da crítica às idéias abstratas é fundamental para compreendermos a doutrina do Imaterialismo, já que a própria *matéria* seria nada mais do que uma noção abstrata e, por isso, inconcebível. Assim, se desejamos entender o significado do “*esse é percipi*” e do Imaterialismo, a análise do conteúdo da crítica de Berkeley às idéias abstratas merece uma análise cuidadosa.

A análise feita no presente capítulo a respeito desse tema da filosofia berkeleiana dividir-se-á em quatro partes principais. Em primeiro lugar, será explicitada a *importância central*, segundo o próprio Berkeley, da crítica às idéias abstratas na defesa do Imaterialismo. Após, o texto da Introdução dos *Princípios* será utilizado para delimitarmos o que ele entende por *abstração*, quais são os seus *limites* e o *modo alternativo* de considerar a *universalidade*, ou o caráter geral, das idéias. Em seguida, veremos as respostas de Berkeley aos argumentos que provariam a existência das idéias abstratas: o uso de uma mesma palavra para denominar diferentes objetos e a existência de idéias comuns a dois sentidos. Finalmente, será discutida a relação que de fato há entre a crítica das idéias abstratas e o Imaterialismo. Nesse último momento do capítulo, deverá ser mostrado, com amplo apoio textual, que o método utilizado por Berkeley na demonstração do Imaterialismo apoiava-se nos resultados de sua crítica à abstração.

²⁷ David Hume diz no *Tratado da Natureza Humana* (Livro I, Parte, I, Seção VII), referindo-se a Berkeley: “Um grande filósofo contestou a opinião geral sobre esse ponto [se as idéias gerais são concebidas pela mente como gerais ou particulares] ... Considero esta descoberta um das maiores e mais valiosas feitas recentemente na república das letras...” Cf. HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. p.41.

O primeiro aspecto a ser constatado em relação à crítica às idéias abstratas é a importância que Berkeley lhe atribui na demonstração do Imaterialismo.²⁸ Trata-se de um tema presente em todas as suas obras, associado diretamente à negação da matéria, que é considerada uma das idéias abstratas. Nos *Princípios*, esta crítica é amplamente desenvolvida na Introdução, o que por si já indica que a apreensão desta doutrina era considerada por Berkeley uma *condição necessária* para o entendimento de seu sistema. Basta observar que, enquanto a demonstração do Imaterialismo consome dez páginas dos *Princípios* (§1-§34), a Introdução, somente ela, abrange treze páginas. Além disso, nos *Diálogos*, Berkeley declara através de Filonous:

Filonous: [...] estou disposto a colocar toda a disputa sobre este tema. Se você puder formar em seus pensamentos uma idéia abstrata distinta de movimento ou extensão, despida de todos os seus modos sensíveis [...] eu abandonarei o ponto a seu favor. [...]

[itálico meu] (D1, 297)

Ou seja: Berkeley está disposto a abandonar a defesa do Imaterialismo se sua crítica às idéias abstratas estiver incorreta. É por esse motivo que o tema deve ser tratado como talvez a idéia central do pensamento berkeleiano, como o que suporta tudo o que se segue. Portanto, devemos examiná-lo em detalhe, começando pelo que Berkeley nos relata na Introdução dos *Princípios*.

Berkeley começa a Introdução fazendo uma constatação interessante: enquanto os homens iletrados, que se ocupam de suas vidas ordinárias, confiam nos sentidos e vivem despreocupados, os *filósofos* vêm-se envolvidos em inúmeros paradoxos e incertezas, sendo levados ao ceticismo e desconfiança dos sentidos. A causa disso seria atribuída à finita capacidade de nossa mente, que se ocupa sem embaraço de assuntos relacionados ao infinito. Contudo, pensa Berkeley, muito provavelmente a causa desses paradoxos e ceticismo seja o mau uso que fazemos de nossas faculdades: “nós primeiro levantamos poeira e depois reclamamos que não podemos enxergar” (Intr. 3). O propósito de Berkeley é, então, “descobrir quais são estes princípios, que introduziram todas aquelas dúvidas, incertezas e absurdos” (Intr. 4) no campo especulativo. No mesmo movimento, deveremos encontrar os verdadeiros princípios do conhecimento, capazes de nos afastar do ceticismo.

²⁸ Johnatan Dancy e outros comentadores fazem a surpreendente afirmação de que é incerta a relação entre a crítica às idéias abstratas e o *esse é percipi*. Isto parece equivocado. A defesa da incapacidade de abstrairmos umas qualidades das outras está diretamente relacionada com a impossibilidade de concebermos uma substância separada das qualidades que ela suporta.

A causa principal desses erros e dificuldades estaria no que Berkeley chama de “abuso da linguagem” (Intr. 6), um mau uso da linguagem proporcionado por uma má compreensão de sua natureza. Dentre esses *erros*, o maior deles é o que nos leva a inferir que podemos formar em nossas mentes *idéias abstratas* a partir do fato de que (i) podemos considerar as qualidades dos objetos separadamente e (ii) que usamos termos gerais na comunicação. Berkeley começa sua crítica investigando (i), isto é, em que sentido somos capazes de abstrair. Ele distingue *três* estágios de abstração.

O *primeiro* estágio de abstração é aquele em que a mente é capaz de “formar idéias abstratas” (Intr. 7) das qualidades particulares a partir da consideração de um objeto. Por exemplo, observamos um objeto colorido se movendo, um carro. Podemos considerar a *cor* do objeto, vermelho, separadamente do seu *estado de movimento* e sua *figura*, comparando-o, digamos, com uma maçã madura. O objeto dessa comparação deve ser distinto tanto do objeto que se move e da maçã: deve ser uma idéia da cor vermelha abstraída das dessas ocorrências particulares da cor. Então, o primeiro tipo de abstração é aquela que separa qualidades que são observadas conjuntamente, digamos uma cor particular (aquele vermelho) de uma extensão particular (a forma desta maçã).

O *segundo* estágio de abstração é aquele que forma idéias abstratas de toda uma classe de qualidades sensíveis particulares. Segundo a doutrina das idéias abstratas, dado que algumas qualidades são comuns a vários objetos, a mente pode considerar o que há de *comum* e formar uma idéia abstrata desta qualidade, distinta da particularidade das qualidades que a originaram.

[...] a mente, desconsiderando as cores particulares percebidas pelos sentidos, aquilo que as distinguem entre si, e retendo apenas aquilo que é comum a todas, cria uma idéia de cor em abstrato, que não é nem vermelha, nem azul, nem branca, nem qualquer outra cor determinada. [...]

(Intr. 8)

O mesmo pode ocorrer com a extensão, figura ou em relação a qualquer qualidade. Basta considerarmos o que há de comum separadamente das ocorrências particulares.

O *terceiro* estágio de abstração é aquele que forma “idéias abstratas de seres mais complexos” (Intr. 9), como a de homem, animal ou corpo. Trata-se de um processo

semelhante ao anterior²⁹, pois retemos o que há de comum e desconsideramos o que há de diferente e particular.

[...] tendo a mente observado que Peter, James e John assemelham-se uns aos outros em certas concordâncias comuns [certain common agreements] de formato e outras qualidades, [a mente] deixa de lado a idéia complexa e composta que ela tem de Peter, James e qualquer outro homem particular, o que é peculiar a cada um, retendo apenas o que é comum a todos; e então forma uma idéia abstrata compartilhada igualmente por todos os particulares, abstraindo inteiramente e cortando fora todas aquelas circunstâncias e diferenças que poderiam determiná-la a qualquer existência particular. E é desta maneira que é dito que chegamos à idéia abstrata de *homem* ou, se desejar, humanidade ou natureza humana; na qual, é verdade, está incluída cor, porque não há homem sem alguma cor, mas então ela deve ser nem branca, nem negra, nem qualquer cor particular [...] E o mesmo do restante.

[itálico original] (Intr. 9)

Tais idéias abstratas corresponderiam a toda uma classe de idéias particulares. Podemos, segundo os defensores das idéias abstratas, formar idéias abstratas não somente de qualidades, mas também de objetos compostos, como homem, animal e corpo. Cada uma destas idéias abstratas consideraria somente o que há de comum nestas classes de objetos. Ao descreverem o que há de comum, estas idéias abstratas seriam a definição ou essência, “a verdade e único significado” (Intr. 18) dos objetos particulares quando considerados a partir da classe correspondente. Assim, a idéia abstrata de homem seria o que nos torna capazes de compreender a essência humana em si, independentemente de qualquer homem particular. Notamos, então, que a existência de idéias abstratas se insere num *ideal de conhecimento*, considerando “conhecimento” aquilo o que diz respeito ao imutável e universal, presente em grande parte da filosofia ocidental. Berkeley mostra-se consciente dessa relação entre as idéias abstratas e as verdades imutáveis que constituiriam o conhecimento.

É, de fato, um *dogma fundamental*, tanto nos filósofos modernos quanto nos antigos, que *todas as verdades gerais dizem respeito a idéias universais abstratas*, sem as quais, nos dizem, não poderia haver ciência, nem demonstração de qualquer

²⁹ Winkler, posicionando-se contra Doney e Craig, defende que Berkeley distingue dois estágios de abstração, e não três, pois ele está interessado no como a abstração é feita, o que nos permite considerar o segundo e terceiro estágio de abstração como sendo o mesmo. De fato, estes dois últimos graus de abstração são justamente aqueles rejeitados por Berkeley e podem ser assim distinguidos do primeiro estágio. Cf. WINKLER, Kenneth. “Berkeley on abstract ideas”, p. 256; DONEY, Willis. “Berkeley’s Argument Against Abstract Ideas”, p. 250; CRAIG, E. J. “Berkeley’s attack on abstract ideas”, p.135.

proposição geral de geometria. Mas [...] proposições e demonstrações em geometria podem ser universais, porém aqueles que as utilizam nunca pensam em idéias abstratas gerais de triângulos e círculos.

[itálico meu] (NTV 124)

Podemos notar que, ao dizer que não existem idéias abstratas, Berkeley tem consciência de que está se posicionando contra toda uma tradição. Ele deve fornecer, portanto, boas razões para sua crítica e um modelo alternativo para explicar o conhecimento que possuímos através de idéias gerais.

Vejamos, primeiro, quais são as *razões* da crítica às idéias abstratas. Berkeley rejeita as idéias abstratas formadas a partir do segundo e do terceiro estágios de abstração acima descritos, requeridos pela doutrina das idéias abstratas. No caso do *primeiro* estágio de abstração, quando se abstrai umas qualidades das outras de um objeto particular, Berkeley diz ser *aceito por todos* que as qualidades sensíveis não existem sozinhas, mas sim em conjunto.

[...] as qualidades ou modos das coisas nunca existem realmente cada uma delas sozinhas em si, e separadas de todas as outras, mas estão misturadas e combinadas conjuntamente, várias no mesmo objeto. [...]

(Intr. 7)

Ele completa, mais adiante, que só podemos conceber separadamente as qualidades que existem separadamente.

[...] eu considero-me capaz de abstrair em um sentido, como quando eu considero algumas partes particulares ou qualidades separadamente das outras, com as quais elas são unidas em um objeto, porém, sendo possível que elas possam realmente existir sem elas. Eu nego que eu possa abstrair uma das outras, ou conceber separadamente, aquelas qualidades as quais é impossível que possam existir assim separadas. [...]

(Intr. 10)

Para entendermos o ponto de Berkeley, tomemos como exemplo o caso do carro em movimento e da maçã, já utilizado anteriormente. Ambos são objetos que possuem figura e cor. Posso comparar o vermelho destes dois objetos, considerando-o separadamente das outras qualidades que neles existem. Porém, isto não significa que o objeto dessa comparação é uma idéia *abstrata* daquele vermelho, *distinta* de quaisquer outras qualidades, como a *extensão*. É

impossível considerar uma cor sem imaginá-la existindo conjuntamente com alguma extensão. Da mesma forma, *não podemos imaginar uma extensão que não seja nem colorida e nem tangível*. Então, existem qualidades sensíveis que só podem ocorrer na presença de outras. O mesmo ocorre no caso do *som*. Ele sempre possui certa *altura*, *volume* e *timbre*, mas não podemos conceber uma destas qualidades *sem* considerar as demais. Podemos comparar o volume de certos sons, mas não como se fossem qualidades que podem existir separadamente da altura e timbre. Em suma, não pode haver um volume particular “em si”.

Entretanto, podemos sim separar e dividir as qualidades sensíveis que podem *existir separadamente*. O vermelho e figura próprias desta maçã particular permitem com que eu imagine uma camisa vermelha ou uma maçã azul. Não é necessário que a figura particular desta maçã seja acompanhada apenas de sua cor particular: o que é necessário é que *figuras devem ser coloridas*. É também possível, ao escutar uma ópera, considerar separadamente o som do violino e a voz do tenor e imaginar diferentes músicas com estes recortes. Porém, não posso pensar apenas no timbre do tenor sem considerar qualquer volume e nem imaginar a altura do violino sem qualquer timbre. Outro exemplo: vejo o gato miar e o cachorro latir. Apesar destas qualidades acompanharem normalmente esses objetos, é possível imaginar um cachorro miando e um gato latindo, abstraindo o som do gato da imagem do gato e o som do cachorro da imagem do cachorro. Sabemos, também, que as figuras podem ser divididas, dando origem a outras figuras. Podemos separar e unir o que é extenso, pensando em centauros e pégasos. Contudo, nenhuma destas abstrações em sentido *lato* nos permitem formar uma idéia *abstrata* dessas qualidades em *stricto sensu*, *completamente* separadas de todas as outras: tudo o que podemos fazer é considerar uma qualidade *separadamente* das outras, focando nossa *atenção* na cor e não na figura da maçã ao dizer que “esta maçã é semelhante a este carro”. Podemos abstrair somente nesse sentido *lato*, ou seja, no sentido de “atenção seletiva”³⁰.

A conseqüência disto é que *não* podemos formar as idéias abstratas do *segundo* estágio de abstração, como a idéia de *cor em abstrato*, por exemplo. A condição para que formemos essas idéias abstratas de segundo nível é que possamos realmente separar o vermelho, por exemplo, de todas as outras qualidades sensíveis. Se não temos a idéia abstrata *stricto sensu* de vermelho, azul, verde, etc. não podemos formar a idéia abstrata de *cor*. Enquanto as idéias do primeiro nível envolviam alguma qualidade sensível, essas idéias abstratas de segundo nível são idéias de qualidades sensíveis que não podem conter *nenhuma*

³⁰ Sobre atenção seletiva em Berkeley Cf. WINKLER, Kenneth. “Berkeley and the Doctrine of Signs.”, p. 144.

determinação sensível. Isso faz com que Berkeley as considere *impossíveis* e *inconsistentes*. A mesma crítica é feita às idéias do terceiro nível, as idéias abstratas de objetos compostos.

[...] A idéia de homem que formo para mim mesmo deve ser de um homem ou branco, ou negro, ou curvado, ou reto, ou alto, ou baixo ou de tamanho médio. Eu não consigo por qualquer esforço de pensamento conceber a idéia abstrata de homem acima descrita. E é igualmente impossível para eu formar a idéia abstrata de movimento distinta do corpo se movendo e que não é nem rápida e nem lenta, nem curvilínea e nem retilínea; e o mesmo pode ser dito de todas as outras quaisquer idéias gerais abstratas.

(Intr. 10)

Então, pensa Berkeley, as idéias abstratas são inconsistentes ou impossíveis de serem imaginadas. Isto fica claro no caso da idéia abstrata de triângulo. Berkeley cita Locke descrevendo tal idéia no seu *Ensaio sobre o Entendimento Humano*.

[...] a idéia geral de um triângulo [...] deve ser nem oblíquo, nem retângulo, nem equilátero, nem isósceles, nem escaleno, mas *todas e nenhuma* destas ao mesmo tempo. Com efeito, é algo imperfeito que não pode existir, uma idéia na qual algumas partes de muitas idéias diferentes e *inconsistentes* são unidas [put together] [...] ³¹

[itálico de Berkeley] (Intr. 13)

Este mesmo tipo de inconsistência estaria presente em todas as idéias gerais abstratas. A idéia abstrata de cor ela mesma deve ser nem vermelha, nem azul, nem verde e nem qualquer outra. A de figura, nem redonda, nem quadrada, nem comprida, etc. A idéia de animal deve ser de nenhum tipo de animal e a de corpo, sem qualquer forma, cor ou característica particular. Assim, as idéias gerais abstratas seriam vazias de conteúdo, pois nada determinado pode ser pensado quando as consideramos, já que sua natureza é geral e abstrata.

Então, Berkeley conclui que *não* podemos inferir a existência das idéias abstratas a partir do fato de que podemos considerar as qualidades dos objetos separadamente, pois isso não implica em uma capacidade de abstrair *completamente* uma qualidade ou objeto dos outros. Contudo, tal crítica não basta para rejeitar existência das idéias abstratas. É preciso ainda oferecer uma explicação a respeito da *natureza dos termos gerais* que corriqueiramente utilizamos na linguagem. Se sua explicação for insatisfatória, o único modo de explicar os

³¹ LOCKE. *An Essay Concerning Human Understanding*, Livro 4, cap. 7, seção 9.

termos gerais seria apelando para a doutrina das idéias abstratas. Esse será o tema som que nos ocuparemos na continuação.

É imprescindível oferecer uma explicação sobre o que são os *termos gerais* que usamos na linguagem. Sem os termos gerais, a linguagem não seria possível. A frase, por exemplo, “O homem é alto” só pode ser entendida se sabemos o que “homem” e “alto” significam, sem que esses termos denotem apenas um homem particular. Através do uso de termos gerais, somos capazes de compreender situações que não percebemos diretamente pelos sentidos, isto é, podemos conhecer coisas que não ocorreram diretamente diante de nós. Isso só é possível se compartilharmos certas *idéias gerais* que compõem o discurso. Vejamos qual é a explicação de Berkeley para esse fenômeno e como ele pode representar uma alternativa frente à doutrina das idéias abstratas.

Em primeiro lugar, é preciso estabelecer que Berkeley concorda com a existência de idéias *gerais*: ele nega apenas as idéias *gerais abstratas*. Isso é dito explicitamente na seção doze da Introdução dos *Princípios*.

[...] eu *não nego* absolutamente que há idéias *gerais*, mas apenas que há idéias gerais *abstratas*; pois nas passagens acima citadas [de Locke] onde há menção de idéias gerais, é sempre suposto que elas são formadas por abstração, segundo a maneira estabelecida nas seções 8 e 9 [na quais Berkeley expõe as abstrações de segundo e terceiro nível, rejeitadas por ele].

[itálico meu] (Intr. 12)

Isto é: o objeto de sua crítica à Locke não é a existência das idéias gerais de cor, homem e triângulo, por exemplo, mas o *modo como as formamos* e a sua natureza. Em seguida, Berkeley apresenta sua alternativa de compreensão das idéias gerais:

[...] uma idéia, que considerada em si é particular, torna-se geral ao ser tomada como representando ou estando para todas as outras idéias do mesmo tipo.

(Intr. 12)

Então, sendo a mente capaz apenas de conceber o que é possível e não contraditório, o único modo que ela possui para representar toda uma classe de idéias é tomando uma idéia particular como possuindo uma *significação geral*. Em uma demonstração matemática, diz Berkeley, desenhamos uma linha particular (preta e com determinada extensão) como representando todas as linhas, como um *signo* das várias linhas particulares.

[...] pois o que é demonstrado para ela é demonstrado para todas as linhas, ou, em outras palavras, para a linha em geral. E como aquela linha particular torna-se geral, por ser tomada como um signo, também o nome *linha*, o qual considerado absolutamente é particular, ao ser um signo torna-se geral.

[itálico original] (Intr. 12)

Ao fazer de uma idéia o *signo de muitas outras*, essa idéia ganha uma *significação geral* e pode representar conceitos universais. Quando isso acontece, uma idéia, em si particular, pode ser objeto de conhecimento universal. Assim, Berkeley pode negar a existência das idéias abstratas e afirmar a existência de idéias universais.

É, eu sei, um assunto muito insistido que todo o conhecimento e demonstração tratam de noções universais, com o que eu concordo plenamente: mas não me parece que estas noções são formadas por abstração da maneira referida; *universalidade*, até onde posso compreender, não consistindo na absoluta, positiva natureza ou concepção de alguma coisa, mas na relação mantida com os particulares significados ou representados por ela [pela noção universal]: por virtude disto é que aquelas coisas, nomes ou noções, sendo em sua própria natureza *particulares*, tornam-se *universais*.

[itálico original] (Intr. 15)

No caso das demonstrações, Berkeley nos diz que seus objetos não são triângulos *abstratos*, mas sim aqueles triângulos particulares que *representam* todos os outros, o que explica a universalidade das demonstrações.

Então, quando eu demonstro qualquer proposição a respeito de triângulos, deve ser suposto que eu tenho em vista a idéia universal de triângulo; o que não deve ser compreendido como se eu pudesse formar uma idéia de um triângulo que é nem equilátero, nem escaleno e nem isósceles. Mas somente que o triângulo particular que considero, não importa se deste ou daquele tipo, deve estar para e representar todos os triângulos retilíneos quaisquer que sejam, e é neste sentido *universal*.

[itálico original] (Intr. 15)

Desta forma, as idéias universais não diferem em *conteúdo* das idéias particulares que são usadas como signos, mas apenas no *modo* como elas são representadas ou *usadas* por

nossa mente³². Posso considerar um cachorro como “o Toby” ou como “um cachorro”, observada sua semelhança ou diferença em relação a outros seres. O fato é que nossos raciocínios universais não podem depender das idéias abstratas, porque elas são *impossíveis*.

Contudo, em que consiste esta impossibilidade? Parece que ela vem da constatação de que *ele*, Berkeley, não consegue formar tais idéias abstratas em sua mente. De fato, constantemente ele pede para que o leitor faça a *experiência* de tentar formar estas idéias abstratas.

Se algum homem é capaz de formar em sua mente uma idéia tal como a do triângulo aqui descrito [nem escaleno, nem isósceles, nem equilátero, etc.] é inútil tentar discutir com ele sobre isto, nem eu o tentaria. Tudo o que desejo é que o leitor se informe totalmente e com certeza [fully and certainly] se ele possui uma tal idéia ou não.

(Intr. 13)

Diante deste pedido, imaginemos que o leitor apenas responde “sim, eu posso formar idéias abstratas”. Qual seria a resposta de Berkeley? Segundo o que acabamos de ver, ele *não teria o que objetar*. Porém, antes disto significar uma derrota de Berkeley, isto soa mais como uma “vitória de Pirro” de quem se considera capaz de entreter tais idéias, já que essa pessoa *não seria capaz de descrever sua idéia abstrata sem afirmar um absurdo*. Vejamos esta passagem dos *Diálogos*:

Hilas: Mas, o que diz você do *intelecto puro*? Não podem idéias abstratas ser formadas [framed] por esta faculdade?

Filonous: Já que não posso formar idéias abstratas absolutamente, é óbvio, eu não posso formá-las com auxílio do *intelecto puro*, qualquer que seja a faculdade que você entende por estas palavras [...] parece manifesto que coisas sensíveis devem somente ser percebidas pelos sentidos ou representadas pela imaginação. Figuras, portanto, e extensão, sendo originalmente percebidas pelos sentidos, não pertencem ao intelecto puro. Mas para sua maior satisfação, veja se consegue formar a idéia de qualquer figura, abstraída de todas as particularidades de tamanho e mesmo de outras qualidades sensíveis

Hilas: Deixe-me pensar um pouco – eu não acho que possa.

[itálico original, sublinhado meu] (D1, 302-4)

³² Cf. FOGELIN. *Berkeley and the Principles of Human Knowledge*, p.111.

O desafio proposto por Filonous a Hylas, de tentar entreter uma idéia não particular, pode ser entendido como um desafio para que Hylas *descreva com sentido* o que é capaz de representar. Se a resposta de Hylas fosse “sim, consigo formar a tal idéia abstrata de figura”, Filonous logo perguntaria: “de que tipo ela é? descreva-a!”. Se Hylas tentar descrever a tal idéia, ele deverá dizer que é nem circular, nem quadrada, nem triangular, “mas todas e nenhuma ao mesmo tempo” (Intr. 13), o que é inconsistente, contraditório e impossível. Desta forma, um defensor das idéias abstratas conhece uma universalidade das idéias que *não é capaz de compreender ou comunicar aos outros*. Alguém *pode* não aceitar verbalmente a proposta de Berkeley, mas não poderá dizer nada de definido sobre as idéias abstratas. Tudo o que pode fazer é *silenciar* ou *dizer o contraditório*. É como se ele tivesse um conhecimento sem conteúdo ou de conteúdo ininteligível. Por este motivo que Berkeley considera a doutrina das idéias abstratas a causa da obscuridade na filosofia.

O defensor das idéias abstratas possui, ainda, uma arma poderosa para sua defesa. Berkeley diz que uma idéia particular transforma-se em geral quando é considerada como um signo representando todas as idéias “do mesmo tipo” (Intr. 12). Ora, como podemos saber que dois ou mais particulares são do *mesmo tipo* senão através de uma idéia abstrata que abrange todos os particulares? Parece que a existência de idéias abstratas e de uma faculdade como o intelecto ou entendimento puro é uma condição para que possamos encontrar as *semelhanças* entre os objetos e, assim, considerá-los como pertencentes a uma mesma classe.³³ Se de fato usamos o *mesmo nome* para designar duas coisas diferentes, então deve haver *algo de comum* entre estas diferentes coisas. Este algo não pode ser sensível, porque é exatamente o que permite que relacionemos duas coisas sensíveis como sendo do mesmo tipo. Estas entidades seriam universais abstratos, ou seja, as idéias abstratas ou conceitos *a priori*.

O argumento pode ser exposto da seguinte forma:

1. usamos a *mesma* palavra para nos referirmos a *diversos* objetos sensíveis, por exemplo “esta maçã” e “aquela maçã”;
2. essa mesma palavra denota algo de *comum* ou *universal* entre os objetos sensivelmente diferentes, a saber, que são “maçãs”;
3. *portanto*, há um universal *não sensível* que nos permite relacionar o que é sensível (no vocabulário de Berkeley, há uma entidade *abstrata*) e uma

³³ Cf. GRUNER, “Berkeley on general ideas”. p. 147.

faculdade racional que opera sem dados sensíveis, de forma pura, o *intelecto*.

A *resposta* a esse argumento, que provaria a existência de entidades abstratas e da faculdade racional capaz de apreendê-las, deve ser dada considerando primeiramente que se trata de um *argumento transcendental*³⁴. Temos um *problema* originário, a saber, que uma mesma palavra é utilizada para nos referirmos a diversas coisas, e daí inferimos a necessidade de existência de uma entidade que não percebemos pelos sentidos. Como a entidade é necessária, mas não sensível, devemos possuir uma faculdade diferente da imaginação capaz de apreendê-la, digamos, o *intelecto puro*. Porém, notamos que este raciocínio se segue *apenas* se aceitarmos a existência de uma premissa oculta, a saber, que para cada palavra há *uma única coisa significada*: as palavras gerais devem, então, possuir um significado determinado distinto de todos os particulares que estão sob ele, mas capaz de abranger tudo o que há de comum. O argumento ficaria assim:

1. *Para cada palavra, há uma única coisa significada;*
2. usamos a mesma palavra para nos referirmos a diversos objetos sensíveis, por exemplo, “esta maçã” e “aquela maçã”;
3. essa mesma palavra denota algo de comum ou universal entre os objetos particulares, a saber, que são “maçãs”, *e seu significado é determinado e distinto em relação às coisas que denomina;*
4. *portanto*, há um universal não sensível que nos permite relacionar o que é sensível (no vocabulário de Berkeley, há uma entidade abstrata) e uma faculdade racional que opera sem dados sensíveis, de forma pura, o *intelecto*.

Desta maneira, *se* para cada palavra existe um *único* significado, os termos gerais significam entidades abstratas. A resposta de Berkeley é que isso não apenas carece de necessidade como também é *falso* e é a causa de inúmeros problemas. A raiz do problema é a

³⁴ John Austin trata desta estratégia de contra-argumentar a existência de universais, que está em perfeita sintonia com a argumentação de Berkeley, em seu artigo *Há conceitos a priori?* Cf. AUSTIN. “Are there a priori concepts?”, p. 35.

má compreensão da natureza da linguagem, sendo essa a origem da doutrina das idéias abstratas.

Vamos, desta forma, examinar a maneira como as palavras contribuíram para a origem daquele erro [que as idéias abstratas são necessárias para a nomeação]. Primeiro então, pensa-se que todo nome tem, ou deve ter, uma única e precisa significado, o que inclina os homens a pensar que há certas *idéias abstratas, determinadas*, que constituem o verdadeiro e único significado de cada nome geral. E é por mediação destas idéias abstratas que um nome geral vem a significar qualquer coisa particular. Enquanto, na verdade, não há tal coisa como um significado preciso e determinado anexado a qualquer nome geral, todos eles significando indiferentemente um grande número de idéias particulares.

[itálico original] (Intr. 18)

Então, como bem observa John Austin “O ‘universal’ é um x que resolve um problema para nós: nós sabemos apenas que ele é não sensível...”³⁵. *Tudo* o que temos de fático, ao fim, é que precisamos de uma explicação para como os mesmos nomes denotam diferentes objetos. A necessidade de idéias abstratas só existe para quem supõe que “palavras são essencialmente ‘nomes próprios’, *unum nomen unum nominatum*”³⁶. E, se fazemos isso, adquirimos uma entidade sobre a qual *tudo o que sabemos* é (i) que é ela que resolve o nosso problema da significação dos termos gerais e (ii) que ela não pode ser conhecida pelos sentidos. Berkeley ainda adiciona que esta doutrina leva os homens a crer que a verdadeira natureza das coisas *não é sensível*, o que impede o progresso do conhecimento. Os filósofos acabam considerando palavras vazias como sendo as respostas últimas para as mais importantes questões da humanidade. No entanto, tudo o que fazem é extrair palavras de palavras, sem avançar no conhecimento das coisas.

A menos que tomemos cuidado em esclarecer os primeiros princípios do conhecimento do embaraço e ilusão das palavras, nós podemos fazer raciocínios infinitos sobre eles sem propósito; nós podemos traçar conseqüências de conseqüências e ser nunca mais sábios. O mais longe que formos, nós iremos apenas nos perder mais irreparavelmente, e estar mais profundamente embaraçados em dificuldades e erros.

(Intr. 25)

³⁵ AUSTIN. “Are there a priori concepts?”, p. 35.

³⁶ Idem. p. 38.

Entretanto, o defensor da doutrina das idéias abstratas ainda poderia fazer uma nova e forte objeção. Seja pela *visão*, seja pelo *tato*, podemos perceber *quadrados* e demais figuras geométricas. Como seria possível a mão e o olho identificarem a *mesma* figura se “figura” não é uma idéia comum a ambos os sentidos? Se este é o caso, esta deve ser uma idéia *nem* propriamente visível, pois também é do tato, e *nem* propriamente tangível, pois também é uma idéia da visão. Então, existem *idéias comuns* a esses sentidos (de figura, extensão, distância, número), que necessariamente devem ser *idéias abstratas*.

A resposta de Berkeley encontra-se nos seus livros a respeito da visão. O *Ensaio para uma nova teoria da visão* possui o objetivo de investigar se a distância é uma idéia da visão e se há *idéias comuns* à visão e ao tato. Sobre esse segundo tema, Berkeley argumenta que *não* há idéia comum à visão e ao tato. O motivo é que as idéias próprias de cada sentido são especificamente diferentes umas das outras.

[...] Luzes e cores são consideradas por todos como constituindo uma classe ou espécie [de idéias] inteiramente diferentes das idéias do tato: nem dirá qualquer homem, presumo eu, que podemos percebê-las por aquele sentido [o tato]: mas não há qualquer outro objeto imediato da visão além de luzes e cores. É, portanto, uma direta conseqüência que não há idéia comum a ambos os sentidos.

(NTV 129)

A visão percebe cores e luzes; o tato, coisas sólidas. Um homem cego de nascença que viesse a enxergar depois de adulto, mesmo conhecendo diversos objetos e formas geométricas *pelo tato*, não seria capaz de identificá-los imediatamente *pela visão*.

Cubo, esfera, mesa são palavras que ele [o cego que veio a enxergar] conhecia aplicadas a coisas percebidas pelo tato, mas a coisas perfeitamente intangíveis ele nunca as conhece aplicadas. Aquelas palavras em suas aplicações usuais sempre foram marcas para a sua mente de corpos e coisas sólidas que eram percebidas pela resistência que ofereciam: mas não há qualquer solidez, qualquer resistência ou protuberância [protrusion] percebida pela visão. Brevemente, as idéias da visão são todas *novas percepções*. [...] perguntar [lhe] sobre os dois objetos que ele vê sobre a mesa, [“] qual deles é a esfera e qual é o cubo? [”], seria para ele uma pergunta *totalmente* [...] *ininteligível*.

[itálico meu] (NTV 135)

Tal homem só poderia reconhecer a esfera e o cubo pela visão depois de tocá-los e *associar as novas percepções (visíveis) com as antigas*. Então, as palavras “esfera” e “cubo”

começariam a significar *também* uma figura *visível*, além da percebida por suas mãos. Trata-se de um processo de aprendizado, em que passamos a associar as diferentes idéias percebidas simultaneamente pelos diferentes sentidos. Com a experiência, uma idéia visível pode nos sugerir pela imaginação uma tangível e vice-versa. Contudo, não há qualquer conexão necessária entre uma e outra.³⁷ Por este motivo, quando dizemos que vemos, escutamos e tocamos o mesmo objeto, isto somente significa que estas idéias da visão, audição e tato normalmente se acompanham umas às outras.

As idéias introduzidas pelos sentidos são amplamente diferentes e distintas umas das outras; mas, tendo sido observadas constantemente acompanhando-se, elas são ditas como sendo uma e a mesma coisa.

(NTV 46)

Um quadrado visto e tocado é considerado um único quadrado porque certas idéias visuais são observadas com certas idéias táteis. Porém, seria possível *ver* um quadrado e *tocar* em retângulo inclinado, ou o contrário. Não há qualquer conexão entre os objetos de diferentes sentidos além da experiência de os observarmos conjuntamente. Consequentemente, não é válido o argumento que diz que um objeto independente existe porque o percebemos por mais de um sentido: falando de modo estrito, são dois objetos (dois tipos completamente distintos de idéias) percebidos pela mente.

Voltando ao caso das idéias abstratas, figura e extensão visíveis e tangíveis *não são do mesmo tipo*. Uma delas é *colorida*; a outra é *sólida*. Como nos diz Berkeley na seção 131 do *Ensaio*, só podemos somar o que é semelhante. Para notarmos como a extensão visível e tangível são inteiramente distintas, basta lançar o desafio de somar *cor* e *solidez*, formando um todo maior. Isto é absolutamente impossível. Porém, o pensamento acostumado ao *uso* da linguagem pode nos levar a pensar que, porque usamos as mesmas palavras para falar dos objetos de diferentes sentidos, existiriam idéias comuns a ambos. Se elas fossem comuns, poderiam ser deles abstraídas. Assim, surgiria a falsa opinião de que existem idéias abstratas. Com essa resposta à questão das idéias comuns à visão e ao tato, encerro a terceira parte deste capítulo e passo às considerações relativas ao papel da crítica às idéias abstratas na demonstração do Imaterialismo.

A crítica às idéias abstratas é de *fundamental* importância para o projeto de Berkeley,

³⁷ Segundo Margaret Atherton, “qualidades visíveis têm nada em comum com qualidades tangíveis, então não há como a experiência de uma qualidade visual estar conectada com a experiência de uma qualidade tangível, exceto arbitrariamente.” Cf. ATHERTON, Margaret. “Berkeley’s Theory of Vision.”, p. 97.

tanto pelo seu conteúdo quanto pela posição que ocupa nas suas principais obras. Estranhamente, encontramos por vezes a opinião de que é muito *obscura* a relação entre o conteúdo da Introdução dos *Princípios*, no qual encontramos detalhados os argumentos contra a existência das idéias abstratas, e o resto do texto, no qual há os argumentos a favor do Imaterialismo. É relevante, então, discutir esse tema a partir da posição de alguns comentadores.

Dentre os partidários da opinião de que a crítica às idéias abstratas pouco se relaciona com a demonstração do Imaterialismo, encontramos Johnatan Dancy, editor tanto dos *Princípios* quanto dos *Diálogos* da série *Oxford Philosophical Texts*. Dancy escreve o seguinte a respeito do tema em sua *Introdução do Editor aos Princípios*: “Ninguém consegue trazer à luz a requerida conexão entre a impossibilidade da abstração e a não existência da matéria”³⁸. Outro comentador de opinião semelhante é Monroe C. Beardsley. Ele afirma em seu artigo *Berkeley sobre idéias abstratas*: “esperamos uma conexão clara entre a crítica às idéias abstratas e o idealismo, mas há *obscuridades fatais*”³⁹ [itálico meu]. Mais adiante, no mesmo artigo, ele complementa sua opinião dizendo que “a tese *esse é percipi* [...] é, na verdade, analítica, em *nada influído* a crítica às idéias abstratas”⁴⁰ [itálico meu]. Tratam-se, de fato, de opiniões surpreendentes sobre a filosofia berkeleiana, opiniões essas que *não* são predominantes na literatura.

Sobre as razões que motivam tal avaliação, vejamos a posição de outros comentadores. Michael R. Ayers, que foi o organizador de uma das mais utilizadas edições das obras de Berkeley, ao tratar das críticas dirigidas à filosofia berkeleiana, nos coloca o seguinte.

Outra crítica à Berkeley de origem mais recente é que sua rejeição às idéias abstratas é logicamente irrelevante à sua metafísica, já que ela não implica no Imaterialismo. Tal alegação de incoerência, contudo, revela um entendimento *extremamente restrito* do que constitui uma conexão em um argumento [...]. É claro, de alertas gerais sobre tratar de inseparáveis como separáveis nada se segue *dedutivamente* sobre a possibilidade desta ou daquela separação. A relação é a de um *princípio metodológico* para uma *crença substantiva*. Nenhuma conclusão substantiva se segue do princípio comparável, ainda mais famoso do que o de Berkeley, que entidades não devem ser multiplicadas além da necessidade. Seria obviamente errado

³⁸ DANCY, J. “Editor’s Introduction.” In.: BERKELEY, G. *Principles*. p.36.

³⁹ BEARDSLEY, M. “Berkeley on abstract ideas.” p. 127.

⁴⁰ idem. P.130.

concluir sobre ambos os princípios que eles não funcionam.⁴¹

[itálico meu]

De fato, a Introdução dos *Princípios* apresenta um *método* e argumentos relacionados aos pressupostos de toda investigação filosófica. Este método será aplicado sistematicamente em todos os pontos importantes de sua filosofia. Parece muito acertada a opinião de Robert J. Fogelin sobre o assunto. Em seu volume *Berkeley e os princípios do conhecimento humano*, ele afirma com naturalidade que “este ataque geral às idéias abstratas fornece um *suporte sistemático* para os alvos particulares atacados por Berkeley na Parte I dos *Princípios*” (itálico meu)⁴². Até mesmo a afirmação de Beardsley, de que é analítica a tese “*esse é percipi*” só faz sentido após a crítica às idéias abstratas, que mostram a impossibilidade de abstrair o ser das coisas de elas serem percebidas. Somente sob essa ótica, Berkeley pode afirmar o “*esse é percipi*”, tal como argumenta George Pappas em seu artigo *Idéias Abstratas e a tese “esse é percipi”*⁴³. Nesse artigo, Pappas afirma que “o ataque às idéias gerais abstratas é essencial à defesa de Berkeley da tese ‘*esse é percipi*’ e, assim, à sua defesa do idealismo e rejeição do materialismo”⁴⁴, o que parece ser a opinião mais razoável. No mesmo tom, Martha Bolton afirma que “a teoria anti-abstracionista de Berkeley fundamenta a initegibilidade das coisas sensíveis independentes da mente”⁴⁵ e que “o ataque à abstração pode ser direcionado contra a reivindicação da capacidade de conceber coisas sensíveis que não são concebidas”⁴⁶. Segundo Kenneth Winkler, o repúdio às idéias abstratas é uma das noções fundamentais para a elaboração e defesa do imaterialismo⁴⁷.

Desta forma, a principal conseqüência da crítica às idéias abstratas é a elucidação de um *método* para encontrar a verdade na filosofia. Na verdade, trata-se de um método que nos permite conhecer os *princípios do conhecimento humano*. É por isso que Berkeley identifica a origem da obscuridade na especulação como proveniente da doutrina das idéias abstratas: esta doutrina assenta-se sobre uma má compreensão da linguagem⁴⁸. Isso leva ao que Berkeley chama de “abuso das palavras”:

⁴¹ AYERS, M, R. “Introduction”. In.: BERKELEY, G. *Philosophical Works*. p. xxxiv]

⁴² FOGELIN. *Berkeley and the Principles of Human Knowledge*. p. 108.

⁴³ Cf. PAPPAS, George S. “Abstract Idéias and the ‘*Esse is Percipi*’ Thesis.” p. 271.

⁴⁴ Idem, p. 272.

⁴⁵ BOLTON, Marha. “Berkeley’s Objecton to Abstract Ideas and Unconceived objects.” p. 309.

⁴⁶ Idem., p. 323.

⁴⁷ Cf. WINKLER, Kenneth. “Berkeley and the Doctrine of Signs.” p. 152.

⁴⁸ Tal como bem observa McGowan, “enquanto Locke preocupou-se com as palavras, Berkeley estava preocupado com a doutrina das palavras. É uma falsa doutrina que, quando uma palavra é usada para uma definição, ela deve sempre representar a mesma idéia”. MCGOWAN, Willian. “Berkeley’s Doctrine of Signs”. p. 107.

[...] não pode ser negado que as palavras são de excelente uso [...] mas ao mesmo tempo deve ser admitido que a maior parte do conhecimento tem sido paralisada e obscurecida pelo *abuso das palavras* [...] Já que, portanto, as palavras são tão aptas a impor-se sobre o entendimento, quais sejam as idéias que considero, eu devo esforçar-me para considerá-las despidas e nuas em minha vista, deixando de fora de meu pensamento, tanto quanto puder, aquelas palavras, as quais o uso constante e antigo as uniu de forma tão estrita [...].

(Intr. 21)

Para que possamos atingir o conhecimento, devemos estar atentos às *idéias* e não às palavras. Assim, não nos deixaremos enganar por termos vazios de significado.

Primeiro, eu estarei certo de ficar livre de controvérsia puramente verbais; [...] Segundo, este me parece um modo garantido de livrar-me da rede sutil e fina das idéias abstratas [...] Terceiro, enquanto eu confinar meus pensamentos às minhas próprias idéias despidas das palavras, eu não vejo como eu posso enganar-me facilmente. Os objetos que considero, eu claramente e adequadamente conheço. Eu não posso ser enganado pensando que possuo uma idéia que não possuo [...] nada mais é requisitado do que uma percepção atenta do que se passa em meu próprio entendimento.

(Intr. 22)

Berkeley está ciente de que isso não é uma tarefa fácil, reter apenas as idéias e deixar de lado as palavras. Contudo, sabendo que é um erro aceitar a existência de idéias abstratas, podemos mais facilmente nos libertar das palavras.

Aquele que sabe que possui nenhuma outra senão idéias particulares, não vai se embarçar em vão para achar e conceber a idéia abstrata anexada a qualquer nome. E ele que sabe que nomes nem sempre estão para uma idéia, vai poupar-se do trabalho de procurar idéias onde há nenhuma para ser tida [...] em vão nós estendemos nossa vista aos céus e adentramos nas entranhas da terra, em vão consultamos os escritos de homens instruídos e traçamos as pegadas escuras da antiguidade; nós precisamos apenas abrir a cortina das palavras para contemplar a mais bela árvore do conhecimento, cujos frutos são excelentes e estão dentro do alcance de nossa mão.

(Intr. 24)

Este procedimento, considerar as idéias despidas das palavras, não é o primeiro princípio do conhecimento, mas uma condição metodológica para encontrarmos tais princípios. Lemos na primeira frase da última seção da Introdução:

A menos que tomemos cuidado em esclarecer os primeiros princípios do conhecimento do embaraço e ilusão das palavras, nós podemos fazer raciocínios infinitos sobre eles sem propósito [...]

(Intr. 25)

A crítica às idéias abstratas é o que fundamenta metodologicamente toda a filosofia de Berkeley, pois é o que justifica o método por ele adotado. Ao longo de suas obras, sempre que uma questão de fundamento surge, Berkeley retoma seu método, apelando para que o próprio leitor faça a experiência de observar o conteúdo de sua mente. Aqui vão alguns exemplos extraídos dos *Princípios* (os itálicos são meus):

Para ser convencido disto, *o leitor precisa apenas refletir* e tentar separar em seus próprios pensamentos o ser das coisas sensíveis de seu ser percebido.

(P 6)

Da minha parte, *eu vejo evidentemente que não está em meu poder formar uma idéia* de um corpo extenso e em movimento, mas eu devo também dá-lo alguma cor ou outra qualidade sensível que é aceita como existindo só na mente.

(P 10)

Pois, para que propósito nos estendermos no que pode ser demonstrado com a maior evidência por uma linha ou duas, a qualquer um que é capaz da menor reflexão? *Trata-se de somente olhar dentro de seus próprios pensamentos* e então tentar se você pode conceber como possível um som, ou figura, ou movimento, ou cor existindo fora da mente ou não percebido.

(P 22)

Mas, você diz, certamente *nada é mais fácil do que imaginar* árvores, por exemplo, em um parque, ou livros existindo num armário, e ninguém por perto para percebê-los.

(P 23)

Todas nossas idéias [...] são visivelmente inativas [...] Para satisfazer-se da verdade disso, *nada mais é requisitado senão uma observação despida [bare] de nossas idéias [...] qualquer um que for prestar atenção às suas idéias [...] não irá*

perceber nela qualquer poder ou atividade [...] Um pouco de atenção nos fará descobrir que o próprio ser de uma idéia implica passividade e inércia nela.

(P 25)

E eu mais uma vez *suplico ao leitor sondar seus próprios pensamentos* e não se deixar impor por palavras. Se ele pode conceber ser possível tanto suas idéias quanto seus arquétipos existir sem serem percebidos, eu desisto de minha causa [...]

(P 45)

[...] *qualquer um que refletir*, e tiver cuidado pare entender o que diz, irá, se não me engano, aceitar que todas as qualidades sensíveis são igualmente *sensações*, e igualmente *reais*, que onde há extensão, há cor também [...]

[últimos itálico originais] (P 99)

Se nós investigarmos com precisão, nós descobriremos que não podemos formar a idéia de espaço puro, exclusivo de todo corpo.

(P 116)

E seja o que for que os matemáticos devam pensar sobre fluxos ou sobre o cálculo diferencial e semelhantes, *uma pequena reflexão irá mostrar-lhes* que ao trabalhar com estes métodos, eles não concebem ou imaginam linhas ou superfícies menos o que é perceptível pelos sentidos

(P 132)⁴⁹

Nos *Três Diálogos*, este método aparece *a cada linha*, a cada tentativa de Filonous mostrar a Hilas a verdade de suas afirmações. Nessa passagem, fica claro que o que Berkeley deseja é que *o leitor* pare e realmente tente formar a idéia ou conceber o que é pedido, como uma espécie de *experiência mental*.

Filonous: [...] diga-me sinceramente Hilas se você consegue formar uma idéia distinta de entidade em geral, separada e exclusiva de todo pensamento e coisas corporais, de todas as coisas particulares que sejam.

Hilas: Espere, deixe-me pensar um pouco – eu confesso, Filonous, eu não acho que eu possa. À primeira vista, pensei que eu tinha uma ligeira e diluída noção de entidade pura em abstrato, mas com maior atenção ela praticamente desapareceu.

(D2, 114-5)

⁴⁹ Esta passagem consta apenas na 1ª edição, de 1710.

E, para não deixar dúvidas como a filosofia de Berkeley se assenta em um método experimental, ou no qual a experiência mental de conceber idéias ou relações é *indispensável*, devemos lançar um olhar sobre seus escritos sobre a visão. Na discussão sobre se há ou não conexão necessária entre as idéias da visão e do tato, o exemplo utilizado é do cego de nascença que vem a enxergar depois de adulto. No final do apêndice da segunda edição do *Ensaio para uma Nova Teoria da Visão*, Berkeley diz o seguinte:

Eu fui informado que, logo após a primeira edição deste tratado, um homem em algum lugar próximo a Londres, passou a ver, tendo nascido cego e assim continuado por cerca de vinte anos. Tal indivíduo pode ser considerado um juiz adequado para decidir até que ponto alguns princípios apresentados em várias partes do ensaio acima são agradáveis à verdade e se alguma pessoa curiosa tiver a oportunidade de lhe fazer as perguntas adequadas, eu com satisfação deverei ver minhas noções corrigidas ou confirmadas pela experiência.

(NTV, Apêndice)

Em seu outro tratado sobre a visão, escrito vinte e quatro anos depois, *A Teoria da Visão Vindicada e Explicada*, vem o relato de tal homem, seguida do seguinte comentário:

Assim, por fato e experimento, aqueles pontos da teoria que parecem mais remotos da apreensão comum não foram pouco confirmados, muitos anos depois que eu fui levado à descoberta deles pelo raciocínio.

(TVV, 71)

Sobre esta passagem, é importante ressaltar que “a descoberta... pelo *raciocínio*” é a descoberta dos princípios segundo seu método, que apela à reflexão sobre o conteúdo de nosso pensamento⁵⁰. Tal reflexão, que perpassa todos os raciocínios que Berkeley avança, se fundamenta na crítica à abstração. A proximidade ao que é particular, concreto, nos aproxima da verdade. E mesmo um testemunho de um cego que veio a enxergar contribui para a *prova*

⁵⁰ Em P 21, Berkeley diz: “[...] penso que argumentos *a posteriori* são desnecessários para confirmar o que foi, se não me engano, suficientemente demonstrado *a priori* [...]”, o que daria margem a pensar que ele não considera seu método apoiado na experiência. Porém, Dancy bem observa em nota: “A distinção entre *a priori* e *a posteriori* que Berkeley usa aqui, não é exatamente aquela com a qual estamos acostumados. Argumentos *a posteriori* contra uma doutrina são argumentos que ela possuiem conseqüências indesejadas e problemáticas; [...] Um argumento *a priori* contra uma doutrina seria [...] um argumento direto que ela é falsa ou, pior, ininteligível”. Desta forma, Berkeley considera seus argumentos como sendo *a priori* no sentido em que eles são diretos, mas isso não exclui o fato deles requisitarem a experiência do leitor do conteúdo de sua mente.

filosófica de que não há idéias comuns à visão e ao tato, como a idéia abstrata de extensão, tema este que será visto no capítulo seguinte⁵¹.

Então, Berkeley recomenda a qualquer um que busca a verdade dar prioridade ao significado das palavras e não às próprias palavras. A própria posição em que encontramos a crítica às idéias abstratas, como uma *Introdução ao Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*, mostra por si mesma a importância *metodológica* desta crítica para a filosofia de Berkeley. Esse método permitirá a Berkeley investigar as noções de seus contemporâneos a respeito da objetividade de algumas idéias e a subjetividade de outras. Como veremos no capítulo seguinte, o resultado da aplicação desse método sobre esse tema o permitirá concluir que as chamadas qualidades primárias são tão *subjetivas* quanto as secundárias e que essas são tão *objetivas* quanto aquelas. Poderemos, desta maneira, acompanhar o modo como Berkeley trabalha na articulação da *objetividade do conhecimento* dentro de seu sistema. Dito de outra forma, será possível vislumbrar os contornos do realismo que penso estar presente na tese “*esse é percipi*”.

⁵¹ Cf. p. 69.

3. A SUBJETIVIDADE DAS QUALIDADES PRIMÁRIAS

Os argumentos a favor da subjetividade das qualidades primárias talvez sejam o ponto mais conhecido e, quem sabe, o mais influente da filosofia berkeleiana.⁵² Berkeley procura mostrar que não se pode distinguir as qualidades primárias das secundárias, que todas elas são igualmente subjetivas. Por esse motivo, muitos viram nestes argumentos uma defesa do ceticismo quando a pretensão do homem conhecer a natureza. Basta lembrar que David Hume, em sua *Investigação sobre o Entendimento Humano*, diz que tais argumentos são ótimas “lições de ceticismo”⁵³. Entretanto, o objetivo de Berkeley era exatamente o *oposto*: ele achava que seus argumentos ajudariam os homens a livrar-se do ceticismo latente na adoção destes dois graus de objetividade das qualidades sensíveis.

Neste capítulo, tratarei de expor quais são os quatro argumentos de Berkeley que procuram provar que as qualidades primárias estão na mente e ao menos indicar por que tais argumentos seriam uma defesa contra o ceticismo. Antes, no entanto, devo apresentar minimamente o quadro histórico a respeito da distinção das qualidades entre primárias e secundárias.

O século XVII foi marcado pela consolidação da chamada “nova ciência”. Diversos cientistas, motivados pelas descobertas de Copérnico e Galileu, passam a desenvolver um novo tipo de ciência, que tentava explicar a natureza e suas leis segundo um modelo matemático. Para que a matemática pudesse ser aplicada aos objetos físicos, aos objetos materiais, estes deveriam possuir características ou propriedades fixas. Tais propriedades devem ser inseparáveis dos corpos ou da matéria, devem ser o que os define, isto é, suas *essências*. Estas qualidades foram chamadas “primárias” e existiriam nos corpos independentemente da percepção humana, em qualquer corpo possível. Duas escolas de pensamento disputavam quais qualidades seriam as essências aos corpos. A primeira é a racionalista, cujo maior representante foi Descartes: apenas as propriedades referentes à forma matemática geométrica definem os corpos. Estas seriam a extensão, figura, movimento ou repouso e número. A segunda escola é o corpuscularismo inglês, que conta dentre seus

⁵² Na realidade, o ataque à distinção entre qualidades primárias e secundárias já é apresentado por Pierre Bayle no verbete ‘Zénon’ de seu Dictionnaire. Cf. CUMMINGS, Phillip D. “Perceptual Relativity and Ideas in the Mind.” p. 347.

⁵³ HUME, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. p.203.

principais defensores com Boyle, Newton e Locke: os corpos são formados por partículas impenetráveis de matéria, sendo por isso a solidez também uma das qualidades primárias (o que a escola racionalista não aceitava, por não possuir a solidez uma definição geométrica). Em comum, todos tinham a pretensão de fundar epistemologicamente a nova ciência, encontrando as qualidades essenciais dos corpos. Ao fazer isto, eles denominaram “secundárias” as qualidades não essenciais da matéria. Elas são poderes dos objetos em causar em nós idéias muito variáveis que não podem ser objeto da ciência. Dentre estas encontramos as cores, odores, sabores, sons, calor e frio (e a solidez, para os racionalistas).⁵⁴ Chamarei o conjunto dos que defendem esta posição, de que o mundo sensível é formado por objetos materiais independentes de nós que causam sensações em nossas mentes, de *materialistas*.

Berkeley critica ambas as escolas⁵⁵ ao argumentar a favor da impossibilidade da distinção entre as qualidades primárias e secundárias, dizendo que ambas são subjetivas. Seu argumento critica a *divisão* que os materialistas fazem entre o mundo objetivo, físico, material, no qual existem apenas as qualidades primárias, e o mundo subjetivo, psicológico e mental, onde existem as qualidades secundárias. A realidade seria, então, a rigor, formada por objetos e suas qualidades primárias, que correspondem à suas essências. Tudo o que percebemos seria causado por estas qualidades primeiras, ou seja, seriam meros efeitos ou

⁵⁴ Este seria o argumento de Locke. As qualidades primárias são as que realmente estão nos corpos e são imperceptíveis. As qualidades secundárias são os poderes que as coisas têm em virtude de suas qualidades primárias. Nenhuma delas depende da percepção atual de uma mente para existir. Ambas causam idéias em nós e são estas que só existem em relação a uma mente. Cf. BARNES. “Did Berkeley Misunderstand Locke?”. O argumento de Berkeley é que isso o que habitualmente é chamado de “qualidades nos objetos” são qualidades que percebemos pelos sentidos. Se as percebemos pelos sentidos, então são idéias. Se são idéias, estão na mente. Esse é percipi.

⁵⁵ Berkeley foi criticado ferozmente por gerações de comentadores por ter mal compreendido a filosofia de seu suposto maior alvo: John Locke. (cf. BENNET. “Substance, Reality and Primary Qualities”. p. 54). Contudo, hoje trata-se de quase um consenso que Berkeley bem compreendeu Locke, pois em todas as passagens que o cita explicitamente, ele demonstra ser um leitor consciente das peculiaridades da filosofia lockeana. Os comentadores que criticam a falta de conhecimento de Locke por parte de Berkeley confundiriam suas referências à posição comum dos filósofos modernos com as críticas especificamente dirigidas a Locke. (cf. BARNES. “Did Berkeley Misunderstand Locke?”, p. 23; STROUD. “Berkeley v. Locke on Primary Qualities”. p. 60; WILSON. “Did Berkeley Completely Misunderstand the Basis of Primary-Secondary Distinction in Locke?” p. 82). Há ainda a discussão sobre se Locke deve ser lido como tendo uma abordagem próxima a Boyle ou a Newton e a relação entre estas interpretações e a leitura da crítica de Berkeley a Locke. Se Locke está dizendo que as qualidades primárias “são aquelas que as melhores teorias científicas requerem que atribuamos às partículas elementares”, ou seja, que a distinção não se baseia no conteúdo de nossa consciência mas nas teorias científicas, a crítica de Berkeley é irrelevante. Mas Locke “em lugar algum apresenta este argumento geral... ele nunca diz que tais e tais qualidades são primárias porque elas são aquelas que precisamos para nossas explicações”. Locke apenas mostra que o corpuscularismo indica algumas destas qualidades, mas não que este funda ou justifica epistemologicamente a aceitação delas. Pelo contrário: é seu trabalho que dá base epistemológica para a ciência corpuscular, ao colocar a solidez em um lugar central pela negação das idéias inatas e defesa da experiência sensível como base do conhecimento. (cf. DAVIDSON; HORNSTEIN. “The Primary/Secondary Distinction: Berkeley, Locke and the Foundations of Corpuscularian Science”. pp. 96-120).

representações destas⁵⁶. Ora, se *tudo* o que conhecemos são os *efeitos*, como podemos alegar que conhecemos as *causas*, as qualidades primárias? Como podemos estabelecer uma relação quando um dos *relata* não pode ser conhecido senão por meio do outro? Além disso, devemos lembrar que a relação entre as qualidades reais e a percepção não é necessária para os materialistas, de modo que nunca poderíamos saber quando realmente percebemos as qualidades reais. De fato, ainda de acordo com a posição materialista, se não conhecermos as qualidades *primárias*, não conhecemos *a realidade* em sua natureza independente e todo o conhecimento empírico se torna impossível. Aqui encontramos o ceticismo que Berkeley sustenta seguir-se da adoção da matéria: se é verdade que a realidade é *independente* da mente, então não podemos conhecê-la. A única saída para esse problema estaria em *negar a distinção* entre qualidades em mais ou menos objetivas. Por este motivo é que Berkeley ataca a objetividade (entendida como independência da percepção) das qualidades primárias. A intenção não é tornar toda a realidade subjetiva, mas garantir uma mesma dose de objetividade para todas as qualidades que percebemos em nosso contado com o mundo.

É importante lembrar que intenção de Berkeley não é utilizar estes argumentos a favor do ceticismo, como fazem Simon Foucher e Pierre Bayle no final na segunda metade do século XVII⁵⁷. O que Berkeley quer é exatamente *o contrário*. Ele quer é *sepultar* o ceticismo. Berkeley tenta alcançar este objetivo, como veremos, negando que a realidade seja inacessível. Ao dizer que as coisas são idéias, ele faz dos objetos ordinários os objetos imediatamente conhecidos por nossas mentes. Se, por um lado, Berkeley tira a independência das qualidades primárias, ele, por outro, dá acesso, certeza e objetividade às qualidades secundárias.

O que Berkeley deseja mostrar pode ser sintetizado por esta passagem dos *Princípios*:

Brevemente, deixe qualquer um considerar estes argumentos, que são considerados evidentes para provar que cores e sabores existem somente na mente, e ele descobrirá que eles podem com a força idêntica serem usados para provar a mesma coisa da extensão, figura e movimento.

(P 15)

O problema enfrentado por aqueles que admitem a distinção entre as qualidades primárias e secundárias é o problema da *correspondência* entre o que percebemos e como as

⁵⁶ Por este motivo, os materialistas são chamados também de “representacionistas” (cf. CUMMINS, P. D. “Berkeley’s Likeness Principle.” p. 359.

⁵⁷ Cf. CUMMINS. “Perceptual Relativity and Ideas in the Mind”. p. 347-8.

coisas são. Berkeley defende a subjetividade de todas as qualidades dos objetos, atacando que possamos conceber essa relação de correspondência. São quatro os argumentos utilizados: (i) que toda qualidade que atribuímos aos objetos é uma qualidade *sensível*; (ii) que todas as qualidades sensíveis são relativas (princípio da relatividade do sensível); (iii) que as qualidades primárias não podem ser separadas das secundárias (princípio da inseparabilidade); e (iv) que apenas uma idéia pode ser semelhante a outra idéia (princípio de semelhança).

Berkeley começa argumentando que qualquer qualidade (cor, solidez, movimento, sabor, som, e todas demais qualidades primárias e secundárias) são igualmente qualidades sensíveis e que não podemos conceber estas qualidades senão tal como percebidas por uma mente. No *Primeiro Diálogo*, quando da disputa sobre quem é mais cético, Hilas procura distinguir as qualidades em si das qualidades “enquanto percebidas” e Filonous, contrapondo-se, tenta mostrar que *não* é possível fazer tal distinção. Isto se torna claro em relação à cor do objetos. Hilas defende que “cada objeto possui a cor que vemos nele”. Filonous rebate mostrando que as cores são qualidades visíveis, não podendo existir não percebidas:

Filonous: Os objetos dos quais você fala são, eu suponho, substâncias corpóreas existindo fora da mente?

Hilas: Elas são.

[...]

Filonous: [...] diga-me mais uma vez se há alguma coisa imediatamente percebida pelos sentidos exceto as qualidades sensíveis [...] eu apenas gostaria de saber se você mantém a mesma opinião..

Hilas: Mantenho.

Filonous: [...] ao dizer *cada objeto visível tem aquela cor que vemos nele*, você transforma objetos visíveis em substâncias corpóreas; o que implica que substâncias corpóreas são qualidades sensíveis, ou que há algo além de qualidades sensíveis percebidas pela visão: mas como já estamos de acordo sobre este ponto [que apenas qualidades sensíveis são percebidas pela visão] e você ainda o mantém, trata-se de uma consequência clara que a sua substância corporal é nada distinta das qualidades sensíveis.

[*italico original, sublinhado meu*] (D1, 187-199)

Ao supor que há cor nos objetos independentemente de os percebemos, Hilas precisa supor ou bem que são cores não visíveis ou bem que a cor dos objetos é uma qualidade sensível. Ou o objeto possui cor e esta é uma qualidade sensível, ou ele não é colorido em si,

ou seja, não podemos admitir esta qualidade, “cor” como existindo no objeto. Se é do objeto ser colorido, seu ser, enquanto colorido, é a cor que vemos nele.

A saída para Hilas é, então, tentar definir uma qualidade sensível, como a cor, a partir de outras qualidades, como forma e movimento. Esta tática, contudo, não se mostra exitosa: tudo o que Hilas faz é dizer que uma qualidade sensível é, na verdade, outra qualidade sensível.

Observemos o que ocorre no caso do som.

Hilas: Você deve distinguir Filonous, entre som como é percebido por nós e como ele é em si mesmo; ou (o que é a mesma coisa) entre o som que percebemos imediatamente e aquele que existe fora de nós. O primeiro de fato é um tipo particular de sensação, mas o último é meramente movimento vibratório e ondulatório do ar.

Filonous: [...] Você está certo então que som é realmente nada senão movimento.

Hilas: Estou.

Filonous: Desta forma, tudo o que concorda ao som real pode ser atribuído ao movimento.

Hilas: Sim, pode.

Filonous: Então faz sentido falar em *movimento* como uma coisa que é *forte* [loud], *agradável* [sweet], *agudo* ou *grave*.

[itálicos original] (D1, 168-73)

O ponto de Filonous é que, ao tentar encontrar a real natureza do som (o som como ele é independentemente de ser ouvido), Hilas somente aponta para outras qualidades sensíveis. Porém, ao proceder desta forma, ele mais se afasta da caracterização do que é o som ou o movimento, do que descreve satisfatoriamente o que é um ou o outro. Hilas não aceita, dizendo que explicar o som como movimento do ar não exclui o fato dele ser audível. Mas Filonous contra-argumenta, dizendo que mais *paradoxos* são criados do que a realidade compreendida se proceder como Hilas:

Hilas: Você está determinado a não me entender. Não é evidente que aqueles acidentes ou modos pertencem apenas ao som sensível, ou *som* na acepção comum da palavra, mas não ao *som* no seu real e filosófico sentido, o qual, como eu acabo de lhe dizer, é nada senão um certo movimento do ar?

Filonous: Então, parece que há dois tipos de sons, o vulgar ou que é escutado, e outro filosófico ou real.

Hilas: Isso mesmo.

Filonous: E o último consiste em movimento.

Hilas: Afirmei que sim.

Filonous: Diga-me, Hilas, a qual dos sentidos você pensa que pertence a idéia de movimento: à audição?

Hilas: Certamente não, mas à visão e ao tato.

Filonous: Então, segue-se, de acordo com você, que sons reais podem ser *vistos* ou *tocados*, mas nunca *ouvidos*.

[itálicos original] (D1, 174-81)

Se o som não é isto o que escutamos, devemos admitir que o som se reduz a outra coisa. Ao caracterizá-lo como movimento, apenas estamos dizendo que uma qualidade sensível é redutível a outra. Hilas insiste que Filonous não está respeitando a diferença entre o discurso vulgar e o filosófico. Se vulgarmente soa estranho afirmar que som é movimento, filosoficamente (ou cientificamente) isto pode ser compreendido. A reação de Filonous é a seguinte:

Filonous: [...] pode você ver mais do que um paradoxo filosófico dizer que *os sons reais nunca são ouvidos*, e que a idéia deles é obtida por algum outro sentido? E não há nada nisso contrário à natureza e verdade das coisas?

Hilas: Para falar com franqueza, isto não me agrada. E depois das concessões já feitas, eu também concedo que os sons também não possuem um ser real fora da mente.

[itálico original] (D1, 183-4)

A conclusão é que para atribuir ao objeto independente alguma qualidade devemos conceber essa qualidade como sendo uma qualidade sensível. O máximo que podemos fazer é substituir uma qualidade sensível por outra qualidade sensível. No entanto, ao dizer que uma qualidade é *na realidade* outra, caímos em paradoxos. O ideal, seria assumir uma conexão entre essas qualidades, como veremos no capítulo seis, mas não que uma é real e a outra é aparente. Este procedimento é repetido em relação a todas as qualidades, tentando mostrar que elas são todas *sensíveis*, incluído aquelas consideradas primárias. Assim, as qualidades possuem todas o mesmo nível de objetividade.

Entramos, assim, nos argumentos relacionados à *relatividade das qualidades sensíveis*. Berkeley expõe sua argumentação através da insatisfação de Hilas a respeito da realidade das cores. Esse argumenta que, mesmo que todas as qualidades sejam sensíveis, há algumas *reais* e outras *aparentes*. Filonous, então, pressiona Hilas a definir o *critério* que devemos utilizar para distinguir o real do aparente, pois toda qualidade percebida pode *mostrar-se diversa*

dependendo das circunstâncias de observação. Vemos a nuvem à distância como vermelha ao nascer do sol, mas se nos aproximamos dela, a cor se perde e vemos que ela não passa de “névoa e vapor” (D1, 203); vemos os objetos a olho nu com certas cores, mas “um microscópio frequentemente revela cores diferentes nos objetos” (D1, 211); “é altamente provável” que os pequenos animais “não vêem as mesmas cores em cada objeto que nós vemos” (D1, 219); e a cor dos objetos se altera “quando vemos um objeto em vários graus de luminosidade” (D1, 221). Assim, Filonous conclui que não é possível definir um critério objetivo para separar as percepções em duas classes e que se Hylas considera as cores enquanto percebidas apenas cores aparentes, então “todas as cores são igualmente aparentes” (D1, 219). Essa argumentação é estendida às outras qualidades sensíveis.

Segundo os materialistas, as coisas possuiriam propriedades fixas e independentes das circunstâncias de observação. A argumentação a respeito da *relatividade* das qualidades sensíveis permite a Berkeley mostrar que toda a qualidade considerada, se ela é relativa, não pode existir de forma fixa, como seria uma “propriedade da matéria”. Se todas as cores são “aparentes” ou dependem das circunstâncias de observação, então todas elas só existem em relação a uma mente que as percebe. Berkeley utiliza este argumento para toda e qualquer qualidade que é dita pertencer a um objeto. Ele primeiro pergunta por uma qualidade. Depois mostra que ela deve ser percebida e, por isso, deve estar na mente. Assim, as qualidades secundárias, se forem realmente cor, cheiro, calor, frio e sabor, elas *não* são poderes nos objetos, mas sim *idéias* percebidas pela mente e são mentais. Se elas forem algo *distinto* do que é sensível, então *não podem ser conhecidas*.

Como já vimos, a resposta do materialista é que, para além do som ouvido, há ar em movimento. No caso das cores, Hylas afirma ser luz ou partículas de luz em movimento. Mas apelar para qualidades primárias ou independentes de nada adianta: tudo o que se faz é dizer que ao sensível ou mental corresponde *outra qualidade sensível*. No argumento sobre a relatividade das qualidades ditas primárias, a estratégia de Berkeley é: mostrar (i) que as “qualidades primárias” são conhecidas pelos sentidos, ou seja, são qualidades sensíveis; (ii) que sendo sensíveis, elas são relativas, o que pode ser vastamente exemplificado; então (iii) elas estão na mente e é absurdo supor o contrário, que elas existem fora da mente ou na matéria.

O primeiro passo é conseguido apelando para a idéia de que conhecemos as qualidades primárias tal como elas existem nos objetos. Se as conhecemos, elas devem ser de alguma forma sensíveis, ou ter seu conhecimento embasado no que é sensível. Não concordar com isso seria aceitar diretamente que os objetos possuem qualidades as quais não temos acesso,

ou seja, que não podemos conhecer como os objetos são: seria aceitar o ceticismo. Consideremos a extensão.

Filonous: É sua opinião que a mesma figura e extensão que você percebe pelos sentidos existem no objeto externo ou substância material?

Hilas: Sim.

Filonous: Possuem todos os outros animais a mesma adequada base para pensar o mesmo da figura e da extensão que eles vêem e sentem?

Hilas: Sem dúvida, se é que eles tem qualquer tipo de pensamento.

(D1, 241-244)

Este ponto é importante. Berkeley usa o caso de *outros animais* para mostrar que é concebível a existência de mentes diferentes das nossas e que possuem *a mesma autoridade* para julgar a extensão e a forma dos objetos.

Filonous: Um ácaro, assim, deve supostamente ver seu próprio pé, e coisas iguais ou até menores do que eles, como corpos de alguma considerável dimensão; mas, ao mesmo tempo, eles parecem para você dificilmente discerníveis ou no máximo como apenas alguns pontos visíveis.

[...]

Filonous: Desta forma, o que você mal consegue discernir, aparecerá a outro diminuto animal como uma grande montanha.

Hilas: Concordo com tudo isso.

Filonous: Pode uma e a mesma coisa ser ao mesmo tempo em si mesma de diferentes dimensões?

(D1, 249-255)

Aqui, o ponto de Berkeley parece inadequado. Mesmo que um grão de areia seja uma montanha para um ácaro, isso *não* significa que o grão de areia tenha *diferentes dimensões*. Contudo, parece que a pergunta de Berkeley vai mais além, perguntando qual seria a correta dimensão do objeto. Adotamos uma certa extensão como *padrão de medida* das demais; mas isto não se assemelha a adotar *uma das cores “aparentes”* de um objeto como sendo a cor *correta*? Afinal de contas, definimos um padrão de medida – o metro, por exemplo – exibindo um objeto de certo tamanho à certa distância. Mas sabemos que um objeto de um metro nos aparece pela visão de diferentes tamanhos a diferentes distâncias, podendo ser apenas um ponto no horizonte ou, a centímetro do rosto, maior do que nossa capacidade de ver seus limites.

Filonous: [...] à medida que nos aproximamos ou nos afastamos de um objeto, a extensão visível varia [...] não se segue daí da mesma forma que ela [a extensão] não é inerente ao objeto?

(D1, 261)

Ficamos inclinados a dizer não, que isto não se segue. Apenas porque a extensão *visível* varia, isto não significa que o mesmo ocorre com a extensão *real*. Esta última permanece inalterada, não importa a qual distância o objeto está de nós. A pergunta de Berkeley seria: qual é essa extensão real, que permanece inalterada? Se ela é sensível, ela está na mente, sendo arbitrário considerar essa a real ou verdadeira extensão do objeto.

Para bem compreender esse ponto, da mais alta importância, devemos buscar auxílio na primeira importante obra de Berkeley, o *Ensaio para uma nova teoria da visão*. O principal objetivo do *Ensaio* é mostrar que a distância e o tamanho dos objetos não são propriamente percebidos pela visão, mas pelo *tato*. A distância é uma linha hipotética entre o objeto e o olho. Sendo hipotética, ela não é sensível, como é um bastão. Mesmo que a distância *fosse* uma linha visível, ela sempre projetaria um mesmo ponto no fundo da retina. Seria como um arame visto pela sua espessura: a visão que teríamos seria sempre a mesma, o arame possuindo um centímetro ou um quilômetro de comprimento, pois o seu comprimento seria imperceptível. A magnitude (ou tamanho) dos objetos, por sua vez, só pode ser estimada se soubermos a distância que eles se encontram de nós. Então, é posta a questão sobre o modo como estimamos a distância e magnitude dos objetos pela visão. Neste contexto, encontramos o ponto que nos interessa sobre a relatividade da extensão.

[...] um homem colocado a dez pés de distância é considerado tão grande quanto se estivesse colocado a uma distância de apenas cinco pés: o que é verdadeiro não em relação ao visível, mas sim ao tamanho tangível do objeto: a magnitude visível sendo muito maior em um estado do que é no outro.

(NTV 60)

Berkeley nos diz: apenas o tamanho visto é que varia, não o tamanho tangível. Isso torna explícita uma mudança de posição do Berkeley dos *Princípios* e *Diálogos*, que pensa todas as qualidades sensíveis como relativas. Aqui, no *Ensaio para uma nova teoria da visão*, o tato é considerado um sentido fixo, objetivo e que percebe os objetos *fora da mente*!

A magnitude do objeto que existe fora da mente, e está a uma distância, continua invariavelmente a mesma: mas o objeto visível ainda mudando à medida que você se aproxima ou se afasta da magnitude tangível, ele [o objeto visível] não possui um tamanho fixo e determinado.

(NTV 55)

E, dessa forma

[...] é manifesto que os julgamentos que fazemos da magnitude dos objetos pela visão são todos eles em referência às suas extensões *tangíveis*. Quando dizemos que um objeto é grande ou pequeno de acordo com esta ou aquela medida, eu afirmo que isto é dito da [extensão] tangível e não da extensão visível [...]

(NTV 61)

Assim, o motivo pelo qual não aceitamos o raciocínio exposto em D1, 261 (de que a extensão não é inerente ao objeto porque ela varia de acordo com a distância que estamos dele) é o mesmo pelo qual Berkeley rejeita anos antes somente a extensão *visível* como o objeto sobre o qual julgamos a extensão real dos objetos. Nós consideramos a extensão *tátil* como sendo a extensão *real* dos objetos, porque ela é fixa, ela não varia. Poderíamos dizer: é o tato que nos fornece as idéias das *qualidades primárias* (extensão, movimento, número...), sendo os outros sentidos capazes de nos fornecer idéias mais variáveis e menos objetivas, as idéias das qualidades secundárias (cor, odor, som...) ⁵⁸. Contudo, o *Ensaio* foi escrito um ano antes dos *Princípios* e quatro anos antes dos *Diálogos*, o que indica que Berkeley de fato mudou sua posição. Então, se entendermos o que fez o próprio Berkeley vir a considerar também o tato como sendo variável, descobriremos onde se encontra a força do argumento a favor da relatividade das qualidades primárias.

O motivo pelo qual Berkeley parece ter mudado sua opinião também em relação às idéias do tato, considerando-as da mesma forma variáveis, se encontra na tese do mínimo sensível. ⁵⁹ No *Ensaio para uma nova teoria da visão*, ele trata longamente do mínimo *visível*. O mínimo visível, diz Berkeley, é o menor ponto capaz de ser visto, sendo que todo campo visual é sempre formado pelo mesmo número desses pontos ⁶⁰. À medida que afastamos um objeto de nós, ele passa a ocupar um menor número de mínimos visíveis, o que corresponde a

⁵⁸ Cf. TVV 15.

⁵⁹ O conceito de *minima sensibilia* de Berkeley é diferente do que encontramos em Hume (*Tratado da Natureza Humana*, Livro I, Parte II). Basta dizer, que enquanto neste último o *minimum* é não extenso, em Berkeley eles possuem extensão. Cf. RAYNOR, David. “‘*Minima Sensibilia*’ in Berkeley and Hume.” p. 370.

⁶⁰ Cf. NTV 81.

um tamanho visível menor⁶¹. Assim, dois objetos com a imagem do mesmo tamanho, como o sol, a lua e uma moeda segurada de forma a cobrir algum destes, teriam o mesmo número de pontos *visíveis*. No entanto, aqui vem a parte intrigante da doutrina: para todos os animais capazes de ver, o mínimo visível é o *mesmo*.⁶² O campo visual de uma formiga e de uma pessoa seria formado pelo mesmo número de mínimos sensíveis, todos iguais. Um ácaro vê uma montanha no mesmo objeto que o homem vê uma pequena pedra: isso significa que a pedra ocupa grande número de pontos no espectro do ácaro e poucos pontos no do homem.

A principal consequência desta tese é que não podemos pensar em nada visível que seja infinitamente pequeno. A menor coisa visível que podemos pensar é no mínimo visível. Assim, quando vemos os glóbulos vermelhos do sangue no microscópio, estamos apenas vendo círculos vermelhos do tamanho de grãos de feijão e não o que constitui o líquido vermelho que corre em nossas veias. Que os glóbulos vermelhos estão no sangue, isso eu infiro com base em diversos conhecimentos científicos, mas isto não significa que eu possa *imediatamente* ver o que está além do mínimo visível. Posso usar instrumentos para conhecer parcelas da realidade que não conheço, mas isso se dá quando eles me permitem ver as coisas do tamanho *maior* do que o mínimo visível. Assim, nosso conhecimento sobre a realidade visível depende do nosso aparato sensorial e está presa a ele. Qualquer linha visível particular deve necessariamente ser formada por um número finito de mínimos visíveis, o que significa que ela não pode ser infinitamente dividida. Em certo momento, a divisão fará um único ponto do que é visível. Estes pontos são o que constituem tudo o que vemos.

Agora, vejamos esta passagem:

[...] a mesma partícula de matéria, a qual é marcada para um homem por um *minimum visible*, exibe para um ácaro um grande número de *minima visibilia*. Mas isto não prova que um *minimum visible* do inseto não é igual a um *minimum visibilia* de um homem. [sublinhado meu]

[itálico original] (NTV Apêndice).

Aqui, Berkeley afirma que objetos visivelmente diferentes podem ser o mesmo. Por que eles podem ser *o mesmo*? Ora, porque temos o *tato* para nos informar sobre a realidade

⁶¹ Cf. NTV 79.

⁶² Chamo de “intrigante” pois poderíamos pensar em seres com maior ou menor capacidade de ver *detalhes*. Por exemplo: um animal que só possui um sensor de luminosidade e que vê ou trevas ou luz, ou que vê uma cor de cada vez. Porém, o que Berkeley diria é que para este animal, todo e qualquer objeto seria visto como enorme, ou sempre cobrindo-lhe a visão. Na verdade, considerando que a complexidade da visão é uma de suas características marcantes, um animal tão deficiente seria apenas uma exceção e não nos ajudaria a entender a natureza dessa faculdade.

dos objetos, para nos informar sobre o que é fixo. Notemos que Berkeley fala que apesar da variação do tamanho visível, sabemos que se trata da “mesma partícula de matéria” vista pelo ácaro e pelo homem. Apenas o tato pode ser capaz de nos informar de tal coisa, porque ele nos permite conhecer objetos que existem fora da mente. A visão, por ser variável e depender da capacidade visual do sujeito, só possui objetos que existem na mente. Esta é a opinião do Berkeley do *Ensaio*. Ou melhor: esta *seria* sua opinião, se não fossem as seguintes passagens:

[...] Cada uma destas magnitudes [tangível e visível] são maiores ou menores, na medida em que elas contém em si mais ou menos pontos, sendo elas constituídas de pontos ou *minimus*. [...] Há um *Minimum Tangibile* e um *Minimum Visibile*, além dos quais os sentidos não podem perceber.

[itálico original] (NTV 54)

[...] nossos olhos poderiam ser formados de uma maneira tal que não seriam capazes de ver senão o que é menor do que o *minimum tangibile*.

[itálico original] (NTV 62)

Estas são as únicas duas vezes em todo o *Ensaio* que Berkeley menciona que também a extensão *tangível* é formada por mínimos sensíveis⁶³. O que vemos é formado por mínimos porque a visão é limitada. O mesmo não deveria valer para o tato? Afinal de contas, o sentido do tato também nos permite perceber *limitadamente* o tamanho dos objetos. Ele é menos variável que a visão, é verdade, mas uma criança e um adulto, tocando no mesmo objeto – por exemplo, um melão – o perceberão de fato como maior ou menor. Quando tocamos o solo, ele nos parece reto, mas ele é uma pequena parte da superfície de nosso planeta, que é na verdade esférico. Não seria a percepção destes objetos do tato também dependente da nossa capacidade sensorial? Berkeley começa a notar que este é o caso. E, se é assim, os objetos do tato também dependem da mente necessariamente e só existem percebidos. As idéias do tato, que nos informavam o que é fixo, as qualidades primárias da matéria, também só existem na mente. Este é o motivo pelo qual Berkeley muda sua posição filosófica do *Ensaio* para os *Princípios* e começa afirmar o Imaterialismo, a negação da matéria.

Então, voltemos ao ponto anterior, que causou esta incursão no *Ensaio*: a relatividade da extensão. No *Primeiro Diálogo*, é afirmado que a extensão é uma idéia que está na mente, porque ela varia em relação ao sujeito e sua situação. Em relação a visão, isso é notório: vemos a imagem de um objeto ficar maior à medida que nos aproximamos e menor no caso

⁶³ Contra dezessete ocorrências de *minimum visibile*

contrário. Podemos ver um objeto “com um dos olhos nu e outro através de um microscópio” (D1, 267), o que é equivalente a colocar uma mão fria e outra quente em uma bacia com água à temperatura ambiente. Mas, em relação à extensão, o caso é um pouco diferente, porque ou nos afastamos do objeto e não temos qualquer sensação tátil ou estamos em contato com ele e suas qualidades são fixas. É como se tivéssemos que escolher, em relação à visão, entre ou ver uma imagem invariável ou fechar os olhos. Como poderíamos argumentar a favor da relatividade da extensão tátil? Percebemos o tamanho de uma mesa pelo tato a partir de sua *solidez*. Então é a relatividade *dessa* qualidade sensível, da solidez, que permitirá supor a relatividade de qualquer qualidade tátil relativa a extensão.

Devemos nos lembrar que a *solidez* é a qualidade essencial da matéria para os defensores do corpuscularismo, incluindo Locke e Boyle. A matéria, segundo esses, é formada por partículas *sólidas*. Mesmo objetos que podem ser atravessados são, na verdade, constituídos por partículas sólidas minúsculas, como uma nuvem é nada além de vapor de água. A *impenetrabilidade* é o que caracteriza essas unidades de matéria, os átomos. O que Berkeley faz é mostrar que a idéia de impenetrabilidade e solidez é redutível à *sensação de resistência*.

Filonous: Então, em relação à *solidez*; ou você não significa por ela nenhuma qualidade sensível, e ela está além de nossa investigação; ou você o faz, e ela deve ser a dureza ou a resistência. Tanto uma como a outra são obviamente relativas aos nossos sentidos: sendo evidente que o que parece duro a um animal, pode parecer macio a outro, que possui maior força e firmeza nos membros. Nem é menos evidente que a resistência que eu sinto não está no corpo.

[itálico original] (D1, 281)

Desta forma, Berkeley nota que até mesmo o tato é variável, pois a dureza e resistência dos objetos varia segundo a condição do corpo de quem toca. Percebemos a extensão tátil pela resistência dos objetos ao serem tocados, de forma que a extensão tátil também não pode ser considerada fixa. E, se não há extensão fixa, como dizer que o número, movimento ou repouso são fixos e independentes da percepção. Assim, Berkeley conclui que todas as qualidades primárias são relativas, assim como as secundárias, e, por isso, estão na mente.

Entretanto, a defesa da subjetividade das qualidades primárias ainda não foi encerrada. Resta ainda a afirmação do princípio da *inseparabilidade* e da *semelhança* e seus respectivos argumentos. Ambos procuram mostrar que é impossível conceber as chamadas “qualidades

primárias” em abstrato. De fato, se isso for possível, então a sua independência pode ser concebida, ao contrário que defende Berkeley.

O argumento da *inseparabilidade* é o seguinte. Dizem os materialistas que as qualidades primárias são distintas das secundárias, sendo aquelas objetivas e estas subjetivas. Berkeley responde que é impossível conceber uma qualidade primária particular qualquer separada de outras qualidades ditas secundárias, por exemplo, conceber uma figura particular sem qualquer auxílio de cores particulares. Portanto, como não podemos separar as qualidades primárias das secundárias, sendo que as segundas só existem na relação entre objeto e mente, então ambas são *igualmente* subjetivas⁶⁴.

Vejamos como o argumento aparece nos *Princípios*.

[...] se é certo que aquelas qualidades originais [as qualidades primárias] estão inseparavelmente unidas com as outras qualidades sensíveis [as secundárias], e não são, nem em pensamento, capazes de serem abstraídas destas, segue-se claramente que elas existem somente na mente. Eu gostaria que qualquer um refletisse e tentasse, se ele consegue por qualquer abstração de pensamento, conceber a extensão e o movimento de um corpo, sem todas as outras qualidades sensíveis. [...] não está em meu poder formar uma [tal] idéia [...] eu devo dar-lhe certa cor [...] Brevemente, extensão, figura e movimento, abstraídos de todas as outras qualidades, são inconcebíveis. Onde as outras qualidades sensíveis estão, estas também devem estar, isto é, na mente e em nenhum outro lugar.

(P 10)

Notamos que este argumento está diretamente relacionado à discussão sobre se podemos ou não conceber as *idéias abstratas*. Como vimos no capítulo anterior, na crítica às idéias abstratas, do fato de podermos considerar separadamente as qualidades sensíveis particulares não se segue que elas possam *existir* separadamente.⁶⁵ Somos capazes de falar do vermelho da maçã e compará-lo com o de um carro sem que isso implique a capacidade de

⁶⁴ Este argumento foi utilizado posteriormente por Hume. Neste autor o argumento aparece como um argumento cético, tal como indica a nota do próprio autor. O argumento é assim exposto: “Tem-se admitido universalmente entre os investigadores modernos que todas as qualidades sensíveis dos objetos, tais como duro, brando, quente, frio, branco, preto, etc., são meramente secundárias, e que elas não existem nos próprios objetos, sendo percepções do espírito sem nenhum arquétipo ou modelo exterior que elas representam. Se isto é admitido em relação às qualidades secundárias, deve-se também admitir acerca das pretendidas qualidades primárias da extensão e solidez, já que estas não têm menos direito do que aquelas para merecer esta denominação. A idéia de extensão é completamente adquirida pelos sentidos da visão e do tato; se todas as qualidades percebidas pelos sentidos estão no espírito e não no objeto, idêntica conclusão deve abranger a idéia de extensão que é completamente dependente das idéias sensíveis ou das idéias de qualidades secundárias”. HUME, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*. p. 202-3.

⁶⁵ Cf. p. 36.

considerar a cor vermelha *em abstrato*. Então, as qualidades primárias podem, no máximo, ser consideradas especialmente, pela chamada “atenção seletiva”, mas não como separadas. Qualquer extensão particular só pode ser concebida a partir de idéias dos sentidos, sejam cores ou sensações táteis. As figuras não são distintas da cor porque não podemos conceber uma figura *sem qualquer coloração* e contraste. Se abstrairmos a cor de uma figura, nada resta.⁶⁶ Como todas as outras qualidades primárias dependem da extensão, o mesmo vale para todas elas, ou seja, não podemos conceber o que seriam suas existências separadas das qualidades secundárias. Desta forma, não podemos conceber a existência das qualidades ditas “objetivas” sem auxílio das ditas “subjetivas”. A conclusão: todas elas são igualmente subjetivas e possuem o caráter mental, são idéias, pois dependemos das qualidades ditas secundárias para conceber as primárias. Não há privilégio de umas em relação a concepção das outras. As qualidades primárias e secundárias são inseparáveis.

Assim, chegamos ao último argumento de Berkeley a favor da subjetividade de todas as qualidades sensíveis, o argumento que se apóia no *princípio da semelhança*. O materialista defende que o mundo físico e independente causa em nós as sensações através da interação com os nossos órgãos sensoriais. As sensações, assim, são *efeitos* que correspondem ao mundo físico, material. Mas, Berkeley pergunta: poderia uma sensação, de caráter mental, corresponder ou ser *semelhante* a algo completamente diferente de uma idéia? A resposta para esta pergunta retórica só pode ser que *a uma idéia nada pode corresponder senão outra idéia*. Chegamos, desta maneira, ao princípio da semelhança, apresentado de maneira elegante nos *Três Diálogos*:

Hilas: Coisas reais, é óbvio, possuem uma natureza fixa e real, que permanece a mesma, não importando qualquer mudança em nossos sentidos [...]

Filonous: Como então é possível que coisas perpetuamente inconstantes e variáveis como nossas idéias sejam cópias ou imagens de alguma coisa fixa e constante? Ou, em outras palavras, desde que todas as qualidades sensíveis, como tamanho, figura, cor, etc. ou seja, nossas idéias estão continuamente mudando [...]; como podem quaisquer objetos materiais ser propriamente representados ou pintados pelas várias distintas coisas, cada uma delas tão diferentes e dessemelhantes [different from and unlike] das outras?

[...]

⁶⁶ A validade deste argumento se apóia na discussão sobre como ocorre a abstração. Se admitirmos que existem idéias gerais abstratas, como a idéia abstrata de extensão, que não possui qualquer comprimento ou qualidade sensível particular, então é possível separar ou abstrair umas qualidades das outras. É claro que Berkeley não aceita a existência de tais entidades abstratas, como já foi visto no capítulo anterior. E ele não faz isso sem motivos.

Filonous: [...] Como são os objetos materiais em si mesmos, perceptíveis ou imperceptíveis?

Hilas: Propriamente e imediatamente nada pode ser percebido senão idéias. Todas as coisas materiais, portanto, são em si mesmas insensíveis, e são percebidas por suas idéias.

[...]

Filonous: Mas como pode o que é sensível ser semelhante ao que é insensível? Pode uma coisa real em si invisível ser semelhante a uma cor; um uma coisa real que não é audível ser semelhante a um som? Em uma palavra, *pode alguma coisa ser semelhante a uma sensação ou idéia senão outra sensação ou idéia?*

[...]

Hilas: Pensando bem, descubro ser impossível conceber ou entender como alguma coisa senão uma idéia pode ser semelhante a uma idéia.

[itálico meu] (D1,474-86)

O materialista objetaria que existem qualidades presentes nos objetos que são independentes da nossa percepção, distintas dela. Locke, a seu turno, diria que às qualidades sensíveis correspondem poderes nos objetos, fruto de suas qualidades primárias intrínsecas. Porém, a pergunta permaneceria: como poderíamos entender esta *correspondência*? Ou como pode uma idéia *corresponder* a um poder? Além disso, Berkeley perguntaria: não são a extensão, o movimento e a figura *visíveis*? Se forem, então são idéias e nada pode haver nos objetos materiais semelhante a uma idéia. Não podemos conceber o que seria a “cor invisível” das coisas reais. Isto vale para tudo o que percebermos pelos sentidos, ou para tudo o que conseguirmos imaginar. Este parece ser o argumento de Berkeley que acabamos de ver. E nada que podemos perceber escapa do argumento. É neste funil que são despejadas também as qualidades primárias.

[...] Eles [materialistas] consideram nossas idéias das qualidades primárias como sendo padrões ou imagens de coisas que existem fora da mente, em uma substância não-pensante que ele chamam de *matéria*. [...] Mas é evidente pelo o que já foi mostrado que extensão, figura e movimento são apenas idéias existindo na mente e que uma idéia só pode ser semelhante a nada senão a outra idéia, e que conseqüentemente nem elas e nem seus arquetipos podem existir em uma substância não-percípiente. Então, é evidente que a própria noção do que é chamado *matéria* ou *substância corporal* envolve um contradição em si.

[itálico original] (P 9)

Aqui vemos claramente como da subjetividade das qualidades primárias passamos à negação da matéria como noção impossível, que é a essência do Imaterialismo de Berkeley. Se a matéria é constituída pelas qualidades primárias e estas estão na mente, então a matéria, como *substância exterior à mente*, é impossível. Então, se algumas das qualidades sensíveis estão na mente, as outras também devem estar.

Há, ainda, um último argumento contra a distinção entre qualidades primárias e secundárias. Ele provém dos livros de Berkeley sobre a visão e diz respeito à existência ou inexistência de *idéias comuns* à visão e ao tato. No *Ensaio* para uma nova teoria da visão, Berkeley coloca a crença na existência destas idéias comuns como uma das raízes da doutrina das idéias abstratas⁶⁷. Na *Teoria da Visão Vindicada*, obra mais madura, ele associa diretamente a crença nas idéias comuns aos dois sentidos e a distinção entre qualidades primárias e secundárias⁶⁸. A conexão entre as idéias comuns a mais de um sentido, as idéias abstratas e a distinção entre qualidades primárias e secundárias é a seguinte. Se existir uma idéia de extensão comum à visão e ao tato, por exemplo, ela poderia ser concebida separadamente das idéias próprias destes sentidos. Se ela pode ser concebida separadamente, ela pode existir separadamente em si. Se ela existe em si, é uma qualidade independente dos sujeitos. Sendo uma qualidade independente, ela pode constituir os objetos materiais. Assim, se existe alguma idéia comum a dois sentidos, ela seria uma qualidade primária dos objetos. Mas, como já foi mostrado no capítulo anterior, não pode haver tal idéia.⁶⁹ Então, não podemos distinguir as qualidades em primárias e secundárias.

Finalmente, toda a argumentação de Berkeley a favor da subjetividade das qualidades primárias, ao concluir que *todas* as qualidades sensíveis são idéias, é *também* um *argumento a favor da objetividade das qualidades secundárias*. Tudo o que percebemos pelos sentidos é *igualmente objetivo* e é desse material sensível que o mundo ordinário é constituído.

[...] qualquer um que refletir, e tiver cuidado para entender o que diz, irá, se não me engano, aceitar que todas as qualidades sensíveis são igualmente *sensações*, e igualmente *reais*, que onde há extensão, há cor também [...]⁷⁰

[itálico original] (P 99)

⁶⁷ NTV 121.

⁶⁸ TVV 15.

⁶⁹ Ver no capítulo anterior a argumentação sobre a impossibilidade destas idéias comuns, p. 44.

⁷⁰ Cf. "Introduction" In.: *Principles and Dialogues Background Source Material*, p.22.

Assim, enquanto para os materialistas conhecemos imediatamente apenas os efeitos do que realmente existe (a matéria), para Berkeley todos os dados que somos capazes de captar são *a realidade*. Não há espaço para o questionamento sobre se o que percebemos corresponde ou não ao mundo, porque o fato de percebermos os objetos já é garantia de sua existência. Como diz Bolton, “nós não percebemos objetos por meio de idéias, pois idéias não representam outras coisas”⁷¹. Como veremos no capítulo seis⁷², basta ao cientista reconhecer que conexões existem entre as idéias para conhecer as leis da natureza.

Com isso em mente, Berkeley toma o próximo passo: se de fato conhecemos a realidade e ela é sensível, que função ou significado pode haver numa entidade tão abstrata quanto a substância material? Este é o assunto que será tratado na próxima seção, a negação da matéria.

⁷¹ BOLTON, Martha. “Berkeley’s Objection to Abstract Ideas and Unconceived Objects.” p. 308.

⁷² Cf. p. 108.

4. A NEGAÇÃO DA MATÉRIA

A existência da matéria, como um substrato independente da percepção humana, é um dos pontos consensuais dentre os filósofos e cientistas que procuram justificar a nova ciência. A noção de matéria permite que pensemos as coisas como possuidoras de qualidades objetivas, que respeitam a leis fixas e matematizáveis. A matéria, ela mesma, não é algo sensível⁷³, mas é aquilo que suporta as qualidades sensíveis dos objetos, sendo sua *causa*. Então, apesar da existência independente dos objetos ser uma condição necessária da ciência, a matéria só pode ser conhecida de forma *mediata* ou *indireta*, *através das idéias* que causa em nossas mentes. A crítica de Berkeley à noção de matéria insere-se nesta fenda: se a matéria não é diretamente percebida, como podemos conhecê-la, já que *tudo o que podemos conhecer da natureza é sensível*? Ou, dito de outra forma, como podemos compreender a existência de algo não-pensante e não-percebido? Berkeley responde que uma tal existência não pode ser concebida de qualquer forma e dá ao seu sistema o nome de Imaterialismo, isto é, a negação da matéria.

Neste capítulo, será exposta a argumentação de Berkeley a favor da *impossibilidade da matéria*, apresentadas suas dificuldades e as respostas a elas. Primeiramente, veremos que a noção de matéria negada é a noção filosófica, não aquela utilizada pelos cientistas e pelo homem comum. Após, será apresentada a argumentação sobre a ausência de significado de “matéria”, pois não podemos imaginar como seria sua existência e sua relação com as qualidades sensíveis. Em seguida, trataremos do que é considerado normalmente o argumento central de Berkeley sobre a impossibilidade de concebermos uma existência não-percebida, quando será discutido o significado do Imaterialismo. Finalmente, trataremos dos argumentos relativos à incompatibilidade da noção de matéria com a existência de Deus. O objetivo do capítulo será defender uma interpretação do Imaterialismo que torne clara a ligação entre a tese do *esse é percipi*, a crítica às idéias abstratas e o argumento a favor da subjetividade das qualidades primárias com a negação da matéria.

Primeiramente, vejamos o que Berkeley entende por matéria:

⁷³ Um exemplo de filósofo que sustentava ser a matéria não sensível é Locke. A substância material seria um substrato que não pode ser conhecido, um “je-ne-sais-quoi”, constituído pelas qualidades primárias cujos *efeitos* percebemos por meio de certas idéias.

[...] eles [materialistas] irão considerar nossas idéias das qualidades primárias como sendo padrões ou imagens de coisas que existem fora da mente, em uma substância não-pensante a qual eles chamam de *matéria*. Por matéria, portanto, devemos entender uma substância inerte e insensível [incapaz de sentir] na qual extensão, figura e movimento de fato subsistem.

[itálico original] (P 9)

A crítica é apresentada como dizendo respeito à noção *filosófica* de matéria, como uma substância não-pensante e não-sensível. Berkeley observa que a noção de matéria repudiada *não* é a noção popular ou aquela da qual os físicos se utilizam em muitos de suas fórmulas⁷⁴. *A matéria dos cientistas*, assim como a do *homem da rua*, pode ser *vista, tocada, medida*, isto é, é constituída de propriedades *sensíveis*.

Filonous: [...] Eu nego, então, que haja qualquer *substratum* não-pensante dos objetos dos sentidos, e isso na acepção de que não há qualquer substância material. Mas se por *substância material* você quer dizer apenas corpo sensível, aquilo o que é visto e tocado (e a porção não filosófica do mundo, eu ousar dizer, não significa mais que isso) então eu estou mais certo da existência da matéria que você, ou qualquer outro filósofo, pretende estar. [...] Eu portanto realmente afirmo que eu estou tão certo do meu próprio ser quanto que existem corpos ou substâncias corporais (significando as coisas que eu percebo pelos meus sentidos) [...]

[itálico original, sublinhado meu] (D3, 53)

Matéria, no sentido *filosófico*, seria uma substância não-pensante que existe fora da mente e é constituída pelas qualidades chamadas de primárias. Aqui já encontramos as noções que Berkeley deve atacar para negar a matéria. A *primeira* é que as qualidades primárias, que já se mostraram qualidades sensíveis, podem existir em algo que não pensa. A *segunda* noção a ser atacada é a de que alguma coisa possa existir fora da mente, ou que seja concebível algo como uma “existência não-percebida” (P 4).

A relação entre a negação da matéria e o *esse é percipi* é evidente: se o ser dos objetos está em serem percebidos, não pode haver existência fora da mente. Tanto, que ambas as teses são apresentadas nos *Princípios* conjuntamente. Berkeley primeiro argumenta que a existência

⁷⁴ Berkeley é um entusiasta dos avanços de Newton e quer preservar e desenvolver aquela ciência, acreditando que a noção de matéria é um obstáculo e não um pressuposto indispensável. Cf. DANCY. “Editor’s introduction”. In.: BERKELEY, G. *Principles*. p. 14.

dos objetos ordinários se reduz a conjuntos de sensações e que as sensações só existem dentro da mente que as percebe. É daí que ele extrai a impossibilidade da matéria.

[...] Então, quanto ao que é dito sobre a existência absoluta de coisas não pensantes sem qualquer relação com seu ser percebido, isto parece perfeitamente ininteligível. Seu *esse é percipi*, nem é possível que eles devam ter qualquer existência fora das mentes ou coisas pensantes que as percebe.

[itálico original] (P 3)

Logo a seguir, ele completa:

Pois o que são os objetos mencionados anteriormente [casas, montanhas, rios, etc.] senão as coisas que percebemos pelos sentidos, e o que nós percebemos além de nossas próprias idéias ou sensações; e não é claramente repugnante que qualquer uma destas ou combinações daquelas deva existir não-percebida?

(P 4)

O argumento básico sobre a impossibilidade da matéria é que ela deveria ser constituída de qualidades *distintas* das que percebemos pelos sentidos. Contudo, como todas as qualidades que conhecemos são sensíveis, já que até mesmo extensão, figura, movimento e solidez são percebidas nos objetos pelos sentidos, não podemos conceber o que seriam estas qualidades diferentes das que conhecemos. Os passos do argumento podem ser esquematizado da seguinte forma.

- (i) todas as qualidades que somos capazes de pensar são sensíveis;
- (ii) tudo o que é sensível está na mente; então,
- (iii) não é possível que as qualidades que conhecemos existam em algo incapaz de pensar (como a matéria).

Como já vimos, isto vale até mesmo para as qualidades primárias, que deveriam constituir a matéria, de modo que as “qualidades” existentes na matéria seriam completamente diferentes das que podemos conhecer, ou seja, não poderiam ser conhecidas.

[...] Mas é evidente pelo o que já foi mostrado que extensão, figura e movimentos são apenas idéias existindo na mente e que uma idéia pode ser semelhante a nada senão a outra idéia, e que conseqüentemente nem elas e nem seus arquetipos podem

existir em uma substância não-percípiente. Então é óbvio que a própria noção de *matéria* ou *substância corpórea* envolve uma contradição em si mesma.

[itálico original] (P 9)

A noção de matéria é contraditória, segundo Berkeley, porque deveríamos ser capazes de imaginar ou conceber *como ela é constituída*. Dizem que ela é formada pelas qualidades primárias. Como já vimos no capítulo anterior, estas são qualidades *sensíveis* e não poderiam, assim, constituir a matéria. O materialista poderia responder que as qualidades que percebemos são apenas *cópias* das que existem na matéria. Mas como o que é variável (as idéias) podem ser semelhantes ao que é fixo? Pelo *princípio da semelhança*⁷⁵, torna-se impossível imaginar as qualidades da matéria como possuindo qualquer grau de semelhança com as que percebemos.⁷⁶ Então, não podemos imaginar como e quais seriam as qualidades fixas da matéria. Tudo o que sabemos é que elas não são essas que conhecemos.

Ainda assim, o *materialista* poderia objetar que o argumento de que as qualidades da matéria são distintas e independentes das que percebemos não implica que tais qualidades, assim como a existência da matéria, sejam *impossíveis*. Além disso, a matéria é apenas um *substrato* das qualidades sensíveis e é natural que ela não seja percebida. Ela é o que está por detrás, é o que suporta e ocasiona o que percebemos. Com o objetivo de responder a esta possível objeção, Berkeley expõe uma série de argumentos visando mostrar que “matéria”, na acepção dos filósofos, é uma *noção sem qualquer significado*. Mesmo que a matéria não seja formada por qualquer uma das qualidades que percebemos, ela deve manter *alguma* relação com elas. Devemos ser capazes de entender como se dá esta relação para que a existência da matéria, uma existência não percebida e não percípiente, seja minimamente aceitável.

Berkeley trabalha com a noção de que a matéria, substância ou *substratum*, é o que suporta os acidente ou modos das coisas. Tudo aquilo o que é sensível, tudo aquilo que é qualidade de uma coisa, deve estar nesta relação com a substância. Hilas, o personagem que representa os materialistas nos *Três Diálogos*, apresenta qual seria a relação entre as qualidades sensíveis e a substância, tendo sua exposição complementada por Filonous.

⁷⁵ Cf. p. 67.

⁷⁶ “Se um objeto não percebido assemelha-se a um objeto percebido (uma idéia que deve ser percebida), então ele é ele mesmo uma idéia e é percebida [...] Se é declarado que uma idéia pode ser semelhante ou assemelhar-se a uma não-idéia, o termos “assemelhar-se” é sem significado” CUMMINGS, Phillip D. “Berkeley’s Likeness principle.” p. 360.

Hilas: [...] quando olho para as coisas sensíveis de uma perspectiva diferente, considerando-as como vários modos e qualidades, eu acho necessário supor um *substratum* material, sem o qual não podemos conceber suas existências.

[...]

Hilas: Ele [o *substratum* material] não é ele mesmo sensível; somente seus modos e qualidades sendo percebidos pelos sentidos.

[...]

Hilas: Eu não pretendo ter qualquer idéia própria positiva dele. Contudo, eu concluo que ele existe, porque qualidades não podem ser concebidas existindo sem um suporte.

[...]

Filonous: Assim, a palavra *substratum* deve indicar o que se espalha [spread] por debaixo das qualidades ou acidentes.

[itálicos original] (D1, 358-62)

Berkeley, então, começa seu ataque. Ele desejará entender em que sentido pode a matéria ser um “suporte” das qualidades sensíveis, “espalhar-se” ou “estender-se” por debaixo delas. O problema é que, sendo a *extensão* uma qualidade *sensível*, e sendo a matéria *distinta* de seus modos, a *matéria não pode ser extensa*.

Filonous: Responda-me, Hilas. Pode uma coisa espalhar-se [spread] sem extensão? Ou não é a idéia de extensão necessariamente incluída em espalhar-se.

Hilas: Sim.

Filonous: Portanto, o que quer que seja suposto espalhando-se por debaixo de alguma coisa deve possuir em si mesmo uma extensão distinta da extensão da coisa sobre a qual se espalha.

Hilas: Deve sim.

Filonous: Consequentemente, toda substância corporal sendo o *substratum* da extensão, deve possuir em si mesma outra extensão pela qual é qualificada como *substratum*: e assim se segue ao infinito. [...]

[itálico original] (D1, 375-9)

Filonous continua, mostrando que a relação entre a matéria e as qualidades sensíveis não pode ser concebida. Seja a matéria concebida como o que “se estende ou se espalha por debaixo” das qualidades sensíveis, seja como o que está “sob” elas ou o que as “suporta”, nenhuma destas relações é inteligível. O motivo disto é que apenas podemos raciocinar a partir do que podemos imaginar ou conceber, isto é, o que é sensível. Como a matéria é, por

definição, distinta de tudo o que é sensível, não podemos compreendê-la. No entanto, Hilas reage a Filonous:

Hilas: Mas Filonous, você não me entendeu. Eu não digo que a matéria espalhasse por debaixo da extensão em um *sentido grosseiro e literal* [...]

[...]

Filonous: Mas que uma coisa deva estar debaixo ou suportar um outra, não deve ela ser extensa?

[...]

Hilas: Você está ainda tomando as coisas em um *sentido estrito e literal*: isto não é justo, Filonous.

[itálico meu] (D1, 380-4)

Hilas tem razão, de certa forma. Nem sempre podemos nos expressar de forma literal e grande parte da conversação se dá por metáforas, metonímias e demais figuras de linguagem. Além disso, nem todas as entidades das quais falamos são propriamente sensíveis. Por exemplo: existem a *democracia* e a *liberdade*, mesmo que não seja possível dizer que de que cor elas são e que formato elas possuem. Contudo, temos como descrever a democracia, temos a experiência pessoal de atos não forçados e sabemos do que falamos quando usamos estes termos. Um país, por exemplo, que age segundo a lei, que é constituído por poderes efetivamente separados, que realiza eleições periódicas e onde não há controle do estado sobre os meios de comunicação pode ser considerado democrático. Uma pessoa adulta, sem problemas mentais e não coagida por qualquer força física ou psicológica externa, é considerada livre e responde por seus atos. Quanto às *metáforas*, devemos ser capazes de esclarecê-las, falando sobre seu significado literal, explicitando a comparação implícita. Por exemplo: “Meu pai é um leão” é uma metáfora. Se me perguntam o que quero dizer com esta frase ou que relação objetiva existe entre “meu pai” e “leão”, posso responder que é a coragem, que meu pai é corajoso como um leão. Outro exemplo: “Vejo a tristeza nos seus olhos” é uma metonímia. Tão óbvio quanto o fato de que a tristeza não é em si visível é que a frase em questão significa “noto que estás triste por causa de sua expressão facial”. Assim, mesmo que certos termos não sejam usados sempre em seu sentido literal, devemos ser capazes de *explicitar seu significado*. Se empregamos uma palavra fora do contexto usual, em uma metáfora, por exemplo, ela só fará sentido se guardar alguma relação *objetiva* entre os seus elementos. Devemos ser capazes de explicar as metáforas para dar sentido a elas. Berkeley está ciente disso.

Filonous: Eu não estou impondo qualquer sentido a suas palavras: você tem liberdade para explicá-las como desejar. Apenas eu te imploro, faça-me entender alguma coisa por elas. Você me diz, a matéria suporta ou está sob os acidentes. Como? É da maneira que as pernas suportam o corpo?

Hilas: Não; este é o sentido literal.

Filonous: Pois me deixe conhecer qualquer sentido, literal ou não literal, que você entende por isso – Quanto devo eu esperar por sua resposta?

Hilas: Eu declaro que não sei o que dizer [...] eu acho que dela [da matéria] eu nada conheço.

(D1, 387-90)

O argumento que prova a existência da matéria é da mesma natureza daquele que prova a existência das idéias abstratas: trata-se de um *argumento transcendental* que prova a existência de entidades *impossíveis* de serem conhecidas pela experiência⁷⁷. No caso das idéias abstratas, temos o problema de uma palavra referir-se a um grande número de objetos. Se *pressupormos* que para cada palavra há um significado preciso, concluímos que existem idéias abstratas. No caso da matéria, encontramos algo semelhante. Várias idéias – ou percepções, ou representações – se referem ou compõem o mesmo objeto. Se *pressupormos* que o objeto deve possuir uma natureza *fixa*, concluímos que existe algo por detrás do que percebemos, chamaremos de *matéria*. Contudo, o que são as idéias abstratas e a tal matéria? São nada mais do que *as entidades que resolvem nossos problemas* adquiridos pela *adoção* de determinado pressuposto. Fora isso, qualquer conhecimento tanto das idéias abstratas quanto da matéria é absolutamente impossível.

Assim, Berkeley mostra que o defensor da matéria não consegue encontrar meios de fazer-se entender quando tenta explicar como a matéria se relaciona com seus acidentes. Trata-se de uma relação na qual um dos *relata* é impossível de ser conhecido. E, se não podemos conhecer um dos *relata*, não podemos entender ou conceber ou conhecer como se dá *a relação*. Isto pode ser ilustrado por uma concepção rasa do problema kantiano de como se relacionam *fenomena* e *noumena*. Este é o fundamento daquele. Mas que tipo de *fundamento*? Como é que alguma coisa *fora* do tempo fundamenta o que existe *no* tempo? Além disso, usualmente pensamos a existência de coisas ocorrendo *no* tempo. Então, até mesmo o termo *existir*, quando aplicado ao *noumena*, deve possuir um significado *diferente do usual*. Berkeley perguntaria: que significado seria esse? De que maneira minimamente aceitável

⁷⁷ Ver Capítulo 2, p. 42.

podemos conceber a relação do fenomênico com o noumênico entendidos como o exposto? Será que podemos nos referir a esta relação sem recorrer a metáforas forçadas (os “abusos da linguagem”⁷⁸) e misticismo? “Não” seria provavelmente a opinião de Berkeley. Pois o caso do termo “existir” ou “coisa” aplicado ao noumeno é análogo ao uso do termo “suportar” aplicado à matéria. São figuras de linguagem que estabelecem relações nas quais apenas um dos relacionados é propriamente conhecido segundo uma concepção empirista.

Berkeley, então, observa que a única idéia além de “suporte de qualidades sensíveis” presente na noção de matéria é que ela *existe*. Mas, sendo esta existência distinta de tudo o que podemos conhecer, a idéia associada à matéria é a “idéia de ser em geral” que se trata da “idéia mais abstrata e incompreensível de todas” (P 17). Berkeley conclui:

[...] Assim, quando eu considero as duas partes ou ramos que constituem o significado das palavras *substância material* [a saber, “suporte de qualidades” e “ser em geral”], eu estou convencido de que não há qualquer significado distinto anexados a eles. Mas porque deveríamos levar a diante o problema, discutindo sobre este *substratum* material ou suporte da figura e movimento e outras qualidades sensíveis? Isto não supõe que elas têm uma existência fora da mente? E não é isto uma repugnância direta e além de tudo inconcebível?

[itálico original] (P 17)

A matéria não possui qualquer significado, o que já seria suficiente para inferir a sua inutilidade para os fins especulativos. Para deixar patente a contradição e inutilidade da noção de matéria, Berkeley assume a *hipótese* de que exista de fato “substâncias sólidas, como figura e movimento... fora da mente” e pergunta “como seria possível para nós sabermos disso?”. Ele responde em seguida: “Devemos conhecê-la ou pelos sentidos ou pela razão.” (P 18). Contudo, é evidente que de nenhuma destas formas podemos conhecer a matéria. Sendo não-sensível, a matéria não pode ser conhecida pelos *sentidos*. Em relação à *razão*, Berkeley nos diz:

Resta, portanto, que se nós possuísimos qualquer conhecimento de coisas externas, deve ser pela razão, inferindo suas existências a partir do que é imediatamente percebido. Mas, qual razão pode nos induzir a acreditar na existência de corpos fora da mente a partir do que percebemos, já que *os próprios defensores da matéria* eles mesmos *não pretendem que haja qualquer conexão necessária entre eles [corpos externos] e nossas idéias?* Digo, é aceito por todos (e o que acontece em sonhos,

⁷⁸ Berkeley fala do risco de abuso da linguagem na Seção 6 da Introdução dos *Princípios*

frenesis e outros casos semelhantes, coloca o ponto além de disputa) que é possível que fôssemos afetados com todas as idéias que temos agora, porém nenhum corpo existindo fora de nós, os assemelhando. Assim, é evidente que a suposição de corpos externos não é necessária para a produção de nossas idéias.

[itálico meu] (P 18)

O juízo sobre a existência de corpos externos não pode ter seu valor de verdade conhecido, pois não percebemos suas existências e não há conexão necessária entre a suposição destes e a produção de idéias. Ainda assim, talvez fosse útil compreender as idéias como causadas por tais corpos externos, por motivos explicativos. Mas nem mesmo isto pode ser argumentado:

[...] pois ainda dando aos materialistas seus corpos externos, eles por confissão própria nunca avançam no conhecimento de como nossas idéias são produzidas: desde que eles mesmos se consideram incapazes de compreender de que maneira corpos podem atuar sobre espíritos, ou como é possível ele imprimir uma idéia na mente. [...] isto é concordado como permanecendo igualmente inexplicável com ou sem esta suposição.

(P 19)

Berkeley se refere ao problema apresentado principalmente pelos racionalistas, notadamente Descartes: a união entre o corpo e a alma. Nas *Meditações Metafísicas*, este autor afirma, por um lado, que “é certo que eu, ou seja, minha alma... é inteiramente e verdadeiramente distinta de meu corpo, e que ela pode ser ou existir sem ele”⁷⁹, já que a alma é coisa pensante e mais fácil de conhecer do que o corpo, que é coisa extensa. Contudo, Descartes também afirma que “os sentimentos de fome, sede, dor, etc. ... provém e dependem da união e da mistura entre corpo e alma”⁸⁰, ou seja, que apesar de completamente distintos, corpo e alma se unem. Em outra ocasião⁸¹, ele esclarece que não apenas a alma e o corpo, mas também a sua união é uma *noção primitiva* e, desta forma, “sendo primitivas, cada uma delas somente pode ser conhecida por elas mesmas”, não podendo uma noção explicar a outra. A união entre alma e corpo, portanto, *não pode ser demonstrada*, mas apenas *constatada* pela existência da faculdade da imaginação ou vivida por sentimentos como o de fome, sede e

⁷⁹ DESCARTES, René. *Méditations Métaphysiques*, p. 106.

⁸⁰ Idem. p.107.

⁸¹ DESCARTES, René. *Lettre à Elisabeth, 28 juin 1634*. Apud: VERGEZ, André. “Commentaire Méthodique” In.: DESCARTES. *Méditations Métaphysiques*. p. 145.

dor.⁸² Assim, o argumento de Berkeley sobre a inutilidade da suposição da matéria dada a incompreensão da união entre corpo e alma procede, pois o fato desta união pode ser constatado, mas não explicado ou demonstrado.

Berkeley soma os argumentos e arremata:

Em resumo, se existem corpos externos, é impossível que jamais viéssemos a sabê-lo; e se não existem, nós teríamos as mesmas razões para pensarmos que existem que temos agora.

(P 20)

Caso exista ou não matéria, todas as idéias poderiam nos afetar da *mesma forma*, de modo que *não faz diferença* se ela existe ou não. Os limites de nosso conhecimento, nossa ciência e nossa vida prática seriam os mesmos. Ora, se a existência da matéria é dispensável, então é uma noção sem uso, que não nos auxilia no conhecimento do mundo sensível.

Hilas não se dá por satisfeito. Diz que “a realidade das coisas não pode ser mantida sem supor a existência da matéria” (D2, 119). Hilas se refere ao fato de que o que existe deve permanecer no mesmo estado mesmo quando não percebemos. *A existência dos objetos não pode depender da percepção*. Por isso é a matéria tão necessária.

Berkeley está ciente desse problema, que toma ares de acusação contra seu sistema. Sabe que maior risco interpretativo de seu Imaterialismo é a suposição de que, ao negar a matéria, nega também a *realidade das coisas*, a existência permanente dos objetos. Contra esta objeção, Berkeley formula um argumento considerado o argumento decisivo para o Imaterialismo⁸³. O próprio Berkeley admite o caráter central deste argumento. Pouco antes de ambas as exposições, tanto nos *Diálogos* quanto nos *Princípios*, Berkeley declara

Eu estou disposto a colocar tudo [toda a discussão] sobre este ponto; se você for capaz de ao menos conceber como possível para uma substância extensa e móvel, ou em geral, para qualquer uma idéia ou coisa semelhante uma idéia, existir de outro modo senão em uma mente que a percebe, eu imediatamente abandonarei a causa [...] a mera possibilidade de sua opinião ser verdadeira passará por um argumento que é desta forma.

[itálico meu] (P 22)

⁸² Cf. VERGEZ, André. “Commentaire Méthodique”. In.: DESCARTES. *Méditations Métaphysiques*. p. 144.

⁸³ Cf. GALLOIS, André. “Berkeley’s Master Argument.” p.124.

Filonous: *Eu estou disposto a colocar tudo [toda a discussão] sobre este ponto.* Se você puder *conceber como possível* para qualquer mistura ou combinação de qualidades, ou qualquer objeto sensível que seja, existir fora da mente, então eu aceitarei como sendo desta forma.

[itálico meu] (D1, 397)

A primeira observação a fazer é que sem dúvida Berkeley considera esse ponto como central e que se trata do *mesmo* argumento. Ele está dizendo que, se alguém deseja refutar seu Imaterialismo, é quanto a esse ponto que deve fazê-lo. Estas passagens são muito próximas e até mesmo idênticas na sua abertura (“I am content to put the whole upon this issue”). A segunda observação é que este argumento está intimamente associado com a *crítica às idéias abstratas*. Trata-se da disputa sobre os limites da abstração. Berkeley desafia seu adversário a formar uma idéia que não tenha a natureza de algo mental (“conceber como possível para... uma idéia... existir de outro modo senão em uma mente”, P 22). Isso não é possível, diz Berkeley. Se é verdade que as qualidades sensíveis são idéias, é impossível conceber que elas existam fora da mente.

Vejamos como o argumento aparece nos *Três Diálogos*. Logo após o desafio de Filonous sobre a possibilidade de conceber como existente qualquer coisa fora da mente, Hilas responde:

Hilas: Se tudo se reduz a isso, o ponto será logo decidido. O que é mais fácil do que conceber uma árvore ou uma casa existindo por si mesma, independentemente de, e não percebida, por qualquer mente que seja? Eu estou neste presente momento concebendo-as existindo desta maneira.

Filonous: O que você diz, Hilas, você é capaz de ver uma coisa que é ao mesmo tempo não vista?

Hilas: Não, isto seria uma contradição.

Filonous: Não é uma contradição similar falar sobre *conceber* uma coisa que é *não concebida*?

Hilas: Sim.

Filonous: A árvore ou a casa concebida da qual você fala, é concebida por você.

Hilas: Como poderia ser de outro modo?

Filonous: E o que é concebido está certamente na mente.

Hilas: Sem dúvida, o que é concebido está na mente.

Filonous: Como você pôde dizer que você concebeu uma casa ou uma árvore existindo independentemente e fora de todas as mentes que sejam?

Hilas: Confesso que estava errado [...] Tudo o que posso fazer é formar idéias em minha própria mente. Eu posso de fato conceber em meus próprios pensamentos a idéia de uma árvore ou uma casa, ou uma montanha, mas isso é tudo. E isto está longe de provar que eu possa concebê-las *existindo fora das mentes de todos os espíritos*.

[itálico original] (D1, 398-408)

O argumento não parece convencer à primeira vista. Ele lida com a possibilidade da existência de objetos independentes e não fica claro por que um objeto como uma árvore não pode existir por si mesma, sem ser percebida. Berkeley parece estar cometendo uma falácia ao confundir duas habilidades: (i) conceber um objeto azul e ao mesmo tempo vermelho; (ii) conceber um objeto azul e poder conceber um objeto vermelho.⁸⁴ No primeiro caso, temos uma *contradição* evidente: não podemos conceber um objeto azul e vermelho (sob o mesmo aspecto, etc.) porque este é um objeto impossível. No segundo caso, temos a capacidade de, apesar de *presentemente* conceber o azul, poder vir a conceber *futuramente* o vermelho. Berkeley estaria tentando mostrar que, a partir da incapacidade de conceber a existência auto-contraditória de um objeto, podemos concluir que não podemos conceber um objeto diferente do que atualmente concebemos. Se este for o argumento, ele é bastante *fraco* ou, como diz Pitcher, “um fracasso”⁸⁵. Na verdade, há diversas objeções contra esse argumento, sempre relacionadas ao fato de Berkeley não distinguir adequadamente sentido e referência, ter uma idéia e usá-la, o ato de referir e o veículo de referência, de mudar ilicitamente os operadores modais e outras objeções⁸⁶. Berkeley não teria, de forma geral, feito as distinções relevantes ao concluir que uma existência não-percebida é impossível. Eu nunca fui a Pequim, de modo que não posso nem mesmo imaginar como é a cidade. Apesar disso, concebo Pequim como existente, sem qualquer problema. Segundo esse tipo de interpretação, o argumento de Filonous não parece ser uma boa resposta à objeção de Hilas.

Entretanto, *esse não parece ser o ponto*. O próprio Berkeley não via qualquer problema em conceber o que ainda não conhecemos (de fato, a suposição de que um filósofo observador do homem vulgar como Berkeley fosse capaz de defender uma visão tão contrária às práticas cotidianas é quase desleal). A versão do argumento nos *Princípios* pode lançar luz no que ele se apóia ou qual seu objetivo.

⁸⁴ Cf. KLAUDAT, André. “Berkeley e a Confiança nos Sentidos.” pp. 279-80.

⁸⁵ PITCHER. *Berkeley*, p. 115.

⁸⁶ Cf. CREERY, Walter. “Introduction to Volume III.” p. 14.

Mas, diz você, certamente *não há nada mais fácil do que imaginar árvores*, por exemplo, em um parque, ou livros existindo em um armário, e ninguém por perto para percebê-los. Eu respondo, você pode sim, *não há nada difícil nisso*: mas o que é isso, eu lhe imploro, mais do que formar em sua mente certas idéias as quais você chama livros e árvores, e ao mesmo tempo omitindo formar a idéia de alguém que poderia percebê-los? Mas você mesmo não *percebe ou pensa* nelas todo o tempo? Isto, portanto, nada importa aos nossos propósitos: isso apenas mostra que você possui o poder de imaginar ou formar idéias em sua mente; mas *isso não mostra que você possa conceber como possível que os objetos de seu próprio pensamento existam fora da mente*; para fazer isso, é necessário que você os conceba existindo inconcebidos ou não-pensados, o que é uma manifesta repugnância. Quando damos o nosso máximo para conceber a existência de corpos externos, estamos todo o tempo contemplando nossas próprias idéias.

[itálico meu] (P 23)

O ponto de Berkeley *pode* ser o seguinte: obviamente podemos pensar em objetos não presentes, mas, ao fazer isso, nós mesmos estamos ativamente excitando idéias em nossas mentes. Este é o modo que somos capazes de pensar no que não estamos percebendo. Contudo, a existência dos objetos, as coisas reais, nos afetam de forma passiva: estritamente falando, só podemos saber se, agora, existe uma árvore no parque *se estamos de fato diante dela*. A existência dos objetos só pode ser conhecida no contato com nossos órgãos sensoriais, de modo que só podemos averiguar se os livros estão na estante se formos ao escritório e lá procurarmos. A objeção a esta interpretação é que, admitindo que indo ao escritório encontrarei os livros que lá estão, devo admitir que os livros e todos os objetos que não percebemos *no momento*, incluindo o próprio escritório, *existem por si*. Se admito que meus livros existem enquanto ninguém os percebe, então posso concebê-los não percebidos. Assim, não parece razoável interpretar o argumento da forma acima referida. Se Berkeley assumir que se trata de uma questão de *averiguar a verdade dos fatos os vendo com nossos próprios olhos*, ele deve também assumir que existem estados de coisas independentes de nossa percepção e que nosso conhecimento do mundo é *extremamente* limitado.

Assiná-lo, ainda, o contorno *cético* desta interpretação: devo *suspender o juízo* sobre todo e qualquer objeto que eu não esteja atualmente percebendo. Evidentemente, *não* é isto o que Berkeley quer. No início dos *Diálogos*⁸⁷ ele deixa claro que não se coloca na situação de suspensão de juízo, mas sim na posição de quem nega categoricamente a matéria. Assim, não serve a Berkeley dizer que não sabemos se existem árvores não percebidas no parque: é

⁸⁷ D1, 27

fundamental que *neguemos* essa possibilidade. É impossível conceber a existência destes objetos. Se Berkeley defendesse a *dúvida*, seria um cético.

Tomemos um exemplo. Pensemos em uma caixa, na qual eu coloco um livro. A primeira interpretação do argumento diria que, ao fechar a caixa, não posso conceber a existência do livro, porque não o vejo no momento. Seria contraditório admitir ao mesmo tempo que percebo e não percebo o livro. Esta é a versão interpretativa fraca. A segunda interpretação diria que, ao fechar a caixa com o livro dentro, não posso mais, estritamente falando, conhecer ou conceber a existência do livro. Ele não está diante de meus olhos e tudo o que posso fazer é imaginá-lo no escuro da caixa, o que não prova que ele esteja lá dentro. Notamos como esta interpretação de fato associa Berkeley ao ceticismo, já que recomenda a *suspensão de juízo* sobre o que há dentro da caixa.

Parece-me, portanto, ser correta uma *terceira* interpretação do argumento. Segundo ela, no caso da caixa fechada com o livro dentro, Berkeley perguntaria ao materialista como é o livro que está dentro da caixa. Este último deverá responder que tem uma certa cor, forma, número de páginas, ou seja, deverá descrever a existência do livro através de *qualidades sensíveis* ou idéias.⁸⁸ O ponto não é se o livro deixa de existir quando fecho a caixa, mas sim como de fato concebemos sua existência. E o fazemos *necessariamente* através de idéias particulares, pois a existência das idéias é particular. Mesmo no caso de uma árvore genérica no meio do parque ou de um homem andando nas ruas de Pequim, o único modo que tenho de conceber estas existências é através de qualidades sensíveis particulares combinadas umas com as outras. Não posso imaginar uma árvore não colorida, não extensa e sem textura nenhuma. O argumento trata apenas disso e não de uma grande tese metafísica. Se alguém conceber uma árvore no meio do parque, e isso é de fato banal, devo concebê-la com essas qualidades. É um absurdo pensar em uma árvore como fora do tempo e do espaço, sem cor, sem forma, sem textura, sem solidez. Finalmente, não podemos conceber os objetos como possuindo uma natureza impossível de ser por nós concebida. Um objeto, por mais “abstrato” que seja, só pode ser concebido como possuindo qualidades sensíveis, porque a existência dos objetos é particular e sensível.⁸⁹

⁸⁸ Grayling compara a dificuldade na interpretação deste argumento à uma certa interpretação da teoria quântica: “O pobremente intitulado “Master Argument” em Berkeley, que procurava mostrar que ninguém pode conceber uma coisa não-concebida, afirmava somente esse ponto elementar. O melhor exemplo de tal visão é dado pela interpretação de Copenhagen da teoria quântica, na qual descrições do fenômeno quântico *essencialmente invocam referência à observadores e condições de observação*. Uma tal visão *não* constitui uma afirmação de que os *fenômenos são causados pelas observações deles*.” (itálico meu). Cf. GRAYLING, A. C. “Berkeley’s Argument for Immaterialism.”, p. 174.

⁸⁹ Vale fazer uma menção a Schopenhauer. Logo na abertura de sua principal obra, *O mundo como vontade e representação*, esse filósofo apresenta sua interpretação da “*esse é percipi*” de Berkeley, que “foi o primeiro a

Notamos a relação íntima entre esta última interpretação e a crítica às idéias abstratas. A capacidade de imaginar *uma árvore em geral* é a mesma de imaginarmos *uma* árvore (qualquer) no parque: devemos formar a idéia de uma árvore particular e *anexar um significado*. Ela pode servir para representar toda uma classe de objetos, tornando-se uma idéia geral. Mas ela pode servir para ilustrar como seria a existência de uma árvore no meio de um parque vazio. A crítica de Berkeley também é a mesma nos dois casos: não podemos raciocinar a partir de idéias abstratas, pensar em árvores sem cor e tamanho. Isso é impossível, diz Berkeley, porque estas idéias são vazias de conteúdo. Além disso, principalmente no caso dos objetos existentes não-percebidos, pensar que possuímos realmente a capacidade de formar estas idéias nos leva a um *beco sem saída epistemológico*: os objetos em si seriam absolutamente distintos de tudo o que podemos conhecer. Quem pensa que os objetos são, por definição, diferentes do que podemos conhecer é levado ao ceticismo, e depois ao ateísmo. Então, não se trata apenas de escolher um ponto de vista, mas também de escolher uma *atitude* frente ao conhecimento e ao mundo. Para Berkeley, essa é também uma questão moral, pois a crença nestes objetos independentes colocam em dúvida os atributos divinos e, conseqüentemente, a religião e a moral.

Acredito que esta seja a interpretação mais justa do argumento fundamental do Imaterialismo. Berkeley *apenas* deseja fazer com que as coisas sejam conhecidas pelos homens. O que conhecemos são as qualidades sensíveis dos objetos. Não temos motivos para pensar que eles são algo além do que percebemos.⁹⁰ Tal suposição seria nem possível e nem útil. A matéria também é a causa de inúmeros erros e incompreensões na filosofia, que ocasionam a degradação moral. Os erros e incompreensões levam a inúmeras *dúvidas*, até mesmo sobre a evidência imediata dos sentidos. A conseqüência é o *ceticismo*. Esse ceticismo

formulá-la de forma categórica, tendo por isso prestado um serviço imortal à filosofia”. Segundo Schopenhauer, a tese de Berkeley é idêntica ao dogma essencial da escola vedanta (filosofia hindu): não se trata de negar a existência da matéria no sentido da solidez, impenetrabilidade e extensão, mas sim sustentar que essa matéria não possui realidade independente da percepção, sendo “existência e perceptibilidade dois termos equivalentes”. Restam dúvidas sobre a adequação dessa interpretação à tese *esse é percipi*, pois, logo na página seguinte, Schopenhauer extrai como conseqüência da tese que todos os objetos, incluído nossos próprios, devem ser considerados somente como *representações* “nunca sendo chamadas por outro nome”. Ora, Berkeley nunca poderia aceitar que o que percebemos pelos sentidos são meras representações, pois nega uma Teoria Causal da Percepção. Além disso, Schopenhauer diz que, apesar de ter formulado uma tese tão importante, o resto das doutrinas de Berkeley “não merecem sobrevivência”. Não é aconselhável, portanto, usar esse filósofo para entender a interpretação recém apresentada. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Le monde comme volonté et représentation*. pp. 26-7.

⁹⁰ Edward Little, em seu livro *Berkeley's Tree*, no qual trata da história do problema da existência de objetos não percebidos, parece acertar ao dizer que “*esse é percipi* não significa que o mundo não existe senão em nossas mentes” mas sim que “a matéria [em sua acepção significativa] é o que eu percebo, não mais, não menos”, sendo que o ataque de Berkeley é contra “a existência de uma noção particular de matéria”, a saber, a dos filósofos. Cf. LITTLE, Edward F. *Berkeley's Tree*. p. 19.

não se dá somente em relação à ciência, ele afeta também a *crença religiosa*. Sem o dogma religioso, pensa Berkeley, vem a *degradação moral*. Desta forma, a conseqüência mais profunda da adoção da matéria é o ateísmo e a irreligião. Não é à toa que se lê na penúltima seção dos *Princípios*:

Uma visão mais clara destas grandes verdades não pode senão encher nossos corações com enorme circunspeção e sagrado temor, que é o mais forte incentivo à virtude e a melhor defesa contra o vício.

(P 155)

Então, são formulados argumentos adicionais contra a matéria. Para apreciá-los, precisamos estar cientes qual é o alvo específico destes ataques. Berkeley vê em seu tempo uma grande quantidade de doutrinas que levam ateísmo. Ele cita “as noções de Hobbes, Spinoza, Leibniz e Bayle” (TVV 6), como exemplos de ateísmo disfarçado. As pessoas inocentemente aderem a estas teorias achando que elas são benéficas, mas “são iludidas por escritores habilidosos” (TVV 7) e passam a defender doutrinas que conduzem ao ateísmo. Os argumentos que apelam à ordem, harmonia e beleza do mundo para levar os homens ao que era chamado “religião natural” (TVV 4) também não são suficientes para despertar o “senso de religião” (TVV 6) nos homens. Então, Berkeley precisa desmascarar que noções são estas que escondem o ateísmo. A principal delas é a de matéria. Seu objetivo é mostrar, então, que a própria noção de matéria é incompatível com a crença religiosa, ou seja, com a existência de Deus.

Esses argumentos aparecem encadeados no segundo dos *Três Diálogos*, logo após Berkeley ter exposto sua prova da existência de Deus. Deixo a prova de Berkeley de Sua existência para o próximo capítulo, mas adianto que Deus é concebido como uma mente infinita, um ser ativo, que tudo percebe a todo instante. Assim, as coisas sensíveis são permanentemente percebidas por Ele. Deus é, também, o que causa diretamente a nossa percepção das idéias: ele as imprime em nossos sentidos. Ora, se Deus é causa direta de tudo o que percebemos, então já podemos notar como a matéria fica sem função dentro deste esquema. Agora, passo aos argumentos.

Berkeley primeiramente defende que Deus é o causador *direto* de nossas idéias e que a matéria não pode cumprir nenhum papel na produção das idéias. Hilas argumenta da seguinte maneira a favor da existência da matéria:

Hilas: Eu me acho afetado por várias idéias, das quais eu sei que não sou a causa; elas não são a causa de si mesmas, nem uma da outra, nem capazes de subsistir por si mesmas, já que são todas seres inativos, passageiros e dependentes. Elas possuem, portanto, uma causa distinta de mim e delas: da qual eu prendendo saber nada mais que ela é *a causa de minhas idéias*. E esta coisa, seja o que for, eu chamo matéria.

[itálico original] (D2, 49)

Filonous responde argumentando que a matéria é, por definição, uma “substância extensa, sólida, móvel, não-pensante e inativa” (D2, 52).⁹¹ Assim:

Filonous: [...] como pode o que é *inativo* ser uma *causa*; ou o que é *não-pensante* ser a causa de *pensamento*? [...] Eu realmente de forma alguma encontro problemas no seu raciocínio, no qual você procura uma causa para os *fenômenos*: mas eu nego que a causa dedutível pela razão pode propriamente ser chamada *matéria*.⁹²

[itálico original] (D2, 54)

Hilas, então, procura determinar o modo como a matéria causa em nós as idéias. Pela teoria corpuscular, a matéria causa nossas idéias através de seu *movimento*. Então, Hilas declara que “movimento” (D2, 55) é o que propriamente as causa. A resposta de Filonous é que *movimento não é ação* e, assim, não pode ser *causa* de nossas idéias.

Filonous: [...] eu pergunto se todas as suas idéias não são perfeitamente passivas e inertes, incluindo nada de ação nelas.

Hilas: Elas são.

Filonous: E são as qualidades sensíveis algo mais do que idéias?

Hilas: Quantas vezes eu já disse que elas não são?

Filonous: Mas não é o movimento uma qualidade sensível?

Hilas: Sim.

Filonous: Consequentemente, não é ação.

Hilas: Eu concordo com você. E de fato é evidente que *quando eu movo meu dedo, ele permanece passivo*; mas minha *vontade*, a qual produziu o movimento, é *ativa*.⁹³

⁹¹ De fato, a matéria não é causa. Ela sofre ações externas, que provocam movimento. A passividade das partículas da matéria é o que permite inferir de um estado de coisas que outro ocorrerá necessariamente, pois elas nada podem criar. São como pedras que se chocam.

⁹² Berkeley não nega o mérito do raciocínio que infere uma causa para nossas idéias, porque desta forma que ele prova causalmente a existência de Deus. Aqui fica evidente por que Berkeley deve criticar a noção de matéria: se a matéria existe, não precisamos de Deus para explicar o modo como conhecemos os objetos.

⁹³ Movemos nossos dedos da mesma forma que movemos um alicate e se fossemos capazes de estender nossas terminações nervosas por todo o alicate, provavelmente o consideraríamos parte de nosso corpo.

Filonous: [...] pode você conceber alguma ação além da volição? [...]

[itálico meu] (D2, 56-64)

Aqui encontramos algo que não estamos habituados a escutar: “movimento não é ação”. Contudo, Berkeley está aqui dentro do vocabulário *filosófico* e não do vulgar. Podemos entender seu raciocínio: *estritamente* falando, o único tipo de ação de temos experiência é de nossa *própria* vontade, ao mover nossos membros e produzir idéia em nossas mentes. Não somos capazes de *ver* a causa dos eventos, mas somente os próprios eventos, que são idéias (essencialmente passivas), como uma sucessão de efeitos. Nesse sentido, todo o movimento é apenas efeito e não causa.

Hilas continua buscando um significado para matéria. E arrisca concebê-la como um “instrumento subserviente ao supremo agente [Deus] para a produção de nossas idéias” (D2, 65). Depois de pressionado por Filonous a especificar que tipo de instrumento poderia ser este e de que modo ele funcionaria, Hilas diz ser a matéria nenhum tipo específico de instrumento, porque não pode ter qualquer noção dele, mas apenas um “instrumento em geral” (D2, 75). Filonous reage, mostrando que “todos instrumentos são aplicados para fazermos coisas que não podemos executar a partir do mero ato de nossa vontade” (D2, 80). Contudo, Deus é *perfeito e onipotente*: o fato dele *precisar* de quaisquer instrumentos vai contra a natureza divina. Consequentemente, “o agente supremo e ilimitado não usa qualquer ferramenta ou instrumento” (D2, 84).

Hilas, então, pergunta-se se a matéria não poderia ser o que Nicolas Malebranche chama de *ocasião*. Segundo este filósofo, “uma causa verdadeira é aquela em que a mente percebe uma conexão necessária entre ela e seu efeito”⁹⁴. O movimento dos corpos ou qualquer ato sensível não possuem uma conexão necessária entre si, assim como os movimentos causados segundo a nossa vontade. Nestes casos, podemos falar apenas de causas naturais “que são somente causas *ocasionais* que agem somente através da força e eficácia da vontade de Deus”⁹⁵, que é a única causa verdadeira ou real. Por considerar *ocasiões* as causas naturais ou observáveis, a doutrina de Malebranche é conhecida como *ocasionalismo*. O descontentamento de Berkeley explica-se pela concepção de Malebranche de que as ocasiões “determinam o Autor da natureza a agir de tal e tal maneira em tal e tal situação”⁹⁶. Por isso, a

⁹⁴ MALEBRANCHE, Nicolas. *Search after truth*. Apud: *Principles and Dialogues Background Source Material*, p. 36.

⁹⁵ Idem, 36.

⁹⁶ Idem, p.35..

resposta de Filonous a Hilas se dá através de argumento similar ao que rejeitou a matéria como instrumento:

Filonous: [...] Eu apenas pergunto se a ordem e regularidade observáveis nas séries de nossas idéias, ou no curso da Natureza, não é suficientemente explicado pela sabedoria e poder de Deus; e se não seria derogar-lhe destes atributos supor que ele é influenciado, dirigido, ou guiado quando e como ele deve agir por uma substância não-pensante [as ocasiões]. [...]

(D2, 96)

Berkeley ataca a idéia de que Deus poderia ter criado qualquer *terceira natureza*, distinta de idéias e espíritos. Sendo Deus a causa direta de nossas idéias, sendo ele infinitamente sábio e poderoso, a matéria ou “qualquer substância não-pensante” (D2, 96) revela-se inútil como causa de nossas idéias. Então, ao supor uma terceira natureza, a matéria, seja como instrumento, ocasião ou regularidade, admite-se que Deus não é infinitamente poderoso e sábio, levando à contradição.

Após todas estas fracassadas tentativas de definir ou explicar a matéria, Hilas confessa:

Hilas: [...] Para prevenir-me de outras questões, deixe-me dizer-lhe, eu, no momento, entendo por *matéria* nem uma substância e nem acidente, nem ser pensante e nem ser extenso, nem causa, instrumento, nem ocasião, mas alguma coisa inteiramente desconhecida, distinta de todos esses.

[itálico original] (D2, 105)

E Filonous o pressiona para mostrar que esta noção *nada significa*.

Filonous: Parece que você inclui em sua presente noção de matéria nada senão a idéia geral abstrata de *entidade*.

[...]

Filonous: [...] informe-me de que maneira você supõe que ela [a matéria] existe, ou o que você quer dizer pela sua *existência*.

Hilas: Ela nem pensa, nem age, nem percebe e nem é percebida.

Filonous: Mas o que há de positivo em sua noção abstrata de sua existência?

Hilas: Depois de um bom exame, eu não acho que possuo qualquer noção positiva ou significado [...] eu não sei o que é significado por sua *existência* ou como ela existe.

Filonous: Continue Hilas [...] diga-me sinceramente se você consegue formar uma idéia distinta de entidade em geral, que prescinde e não contém qualquer pensamento e seres corporais, todas as coisas particulares quaisquer.

Hilas: Espere, deixe-me pensar um pouco – [...] quanto mais eu penso nisso, mais sólida se torna minha resolução de dar apenas respostas negativas [...].

Filonous: Quando você fala da existência da matéria, você não possui qualquer noção em sua mente.

Hilas: Absolutamente nenhuma.

Filonous: [...] Então, a matéria torna-se nada. [...]

[itálicos originais] (D2, 106-118)

A passagem é deixa explícito que o único caminho de Hilas na sua busca da defesa da matéria é negar conhecê-la. Que razão ou motivo há para acreditar na existência da matéria se não podemos conceber sua existência de forma alguma? Como podemos trabalhar com a noção de algo que não conhecemos? Pior: como podemos afirmar que a realidade é de fato composta por estas entidades impossíveis? Esta é a indignação de Berkeley. Se “a matéria torna-se nada” (D2, 118), então não há porque considerá-la em nossos raciocínios.

Assim, Berkeley percorre uma série de argumentos para demonstrar a impossibilidade da matéria. Ele mostra que não podemos conhecê-la (D1, 390) e, mesmo se ela existisse, seria uma noção inútil (P 20). Argumenta que só podemos conceber a existência de objetos através de qualidades sensíveis, não sendo possível pensar em existências não-percebidas (P 23). Mostra que a matéria ou qualquer outra terceira natureza não se mostra compatível com a crença em Deus (D2, 96), sendo também danosa à moral (P 155). Finalmente, “matéria” é um termo que, no sentido filosófico, não possui qualquer significado (D2, 118). De fato, não é à toa que Berkeley denomina seu sistema de Imaterialismo, ou seja, a negação da matéria.

Sobre o significado do Imaterialismo, podemos notar que, acima de tudo, ele consiste no *ataque* à filosofia que trabalha com entidades inacessíveis ao conhecimento, ou seja, que nega que o ser dos objetos está em serem percebidos (*esse é percipi*)⁹⁷, ou que adota idéias abstratas em suas demonstrações como sendo essas o grau mais alto de conhecimento (daí a crítica às idéias abstratas). O Imaterialismo tenta mostrar que as coisas sensíveis são o que imediatamente percebemos pelos sentidos, não sendo possível separar suas qualidades em diversos graus de objetividade, pois todas são igualmente sensíveis, sendo esse o resultado

⁹⁷ Segundo Gerd Buchdahl, Berkeley deseja mostrar que no significado do conceito de existência está contida a idéia de que tudo o que consideramos existente deve ser perceptível, isto é, uma existência que não pode ser percebida é, por princípio, impossível. Cf. BUCHDAHL, Gerd. *Metaphysics and the Philosophy of Science: the Classical Origins Descartes to Kant*. pp. 291-2.

dos argumentos sobre a subjetividade das qualidades primárias. Por fim, a matéria é negada pelos argumentos apresentados nesse capítulo e que se entrelaçam com os outros argumentos aqui citados.

O Imaterialismo, apesar de ser a negação da matéria, *não* é um sistema de ceticismo, que seria salvo apenas pela postulação da existência de Deus. Ele é a afirmação da confiança nos sentidos, da experiência sensível como a forma suprema de conhecimento e objeto, portanto, da ciência. Esse conteúdo positivo da filosofia berkeleiana será apresentado pela exposição, primeiramente, dos argumentos relacionados a existência Deus e, logo após, do modo como a ciência é possível neste cenário.

5. SUBSTÂNCIA ESPIRITUAL E DEUS

O mundo sensível é constituído por idéias, mas isso não significa que tudo o que existe seja *sensível*. Há *dois tipos* de coisas para Berkeley: as que são *percebidas* e as que *percebem*. As que são percebidas são as coisas sensíveis, as idéias. As que percebem são os espíritos ou mentes, onde as idéias existem. Apenas essa segunda é substancial, sendo as idéias meras qualidades que nela existem. Como vimos no capítulo anterior, não poderia ser a matéria, essa noção contraditória, a substância das coisas sensíveis, cujo ser consiste em ser percebido por alguma mente. O que é sensível, sendo idéia, deve estar na mente. Assim, a única substância *possível* é a espiritual.

Neste capítulo, veremos como Berkeley trata da substância espiritual, em especial discutiremos qual seria o papel de Deus dentro do Imaterialismo. Primeiramente, será exposto como Berkeley concebe os espíritos e como podemos conhecê-los, já que não são coisas sensíveis ou idéias. Após tratar das diferenças entre a substância espiritual frente a material, será o momento de apresentar os dois argumentos de Berkeley para a existência de Deus. Por fim, trato da ligação entre o que foi aqui apresentado e os capítulos precedentes.

Logo no início dos *Princípios*, já encontramos a posição de Berkeley a respeito da substância espiritual:

Algumas verdades são tão próximas e óbvias à mente que um homem precisa apenas abrir seus olhos para vê-las [...] que todo o firmamento e mobília do mundo, em uma palavra todos estes corpos que compõe a poderosa estrutura do mundo, não possuem qualquer subsistência sem uma mente, que seu ser é ser percebido ou conhecido; que consequentemente enquanto não são atualmente percebidos por mim, ou não existem na minha mente ou na de algum outro espírito criado, eles não devem também possuir qualquer existência, ou subsistem em um espírito eterno: sendo *perfeitamente ininteligível* e envolvendo toda a absurdidade da abstração atribuir a qualquer parte singular deles *uma existência independente de um espírito*.

[itálico meu] (P 6)

A conclusão vem na seção seguinte: “De tudo o que foi dito, segue-se [que] não há nenhuma outra substância senão *espírito*, ou aquilo que percebe” [itálico original] (P 7). Salta

aos olhos o tom idealista da passagem, mas deixemos esse aspecto em suspenso e nos concentremos na afirmação em itálico, de que qualquer substância é completamente ininteligível *salvo a espiritual*. Assim, vejamos o que Berkeley entende por “espírito” e por que essa é uma substância *inteligível*, diferentemente da matéria.

Nos *Princípios*, Berkeley define o que entende por *espírito* logo na segunda seção:

Mas, além de toda infinita variedade de idéias ou objetos do conhecimento, há também alguma coisa que as conhece ou percebe e exercita diversas operações como querer, imaginar, lembrar delas. Este ser percipiente e ativo é o que chamo por *mente, espírito, alma* ou *eu* [*my self*]. Por estas palavras, não denoto nenhuma de minhas idéias, mas uma coisa inteiramente distinta delas, onde elas existem ou, o que é a mesma coisa, pela qual são percebidas; pois a existência de uma idéia consiste em ela ser percebida.

[itálico original] (P 2)

Então, a tese do *esse é percipi* não é universal. Além das coisas que são percebidas (idéias), existem as coisas que percebem (os espíritos ou mentes).

Coisa ou *ente* [being] é o nome mais geral de todos, ele compreende sob si dois tipos inteiramente distintos e heterogêneos, e que não possuem nada em comum senão o nome [coisa], a saber, *espíritos* e *idéias*. Os primeiros são *substâncias ativas e indivisíveis*: os últimos são *seres inertes, inconstantes e dependentes*, que subsistem não por si mesmos, mas são suportados por, ou existem em mentes ou substâncias espirituais.

[itálico original] (P 89)

Os espíritos são as substâncias; as idéias, os acidentes. Não poderia ser de outro modo, pois as idéias não podem existir senão em uma mente. Entretanto, um *problema* surge imediatamente dessa tese a respeito de como é possível conhecer ou conceber os espíritos. Dado que só conhecemos as idéias, que são “os objetos de conhecimento” (P 1 e P 2), e que as idéias e espíritos “não possuem nada em comum” (P 89), como o espírito é concebido por nossa mente ou como pode o *espírito conhecer o espírito*? Esta é uma questão de grande importância, já que o argumento principal contra a existência da matéria é que ela não podia ser concebida, que ela não era sensível.

Em relação a esse problema, Berkeley considera primeiramente o modo como conhecemos nosso próprio espírito. Conhecemo-lo imediatamente, por reflexão.

[...] Contudo, eu de fato sei que eu que sou um espírito ou substância pensante existo tão certamente quanto eu sei que minhas idéias existem. Além disso, eu sei o que quero dizer pelos termos *eu* e *eu mesmo* [*I and myself*]; e eu sei disto imediatamente, ou intuitivamente, mas eu não percebo isto como percebo um triângulo, uma cor ou um som. [...] De minha própria mente e minhas próprias idéias tenho um conhecimento imediato.

[itálico original] (D3, 33)

Não sendo sensível, não podemos conhecer nosso próprio espírito através de uma *idéia*, tomada em sentido estrito⁹⁸. Não é possível termos uma *idéia de espírito*, mas apenas uma *noção* dele.⁹⁹

[...] as palavras *vontade, alma, espírito*, não correspondem a diferentes idéias, ou na verdade, à nenhuma idéia, mas a alguma coisa que é muito diferente de idéias, a qual sendo um agente não pode ser como, ou representada por, qualquer idéia que seja. Porém, deve ser admitido ao mesmo tempo que nós possuímos alguma noção de alma, espírito e das operações da mente, tais como querer, amar, odiar, na medida em que nós conhecemos ou entendemos o significado destas palavras.

[itálico original, sublinhado adicionado] (P 27)

Entretanto, parece que dizer que temos uma noção e não uma idéia de espírito, não resolve nosso problema. O que é uma noção, que significado uma noção possui?¹⁰⁰ Lemos o seguinte nos *Princípios*:

[...] Eu penso que nós não podemos estritamente disser que possuímos uma idéia de um ser ativo, ou de uma ação, porém podemos disser que possuímos uma noção destes. Eu tenho algum conhecimento ou noção de minha mente e de seus atos a respeito de idéias, na medida em que sei ou entendo o que é significado por estas palavras. *O que eu conheço, disto eu tenho uma noção.* [...]

[itálico meu] (P 142)

⁹⁸ Se tomarmos o termo *idéia* em uma acepção mais ampla, podemos dizer que temos uma idéia do espírito. Cf. P 140.

⁹⁹ Dado o princípio da semelhança, os espíritos devem ser conhecidos de uma maneira diferente do que as idéias são, isto é, por meio de noções. Cf. DAVIS, John W. “Berkeley’s Doctrine of Notion”. p. 358.

¹⁰⁰ A doutrina das noções em Berkeley é um campo de fértil discussão entre comentadores, principalmente a respeito das diferenças entre a primeira e a segunda edição dos *Princípios*, em 1710 e 1734. Cf. os artigos de DAVIS. P. 357 e FURLONG, p. 368 em *Critical Assessments*, v. III.

Possuímos uma noção de tudo aquilo o que conhecemos. Alguém poderia esboçar a seguinte crítica. No caso da matéria, era pedido que tentássemos imaginar ou conceber qualidades sensíveis existindo não-percebidas, como uma cor invisível ou uma figura nem circular, nem quadrada, nem triangular. Como nenhuma imagem desta natureza surgia em nossa mente, Berkeley dizia que a matéria era uma noção sem significado. Agora, no caso do espírito, não é possível formar qualquer imagem dele, pois ele não é sensível. Como não inferir daí que o espírito é também uma noção sem significado? Esta objeção aparece na voz de Hilas.

Hilas: [...] você aceita que não possui, propriamente falando, nenhuma idéia de sua própria alma. Você até afirma que espíritos são um tipo de seres completamente diferentes de idéias. Consequentemente, que nenhuma idéia pode ser semelhante a um espírito. Nós não temos, portanto, nenhuma idéia de qualquer espírito. Você admite, entretanto, que há substância espiritual, mesmo que você não tenha qualquer idéia dela; enquanto você nega que possa haver tal coisa como a substância material, porque você não tem nenhuma noção ou idéia dela. Isto é justo? Para agir coerentemente, você deve ou admitir a matéria ou rejeitar o espírito. O que você diz sobre isso?

(D3, 34)

Berkeley, na voz de Filonous, responderá a essa objeção dizendo que o caso da matéria é diferente do espírito. Dela, não temos qualquer experiência imediata. Quando inferimos sua existência, ela não se mostra necessária. Acima de tudo, a matéria é uma noção contraditória, pois é uma substância não-pensante na qual as qualidades, que são *idéias*, existiriam. Ora, como já foi argumentado no capítulo anterior, isso leva a um absurdo. A noção de espírito, todavia, pode ser pensada *sem contradição* e é *conhecida*.¹⁰¹ Filonous pode responder à objeção de Hilas desta forma:

Filonous: Eu digo em primeiro lugar que eu não nego a existência da matéria apenas porque não tenho uma noção dela, mas porque *a noção dela é inconsistente*, ou em outras palavras, porque *é repugnante que deva haver uma noção dela*. [...] *Eu não tenho qualquer razão para acreditar na existência da matéria*. Eu não tenho intuição imediata dela: nem eu posso mediante minhas sensações, idéias, noções ou

¹⁰¹ Segundo S. C. Rome, o conhecimento nocional em Berkeley é vazio, no sentido que nenhuma imagem mental é representada, é imediato e um ato de abstração do espírito. Contudo, devemos notar, Berkeley critica algum tipo de abstração indevida de idéias, o que não exclui que as noções possam fruir de ato de abstração. Cf. ROME, S. C. "B's Conceptualism". pp. 352-4.

paixões inferir um substancia não-pensante, não-percípiente e inativa, seja por dedução provável ou conseqüência necessária. Enquanto do ser do meu eu [of my self], ou seja, da minha alma, mente ou princípio pensante, eu conheço evidentemente por reflexão. [...] Que idéias devam existir no que não deve perceber, ou ser produzidas por o que não age, é repugnante. Mas não há repugnância em dizer que uma coisa percípiente deve ser o sujeito de idéias, ou um ser ativo ser a causa delas [...]

[itálico meu] (D3, 35)

A substância espiritual é possível. Podemos entender de que modo uma idéia pode existir em uma mente, pois disto temos experiência *imediata*. Se nos perguntam como idéias existem em uma mente, sabemos intuitivamente a resposta. Isso não ocorre no caso da matéria. O exercício de abstração proposto por Berkeley, de imaginar uma qualidade ou conjunto de qualidades existindo não-percebidas, visava apenas mostrar a contradição envolvida na própria definição da matéria¹⁰². O problema da matéria não é que não podemos formar uma *imagem* dela em nossas mentes, mas que ela requer que pensemos em qualidades sensíveis fazendo abstração de que sejam percebidas por alguma mente. Esta noção é contraditória. No entanto, os espíritos não levam a esta repugnância.

Berkeley passa a descrever o espírito a partir do modo como percebemos as idéias. Algumas idéias podem ser formadas por um ato de pensamento, pela imaginação.

Eu noto que posso excitar idéias em minha mente como quiser, e variar e mudar a cena tanto quanto desejar. Basta querer e logo esta ou aquela idéia surge em minha imaginação [...] Este fazer e desfazer de idéias é bem propriamente denominado mente ativa. Tal é certo e baseado na experiência.

(P 28)

Outras, as idéias dos sentidos, são percebidas de forma irresistível.

Mas não importa qual poder eu tenha em meus pensamentos, eu noto que as idéias de fato [actually] percebidas pelos sentidos não possuem tal dependência na minha vontade.

(P 29)

¹⁰² Lemos nos *Princípios*: “*existência absoluta de coisas sensíveis em si mesmas ou fora da mente*. Para mim é evidente que estas palavras marcam ou uma contradição direta ou absolutamente nada” [itálico original] (P 24).

Nosso espírito pode ser descrito a partir destas duas faculdades: o entendimento e a vontade.

Um espírito é um ser simples, indivisível¹⁰³ e ativo: quando percebe idéias, é chamado *entendimento*, e quando produz ou de outra forma opera em relação a elas, é chamado *vontade*.

[itálico original] (P 27)

O espírito é a substância das idéias porque (i) nele elas existem ou são percebidas e porque (ii) ele é a causa delas. Essas duas formas de dependência das idéias em relação à substância espiritual dão origem às *duas* provas da existência de Deus. A primeira que será apresentada é a de Deus como suporte das idéias, o *Argumento da Distinção*. A segunda prova é aquela que toma Deus como a causa de nossas impressões sensíveis, é o *Argumento Causal*.¹⁰⁴

Ser é ser percebido. É impossível conceber a existência de objetos não-percebidos. Então, há uma mente que percebe as coisas sensíveis.

Filonous: [...] Para mim é evidente [...] que as coisas sensíveis não podem existir de outra forma senão em uma mente ou espírito. Então, eu concluo [...] vendo sua dependência não do meu pensamento e tendo uma existência distinta de serem percebidas por mim, *deve haver uma outra mente na qual elas existem*. Portanto, tão certo quanto que o mundo sensível realmente existe, é a existência de um espírito infinito, onipresente que o contém e o suporta.

[itálico original] (D2, 32)

Trata-se de uma prova da existência de Deus singular, até mesmo surpreendente: da *realidade* das coisas sensíveis é diretamente inferida a *realidade* de uma mente infinita. Nada poderia exaltar com mais força a evidência, certeza, confiança e também a objetividade dos sentidos do que tal prova. É notável o contraste entre este argumento e o de Descartes. Neste último autor, todo o material sensível é considerado carente de objetividade até que seja provada a existência de Deus. Em Berkeley, é a objetividade evidente da realidade que imediatamente se apresenta aos nossos sentidos que nos permite alcançar a certeza na existência de Deus.

¹⁰³ O espírito é indivisível, porque apenas o que é extenso pode ser dividido. A extensão é uma idéia e, assim, não se confunde com o espírito. Cf. D3, 33.

¹⁰⁴ Estas denominações foram dadas por M. R. Ayers. Cf. AYERS, M. R. "Introduction". In. BERKELEY, G. *Philosophical Works* [ed. M. R. Ayers]. p. xxxi

No entanto, podemos encontrar problemas para entender como funciona este argumento. Em primeiro lugar, de onde tira Berkeley que as nossas idéias são objetivas ou reais por si mesmas? Ele mesmo afirma, principalmente no *Primeiro Diálogo*, como já foi visto, que elas são *relativas ao sujeito*, que são variáveis e que, portanto, não guardariam em si nada de fixo que possa ser objeto de conhecimento. Baseado nisto, poderíamos interpretar seu argumento desta forma. As idéias nada são quando não são percebidas. Consequentemente, Berkeley não poderia saber se elas existem ou não quando não as percebemos. Assim, considerar que os objetos do mundo são permanentes não passaria de uma *postulação* necessária para salvar a objetividade das coisas. Da mesma forma, a existência de Deus também é algo assumido para explicar porque as árvores no parque continuam a existir mesmo quando ninguém está lá para percebê-las. Se *não aceitamos* a existência de Deus, então deveríamos admitir um *ceticismo* do tipo mais extremo. Isso estaria expresso em uma passagem já citada anteriormente, mas vale a pena destacar o ponto principal.

Algumas verdades são tão próximas e óbvias à mente que um homem precisa apenas abrir seus olhos para vê-las [...] que todo o firmamento e mobília do mundo, em uma palavra todos estes corpos que compõe a poderosa estrutura do mundo, não possuem qualquer subsistência sem uma mente, que seu ser é ser percebido ou conhecido; que consequentemente *enquanto não são atualmente percebidos por mim, ou não existem na minha mente ou na de algum outro espírito criado, eles não devem também possuir qualquer existência, ou subsistem em um espírito eterno.*

[itálico meu] (P 6)

Ou seja, para Berkeley, as coisas sensíveis que não são atualmente percebidas pelas mentes finitas, são percebidas por Deus. Deus seria uma mente distinta da nossa, que garante a continuidade da existência das coisas. E isso não passaria de uma postulação necessária para garantir a possibilidade do conhecimento.

No entanto, *não parece ser esta a intenção de Berkeley*. Tal como diz Urmson:

Essa visão, que faz Berkeley colocar a existência contínua de corpos em sua eterna e continuada percepção por Deus, é, eu suponho, a interpretação ortodoxa de Berkeley neste tópico. Mas ela é, no máximo, uma descrição enganosa e inadequada da visão de Berkeley.¹⁰⁵

¹⁰⁵ URMSON. *Berkeley*. p. 40

Se nos lembrarmos do seu argumento a respeito da possibilidade de concebermos existências não percebidas¹⁰⁶, notamos que Deus não é nem mesmo *sugerido*. Ao indagar-se sobre a existência de objetos não percebidos, Berkeley não questiona sua *continuidade*, mas o *modo como os concebemos*. Necessariamente concebemos os objetos com qualidades sensíveis e não podemos concebê-los como a “matéria”, cujas qualidades não possuem qualquer relação com o que é cognoscível. *Esse é o ponto*. Os objetos não percebidos são objetos que podem ser conhecidos, devem ser objetos sensíveis, não podemos os conceber como não-sensíveis. Repito: Berkeley não questiona a continuidade dos objetos e nem evoca Deus no argumento considerado o central para seu Imaterialismo. Isto é um forte motivo para *repensarmos* o papel de Deus em seu sistema. Deus não é quem garante a continuidade dos objetos, mas o *contrário*: é a *realidade dos objetos*, o que envolve continuidade, que nos permite inferir a existência de uma mente infinita.

Filonous: [...] não há diferença entre dizer, *há um Deus, portanto ele percebe todas as coisas*: e dizer *as coisas sensíveis realmente [do really] existem*: e se *realmente existem*, elas são necessariamente percebidas por uma mente infinita: portanto, há uma mente infinita ou Deus. [...] uma mente infinita deve ser necessariamente inferida da simples existência do mundo sensível [...] que o mundo sensível é o que percebemos pelos vários sentidos, e que nada é percebido pelos sentidos além de idéias, e que nenhuma idéia ou arquétipo de idéia pode existir senão em uma mente. [...]

[itálico original, sublinhado meu] (D2, 36)

O argumento de Berkeley possui, então, a seguinte premissa, normalmente desconsiderada: (i) a crença em Deus e na objetividade das percepções são de fato *inseparáveis*, uma implicando a outra. Crer em uma mente infinita benevolente leva à conclusão de que o mundo existe; constatar que o mundo existe nos permite extrair necessariamente a existência de Deus. Hilas indaga Filonous sobre a novidade de sua prova, já que todos os que acreditam em Deus já o entendem como “aquele que conhece e compreende todas as coisas” (D3, 33). A resposta de Filonous é clara:

Filonous: Veja, aqui está a diferença. As pessoas normalmente acreditam que todas as coisas são conhecidas ou percebidas por Deus, porque elas acreditam na

¹⁰⁶ Ver na seção sobre a negação da matéria, p. 80.

existência de Deus, enquanto eu, por outro lado, imediatamente e necessariamente concludo a existência de Deus, porque todas as coisas sensíveis devem ser percebidas por ele.

(D3, 34)

A vantagem de considerar a realidade das coisas sensíveis como premissa é que isto não pode ser negado por qualquer homem que perceba qualquer objeto. O argumento completo é o seguinte: (i) a crença em Deus e na objetividade das percepções são de fato *inseparáveis*, uma implicando a outra; (ii) percebemos os objetos; conseqüentemente, (iii) existe uma mente infinita distinta da nossa que percebe todos os objetos ou Deus existe necessariamente. “A simples existência do mundo sensível”¹⁰⁷ (D2, 36) nos permite saber que Deus existe. No mesmo instante em que percebemos os primeiros objetos ou idéias somos informados de uma mente infinita. Este é o Argumento da Distinção.

A outra prova da existência de Deus é o *Argumento Causal*. Ele começa pela constatação de que não é a nossa vontade a causa de todas as idéias de que temos consciência: de fato, a grande maioria delas não depende de nossa vontade. Essas idéias também não podem ser causa delas mesmas, visto que são todas em si inativas, inertes, passivas. Tampouco pode ser a matéria a causa das idéias, porque ela é considerada, além de uma noção impossível, inerte. Em suma, a única noção de causalidade que possuímos está *intrinsecamente* ligada à atividade de nossa *vontade*. Conseqüentemente, se somos afetados passivamente por idéias, a única causa possível é uma outra substância espiritual.

Quando abro meus olhos à luz do dia, não está em meu poder escolher se eu devo ou não ver, ou determinar que objetos particulares devem se apresentar à minha vista; e da mesma forma para a audição e os outros sentidos, as idéias impressas neles não são criaturas de minha vontade. Há, portanto, alguma outra vontade ou espírito que as produzem.

(P 29)

É dessa forma que Berkeley explica como podemos saber da existência de outros espíritos, incluindo outros espíritos finitos como nós.

¹⁰⁷ Alguém poderia perguntar-se como Berkeley sabe que o mundo realmente existe, apenas porque percebe algumas sensações inconstantes pelos sentidos. Berkeley diria que a realidade destas sensações inconstantes é imediatamente conhecida, e que não temos motivo para pensar que existe realidade além dessa que percebemos. Se o pensarmos, caímos no ceticismo: o que percebemos ou conhecemos não é *nunca* o que existe.

[...] nós não podemos saber da existência de outros espíritos senão por suas operações, ou pelas idéias excitadas em nós por eles. Eu percebo diversos movimentos, mudanças e combinações de idéias que me informam que há certos agentes particulares como eu. [...] Assim, o conhecimento que tenho de outros espíritos não é imediato, como é o conhecimento de minhas idéias; mas dependente da intervenção de idéias, para mim referidas a agentes ou espíritos distintos de mim [...]¹⁰⁸

(P 145)

Da mesma maneira, o conhecimento de Deus é dado por intermédio das idéias que percebemos. Elas são os efeitos diretos do poder de Deus.

[...] nós percebemos apenas certas sensações ou idéias excitadas em nossas próprias mentes: e estas [...] marcam a existência de espíritos finitos e criados como nós. Então, é óbvio que não vemos um homem, se por *homem* é significado o que vive, se move, percebe e pensa como nós: mas somente estas coleções de idéias, o que nos leva a pensar que existe um princípio de pensamento e movimento como nós, acompanhando e representado por elas. Da mesma maneira vemos Deus. A diferença é que [...] a qualquer lugar que dirijamos nossa vista, nós a todo momento e em todos os lugares percebemos sinais manifestos da divindade: tudo o que vemos, escutamos, sentimos ou de alguma maneira percebemos pelos sentidos sendo um sinal ou efeito do poder de Deus [...].

[itálico original] (P 148)

A observação do modo como as idéias são apresentadas a nós nos leva a descobrir outros atributos de Deus.

Filonous: [...] da variedade e ordem destas [impressões sensíveis percebidas], eu concluo que o Autor delas é *sábio, poderoso e bom além da compreensão*.

[itálico original] (D2, 44)

Então, existe uma mente infinita, sábia, poderosa e benevolente, que causa em nós todas as nossas impressões sensíveis. Isto é o que Berkeley acredita provar por seus argumentos.

¹⁰⁸ Além disso, também conhecemos a existência de outros espíritos pelo uso e compreensão da linguagem, que expressa um conjunto de operações da alma. [Cf. LEROY, André-Louis. *George Berkeley*. p. 185-6] Como veremos no capítulo sete, p.142, o conjunto de percepções que formam a natureza são a linguagem do Autor da Natureza. Então, também conhecemos Deus através da linguagem que ele imprime nos nossos sentidos.

A partir daqui, ele passa a mostrar que sua concepção de Deus responde a várias *objeções*. A principal delas é novamente sobre a realidade do mundo caso não haja mentes finitas. Lemos a objeção de Hilas e resposta de Filonous nos *Três Diálogos* na seguinte passagem:

Hilas: [...] você diz que não pode conceber como coisas sensíveis devam existir fora da mente, não é?

Filonous: Sim.

Hilas: Supondo que você fosse aniquilado, não pode você conceber ser possível que coisas sensíveis perceptíveis pelos sentidos devam ainda existir?

Filonous: Posso; mas então em outra mente. Quando nego às coisas sensíveis uma existência fora da mente, eu não digo minha mente particular, mas todas as mentes. Agora, é evidente [plain] que elas têm uma existência exterior a minha mente, pois eu as noto por experiência serem independentes dela. Existe, portanto, alguma outra mente na qual existem durante os intervalos entre os momentos em que as percebo: da mesma forma como aconteceu antes de meu nascimento e será depois de minha suposta aniquilação. E o mesmo é verdadeiro em relação a todas as outras mentes finitas; necessariamente segue-se que *há uma mente onipresente e eterna* [...]

[itálico original, sublinhado meu] (D3, 22-5)

Peço que muita atenção seja direcionada à frase sublinhada. Filonous concede que temos a *experiência direta da independência das coisas sensíveis de nossa mente*. Tal independência pode ser constatada pelo fato das coisas sensíveis não serem causadas por nós. Porém, não pode ser apenas isso: o fato de sermos afetados por idéias não nos leva a conclusão de que elas “existem durante os intervalos entre os momentos” (D3, 25) em que as percebemos. Poderia ser o caso de todas as idéias do mundo só existirem quando as percebo, sendo as idéias de que sou afetado as únicas existentes. Em suma, se a independência das coisas sensíveis for apenas relativa ao fato de que não somos sua causa, Berkeley não pode concluir que as coisas existem de forma independente e continuada em relação às nossas mentes. A alternativa que resta é considerar tal independência como um dado *auto-evidente*, tal como é evidente que as coisas que percebemos no dia-a-dia realmente existem. Berkeley nota que colocar em dúvida a realidade de nossas percepções nos leva diretamente à dúvida generalizada sobre toda a realidade, o ceticismo. Então, ele deve assumir na sua análise dos dados sensoriais que eles são fundamentalmente *reais, independentes e objetivos*. A pergunta que imediatamente surge é como isso é possível, dado que sua tese principal é que *ser é ser percebido*, ou que não existe existência independente. A resposta é que esta objeção se

assenta em uma inadequada interpretação do *esse é percipi*. Berkeley não quer dizer que tudo o que existe deve depender da mente, mas que só podemos conceber a existência dos objetos segundo o modo como as conhecemos, isto é, através de suas qualidades sensíveis.

É importante, portanto, novamente alertar para o risco de mal-interpretarmos a natureza da prova da existência de Deus e seu papel no sistema do Imaterialismo. Frequentemente encontramos a interpretação de que a argumentação a favor da subjetividade das qualidades primárias e a negação da matéria, conduzem a um estado de subjetivismo radical. Apenas a *postulação* de Deus seria capaz de salvar a objetividade do mundo, ao garantir a continuidade da existência das coisas fora de nós. Essa interpretação é equivocada, bastando que se reflita sobre o caráter em geral *racionalista* se de trazer Deus à cena como garantidor da realidade das coisas, que é exatamente o oposto do que se propõe Berkeley. Ele próprio menciona na segunda edição dos *Três Diálogos* uma possível confusão entre sua filosofia e a de Malebranche¹⁰⁹, mas trata de explicitar suas grandes diferenças:

Filonous: [...] Eu não ficaria, portanto, surpreso se alguns homens imaginam que eu sigo o entusiasmo¹¹⁰ de Malebranche, mas em verdade eu estou muito afastado dele. Ele se fundamenta nas idéias mais gerais e abstratas, as quais eu inteiramente rejeito. Ele afirma um mundo externo absoluto, o qual nego. Ele sustenta que nós somos enganados pelos nossos sentidos e não conhecemos as naturezas reais ou as verdadeiras formas e figuras dos seres extensos; sobre tudo isso, eu sustento diretamente o contrário. [...]

(D2, 42)

Nesta outra passagem, Berkeley faz uma alusão direta ao método cartesiano:

Filonous: [...] Que brincadeira é esta para um filósofo questionar a existência das coisas sensíveis até que ele tenha provado a si mesmo a veracidade de Deus: ou pretender que o conhecimento neste assunto é deficiente de intuição ou demonstração? Eu devo da mesma forma duvidar de meu próprio ser quanto do ser das coisas que atualmente vejo e sinto.

¹⁰⁹ Trata-se de um fato que Berkeley foi profundamente influenciado pelo Racionalismo de Malebranche e era considerado um seguidor desta filosofia no século XVIII. Em nota de rodapé, André-Loius Leroy cita D'Alembert "o autor [Berkeley] faz todo esforço para provar que seu sentimento difere muito do sistema de Malebranche; mas a diferença é tão sutil que é preciso ser um metafísico bastante determinado para notar a diferença" (LEROY. *George Berkeley*. P. 10). Michael Ayers diz que o imaterialismo "combina os melhores *insights* dos dois tipos de teoria [Empirista e Racionalista]", e que "Berkeley deliberadamente operou de ambos os lados da divisa." AYERS, Michael. "Was Berkeley an Empiricist or a Rationalist?" p. 37

¹¹⁰ Segundo nota 23, p. 216, de Roger Woolhouse em sua edição dos *Três Diálogos*, os "entusiastas" eram religiosos que "defendiam suas crenças apelando à revelação pessoal e comunicação privada com Deus" e a filosofia de Malebranche era considerada uma espécie de entusiasmo por alguns filósofos da época.

Berkeley, ao mesmo tempo que afirma a realidade das coisas sensíveis, afirma a sua própria existência, como espírito que percebe. São verdades igualmente *evidentes*. Ele defende uma proposta explicitamente *empirista* ao *valorizar o conhecimento sensível*, como presente nesta passagem:

Filonous: Que as cores estão realmente na tulipa que vejo, é manifesto. Nem pode ser negado que esta tulipa deva existir independentemente da minha ou da sua mente.

(D3, 325)

Diante dessas passagens, sustentar que o papel de Deus no Imaterialismo é garantir a realidade das coisas sensíveis só é possível com um recorte de certas passagens dispondo-as fora de seus contextos de argumentação. Como foi mostrado nos capítulos precedentes, mais uma vez notamos que há lastro suficiente para sustentar que Berkeley não é subjetivista, não busca em Deus uma garantia da realidade das coisas e não defende uma filosofia fantástica.

Então, concluímos que no Imaterialismo a substância espiritual é a única concebível, porque apenas ela pode suportar e causar as idéias. Além disso, que da realidade evidente das coisas sensíveis podemos inferir a realidade de um espírito infinito, que as sustenta e as causa. No capítulo seguinte será investigado como Berkeley *explica* a causalidade que encontramos na natureza e, conseqüentemente, qual sua concepção da ciência empírica.

6. CAUSALIDADE E CIÊNCIA EMPÍRICA

A chamada *nova ciência* explicava os fenômenos da natureza através do *movimento*. O mundo era concebido como um grande mecanismo formado por partículas de matéria que se chocavam. Todas as mudanças observáveis se deviam a tais choques de partículas em movimento. A causa do movimento seriam qualidades dos corpos tais como *força*, *gravidade*, *conatus*, *ímpeto* e outras, que podem ser conhecidas a partir da mudança no movimento dos corpos. Esta visão de mundo Berkeley não pode aceitar. Para ele, a matéria como um substrato independente da percepção é impossível e apenas Deus pode ser a causa real de qualquer evento.

Neste capítulo, será apresentado como Berkeley concebe a ciência empírica a partir de sua peculiar compreensão da causalidade. Em primeiro lugar, veremos a crítica de Berkeley à tese mecanicista de que o movimento ou alguma qualidade não-sensível é a causa de movimento. A seguir, Deus é apresentado como única causa real e princípio de qualquer movimento, quem determina e governa as chamadas “leis da natureza”. Tais leis são as regras que descrevem a conexão entre as idéias, sendo esse objeto da ciência. Por último, é exposta a controvérsia sobre a importância de Deus para a ciência empírica.

Berkeley é um crítico da ciência de sua época, ou melhor, das teorias filosóficas que procuram justificá-la. A crítica é que as qualidades dos corpos consideradas *causas* do movimento citadas acima (*força*, *gravidade*, *ímpeto*, etc.) são qualidades que *não podem ser conhecidas*. Segundo Berkeley, há duas formas de conhecer as coisas, pelos sentidos ou pela razão (ou reflexão)¹¹¹ e tais causas não podem ser conhecidas de nenhuma dessas formas. Vejamos o que Berkeley diz sobre a *gravidade* em *De Motu*:

Nós percebemos corpos pesados caindo em movimento acelerado em direção à terra; e isto é tudo o que os sentidos nos dizem. Pela razão, contudo, inferimos que há alguma causa ou princípio deste fenômeno, e isto é popularmente chamado *gravidade*. Mas, já que a causa da queda dos corpos pesados é não vista e desconhecida, *gravidade* neste uso não pode ser considerada uma qualidade sensível. É, portanto, uma qualidade oculta. Mas o que é uma qualidade oculta, ou como

¹¹¹ Cf. P 13, 18, 25, 35, 70, 73. Também encontramos em D1, 467; D2, 120; D3, 33, 55. Cf. DANCY. “Editor’s introduction”. In.: BERKELEY. *Principles*. p.210. nota 100.

qualquer qualidade pode agir [act] ou fazer qualquer coisa, nós podemos dificilmente conceber – de fato, nós não podemos conceber.

[itálico original, sublinhado meu] (M 4)

Mais adiante, Berkeley completa sua crítica, afirmando que de nada adianta explicar o que conhecemos a partir do que *não* conhecemos.

Obviamente então é inútil apresentar a gravidade ou força como o princípio do movimento; pois como poderia aquele princípio ser conhecido mais claramente sendo considerada uma *qualidade oculta*? *O que é em si mesmo oculto explica nada*.

[itálico meu] (M 6)

“Força”, “gravidade” e termos semelhantes, quando usados para denotar a causa do movimento, não são sensíveis e, assim, não podem ser conhecidas. Estas palavras podem ser usadas com significado se elas tiverem um significado *distinto* ou *separável* do movimento, que é uma qualidade sensível. No entanto, parece que tudo o que conhecemos dessas causas se reduz ao movimento.

A força da gravidade não pode ser separada do momentum; mas não há momento sem velocidade [...] novamente, velocidade não pode ser entendida sem movimento [...] Então, nenhuma força se faz por si mesma conhecida exceto através da ação¹¹², e pela ação são medidas; mas não somos capazes de separar a ação de um corpo de seu movimento [...]

(M 11)

O único tipo de ação que observamos é o *movimento*. Todo o estudo e conhecimento sobre a ação dos corpos se dá através da observação e tentativa de descoberta dos *princípios do movimento*. O que Berkeley deseja não é que termos como “força” e “gravidade” sejam banidos do estudo da natureza, mas que eles não sejam entendidos como denotando qualidades distintas do que é sensível.

Força, gravidade, atração e termos deste tipo são úteis para raciocínios e cálculos sobre movimento e corpos em movimento, mas não para entender a natureza simples do movimento em si mesmo ou para indicar tantas qualidades distintas.

¹¹² Aqui, “ação” está sendo utilizada na acepção vulgar. Vulgarmente falando, a ação do corpo é o movimento. De modo estrito ou filosófico, o movimento não é ação, pois é uma idéia, o que implica passividade.

Quanto à atração, ela foi claramente introduzida por Newton não como uma qualidade verdadeira, física, mas apenas como uma hipótese matemática.

[itálico original] (M 17)

Tudo o que conhecemos da ação dos corpos é seu movimento. Para que o movimento fosse realmente *ação* do corpo, o corpo deveria ter algum *poder de agência*. Porém, as qualidades que definem um corpo – impenetrabilidade, extensão e figura – “não contém coisa alguma que poderia ser chamado de princípio de movimento” (M 29). Todas as qualidades são de fato *passivas*. Assim, *o corpo não pode agir*.

O movimento, que vulgarmente é considerado o modo como percebemos a ação de um corpo, também *não é ação*. Berkeley apresenta dois argumentos, cada um por si suficiente, para provar isso. O primeiro, de cunho *newtoniano*, é que um corpo não pode alterar seu próprio estado. Quer esteja em movimento ou parado, o corpo encontra-se em estado de *inércia* caso nenhuma *força externa* aja sobre ele. Então, o corpo em si é passivo e o estado de movimento não implica em atividade. Assim, movimento não é ação.¹¹³

O segundo argumento, este sim genuinamente berkeleiano, é que só percebemos idéias e as *idéias são passivas*. Como percebemos o movimento, ele é idéia e, portanto, é passivo. A conclusão: movimento não é ação e não pode ser causa de outras idéias.

Todas nossas idéias, sensações ou coisas que percebemos, não importando por quais nomes sejam distinguidas, são visivelmente inativas, não há nada de poder ou agência incluídas nelas [...] o próprio ser de uma idéia implica passividade e inércia, por isso que é impossível para uma idéia fazer qualquer coisa, ou, estritamente falando, ser a causa de qualquer coisa [...]

(P 25)

Nos *Três Diálogos*, encontramos este princípio aplicado ao movimento. Repito a passagem já apresentada anteriormente, dada sua relevância para o ponto.

Filonous: [...] eu pergunto se todas as suas idéias não são perfeitamente passivas e inertes, incluindo nada de ação nelas.¹¹⁴

Hilas: Elas são.

Filonous: E são as qualidades sensíveis algo mais do que idéias?

Hilas: Quantas vezes eu já disse que elas não são?

¹¹³ M 26.

¹¹⁴ Apenas o espírito é ativo, sendo tudo o que é sensível inativo (P 25), sendo essa uma opinião que afasta Berkeley de Locke (Cf. STROUD. “Berkeley v. Locke on Primary Qualities.” p.54)

Filonous: Mas não é o movimento uma qualidade sensível?

Hilas: Sim.

Filonous: Consequentemente, *não é ação*.

[itálico meu] (D2, 56-64)

Tudo o que percebemos pelos sentidos, incluindo o movimento, são *efeitos*, nunca a atividade. Contudo, temos a consciência interna¹¹⁵ da atividade de nossa *vontade*, sendo esta a origem da noção de agência.

Nós de fato percebemos com ajuda de nossos sentidos nada senão os efeitos ou qualidade sensíveis e coisas corporais inteiramente passivas, seja em repouso ou movimento; e a razão e experiência nos informam que *há nada ativo exceto a mente ou espírito*.

[itálico meu] (M 40)

A atividade da mente ou espírito não se revela apenas no fato de que podemos excitar idéias em nossas mentes a qualquer momento (P 28), mas também porque podemos mover nosso *corpo e membros*.

Além das coisas corpóreas há uma outra classe [de coisas], viz. coisas pensantes, e que há nelas o poder de mover corpos nós aprendemos por experiência pessoal, já que nossa mente segundo sua vontade pode provocar ou parar o movimento de nossos membros, qualquer que seja a explicação última para este fato. Isto é certo, que corpos são movidos segundo a vontade da mente e de acordo com isso a mente pode ser chamada, de forma suficientemente correta, um *princípio de movimento*, um *princípio particular e subordinado* de fato, e o qual em si mesmo depende do princípio primeiro e universal.

[itálico meu] (M 25)

Vemos aqui como Berkeley liga o fato de que sabemos que nossa vontade é capaz de mover os corpos com a idéia de que a mente é *princípio de movimento*. E, sendo que a vontade é a única forma de agência que conhecemos, então a noção de *causa* está intrinsecamente ligada a ela, o que implica que não podemos conceber *agência* senão através de uma *mente*. Então, quanto aos movimentos e todos os outros efeitos que observamos na natureza que não dependem de nossa vontade, a única causa só pode ser a *vontade de um*

¹¹⁵ M 21.

espírito infinito, Deus. Tudo o que conhecemos da natureza são efeitos causados diretamente por Deus, são manifestações da Sua vontade.¹¹⁶

O modo como Deus se expressa nos permite inferir que ele é “sábio, poderoso e bom além da compreensão”, por causa da “variedade, ordem e maneira” (D2, 44) como as impressões sensíveis são percebidas. É importante ter em mente que Berkeley nesta passagem não diz que, porque Deus é bom, estamos seguros de que as idéias estão interligadas. O que ele diz é o *contrário*: porque *observamos* a admirável conexão é que inferimos a bondade de Deus. Em outras palavras, os eventos da natureza não ocorrem de forma aleatória, mas seguem algumas regras de ocorrência. Estas regras são chamadas *leis da natureza*.

As idéias dos sentidos [...] não são excitadas aleatoriamente [...] sua conexão admirável suficientemente testemunha a sabedoria e benevolência de seu Autor. Agora, o conjunto de regras e métodos estabelecidos pelos quais a mente da qual dependemos excita em nós as idéias dos sentidos são chamadas *leis da natureza*: e estas nós aprendemos pela experiência, que nos ensina que tais e tais outras idéias são acompanhadas de tais e tais outras idéias no curso ordinário das coisas.

[itálico original] (P 30)

As idéias possuem uma *conexão entre elas*, determinadas pela vontade de Deus. As *leis da natureza* nos permitem fazer previsões sobre a sucessão de idéias que percebemos. Isto nos torna possível a vida prática, cotidiana.

Isto nos fornece uma espécie de previsão que nos permite regular nossas ações para o benefício da vida. E sem isso nós estaríamos eternamente perdidos: nós não poderíamos saber como agir para nos dar o menor prazer ou remover a menor dor dos sentidos. Que a comida alimenta, o sono restaura e o fogo nos aquece; que semear na época da sementeira é o modo de colher o que se planta [to sow in the seed-time is the way to reap in the harvest] e, em geral, que para obter tais e tais fins, tais e tais meios são adequados [...]

(P 31)

E Berkeley apresenta o modo como conhecemos as leis da natureza na continuação da mesma seção.

¹¹⁶ Deus, segundo Berkeley, não é a causa última dos eventos do mundo por ter causado o primeiro movimento e, depois, der deixado a criação movimentar-se; Deus é a causa direta de todos os eventos. Cf. LEROY. *George Berkeley*. p. 198.

[...] tudo isto conhecemos, não descobrindo qualquer conexão necessária entre nossas idéias, mas apenas pela observação das leis da natureza estabelecidas, sem as quais nós estaríamos todos incertos e confusos, e um homem adulto não saberia como conduzir a si próprio nos negócios da vida mais do que uma criança recém nascida.

(P 31)

Assim, as leis da natureza, ou a regra constante segundo a qual as idéias se sucedem é algo diretamente observável. Mas esta conexão *não é necessária*: em outras palavras, *não se trata de uma relação de causa e efeito*.

[...] a conexão das idéias não implica a relação entre *causa e efeito*, mas apenas de uma marca ou *signo* com a coisa *significada*. O fogo que eu vejo não é a causa da dor que sofro pela minha aproximação dele, mas a marca que me previne disso fazer. Da mesma maneira, o som que eu escuto não é o efeito desta ou daquela colisão dos corpos do ambiente, mas o sinal disto.

[itálico original, sublinhado meu] (P 65)

A idéia de Berkeley pode ser mais bem entendida a partir da distinção feita no *Ensaio para uma Nova Teoria da Visão* entre os objetos da visão e do tato. Estritamente falando, só vemos cores e luzes, só sentimos pelo tato extensão, distância, calor, frio e dor. O fogo que vejo, amarelo e vermelho, não é o que causa a dor no meu dedo pela minha aproximação, pois isto é objeto do *tato*. Da mesma forma, *escutar* um som de batida é uma experiência completamente distinta de *ver* corpos se chocando. Podemos *sentir a dor no dedo* e *escutar* uma batida de *olhos fechados*, *ver* o fogo amarelo sem *sentir dor no dedo* ou *ver* corpos se chocando *sem escutar* som algum. O único modo de um destes conjuntos de idéias nos levarem a crer que outras idéias diferentes ocorrerão é pelo fato de termos experienciado esta conexão outras vezes. Vejamos o exemplo da visão e do tato.

A verdade é [que] as coisas que vejo são tão heterogêneas e diferentes das coisas que sinto [feel] que a percepção de uma jamais iria sugerir a outra em meus pensamentos, ou me permitiria passar o menor julgamento de uma para outra, até que eu tivesse experienciado sua conexão.

(NTV 108)

Cada conjunto de idéias é sentido por *um* de nossos sentidos e não há motivo para eleger o “fogo *visível*” a causa de uma sensação *tátil* de dor, ou o choque de corpos *visíveis*

como a causa do *som*.¹¹⁷ Tudo o que observamos é que elas se *acompanham*, que elas estão ligadas. Dito de outro modo, a única conexão entre as idéias diferentes é o fato de serem *observadas conjuntamente*. Se a conexão fosse necessária entre estas idéias, a ocorrência de uma *implicaria* na ocorrência da outra. Nunca poderíamos nos enganar pela inferência de uns eventos a partir da ocorrência de outros, o que não ocorre.

Desta forma, o trabalho do cientista empírico se resume a descobrir quais idéias estão ligadas entre si, conhecendo assim as leis da natureza.¹¹⁸ Usamos na física os termos “causa” e “efeito”, mas estas palavras denotam apenas duas coleções de idéias que se sucedem. A “causa” é o signo de que o “efeito” se seguirá.

O físico estuda as séries ou sucessões de coisas sensíveis, notando por que leis elas estão conectadas, e em qual ordem, o que precede como causa e o que se segue como efeito. E neste método nós dizemos que corpo em movimento é a causa do movimento do outro, e imprime movimento nele, o empurra ou o impele. Neste sentido as causas corpóreas devem ser entendidas, nada sendo dito sobre o real assento das forças ou os poderes ativos ou das causas reais do que são.

(M 71)

O que o físico faz, ou qualquer outro cientista empírico, é observar o modo como as idéias se sucedem e elaborar leis gerais pelas quais podemos deduzir a ocorrência de um fenômeno de outro.¹¹⁹ No entanto, esta “dedução” do que já observamos para um fenômeno futuro depende de uma suposição: a *uniformidade da natureza*. É uma *suposição*, porque, como já foi dito, não podemos conhecer nenhuma lei imutável ou necessária da sucessão de idéias. Mas isto não significa que devemos deixar de estudar a natureza, como se de nada valesse o conhecimento destas conexões não necessárias.

[...] nenhuma razão pode ser dada [sobre] porque a história da natureza não devesse ainda ser estudada, observações e experimentos serem feitos, que são úteis ao

¹¹⁷ “As palavras... são marcas, indício ou sinal. O fogo [visto] é o indício da dor que sentiríamos se nós aí colocássemos nosso dedo”. LEROY. *George Berkeley*. p.180.

¹¹⁸ Segundo Lisa Dowing, “a posição de Berkeley... é que a ciência não almeja à explicação (a qual se refere a causas), mas no lugar disso a um certo tipo de entendimento da natureza (que ele se contenta em chamar de “explicação”), semelhante ao tipo de entendimento da linguagem que adquirimos através do estudo da gramática” Cf. DOWING, Lisa. “Berkeley’s Philosophy of Science.”, p. 252.

¹¹⁹ Berkeley apresenta um novo conceito de explicação na ciência. O objetivo do cientista não é mais descobrir como os fenômenos são produzidos ou descobrir suas causas, mas sim descrever a ocorrência das idéias em termos de leis, sistematizando a conexão entre as idéias. Cf. BUCHDAHL, Gerd. *Metaphysics and the Philosophy of Science: the Classical Origins Descartes to Kant*. pp. 307-17.

homem e nos permitem atingir leis gerais; [mas] não são o resultado de quaisquer hábitos imutáveis, ou relações entre as coisas elas mesmas, mas apenas da bondade de Deus em relação ao homem na administração do mundo. [...] por uma diligente observação dos fenômenos à nossa vista, nós podemos descobrir as leis gerais da natureza e delas deduzir outros fenômenos, eu não digo *demonstrar*, pois todas as deduções deste tipo dependem da suposição que o Autor da natureza sempre opera uniformemente e em uma constante observação daquelas regras que assumimos como princípios: o que nos não podemos evidentemente saber.

(P 107)

O conhecimento adquirido pela observação da natureza, mesmo não sendo necessário ou fixo, é útil ao homem. Ele se assenta sim na *suposição* da uniformidade da natureza, suposição essa reforçada pela crença na bondade de Deus. Se Ele é bondoso e perfeitamente sábio, porque deveria deixar de imprimir as idéias em nossos sentidos da forma que ele fez até hoje? Encontramos, então, que a “admirável conexão” (P 30) das idéias é o que nos permite inferir a sua bondade e também o que nos leva a esperar que a sucessão de eventos do mundo continue seguindo as mesmas regras que sempre seguiu. Hume poderia perguntar a Berkeley qual é a *base racional* desta crença. A resposta deveria ser que é *tão racional* (i) *esperarmos que o futuro seja semelhante ao passado quanto* (ii) *acreditar que conhecemos a realidade pelos sentidos*. Ambos são irresistíveis, são fatos brutos sobre os quais devemos basear todos nossos raciocínios. Questionar a realidade do sensível ou a suposição de uniformidade da natureza nos leva a negar a vida prática, a nossa experiência imediata. A consequência é, novamente, o ceticismo. Em outras palavras, a uniformidade da natureza, assim como a realidade das coisas sensíveis, é algo que apreendemos imediatamente pela observação da natureza a cada instante. Como não observamos o futuro, ela deve ser suposta, mas isso não significa que ela é *irracional*. Na verdade, supor o *contrário*, que o mundo *deixará de ser regular*, é que seria uma *irracionalidade*, pois *vai contra tudo o que foi observado*. A uniformidade dos fenômenos é descoberta pela observação de conformidade de fenômenos particulares a leis gerais.

Há certas leis gerais que percorrem toda a cadeia de efeitos naturais: elas são aprendidas pela observação e estudo da natureza, e são pelo homem aplicadas tanto para fabricação de coisas artificiais para o uso ou ornamento da vida, quanto para explicar os vários fenômenos: explicações as quais consistem em mostrar a conformidade que qualquer fenômeno particular possui com as leis gerais da natureza

ou, o que é a mesma coisa, em descobrir a *uniformidade* que há na produção de efeitos naturais; [...]

[itálico original] (P 62)

O que fazemos ao conhecer a natureza é descobrir a uniformidade ou regularidade das cadeias de aparência, descrevendo este movimento com *leis gerais*. Beseando-nos nestas observações, somos capazes de fazer previsões precisas do que deve ocorrer, ou quais idéias devem nos afetar em tais e tais circunstâncias.

Nós podemos, da experiência que tivemos da série e sucessão de idéias em nossas mentes, frequentemente fazer, *não direi conjecturas incertas, mas certamente bem-fundadas predições*, a respeito das idéias que devemos ser afetados, de acordo com uma grande série de ações, e sermos capazes de fazer um julgamento correto do que nos teria aparecido caso estivéssemos em circunstâncias muito diferentes das que estamos nos presente.

[itálico meu] (P 59)

Então, isso reforça *não* ser verdade que, para Berkeley, tudo o que podemos conhecer está limitado à nossa experiência *imediata*. Sua tese principal, *esse é percipi*, não restringe nosso conhecimento ao que não é imediatamente percebido, mas apenas relaciona qualquer existência à nossa capacidade sensorial. Berkeley está a salvo da seguinte objeção *inocente*: dado que não percebemos imediatamente o *movimento da terra*, os físicos estariam errados em dizer que *ela se move*. De fato, percebemos o movimento do sol, da lua e de todos os outros astros, mas nunca da terra.

[...] sendo o movimento somente uma idéia, segue-se que se ela não é percebida, ela não existe; mas o movimento da terra não é percebido pelos sentidos.

(P 58)

A resposta de Berkeley é a seguinte:

Nós não percebemos aqui qualquer movimento da terra: mas seria *errôneo* então concluir que caso fossemos colocados a uma grande distância dela, assim como estamos agora dos outros planetas, nós não perceberíamos então seu movimento.

[itálico meu] (D3, 55)

Então, dizer “a terra se move” não significa que seu movimento deva ser percebido imediatamente, mas que podemos corretamente inferir a partir da experiência que se estivéssemos em outro planeta, por exemplo, veríamos o movimento da terra. É correto dizer “a terra *não* se move” considerando o observador *na terra* e também correto afirmar “a terra se move” considerando o observador no sol. Estas frases são compatíveis, tendo-se em vista que representam diferentes situações: ambas bem descrevem o movimento relativo entre a terra e o sol. Copérnico sem dúvida contribuiu ao conhecimento humano mostrando esta relação, mas ela não significa que o movimento do sol para quem está na terra é *ilusório*. Não está errado dizer que “o sol se move e a terra está parada”. O erro se encontra em inferir que isto é verdadeiro para *qualquer* circunstância possível de observação.¹²⁰

Conhecemos o mundo sensível, constituído por idéias, através da observação das relações ou conexões entre as mesmas. Notamos que elas se sucedem ordenadamente, não ao acaso. Isto vale tanto para o cientista para o homem comum, *não* sendo correto dizer que o primeiro *conhece a verdade* do mundo, a realidade como ela é em si, enquanto o segundo é *iludido pelas aparências*. Tanto um quanto o outro conhece apenas os efeitos, as idéias, nada sabendo sobre a causa eficiente que os produz. A única diferença é que o cientista faz experimentos específicos e metódicos, sendo capaz de ampliar nosso conhecimento da natureza para além da vida ordinária.

Que corpos devam tender em direção ao centro da terra não é considerado estranho, porque é o que percebemos em todos os momentos de nossas vidas. Mas que eles devem ter uma gravitação semelhante em direção ao centro da lua, deve parecer estranho e inexplicável para a maioria dos homens, porque isto é notado apenas nas marés. Mas o filósofo, cujos pensamentos consideram um maior espectro da natureza, tendo observado uma certa similitude de aparências, nos céus e na terra, sustenta inumeráveis corpos terem uma tendência mútua na direção dos outros, o que ele denota pelo nome geral atração [...]

[itálico original] (P 104)

¹²⁰ Entramos, aqui, em uma discussão de extrema relevância para a interpretação da filosofia de Berkeley, a saber, se é possível distinguir entre aparência e realidade assumindo que o ser das coisas está em serem percebidas. Este tema será tratado logo na primeira parte do capítulo 7. Agora, apenas desejo indicar que esta concepção berkeleyana do conhecimento da natureza ataca frontalmente a legitimidade de muitos argumentos da ilusão. Observar um bastão na água que parece quebrado, por exemplo, não é nada ilusório: é natural, segundo as circunstâncias de observação, que ele assim apareça. O erro seria inferir que ele pareceria quebrado ao tato ou manteria sua aparência ao ser retirado d’água. Mas a percepção não é ilusória em nenhum dos casos. Cf. D3, 54-5.

Se, portanto, consideramos a diferença que há entre os filósofos naturais e os outros homens, em relação a seu conhecimento dos fenômenos, nós devemos encontrar que ela consiste não em um conhecimento mais exato da causa eficiente que os produz, pois isto não pode ser outra coisa senão a *vontade do espírito*, mas somente em uma maior amplitude de compreensão.

[itálico original] (P 105)

Neste ponto já se torna claro que as idéias que percebemos estão, *elas*, relacionadas umas com as outras de forma *independente de nossa percepção*. Berkeley chega a dizer nos *Três Diálogos*: “Muitas coisas, pelo que sei, devem existir, das quais nem eu nem qualquer outro homem tem ou possa ter qualquer idéia ou noção que seja” (D3, 35). O ser das idéias está em serem percebidas, mas a percepção não precisa ser de *nossa* mente ou de qualquer outra mente *particular*. A existência das idéias está em serem percebidas por Deus. Nós as conhecemos em uma relação entre elas estabelecida por Deus, as leis da natureza. Estas leis são independentes de nós e conhecidas pela observação da regularidade na sucessão de idéias que percebemos.¹²¹ Berkeley, então, admite que as idéias não são relativas a cada observador, ou que o que cada pessoa conhece do mundo é igualmente legítimo: há *leis* objetivas para serem conhecidas.

Hilas: Supondo que você fosse aniquilado, você não pode conceber como possível que as coisas perceptíveis pelos sentidos continuariam a existir?

Filonous: Eu posso, mas então elas devem estar em outra mente [...] Agora, é evidente que elas possuem uma existência exterior de minha mente, já que eu as noto pela experiência serem independentes dela [...] há uma *Mente onipresente e eterna* a qual conhece e compreende todas as coisas e as exhibe para nossa vista de uma maneira tal e de acordo com tais leis como as que ele mesmo ordenou, e são por nos chamadas de *Leis da Natureza*.

[itálico original] (D3, 24-5)

Quando maior o conhecimento humano destas regularidades, menos erros cometeremos e mais aptos estaremos para conduzir nossas vidas. O problema desta concepção, contudo, é que Berkeley *deveria* admitir que existem idéias na mente de Deus que

¹²¹ Segundo Kearney, seguindo Popper, Berkeley é um instrumentalista, isto é não pensa que as teorias científicas revelam essências da natureza ocultas pelas aparências (tal como os essencialistas), mas são apenas hipóteses que usamos para compreender o modo como as idéias se sucedem. Não uma realidade mais profundas ou ocultas para serem conhecidas, pois o mundo é como aparenta ser. Cf. KEARNEY, John K. “Thought, Language and Meaning in Berkeley’s Philosophy.” p. 74. e POPPER, Karl. *Conjectures and Refutations*. p. 104 Apud KEARNEY, John K. “Thought, Language and Meaning in Berkeley’s Philosophy.”

não são percebidas por nenhuma mente finita. Estas idéias devem ser mais complexas ou pelo menos diferentes das que nós, mentes finitas, percebemos. Tais idéias na mente de Deus são o que Berkeley chama de *arquétipos*.

Há uma discussão a respeito do papel dos arquétipos no Imaterialismo. Trata-se de um debate importante, pois se Berkeley admite a existência de arquétipos, então nossas impressões sensíveis são *cópias* de coisas que existem na eternidade e *não as coisas mesmas*. Em relação à ciência empírica, se existem arquétipos então *eles* seriam os objetos do conhecimento científico. Porém, se existe uma *realidade eterna e independente*, até que ponto o Imaterialismo contribui para uma nova visão do mundo e da ciência? Tratar-se-ia, na verdade, de uma doutrina semelhante ao materialismo, mas que substitui a substância material pelo espírito divino. Em outras palavras, Berkeley ainda admitiria um *mundo em si*, conhecido *através das idéias* presentes em nossa mente. Então, vejamos como é possível compreender o papel dos arquétipos no Imaterialismo sem que eles representem uma ameaça ao conhecimento científico.

Berkeley se refere aos arquétipos principalmente no *Terceiro Diálogo*, quando Filonous responde a objeções de Hylas ao Imaterialismo. Os arquétipos, num primeiro momento, aparecem na explicação relativa à existência das idéias fora de nossa mente.

Filonous: [...] Novamente, as coisas que eu percebo devem possuir uma existência, elas ou seus arquétipos, fora da minha mente; mas sendo idéias, nem elas nem seus arquétipos podem existir de outra maneira senão em um entendimento. Mas vontade e entendimento constituem em senso estrito uma mente ou espírito. A poderosa causa, portanto, de minhas idéias é, em estrita propriedade de discurso, um *espírito*.

[itálico original, sublinhado meu] (D3, 67)

Notamos que Berkeley ainda mantém em suspensão a questão se existem arquétipos independentes das idéias que percebemos ou não. Tudo o que ele afirma é que, pelo princípio da semelhança, nossas idéias só podem ser semelhantes a outras idéias. *Se* existirem estas idéias independentes, de existência distinta das que percebemos, *então* elas devem estar num espírito eterno. Assim, a possibilidade de arquétipos na mente de Deus *não está descartada*.

A segunda ocorrência importante de arquétipos no *Terceiro Diálogo* trata do problema de como sabemos que duas impressões diferentes se referem ao *mesmo* objeto.

Hilas: Mas eles [materialistas] supõem um arquétipo externo, ao qual se referindo suas várias idéias, eles podem verdadeiramente dizer que percebem a mesma coisa.

Filonous: E (sem mencionar que descartamos aqueles arquétipos [materiais]), você pode supor um arquétipo externo pelos meus princípios, *externo*, eu digo, à sua própria mente; pois de fato ele deve ser suposto existindo naquela mente que compreende todas as coisas; mas então isto serve para todos os fins de identidade, assim como se existisse fora da mente. E estou certo que você mesmo não dirá que [esta explicação] é menos inteligível.

[itálico original] (D3, 111)

Berkeley aceita, aqui, que *é possível supor* existências independentes de nossa mente para explicar a identidade dos objetos, como origens comuns de diversas idéias. No entanto, a explicação legitimamente berkeleiana sobre a identidade dos objetos *não* passa por esta via, mas pela do *nominalismo*. Como veremos no capítulo seguinte, agrupamos diversas idéias em um único objeto, chamando várias idéias com uma única palavra por motivos convencionais. Os arquétipos, aqui, *podem* ser supostos por aqueles que, digamos, não forem capazes de compreender a verdade sobre a noção de identidade (e continuarem apoiando-se em uma noção abstrata da mesma).¹²²

A terceira ocorrência digna de menção de “arquétipos” no *Terceiro Diálogo*, entretanto, afirma que eles devem existir. É fundamental notar que estamos aqui no contexto da discussão sobre a compatibilidade entre o Imaterialismo e o dogma religioso, neste caso, a *criação do mundo*.

Filonous: [...] Todos os objetos são eternamente conhecidos por Deus, ou o que é a mesma coisa, possuem uma *existência eterna em sua mente*: mas quando as coisas antes imperceptíveis às criaturas são por um decreto divino tornadas perceptíveis a eles, então elas são ditas como começando uma existência relativa, com respeito às mentes criadas.

[itálico meu] (D3, 135)

Filonous: [...] não aceito eu um *estado duplo de existência das coisas*, um ectípico ou natural, o outro *arquétípico e eterno*? O primeiro foi criado no tempo; o último existia desde sempre na mente de Deus.

[itálico meu] (D3, 149)

¹²² Cf. D3, 109.

Dado que a Sagrada Escritura relata Deus como criando o mundo antes de criar qualquer outra mente, então o *Bispo* Berkeley deve aceitar que há idéias na mente de Deus distintas das que percebemos. Além disso, como diz o primeiro trecho, as idéias na mente de Deus seriam imperceptíveis antes da criação, sendo o ato de se tornarem perceptíveis equivalente ao ato de Deus criar o mundo. A existência sensível seria, então, apenas uma existência relativa dos objetos. Tudo o que conhecemos deles seria esta existência relativa. Berkeley pareceria forçado a admitir a existência de um mundo em si para guardar a consistência de seu sistema.

Todavia, não devemos nos impressionar sobremaneira com estes ditos de Berkeley. Ele está tratando de *teologia*, não de ciência. Aqui, suas explicações funcionam apenas como um teste relacionado às crenças de um cristão e não são uma explicação filosófica sobre a realidade do mundo natural ou uma concepção do conhecimento científico. Sabemos que Berkeley queria conduzir as pessoas a “abraçar as verdades salutares do Evangelho” (P 156), o que torna imprescindível que ele mostre uma compatibilidade entre sua filosofia e o dogma religioso. Contudo, Berkeley acredita que a causa do ateísmo e degradação moral são os paradoxos filosóficos que influenciam a opinião dos homens. Assim, neste exato momento em que Berkeley admite arquétipos para explicar o dogma religioso da criação do mundo, isto em *nada* se relaciona com problemas relativos a nosso conhecimento do mundo sensível. O fato de admitir uma existência eterna dos objetos em Deus, os arquétipos, quando pressionado para explicar a criação do mundo descrita na Bíblia, não significa assumir que a verdadeira natureza dos objetos não é esta que conhecemos. Se a verdade das coisas está *em Deus* e não no que *imediatamente percebemos*, a verdade não poderia ser atingida e o *ceticismo* seria conseqüência.

Assim, novamente devemos ler Berkeley tendo em vista que ele procura pela evidência dos sentidos tornar a religião aceitável e não o contrário, pela evidência da religião tornar a realidade aceitável, tal como a interpretação idealista vê o Imaterialismo. Isso se expressa, por exemplo, quando ele diz que não devemos esperar compreender perfeitamente a relação entre Deus e os objetos, porque a natureza de Deus é incompreensível para os espíritos finitos que somos.

Filonous: [...] Nada disto podemos conceber [os atos de Deus], senão como ocorrendo no tempo, e tendo um início. Deus é um ser de perfeições transcendentas e ilimitadas: sua natureza é, assim, incompreensível aos espíritos finitos. Não deve ser

esperado que qualquer homem, seja materialista ou imaterialista, deva possuir noções exatas da Deidade, seus atributos e modos de operação.

(D3, 147)

Apesar dessa incompreensão, há conhecimento científico e motivos para aceitar o Evangelho, pensa Berkeley. Tudo o que ele tem a mostrar em relação a Deus é que o Imaterialismo, ao admitir que as coisas sensíveis só existem em espíritos, fornece uma prova direta da existência de Deus. O materialismo, por outro lado, admite o mundo como podendo existir *sem Deus*. Fora esta vantagem em relação à religião, o Imaterialismo possui explicações *similares*, e em *certos casos melhores*, do que o materialismo. A discussão sobre os arquétipos, neste contexto, *equivale* a uma suposição *possível* para quem crê na verdade revelada. Para o cientista, contudo, eles *não são necessários*: em nada contribuem ao conhecimento do mundo sensível.

Berkeley chega a mostrar um desinteresse explícito pela questão dos arquétipos. Na correspondência com o filósofo americano Samuel Johnson, diante de um grande interesse deste na natureza dos arquétipos e sua relação com a identidade dos objetos percebidos, Berkeley não responde suas questões com propriedade. Na verdade, nem mesmo menciona o assunto em sua primeira resposta à carta de Johnson. Na segunda das cartas de resposta, Berkeley alega pressa e responde apenas o seguinte:

Não tenho objeção contra chamar as idéias na mente de Deus arquétipos das nossas. Mas eu objeto contra aqueles arquétipos supostos por filósofos como sendo coisas reais, e possuindo uma existência absoluta racional distinta deles serem percebidos por quaisquer mentes que sejam; sendo a opinião de todos materialistas que uma existência ideal na Mente Divina é uma coisa e a existência real das coisas materiais outra.

(B-J 2, 1)

Isto mostra como a questão dos arquétipos na mente de Deus está *longe* dos interesses de Berkeley. Não lhe interessa como chamamos a origem de nossas idéias, porque *não conhecemos* esta causa, mas apenas seus efeitos. Seu ponto principal é que não podemos supor que as coisas são algo além do que conhecemos pela experiência ordinária, o que nos levaria a dúvidas, ceticismo e ateísmo. Se isto leva ou não Berkeley a uma inconsistência ao tratar de Deus em assuntos religiosos, isto parece secundário, menos relevante. O que preocupa o Bispo é que essa revolução no conhecimento da natureza faça com que os homens

se questionem sobre a existência de Deus e sobre a necessidade de uma vida virtuosa. Berkeley está ciente de que a fé cristã está em risco se ela apóia-se apenas na revelação da Bíblia e autoridade dos padres. Para que isso não ocorra, a grande evidência do conhecimento da natureza, de suas intrincadas leis e organização exuberante deve servir para despertar nos homens o sentimento religioso. Podemos dizer que o objetivo teológico do Imaterialismo passa necessariamente pelo objetivo filosófico, sendo que o contrário não é verdadeiro. Uma questão não resolvida sobre a criação do mundo não impede os homens de confiar nos sentidos, fazer ciência e louvar a Deus, enquanto alguém que desconfia dos sentidos é levado irremediavelmente ao ceticismo e ateísmo.

Finalizo este capítulo assinalando que Berkeley, ao negar a matéria, defendia a ciência empírica e seu método indutivo.¹²³ Newton, mesmo criticado nas noções de espaço e tempo absolutos, é considerado por Berkeley um gênio, por conseguir encontrar as leis gerais dos fenômenos a partir de hipóteses matemáticas¹²⁴. A causa última dos fenômenos não é o objeto da ciência, mas sim o *modo como eles se sucedem*. Se considerarmos que a ciência se ocupa do observável, então Berkeley pode ser tranquilamente considerado não alguém que ataca a nova ciência, mas como um filósofo que busca desenvolvê-la na direção da investigação empírica e não confundi-la com a mera especulação metafísica.

Hilas: [...] Você acha, contudo, que você pode me persuadir que os filósofos naturais estiveram sonhando todo este tempo; diga, o que se tornam todas as suas hipóteses e explicações dos *fenomena*, as quais supõem a existência da matéria?

Filonous: O que você quer dizer, Hilas, por *fenomena*?

Hilas: Eu quero dizer as aparências que percebo pelos meus sentidos.

Filonous: E as aparências percebidas pelos sentidos, não são elas idéias?

Hilas: Já lhe disse que sim uma centena de vezes.

Filonous: Portanto, explicar os *fenomena* é mostrar como nós somos afetados por idéias da maneira e ordem em que ela são impressas em nossas sentidos.

[itálico original] (D3, 84-9)

O cientista, e também o homem comum, conhece os fenômenos. O mundo sensível é formado por eles. Então, o Imaterialismo nada mais faz senão reforçar que o conhecimento humano está na pesquisa empírica e não no trabalho meramente especulativo.¹²⁵ Os teoremas da mecânica não são abalados pela negação da matéria.

¹²³ PC 498: “Mem. Much to recommend and approve of experimental philosophy”.

¹²⁴ Cf. DOWING, Lisa. “Berkeley’s Philosophy of Science.”, p. 248-9.

¹²⁵ Cf. LEROY, André-Louis. *George Berkeley*. p. 182.

Pois na filosofia mecânica a verdade e uso de teoremas sobre a atração mútua dos corpos permanece firme, sendo fundados somente no movimento dos corpos, seja este movimento supostamente causado pela ação dos corpos atraindo-se mutuamente ou pela ação de um agente [...] Similarmente, as tradicionais formulações de regras e leis dos movimentos [...] permanecem inabalados, considerando que efeitos sensíveis e os raciocínios neles baseados são admitidos [...].

(M 28)

Chegamos, assim, ao fim deste capítulo com a certeza de que Berkeley é um defensor da ciência empírica e um adversário da *mera* especulação metafísica. Se considerarmos Deus uma peça fundamental para a objetividade do conhecimento no Imaterialismo, então estamos aceitando que as *coisas são de fato idéias que realmente só podem existir em um espírito*. Temos, então, um Imaterialismo idealista. Contudo, deflacionado o papel de Deus no sistema, como procurei mostrar ser possível, o uso da palavra “idéia” para falar dos objetos de conhecimento pode *não* implicar em idealismo. Se a prova da existência de Deus provém da realidade e objetividade da experiência e se a uniformidade da natureza for tão objetiva quanto a experiência imediata que temos dos objetos, Deus em Berkeley cumpre um papel mais relacionado à teologia do que à epistemologia. O Imaterialismo seria muito menos um sistema metafísico e mais uma atitude de rejeitar a matéria para reconduzir a pesquisa filosófica e científica para o que é empírico. A minha compreensão da filosofia de Berkeley é exatamente esta. É possível defender o Imaterialismo como uma forma de *realismo* quanto aos objetos imediatos de nossa consciência (sim, aqueles cujo ser está em serem percebidos). Como se estrutura esse realismo é o que será objeto principal do próximo capítulo.

7. INFERÊNCIAS, NOMINALISMO E A LINGUAGEM DA NATUREZA

É incontestável o fato de Berkeley defender a ciência empírica e o pregar o aprimoramento de nosso conhecimento sobre o mundo por meio da experiência, tal como foi mostrado no capítulo anterior. Por considerar possível e louvável a pesquisa empírica, podemos tranquilamente assumir que Berkeley admite a existência de estados de coisa não conhecidos, ou seja, é possível concluir que o Imaterialismo possui um conceito de realidade independente e objetiva. O desafio é encontrar que conceito é esse exatamente no caso de Berkeley.

Neste capítulo, tentarei mostrar sob que perspectiva o Imaterialismo pode ser visto como um sistema realista. O primeiro passo a ser dado nesta direção será a apresentação do modo como Berkeley trata e responde aos casos conhecidos como “erros dos sentidos”, os quais ele próprio considera “erros na inferência”, sem que isso seja contrário aos seus princípios. Após, o tema abordado será do nominalismo expresso por Berkeley, um aspecto de sua filosofia que mais uma vez poderia desvinculá-lo do realismo, mas que se mostra adequado ao modelo de realidade por ele defendido. Finalmente, um tema pouco abordado, mas nem por isso menos importante, será tratado: a compreensão de Berkeley que a sucessão de fenômenos se apresenta como uma linguagem. Desta forma, acredito que o presente capítulo poderá delinear os contornos do Imaterialismo como um sistema filosófico de intenção explicitamente realista que nega à realidade um caráter transcendente.

A defesa do realismo geralmente está associada à distinção entre aparência e realidade. Na filosofia moderna, esta distinção vem acompanhada de uma Teoria Causal da Percepção, que considera que os conteúdos mentais (as idéias, representações, percepções, etc.) são efeitos causados por objetos externos à mente. Quanto às idéias, nunca podemos nos enganar. A possibilidade do erro só existe em relação ao que está fora de nós. Ora, se nunca podemos nos enganar quanto às idéias, a única alternativa de explicar nosso engano é atribuir o erro às inferências, aos juízos que fazemos com base nas idéias:

Assim, restam tão somente os juízos, em relação aos quais eu devo acautelar-me para não me enganar. Ora o principal erro ... consiste em que eu julgue que as

idéias que estão em mim são semelhantes ou conformes às coisas que estão fora de mim.¹²⁶

Desta forma, do fato de nos enganarmos sobre os objetos externos e da certeza sobre os conteúdos imediatos do pensamento, os filósofos modernos acabam por constituir uma prova da divisão do mundo em interno e externo, sendo o primeiro subjetivo e o segundo, objetivo. Este é o *argumento da ilusão*. Ele seria uma prova de que há entidades mentais sobre as quais não podemos duvidar da existência, as idéias, e outras entidades, não mentais, das quais podemos duvidar quanto à existência. A consequência¹²⁷ deste argumento é que todo nosso conhecimento sobre os objetos externos será constituído de inferências feitas a partir destas entidades mentais.

Berkeley não pode aceitar este argumento por diversos motivos, principalmente porque é impossível saber se as idéias correspondem a algo externo se só temos contato com as idéias.¹²⁸ Este argumento por si só já basta para ilustrar o quão longe está Berkeley da aceitação da Teoria Causal da Percepção e do Argumento da Ilusão a ela associada. Estes raciocínios são justamente aqueles que pressupõem a existência da matéria e levam os homens ao ceticismo.

Contudo, Berkeley ainda assim sustenta que o erro está na *inferência*. Isso pode ser motivo de perplexidade, pois uma inferência pressupõe a existência independente de um estado de coisas. Como pode ele aceitar um juízo a respeito do que não estamos percebendo, se sua tese principal é justamente que “ser é ser percebido”? Para respondermos a essa questão, devemos analisar o modo como Berkeley trata os casos de “erros dos sentidos”, que geralmente são utilizados para argumentar a subjetividade das idéias e a necessidade de suposição de uma realidade objetiva externa.

No *Terceiro Diálogo*, Hilas desafia Filonous a oferecer uma explicação a respeito de como é possível ocorrerem erros de julgamento quanto ao que os sentidos nos informam, dado que o Imaterialismo afirma que o ser das coisas está em serem percebidos. Ora, se sempre percebemos o que existe, não poderíamos nos enganar em relação às coisas sensíveis, como ocorre no caso do tamanho da Lua, do formato de uma torre distante e no exemplo clássico do bastão (no caso, um remo) mergulhado na água. Observemos a passagem:

¹²⁶ DESCARTES, René. *Méditations Métaphysiques*, p.70

¹²⁷ Segundo Austin, este é na verdade um pressuposto da prova. Cf. *Sentido e Percepção*. p. 41.

¹²⁸ Cf. Capítulo 3.

Hilas: O que você diz a isso? Pois, segundo você, os homens julgam a realidade das coisas por meio de seus sentidos, como pode um homem enganar-se ao pensar que a Lua é uma superfície plana e luminosa de cerca de um pé de diâmetro; ou uma torre quadrada, vista a uma distância, é redonda; ou um remo, com uma de suas extremidades na água, está quebrado?

(D3, 54)

A resposta de Filonous é que, mesmo sendo impossível que nos enganemos quanto às idéias que percebemos imediatamente, podemos sim nos enganar em relação ao modo como estas idéias se ligam umas as outras. As inferências de umas idéias às outras é o que pode ser equivocado. Diz Filonous:

Filonous: Ele não está enganado em relação às idéias que ele imediatamente percebe, mas nas inferências que ele faz a partir de suas percepções presentes. No caso do remo, o que ele imediatamente percebe pela visão está certamente quebrado, e quando a isso ele está correto. Contudo, se ele então concluir que ao tirar o remo da água ele deverá perceber a mesma dobra; ou que iria afetar seu tato da maneira como as coisas quebradas normalmente fazem: nisto ele estará errado.¹²⁹ Da mesma forma, se ele concluir a partir do que ele percebe em um local, que se ele avançar em direção à Lua ou a uma torre ele continuará sendo afetado com as mesmas idéias, ele estará enganado. Mas *este erro não se encontra no que ele percebe imediatamente e no presente* (sendo uma contradição manifesta supor que ele devesse errar a respeito disto), *mas no errôneo julgamento que faz concernente às idéias que, a partir do que ele percebe no presente, ele imagina que seria afetado em outras circunstâncias.* [...]

[itálico meu] (D3, 55)

Observando a passagem em itálico, podemos notar que o que torna legítima ou ilegítima uma inferência é, para Berkeley, a *conexão* existente entre as idéias. No caso do remo, não há contradição em percebê-lo “quebrado” em t_1 , quando vista uma de suas extremidades na água, e percebê-lo “reto” em t_2 , quando é retirado da água. Contudo, certamente estará em erro alguém que afirma que o remo deveria ter as duas aparências nos dois casos. No caso da torre, o que há de errado em não sabermos ao certo seu formato quando a vemos de longe? Dada a distância, seria de fato surpreendente se alguém fosse capaz de ter certeza a respeito de sua forma. O que vemos é uma figura ereta e *fraca*. Notamos que ao nos aproximarmos uns poucos passos sua imagem não se torna maior e mais vigorosa (o que mostra que o objeto se encontra a uma considerável distância). Então, o juízo

¹²⁹ O ponto é muito bem apresentado por John Austin. Cf. *Sentido e Percepção*. p.42.

de que uma torre é quadrada ou redonda quando vista a, digamos, um quilômetro é bastante precipitado: não porque a imagem que vemos a um quilômetro é uma “ilusão” ou “enganosa”, mas porque não soubemos descrever em nosso juízo o modo como as idéias percebidas a um quilômetro e a um metro se relacionam. Dito de forma direta, nossas inferências estarão erradas se não estiverem de acordo com as *leis da natureza*, isto é, com o modo regular e constante segundo o qual as idéias se sucedem. Não é à toa que Berkeley, através de seu porta-voz, conclui a mesma fala comparando o caso do remo e as descobertas de Copérnico.

O caso é o mesmo em relação ao sistema Copernicano. Nós não percebemos daqui qualquer movimento da Terra: mas então seria errado daí concluir que se nós estivéssemos colocados a uma distância tão grande da Terra quanto a que nós estamos dos outros planetas, nós não perceberíamos seu movimento.

(D3, 55)

Não se trata de uma ilusão ou um “erro dos sentidos” observarmos o Sol percorrendo o céu todos os dias. Que ele assim o faz é verdadeiro, se considerarmos o ponto de vista da Terra. O sistema de Copérnico não torna falsa, ilusória, errônea ou enganosa nossa percepção do movimento do sol: ela apenas nos permite inferir outros estados de coisa corretamente. Se disséssemos que a Terra não se move em absoluto, não importa qual ponto de vista adotado, isto seria apenas a demonstração de nossa falta de conhecimento sobre a conexão regular existente entre as idéias. No caso do remo, ocorre o mesmo: certamente quem afirma que a aparência visível de um remo deverá continuar a mesma quando ele for introduzido inclinado na água, desconhece uma conexão entre as idéias facilmente observável. Essas idéias, por si mesmas, não estão erradas ou são enganosas, sendo um dado da realidade a refração dos raios luminosos ao passar de um meio translúcido a outro.

A posição de Berkeley se torna mais clara quando consideramos o caso das cores, presente no *Primeiro Diálogo*. Na passagem que segue, Filonous tenta convencer Hylas que o materialismo leva ao ceticismo através dos exemplos das cores das nuvens e da cor dos objetos vistos a olho nu ou pelo microscópio. Hylas acaba de afirmar que percebemos as cores que de fato existem nos objetos.

Filonous: O quê? Então, o belo vermelho e roxo que vemos em nuvens longínquas estão realmente nelas? Ou você acredita que elas possuem em si alguma outra forma além de uma névoa escura e vapor?

Hilas: Eu devo admitir Filonous que aquelas cores não estão nas nuvens como parecem estar vistas à distância. Elas são somente cores aparentes.

Filonous: *Aparentes* você as chama? Como devemos distinguir estas cores aparentes das reais?

Hilas: Muito fácil. Devem ser pensadas aparentes aquelas que aparecem apenas à distância e que logo se dissipam quando estamos mais próximos.

[itálico original] (D1, 203-6)

Filonous provoca Hilas a assumir que existem cores reais e cores aparentes. O critério que Hilas usa para distinguir as duas é o modo usual: nos aproximamos e conferimos a cor real à boa luz. Contudo, o que Berkeley deseja, por meio de Filonous, é mostrar que todas as cores possuem o mesmo grau de realidade consideradas isoladamente.

Filonous: É mais próxima e exata a inspeção feita com auxílio de um microscópio ou a olho nu?

Hilas: Pelo microscópio, sem dúvida.

Filonous: Mas um microscópio frequentemente descobre cores em um objeto diferentes daquelas percebidas pela vista desassistida. E se nós tivéssemos microscópios que ampliassem em quaisquer graus desejados, é certo que nenhum objeto que seja visto através deles apareceria na mesma cor que exhibe a olho nu.

(D1, 209-11)

Aqui Filonous avança no Argumento da Ilusão sem extrair a conclusão sobre a subjetividade das cores. É Hilas, o materialista, que a apresenta:

Hilas: E o que você concluirá disso tudo? Você não pode argüir que realmente e na natureza não há cores nos objetos, porque por procedimentos especiais elas podem ser alteradas ou feitas desaparecer.

(D1, 212)

A conclusão de Filonous nos mostra qual é a posição de Berkeley e qual o uso que ele faz do Argumento da Ilusão.

Filonous: Eu penso que pode ser evidentemente concluído a partir de suas próprias concessões que todas as cores que vemos ao olho nu são apenas cores aparentes como aquelas das nuvens [...].

(D1, 213)

Não nos deixemos enganar pela expressão “apenas cores aparentes”. Isso não passa de uma ironia para com o materialista. O ponto de Berkeley é que a realidade não é constituída de algumas cores reais e outras aparentes, que se fazemos esta divisão nosso conhecimento sobre as cores sempre parecerá insuficiente e inconclusivo. Contudo, se pensarmos que todas as qualidades sensíveis são igualmente reais, todas elas entram no rol dos dados que nos permitem conhecer a realidade. Cada nova idéia percebida nos leva a um novo questionamento sobre o modo como elas se ligam umas as outras. Segundo Berkeley “o microscópio nos traz, por assim dizer, a um novo mundo: ele nos apresenta uma nova cena de objetos visíveis bastante diferente daquela vista à olho nu” (NTV, 85). Isso não significa que alguma destas percepções são aparentes, mas apenas que possuímos mais algumas leis da natureza para serem conhecidas. O desconhecimento dessas leis – por parte de uma criança, por exemplo – pode nos levar a inferir que o vermelho das nuvens continuará sendo visto mesmo quando nos aproximarmos delas. Ver a nuvem avermelhada não é enganoso por si, só levará ao erro de inferência caso desconheçamos o modo como estas idéias se conectam umas às outras.

No *Terceiro Diálogo*, Filonous novamente se refere ao exemplo do microscópio, deixando clara sua posição: quando percebemos idéias diferentes que se sucedem a partir de uma certa operação (no caso, a de olhar um objeto pelo microscópio e a olho nu) passamos a conhecer melhor a natureza.

Filonous: Estritamente falando, Hilas, nós não vemos o mesmo objeto que nós tocamos; nem é o mesmo objeto percebido pelo microscópio que era pelo olho nu. [...] E quando eu olho através de um microscópio não é que eu perceba mais claramente o que eu já havia percebido a olho nu, o objeto percebido pelas lentes sendo muito diferente do primeiro. Mas em ambos os casos meu objetivo é somente conhecer que idéias estão conectadas entre si; e *quanto mais um homem conhece sobre a conexão das idéias, mas dizemos ele conhecer a natureza das coisas*. E daí se nossas idéias são variáveis; e daí que nossos sentidos não são em todas as circunstâncias afetados pelas mesmas aparências? Não se seguirá disso que não devemos confiar neles [nos sentidos], ou que eles não são consistentes consigo mesmos ou com qualquer outra coisa [...]

[itálico meu] (D3, 101)

Como está dito na passagem em itálico, as idéias e suas relações são os objetos do conhecimento sobre a natureza. Então, não importa determinar que aparências são as reais e quais são aparentes: o que efetivamente conhecemos na natureza são as *relações* entre as

idéias. Sobre as idéias, tomadas isoladas umas das outras, tudo o que podemos fazer é aceitar que as percebemos e observar o modo como elas se sucedem. Contudo, no que concerne às relações entre as idéias, podemos fazer juízos verdadeiros ou falsos. Esta sucessão de idéias, o modo como elas estão conectadas umas às outras, é o objeto do juízo para Berkeley. Os objetos de conhecimento são as idéias, os espíritos e as *relações*.¹³⁰

Nós podemos dizer que possuímos algum conhecimento ou noção de nossas próprias mentes, de espíritos e seres ativos, mesmo que em senso estrito nós não tenhamos nenhuma idéia [deles]. De modo semelhante, nós conhecemos e temos uma noção das relações entre as coisas ou idéias, relações estas que são distintas das coisas ou idéias mencionadas, na medida em que podemos perceber as últimas [as coisas ou idéias] sem perceber as primeiras [as relações]. *Para mim, parece que idéias, espíritos e relações são todos em seus tipos respectivos, o objeto do conhecimento humano e objeto do discurso: e o termo idéia seria impropriamente estendido para significar tudo o que conhecemos ou do qual possuímos uma noção qualquer.*¹³¹

[itálico meu] (P 89)

Entretanto, Berkeley enfrenta aqui uma dificuldade. As idéias são percebidas diretamente, de forma imediata. Os objetos, que são conjuntos de idéias, então também são percebidos imediatamente. Então, sendo a inferência um juízo sobre um estado de coisas ausente, como poderíamos nos enganar ao ver um objeto sobre a mesa e dizer “há uma maçã sobre a mesa”? Se eu percebo o objeto imediatamente, não faço inferência alguma. Assim, deve ser explicado como é possível que nos enganemos nesses casos.

A resposta a esta dificuldade passa, em primeiro lugar, pela constatação de que Berkeley de fato afirma ser impossível o erro quanto ao que é imediatamente percebido.

Hilas: Para prevenir outras perguntas do mesmo tipo, digo-lhe de uma vez por todas que por *coisa sensível* eu considero somente aquelas que são percebidas pelos sentidos, e que na verdade os sentidos não percebem nada que não seja percebido imediatamente: pois eles não fazem inferências. A dedução, portanto, das causas ou ocasiões a partir dos efeitos e aparências, que somente são percebidos pelos sentidos, compete inteiramente à razão.

¹³⁰ Sobre a diferença entre relações e noções Cf. FURLONG, E. J. “Berkeley on Relations, Spirits and Notions.” P. 368-74.

¹³¹ As idéias, em sentido estrito (técnico ou filosófico), denotam em Berkeley coisas sensíveis. Há uma discussão sobre se as tais “noções” poderiam corresponder as tão criticadas idéias abstratas. Parece que não, porque elas não se formam por abstração e só são formadas a partir da experiência das operações da mente ou dos objetos da sensibilidade.

Filonous: Este ponto é de comum acordo entre nós dois, que *coisas sensíveis são somente aquelas que são percebidas imediatamente pelos sentidos*. [...]

[itálico original, sublinhado meu] (D1, 46-7)

Logo em seguida, Berkeley, mais uma vez por meio de Filonous, define o que são as coisas sensíveis como as sensações próprias de cada sentido.

Filonous: [...] Diga-me, além disso, se percebemos pela visão algo além de *luz, cores e figuras*; ou pela audição, alguma coisa além de *sons*; pelo o paladar, alguma coisa além de *gostos*; pelo olfato, além de *odores*; ou pelo tato, mais do que *qualidades tangíveis*.

Hilas: Não percebemos [nada mais].

[itálico meu] (D1, 47-8)

Luz, cores, figuras (visíveis), sons, gostos, odores e qualidades tangíveis: esses são os objetos sensíveis sobre os quais não podemos estar enganados em hipótese alguma. Toda vez que percebemos alguns destes, é impossível produzir um juízo falso a seu respeito. Pode ser que nos enganemos ao inferir que certa figura, cor e qualidades tangíveis se ligam a um gosto doce, quando notamos que de fato se associam a um gosto amargo. Contudo, que aquela figura, cor e qualidades existem, assim como o gosto desagradável, isto não é resultado de inferência alguma. Mas Berkeley não pára por aí.

Filonous: Coisas sensíveis, portanto, são nada mais do que umas tantas qualidades sensíveis, ou *combinações de qualidades sensíveis*.

Hilas: Nada mais.

[itálico meu] (D1, 51-2)

Berkeley aqui amplia a aplicação da expressão “coisa sensível” para todos os objetos compostos por várias idéias, o que abrange tudo o que vulgarmente consideramos “objetos”. Ele dá exemplos desses na primeira seção dos *Princípios*:

[...] uma certa cor, gosto, cheiro, figura e consistência, tendo sido observados que ocorrem juntas, são consideradas uma coisa distinta, significada pelo termo maçã. Outras coleções de idéias constituem uma pedra, uma árvore, um livro e outras coisas sensíveis [...]

[itálico original, sublinhado meu] (P 1)

Aqui nos deparamos com o que poderíamos chamar de nominalismo da posição de Berkeley, mas nos concentremos nas expressões sublinhadas. Maçã, pedra, árvore, livro e outros objetos semelhantes são coleções de idéias. Esses objetos compostos são considerados *distintos* das idéias que os constituem. Que tipo de distinção seria essa?

Encontramos, nestas considerações, a resposta a respeito de como podemos nos enganar em relação a essas coisas sensíveis em sentido amplo, a saber, os objetos ordinários. Em primeiro lugar, sabemos que percepção das qualidades sensíveis (as coisas sensíveis em senso estrito), que compõe os objetos ordinários, é imediata e infalível. Quando reunimos várias destas qualidades sensíveis por observar que ocorrem conjuntamente, damos um nome a este conjunto. O erro pode ocorrer quando chamamos um objeto por um nome, o que carrega consigo um conjunto de conexões entre idéias pressupostas. Vejamos um exemplo. Na passagem acima, vimos que a palavra “maçã” denota um conjunto de idéias. Suponhamos que eu vejo um objeto sobre a mesa com uma série de qualidades sensíveis comuns àquelas de uma maçã e faço o juízo “é uma maçã”. Não posso estar enganado quanto às qualidades que percebo imediatamente. Contudo, ao me aproximar do objeto, tocá-lo, sentir seu peso, cheiro e gosto, posso notar que algumas das qualidades que são agrupadas pelo nome “maçã” não ocorrem naquele objeto juntamente com as outras que percebi anteriormente pela visão. “Ah, era uma pedra pintada para parecer uma maçã”, posso concluir. Apesar da situação descrita ser pouco usual, ela serve para ilustrar que os nomes que damos aos objetos ordinários são “marcas”, ou “signos” de relações constantes entre idéias. Neste caso, eu, com base em certas idéias da visão, inferi a ocorrência de idéias do tato, paladar e olfato pelo simples fato de chamar o objeto em questão de “maçã”.¹³² Então, quando emitimos um juízo do tipo “aquilo é um x”, estamos inferindo, com base nas idéias que imediatamente percebemos, que outras tais idéias devem ocorrer em outros casos. Novamente, o erro repousa sobre as relações entre as idéias, em inferências sobre a regularidade em que elas se sucedem. O caso é, assim, comparável com as inferências de Copérnico que, com base em observações astronômicas, inferiu relações entre idéias que não estavam sendo observadas no momento. A diferença é que, no caso da maçã, facilmente podemos constatar de que modo as idéias estão relacionadas entre si e decidir a verdade da inferência “é uma maçã”; enquanto no que concerne às estrelas,

¹³² O filósofo Alemão G. J. Herder, ao comentar a *Crítica da Razão Pura* de Kant, trata do idealismo de Berkeley e observa sobre a linguagem: “a linguagem é um armazém de milhares de experiências, como todos podem notar ao reconhecer que cada idéia que chamamos de objeto é, na verdade, um conjunto de idéias, repleto de qualidades e características perceptíveis”. HERDER, G. J. *Eine Metakritik zur Kritik der reinem Vernunft*. V. 21. pp163-7. Apud: *Principles and Dialogues Background Source Material*, p. 262.

as observações são sempre feitas a partir do ponto de vista da Terra, sendo mais difícil constatar a verdade dos juízos.

As palavras marcam relações de ocorrência de qualidades sensíveis. Para não deixar dúvidas disso, basta comparar duas passagens já citadas anteriormente, que nos permitem estabelecer uma ligação evidente entre os nomes dados aos objetos ordinários e as relações entre as idéias. Berkeley diz na primeira seção dos *Princípios*:

[...] uma certa cor, gosto, cheiro, figura e consistência, tendo sido observados que ocorrem juntas, são consideradas uma coisa distinta, significada pelo termo *maçã*. [...] [itálico original, sublinhado meu] (P 1)

Mais adiante, na seção 89, lê-se:

[...] nós conhecemos e temos uma noção das relações entre as coisas ou idéias, relações estas que são distintas das coisas ou idéias mencionadas, na medida em que podemos perceber as últimas [as coisas ou idéias] sem perceber as primeiras [as relações]. [...] [sublinhado meu] (P 89)

O simples exame destas passagens nos permitem fazer importantes constatações sobre o pensamento de Berkeley. As *palavras*, tal como “maçã” são *signos de relações constantes entre as idéias*, são marcas de idéias que “tem sido observadas ocorrerem juntas” (P 1). Se prestarmos um pouco mais de atenção à esta última passagem, podemos encontrar a explicação de Berkeley sobre a *distinção* mencionada na seção 1 dos *Princípios* entre as idéias e as coisas compostas. Ao afirmar que “maçã” é uma “coisa distinta” das idéias que estão presentes em seu significado, ele quer dizer que “podemos perceber as últimas [as idéias] sem perceber as primeiras [as relações]” (P 89). Então, podemos perceber imediatamente certas idéias da visão sem perceber as outras idéias que efetivamente estão conectadas a elas. Ora, é exatamente isso que ocorre no exemplo da “maçã” sobre a mesa que se revela “uma pedra pintada para parecer uma maçã”. Todas as vezes que cometemos erros de inferência em relação ao sensível, não fazemos mais do que pressupor uma *relação entre idéias* que efetivamente não ocorre.

Portanto, podemos encontrar em Berkeley as bases de um realismo. Há estados de coisa que existem, mas que não estão sendo imediatamente percebidos por nenhuma mente

particular.¹³³ Esta realidade independente é formada pelo conjunto de relações entre as idéias, relações estas que são conhecidas pela experiência direta e imediata que temos das idéias. E tais idéias são as coisas sensíveis em senso *estrito*. Elas são agrupadas por nossa mente, vindo a constituir os objetos ordinários, as coisas sensíveis em sentido *amplo*. Contudo, as relações entre as idéias são anteriores e independentes de nossa cognição particular. São as idéias, espíritos e suas relações que constituem o mundo.

O tratamento que Berkeley dá às inferências mostra que ele possui sim uma concepção de realidade independente. Porém, todas as nossas inferências dizem respeito a uma realidade sensível e não a um mundo formado por substâncias, substratos ou matéria distinta das qualidades sensíveis. Berkeley procura mostrar que o erro nas inferências só pode nos remeter *novamente* à sensibilidade e aos dados que ela nos fornece, não a uma substância, suporte, essência ou matéria que suporta as qualidades sensíveis. Quando emitimos um “juízo” sobre um conceito, não predicamos um modo, acidente ou qualidade de uma substância ou sujeito. Tudo o que fazemos neste caso é fornecer uma *explicação do significado do conceito*.

Quanto ao que os filósofos dizem sobre sujeito e seus modos, isso parece muito mal fundamentado e ininteligível. Por exemplo, na proposição ‘um dado é duro, extenso e quadrado’, eles considerarão que a palavra *dado* denota um sujeito ou substância distinto da sua dureza, extensão e figura, que são predicados dele e no qual eles existem. Isso eu não posso compreender? Para mim, um dado parece ser nada distinto daquelas coisas que são chamadas modos ou acidentes. E dizer [‘um dado é duro, extenso e quadrado[’] não é atribuir estas qualidades a um sujeito distinto delas e que as suporta, mas somente uma explicação do significado da palavra *dado*.

[itálico original] (P 49)

Devemos nos lembrar que “matéria” para Berkeley é uma existência não-pensante e não-sensível, que abrange toda substância, substrato ou essência que não seja nem sensível e nem espírito, ou seja, todo o tipo de *realidade transcendente*. Então, o Imaterialismo é um “não-realismo-transcendente”. Berkeley deseja com sua doutrina negar que nossos juízos encontrem assento em uma realidade que existe para além da realidade sensível. Não: nossos juízos dizem respeito à potencialmente infinita teia de relações entre as idéias, relações estas

¹³³ Grayling é um dos comentadores que fala em “realismo” na filosofia de Berkeley: “a negação de Berkeley sobre a existência da matéria não é uma negação da existência do mundo externo e os objetos físicos que ele contem, como mesas e cadeiras, montanhas e árvores. Nem sustenta Berkeley que o mundo existe apenas porque ele é pensado por uma ou mais mentes finitas. Em um sentido do termo “realista”, de fato, Berkeley é um realista, ao sustentar que a existência do mundo físico é independente de mentes finitas, individualmente ou coletivamente. O que ele argumenta no lugar disso é que suas existências não são independentes da Mente.” Cf. GRAYLING, A. C. “Berkeley’s Argument for Immaterialism.”p. 168.

que são objetivas e fixas. Sua doutrina é a *não* adoção de uma realidade transcendente para explicar o conhecimento humano. O realismo que Berkeley defende é, então, um tipo de realismo não transcendente.

Um ponto, no entanto, parece colocar em risco esta interpretação de Berkeley como alguém que defende a existência de objetividade nas relações entre idéias: seu nominalismo. Além de descartar os universais como existências independentes e objetivas, o Bispo assume explicitamente que os objetos nada mais são do que “coleções de idéias” (P 1) e que idéias distintas são “unidas em uma coisa *pela mente*” [itálico meu] (D3, 101). Essa sua atitude poderia levar algum leitor a acreditar que Berkeley defende alguma forma de anti-realismo ou até mesmo um convencionalismo. Essa interpretação estaria equivocada.

Nesta segunda parte do capítulo, o objetivo principal será mostrar como o nominalismo que encontramos em Berkeley é absolutamente compatível com a defesa da objetividade das idéias e suas relações. Esta análise nos conduzirá novamente à questão de como Berkeley caracteriza esta realidade independente de relações entre idéias. Através de passagens do *Ensaio para uma nova teoria da Visão* e dos *Princípios*, apoiado no comentário de Colin Turbayne, chegaremos a um ponto repetidamente negligenciado por comentadores da filosofia berkeleyana, a saber, a concepção do mundo sensível como a linguagem da Natureza, contraposta a nossa linguagem usual, que poderia ser chamada de “linguagem convencional”. Começemos pela delimitação dos contornos do nominalismo em Berkeley.

Berkeley pode ser facilmente caracterizado como um filósofo que aceita e defende o nominalismo. Apesar de em nenhum momento de sua obra utilizar este termo, tal tema perpassa sua obra como um dos pontos centrais, inadiáveis para bem compreendermos sua filosofia. Logo na *Introdução do Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*, ou seja, na discussão preliminar à exposição de seu sistema filosófico, é defendida a impossibilidade das idéias gerais abstratas como existências anteriores às idéias particulares. Sua posição é que, apesar de utilizarmos noções universais, não podemos conceber a existência de idéias gerais abstratas.

É um ponto amplamente defendido que todo o conhecimento e demonstração se relacionam a noções universais, com o que eu concordo plenamente; ... *universalidade*, como a compreendo, *não* consistindo em uma *natureza ou concepção absoluta ou* positiva de qualquer coisa que seja, mas *na relação mantida com particulares significados ou representados por ele...* Então, quando demonstro qualquer proposição sobre os triângulos, é suposto que eu tenha em vista a idéia

universal de um triângulo, o que não deve ser entendido como se eu pudesse formar uma idéia de um triângulo que não é nem equilátero, nem escaleno e nem equilátero.

[itálico meu] (Intr.15)

Também encontramos que o particular é anterior ao universal na explicação sobre como surgem as idéias gerais:

... uma idéia, que considerada em si mesma é particular, torna-se geral ao ser usada para representar ou estar por todas as outras idéias particulares do mesmo tipo.

(Intr.12)

Finalmente, no Primeiro Diálogo, Berkeley assume a máxima nominalista como um pressuposto básico da investigação feita por Hylas e Filonous:

Filonous: [...] é uma máxima universalmente aceita que “tudo o que existe é particular” [...]

[itálico meu] (D1, 295)

Essas afirmações conduziriam Berkeley a um convencionalismo extremo a respeito dos objetos ordinários, quanto adicionamos a elas os resultados relativos à subjetividade de todas as qualidades sensíveis. Se não há universais que persistem às variações das aparências e se nenhuma das aparências corresponde a algo permanente, não haveria objeto fixo para o conhecimento. Chegaríamos, desta forma, a um ceticismo.

A interpretação de Berkeley como um cético poderia ser reforçada pela consideração de seus escritos sobre a visão. No *Ensaio para uma nova teoria da Visão*, encontramos a defesa de que as idéias dos diversos sentidos são absolutamente heterogêneas entre si, sendo conectadas umas às outras apenas pela experiência. O objetivo específico do livro é tratar da questão sobre a existência ou não de idéias comuns à visão e ao tato, dentre elas a de distância, magnitude e extensão dos objetos. Essas qualidades sensíveis são normalmente pensadas como sendo comuns à visão e ao tato somente porque utilizamos as mesmas palavras para tratar, por exemplo, da figura visível e da figura tátil (“figura” é uma palavra que se aplica a ambos os sentidos). Berkeley explica que os objetos próprios de cada sentido são absolutamente diferentes e que sua conexão não é necessária.

Aquilo que vejo é somente variedade de luz e cores. Aquilo que sinto é duro ou macio, quente ou frio, áspero ou liso. Que similitude, que conexão possuem aquelas idéias com essas? [...] Nós não achamos aqui qualquer conexão necessária entre esta

ou aquela qualidade tangível e qualquer cor que seja. E nós podemos algumas vezes perceber cores onde nada há para ser tocado.

(NTV 103)

Se a conexão entre idéias da visão e do tato fosse necessária, nós poderíamos inferir necessariamente a existência de objetos de um sentido a partir de outro. Não poderia ocorrer a percepção um objeto circular pelo *tato*, como uma moeda, e de um objeto elíptico pela *visão*, como quando inclinamos a moeda. Berkeley avança nesta distinção a respeito da unidade dos objetos. Ele usa o exemplo do quadro, que fornece vários objetos à visão e um único ao tato.

[...] [da] diversidade de objetos visíveis não inferimos necessariamente diversidade de objetos tangíveis correspondente a eles. Um quadro pintado com grande variedade de cores afeta o tato de uma maneira uniforme [...] Eu não devo, portanto, logo que abro meus olhos, concluir que porque eu vejo dois devo tocar dois.

(NTV 108)

O número dos objetos, sua unidade, não é dada pela natureza de forma pronta: ela é uma criatura da mente. Na passagem que segue, encontramos o que *poderia* ser considerado o limite máximo do nominalismo. O mundo *seria* composto de uma grande variedade de qualidades sensíveis reunidas pela mente do homem de forma *arbitrária*.

[...] deve ser considerado que o número (mesmo que alguns o reconheçam entre as qualidades primárias) é nada fixo ou estável, realmente existindo nas coisas elas mesmas. *Ele é inteiramente uma criatura da mente*, considerando seja uma idéia por si mesma, ou qualquer combinação de idéias a qual ela dá um nome, e então a faz passar por uma unidade. Segundo a mente combina de várias formas suas idéias, a unidade varia: e assim como a unidade, também o número, que é coleção de unidades, deve variar da mesma forma.

[itálico meu] (NTV 109)

Esta passagem, à primeira vista chocante, não se mostra tão radical quando observamos o exemplo fornecido por Berkeley: a mente pode considerar “um” uma janela, uma casa ou uma cidade, sendo que a casa contem várias janelas e a cidade, várias casas. Então, o argumento procura mostrar somente que não podemos dizer que o número seja algo em si percebido, já que ele depende do modo como a mente considera o que percebe. Contudo, a questão não parece ser tão simples. Berkeley se refere não somente à consideração

de uma cena, mas ao ato de dar nomes às coisas. Ele continua a passagem afirmando que este processo é *perfeitamente arbitrário*:

Tudo o que, portanto, a mente considera como um, isso é uma unidade. Toda combinação de idéias é considerada como uma coisa pela mente, e em sinal disso [in token thereof] é marcada por um nome. Agora, este dar nomes e combinar as idéias conjuntamente é *perfeitamente arbitrário* [...]

[itálico meu] (NTV 109)

Este seria o cume do convencionalismo. O que é real ou ilusório, os juízos que são verdadeiros ou falsos, tudo seria fruto de escolhas perfeitamente arbitrárias da mente humana. Apenas a simples e pura convenção explicaria o “conhecimento” humano, que deveria ser sempre posto entre aspas, pois nada denotaria de fixo ou permanente.

Isso tudo se *seguiria* das passagens acima mencionadas, mas *não* se segue de fato. Não se segue porque, a cada passagem sobre o modo que nomeamos os objetos, Berkeley observa que este “dar nomes” respeita as relações reais observadas entre elas. Observemos na íntegra a frase anterior a respeito da arbitrariedade com que a mente dá nome às combinações de idéias. Vejamos o que há para além das reticências.

Agora, este dar nomes e combinar as idéias conjuntamente é perfeitamente arbitrário, e feito pela mente de uma tal maneira como *mostrada pela experiência ser a mais conveniente*: sem a qual nossas idéias nunca teriam sido coletadas em tão variadas combinações distintas como elas agora estão.

[itálico meu] (NTV 109)

A mente combina as idéias segundo o que a experiência mostra ser conveniente. O que é “conveniente” requer uma conformidade, uma adequação, ou seja, pressupõe um estado de coisas fixo que serve de referencial. Tal referencial fixo é a *regularidade com que certas coleções de idéias coexistem*. Na seção seguinte à recém citada, Berkeley comenta que, caso um homem cego de nascença viesse a enxergar, ele iria dividir suas experiências visuais em coleções de idéias diferentes das que os outros homens dividem, o que mostra que a divisão não é necessária e depende da mente. Contudo, o que nos interessa é que a mesma passagem também explicita o *referencial* dessas divisões de idéias em grupos.

[...] um homem cego de nascença que depois, quando crescido, viesse a enxergar não iria em seu primeiro ato de visão dividir as idéias da visão nas mesmas coleções

distintas que os outros, que experienciam quais [idéias] que *de fato coexistem regularmente* e são próprias a serem reunidas sob um nome.

[itálico meu] (NTV 110)

As coleções de idéias são formadas sempre a partir da experiência de ocorrência conjunta de idéias. Quando observamos que certas idéias ocorrem conjuntamente, passamos a denominá-las, em seu conjunto, por um mesmo nome. Essa noção está presente *todas* as vezes que Berkeley toca no assunto, não fugindo à regra todas as passagens célebres, algumas já foram citadas, que são por vezes utilizadas para argumentar o ceticismo de Berkeley. Na passagem sobre a “maçã”, as várias sensações só podem ser reunidas sob um nome e consideradas uma coisa distinta *sob a condição* de terem sido observadas ocorrendo juntas.

[...] uma certa cor, gosto, cheiro, figura e consistência, tendo sido observados que ocorrem juntas, são consideradas uma coisa distinta, significada pelo termo *maçã*. Outras coleções de idéias constituem uma pedra, uma árvore, um livro e outras coisas sensíveis...

[itálico original, sublinhado meu] (P1)

No caso da cereja, a ocorrência das qualidades sensíveis acompanhando-se regularmente é o que justifica a sua reunião sob a palavra “cereja”.

Filonous: [...] eu vejo esta cereja, eu a sinto, eu a saboreio [...] ela é, portanto, real. Remova a sensação de maciez, umidade, vermelhidão e acidez, você remove a cereja. Como não é um ser distinto de sensações, uma cereja, digo eu, é nada mais do que um agregado de impressões sensíveis, ou idéias percebidas por vários sentidos, que são unidas em uma coisa (ou tem um nome dado a elas) pela mente; *porque elas são observadas acompanhando-se umas às outras*.

[itálico meu] (D3,115)

O mesmo é afirmado na passagem do *Terceiro Diálogo* sobre por que chamamos o objeto visto pelo microscópio e tocado pelo mesmo nome, apesar de serem percepções absolutamente diferentes. A resposta é que precisamos agrupar as idéias em grupos para tornar a linguagem possível e que assim procedemos observando a conexão que as idéias possuem na natureza. Chamamos pelo mesmo nome, por exemplo, uma mão vista pelo microscópio, vista a olho nu, vista à distância e tocada porque *há uma conexão na natureza entre essas várias idéias*. Vejamos a passagem.

Filonous: Estritamente falando, Hílas, nós não vemos o mesmo objeto que nós tocamos; nem é o mesmo objeto percebido pelo microscópio que era pelo olho nu. Mas se toda variação fosse pensada suficiente para formar um novo tipo ou indivíduo, o número sem fim e confusão de nomes tornaria a linguagem impraticável. Portanto, para evitar este inconveniente que é mais óbvio com um pouco de pensamento, os homens combinam várias idéias conjuntamente, apreendidas pelos diversos sentidos, ou pelo mesmo sentido em tempos diferentes, ou em diferentes circunstâncias, *mas observando, contudo, terem alguma conexão na natureza*, seja com respeito à coexistência ou sucessão; todas as quais eles referem com um nome e consideram uma coisa. [...] em ambos os casos [quanto olho através do microscópio e a olho nu] meu objetivo é somente *conhecer que idéias estão conectadas entre si*; e quanto mais um homem conhece sobre a *conexão das idéias*, mas dizemos ele conhecer a *natureza das coisas*.

[itálico meu] (D3, 101)

O nome comum que damos a diferentes idéias ou conjuntos de idéias depende de observarmos as conexões entre as idéias. Berkeley faz a seguinte pergunta retórica:

Como seria possível que qualquer um visse razão para dar um e mesmo nome a combinações de idéias tão diferentes antes de ter experienciado sua coexistência?

(NTV, 103)

A resposta, obviamente, é que apenas a partir da *experiência de ocorrência conjunta* somos capazes de associar duas idéias ou grupos de idéias completamente diferentes entre si, perceber sua conexão e, então, *chamá-las pelo o mesmo nome*. É o que ocorre no caso das idéias da visão e das idéias do tato: notamos que um objeto afastado de nós é visto pequeno, confuso e com a imagem mais fraca do que os que estão perto. Também experimentamos o aumento do tamanho visual do objeto, sua maior definição e vigor da imagem ao nos aproximarmos dele. Por fim, quando ele chega a certo tamanho e nitidez, somos capazes de tocá-lo. O processo inverso é também observado inúmeras vezes. Então, passo a associar aquela imagem fraca, pequena e confusa com as idéias do tato de distância, e posso inferir com base em todo um lastro anterior de experiências, que “vejo um objeto à distância” quando vejo uma imagem semelhante. Mas essa conexão não é necessária.

É também evidente que confusão ou fraqueza *não possuem uma conexão necessária* com a grande ou pequena magnitude mais do que elas possuem com pequena e grande distância. Assim como elas sugerem o último, elas sugerem os primeiros à nossa mente. E por consequência, *se não fosse pela experiência*, nós não

deveríamos julgar uma aparência fraca e confusa como conectada a grande ou pequena magnitude mais do que devemos julgá-la conectada à grande ou pequena distância.

(NTV 58)

Da mesma forma, apenas a experiência é capaz de conectar diferentes idéias de forma a reuni-las em um só nome. Depois de termos observado diversas vezes uma conexão entre idéias, uma delas passa a servir de sinal de todo o conjunto de idéias que normalmente a acompanham. Berkeley dá o exemplo da carruagem, tanto no *Ensaio* (NTV 46), quanto nos *Três Diálogos* (D1, 465). A partir do som, podemos deduzir a sua aproximação. O som se torna um *sinal* da carruagem.

Sentado em meu gabinete eu *ouço* uma carruagem passar ao longo da rua; eu *olho* pela janela e a *vejo*; eu *caminho* para fora e *entro* nela; portanto, a fala comum me inclinaria a pensar que eu *escutei*, *vi* e *toquei* a mesma coisa, a saber, a carruagem. Contudo, é certo que as idéias introduzidas por cada sentido são amplamente diferentes e distintas umas das outras; mas *tendo sido constantemente observadas conjuntamente, elas são ditas como uma e a mesma coisa*. Pela variação do barulho percebo as diferentes distâncias da carruagem, e sei que ela se aproxima antes de olhar para fora [da janela].

[itálico meu] (NTV 46)

A conexão entre estas idéias chega a ser tão *íntima* que passamos a ter dificuldade em separar as idéias *próprias da visão* e as idéias do *tato por elas sugeridas*. Logo que percebemos umas, a mente nos sugere imediatamente as outras.

[...] a mente tem por *experiência constante* encontrado as diferentes sensações *correspondentes* às diferentes disposições dos olhos *acompanhadas* cada uma com um diferente grau de distância no objetos, criou-se uma *conexão habitual ou costumeira entre estes dois tipos de idéias*, de forma que a mente não mais percebe a sensação surgindo do movimento diverso que ela dá aos olhos, a fim de trazer as pupilas mais próximas ou afastadas aos poucos, mas ela da mesma maneira percebe a idéia diferente de distância que estava acostumada a estar conectada com aquela sensação; assim como ao escutar um certo som, a idéia é *imediatamente* sugerida ao entendimento, a qual *o costume* uniu a ele [ao som]

[itálico meu] (NTV 17)

Essa conexão se assemelha aquela entre palavras escritas, faladas e seus significados. É irresistível para um falante corrente do Português associar os *som* emitido na pronúncia da palavra “cão” ao *animal* que late, tem pelos, é o “melhor amigo do homem”, etc. Da mesma forma, não conseguimos *ver* os desenhos que correspondem à palavra “cão”, sem associá-los ao *animal* ou ao *som* da palavra pronunciada. O mesmo ocorre quando vemos um objeto: imediatamente associamos o que é visto com o que habitualmente o acompanha.

Tão logo escutamos as palavras da linguagem familiar pronunciadas em nossas orelhas, as idéias correspondentes a elas apresentam-se elas mesmas às nossas mentes: no mesmo exato instante o som e o significado entram no entendimento: tão intimamente estão eles unidos que não está em nosso poder deixar um de lado, exceto se excluirmos o outro conjuntamente. [...] Da mesma forma os objetos [...] que são apenas sugeridos pela visão, de fato freqüentemente nos afetam mais fortemente, e são mais considerados que os objetos próprios daquele sentido; juntamente com os quais eles entram dentro da mente, e com os quais ele possuem uma conexão *muito mais estreita* do que as idéias possuem com as palavras. [...] Eles estão, por assim dizer, maximamente entrelaçados, misturados e incorporados conjuntamente.

[itálico meu] (NTV 51)

Berkeley começa a fazer, então, uma analogia entre a conexão existente entre as idéias e aquela que estabelecemos entre as idéias e as palavras. Como vimos acima, a conexão entre as idéias é “muito mais estreita” do que entre as idéias e as palavras. Esta última relação é menos estreita porque se trata de uma *convenção humana* assumir qual *som* corresponde a qual *signo gráfico* do alfabeto e como esses signos se unem para formar palavras e *que palavras são signos de quais conjuntos de idéias*. Entretanto, uma vez isto determinado, não é arbitrário o modo de pronunciar as palavras ou se comunicar por meio delas.

Para ilustrar isso, eu observo que figuras visíveis representam figuras tangíveis da *mesma maneira* que palavras escritas representam sons. Agora, com respeito a isso, as palavras não são arbitrárias, não sendo indiferente que palavra escrita corresponde a algum som [...] É de fato arbitrário que, em geral, letras de qualquer linguagem representam sons: mas quando isso é uma vez aceito por todos, não é arbitrário qual combinação de letras deve representar este ou aquele som particular.

(NTV 143)

O que é arbitrário é estabelecer unidades dentro da teia de idéias, mas, uma vez consideradas tais e tais coleções de idéias, o discurso passa a ser objetivo, pois a relação entre as idéias é fixa. Na linguagem ordinária, notamos a *inteira distinção* entre as palavras *escritas*, o *som* das palavras e as *coisas significadas* por elas, mesmo sendo todas essas chamados pelos *mesmos nomes*. De forma análoga, não podemos cair no *erro* de achar que, porque uma idéia é *signo* de outra idéia ou porque *duas idéias* são chamadas pelo *mesmo nome*, elas não podem ser inteiramente distinguidas.

[...] nós não podemos argumentar que um quadrado visível e tangível são da mesma espécie a partir do fato de serem *chamados pelo mesmo nome*, mais do que podemos [argumentar] que um quadrado tangível a palavra de três sílabas e oito letras¹³⁴ pela qual é marcada são da mesma espécie porque são ambas *chamadas pelo mesmo nome*.¹³⁵

[itálico meu] (NTV 140)

Berkeley observa na seção 144 do *Ensaio*¹³⁶ que no caso das idéias táteis e visíveis, estamos mais “aptos a confundir [...] signo e as coisas significadas, ou pensá-las como da mesma espécie”, pois esses signos são “constantes e universais” e sua conexão foi “aprendida em nosso primeiro contato com o mundo” e “em quase todo o momento de nossas vidas, ela [a conexão] ocorre a nossos pensamentos”. Além disso, encontramos as mesmas idéias visíveis significando as mesmas idéias tangíveis “em todo lugar do mundo” e “não conseguimos lembrar que nós algum dia apreendemos sua significação”. Tudo isso nos “persuade que elas [as idéias visíveis] são da mesma espécie que as coisas que elas representam [as idéias tangíveis] e que é por semelhança natural que umas sugerem as outras a nossas mentes”. Esses são os motivos que nos levam a acreditar erroneamente na existência das idéias abstratas. Entretanto, diz Berkeley ainda na mesma seção, devemos nos lembrar que (i) “sinais são variáveis e de instituição humana”, que (ii) “houve um tempo que eles [esses signos] não estavam conectados em nossas mentes” como estão hoje e que (iii) “seus significados foram aprendidos pelos passos lentos da experiência”: isto nos previne de confundir as idéias da visão com as do tato. Elas não possuem nada em comum, são

¹³⁴ No original, em Inglês, lê-se: “... the monosyllable consisting of six letters...”.

¹³⁵ Aqui, vemos o erro que está na base da aceitação da tese “um nome, um nominado”, que está na base da Teoria das Idéias Abstratas criticada por Berkeley. Cf. p. 42.

¹³⁶ Todas as citações deste parágrafo provêm de NTV 144.

completamente distintas,¹³⁷ apenas são experienciadas conjuntamente e passam a ser uma o signo da outra.

Chegamos, agora, a um momento crucial. Berkeley observa que a conexão existente *entre as idéias* da visão e do tato (mas não há motivo para pensar que não se aplica a toda e qualquer conexão entre idéias) “não é de instituição humana” (NTV 144). Não podemos *escolher* que idéias se conectam a que idéias, porque somos *passivos* ao percebê-las. Tudo o que fazemos é apreender essas relações entre idéias, de modo que a nossa mente passa a habituar-se a elas e a sugerir uma a partir da outra. Essa relação fixa entre idéias, na qual umas servem de signo para a ocorrência de outras, constitui uma “linguagem da natureza”.

Figuras visíveis são marcas de figuras tangíveis [...] *por natureza elas são ordenadas a significar*. E porque esta *linguagem da natureza não varia em diferentes eras ou nações*, então em todos os tempos e lugares figuras visíveis são chamadas pelos mesmos nomes que as respectivas figuras tangíveis sugeridas por elas.

[itálico meu] (NTV 144)

O conjunto de idéias forma uma *legítima* linguagem da natureza¹³⁸, pois a relação entre signo e significado na observação da natureza é “a mesma” (NTV 147) que entre os signos e significados na linguagem. Em ambos os casos, um sugere o outro por uma conexão habitual e não por uma “semelhança ou identidade por natureza”(NTV 147)¹³⁹.

Este é um aspecto da filosofia de Berkeley que a torna única, segundo Colin Murray Turbayne. Ele responde ao problema de como a linguagem se conecta ao mundo tratando

[...] o grande mundo como constituindo uma linguagem. Assim o problema poderia ser formulado: como a nossa linguagem se conecta com aquela outra linguagem, a linguagem da natureza? Se assim é, nós obtemos, logo no início, uma importante pista da direção da abordagem de Berkeley. Nós usamos uma linguagem para falar, não sobre uma coisa não-linguística, mas meramente sobre uma outra linguagem.¹⁴⁰

¹³⁷ Cf. no capítulo 2 e 3 a argumentação sobre a diferença entre idéias da visão e do tato, p. 44 e p. 69.

¹³⁸ Falar de uma linguagem da natureza, para Berkeley “não é uma mera metáfora: a ordem de idéias estabelecida divinamente é o fundamento do conhecimento humano e, além disso, de uma sofisticada teoria da linguagem”. LAND, S. K. “Berkeley’s Linguistics.” p.107.

¹³⁹ Segundo Kenneth Winkler, “os signos dessa linguagem são idéias dos sentidos, e elas marcam ou referem-se à outras idéias dos sentidos. A aparência fraca de um objeto à distância, por exemplo, é um signo da distância do objeto, comunicando informação sobre os movimentos corporais (eles mesmos detectados pelo tato ou “kinesthesia”) requeridos para alcançá-lo” Cf. WINKLER, Kenneth. “Berkeley and the Doctrine of Signs.” p. 135.

¹⁴⁰ TURBAYNE, C. M. “Berkeley’s Metaphysical Grammar”. p. 52.

Turbayne continua, agora tratando do modo como devemos interpretar os *Princípios*.

Ostensivamente, o livro de Berkeley [os *Princípios*] apresenta ‘os princípios do conhecimento humano’ – de Deus, das mentes humanas e de sua relação com este mundo. Mas, se este mundo não outra coisa senão uma linguagem, então esse livro apresenta princípios sobre aquele que diz e aqueles que apreendem a linguagem e sobre a relação destes com a linguagem. Os *Princípios* de Berkeley é, portanto, um livro de gramática no qual ele faz ‘comentários gramaticais sobre a linguagem’ (P 109) da natureza.¹⁴¹

Se observarmos o *Ensaio*, que trata da visão e, portanto, apenas da linguagem visual, vemos que Berkeley explicitamente trata das relações entre os objetos da visão e do tato como relacionados linguisticamente e a sua conexão, como uma linguagem do Autor da Natureza.

Por tudo isso, eu penso que podemos honestamente concluir que os objetos próprios da visão constituem *uma linguagem universal do Autor da Natureza*, pela qual nós somos instruídos a como regular nossas ações [...] *A maneira pela qual eles significam e marcam* em nós os objetos que estão à distancia *é a mesma que as linguagens e signos de emprego humano*, os quais não sugerem as coisas significadas por qualquer semelhança ou identidade de natureza, mas somente por uma *conexão habitual que a experiência nos fez observar entre elas*.

[itálico meu] (NTV 147)

A diferença entre a linguagem do Autor da Natureza (que conecta idéias) e aquela de os homens (que conecta palavras a seus significados) é que a primeira é fixa¹⁴², enquanto a segunda é variável e arbitrária.

Há de fato essa *diferença* entre a significação de figuras tangíveis e figuras visíveis, e [a significação] de idéias por palavras: que enquanto a última *é variável e incerta*, dependendo completamente do emprego arbitrário dos homens, a primeira *é fixa e imutavelmente a mesma em todos os tempos e lugares*. Um quadrado visível, por exemplo, sugere à mente a mesma figura tangível na Europa que [sugere] na América. Por isso que a voz do Autor da Natureza que fala a nossos olhos não está sujeita aos erros de interpretação e ambigüidade que as linguagens de invenção humana estão sujeitas.

[itálico meu] (NTV 152)

¹⁴¹ Idem.

¹⁴² Cf. LEROY, André-Louis. *George Berkeley*. p. 196.

Então, Berkeley procura um modelo lingüístico para compreender a sucessão de idéias que percebemos: ela constitui a linguagem da natureza. Toda percepção que temos é a “voz do Autor da Natureza” (NTV 152).¹⁴³ Do mesmo modo como ocorre com a linguagem humana, demoramos um tempo para compreendê-la e, às vezes, erramos na interpretação dos signos. Contudo, isso não quer dizer que a relação entre signos e significados, uma vez estabelecidos, não seja fixa. A linguagem humana é variável porque podemos criar novas palavras e observamos uma grande variação nas línguas dos povos. Cada nação possui uma palavra diferente para designar um *mesmo conjunto* de idéias, pois, como diz, Kearney, “as idéias são sempre subservientes às idéias”¹⁴⁴ ou “o pensamento [as idéias] é ontologicamente primeiro em relação à linguagem [humana]”¹⁴⁵. Todavia, todos entendemos o significado do que vemos, tocamos, escutamos, cheiramos e saboreamos, pois Isso aprendemos pela experiência, pouco a pouco, ao longo do tempo. Em suma, a relação entre signo e significado na linguagem da natureza é a mesma para todos os seres, enquanto essa relação varia na linguagem usual dos homens.

Toda a linguagem possui uma sintaxe, um conjunto de regras de combinação. Não é diferente no caso da linguagem da natureza: as idéias se sucedem segundo regras fixas, conhecidas pela experiência. Tais regras são as leis da natureza.¹⁴⁶ O cientista é, então, para Berkeley, um estudioso da *gramática* da linguagem da natureza.

Aqueles homens que formulam regras gerais dos *phenomena*, e depois derivam os *phenomena* a partir destas regras parecem ser gramáticos, e sua arte a gramática da Natureza.

(P 108, 1ª edição)

Para não deixar dúvidas sobre isso, basta ter em mente o que é dito sobre Newton e seu *Principia Mathematica* na seção 110 da primeira edição dos *Princípios* de Berkeley:

A melhor gramática deste tipo do qual falamos, será facilmente reconhecida como um celebrado tratado de mecânica, demonstrada e aplicada à Natureza, por um filósofo de uma nação vizinha admirado por todo o mundo.

(P 110, 1ª edição)

¹⁴³ O reconhecimento da sucessão dos fenômenos como uma linguagem de Deus constitui um argumento sobre a existência de Deus presente no Ensaio. Devemos notar que os outros espíritos finitos também são conhecidos pelo uso da linguagem. Cf. KING, Edward G. “Language, Berkeley and God”. p. 39.

¹⁴⁴ KEARNEY, John K. “Thought, Language and Meaning in Berkeley’s Philosophy”. P. 75.

¹⁴⁵ Idem, p. 77.

¹⁴⁶ Cf. TURBAYNE, C. M. “Berkeley’s Metaphysical Grammar.” P. 65.

Para utilizar uma linguagem, não precisamos possuir um conhecimento formal de suas regras de sintaxe. Não é preciso conhecimentos formais de gramática para, por exemplo, ser um falante da língua portuguesa. No entanto, qualquer falante da língua é capaz de reconhecer e corrigir erros no uso da língua e é possível imaginar alguém que não se faz entender por uma observância muito rígida às regras formais da gramática. O mesmo ocorre em relação à linguagem da natureza. Não precisamos conhecer formalmente as regras de ocorrência dos fenômenos, pois nos habituamos à conexão entre as idéias.

Um homem pode bem entender os sinais naturais sem conhecer suas analogias, ou ser capaz de dizer por qual regra uma coisa é deste ou daquele modo. E é bastante possível escrever impropriamente por uma observância muito estrita das regras gerais da gramática: então, ao argumentar das regras gerais da Natureza, não é impossível que estendamos a analogia longe demais, e por isso cair em erros.

(P 108)

Como podemos notar, a analogia entre a linguagem do homens e a sucessão de fenômenos, a natureza em seu conjunto, é peça fundamental para Berkeley descrever o mundo. Trata-se de uma concepção do mundo bastante singular e deslocada de sua época. É talvez esse o motivo de muitas das mudanças efetuadas por Berkeley na segunda edição dos *Princípios* com a intenção de tornar o livro mais popular: além do impacto negativo da tese *esse é percipi*, a analogia entre a natureza e a linguagem também poderia de causar perplexidade dos leitores.

Em suma, é por isso que parece correta a conclusão de que o Imaterialismo pouco ou nada se assemelha a um idealismo. É, antes disso, um realismo das coisas sensíveis, que são organizadas por regras fixas de ocorrência apreendidas pela experiência. O melhor modo de compreender o modo como os homens estudam e conhecem a natureza é através desta analogia com a linguagem, na qual signo e significado não estão ligados por conexões necessárias. Este modo de descrever o mundo é o que faz o Imaterialismo estar em sintonia com o senso comum, pois, como diz Leroy, “que a natureza se apresenta como um sistema orgânico de fenômenos ligados por relações regulares de coexistência e sucessão, o senso comum facilmente concede”¹⁴⁷.

¹⁴⁷ LEROY, André-Louis. *George Berkeley*. p. 175.

CONCLUSÃO

O Imaterialismo, a negação da matéria, é uma tentativa de filosoficamente explicar o modo como as pessoas conhecem o mundo. Seu objetivo principal é “descobrir que princípios são esses, os quais introduziram toda aquela dúvida e incerteza, aqueles absurdos e contradições em diversas partes da filosofia” (Intr. 4), para que eles possam ser corrigidos e, desta forma, a filosofia e as ciências poderão seguir seus caminhos rumo ao conhecimento sem impedimentos. A base de todos estes erros, que resultam na aceitação de princípios falsos sobre o conhecimento e impedem os homens de ver o que é evidente, é uma má compreensão sobre a linguagem, seus usos e o modo pela qual ela opera. O resultado é que Berkeley chama de “abuso da linguagem” (Intr. 6), “ilusão das palavras” (Intr. 23), “abuso das palavras” (Intr. 21, 23) e até “alucinação [delusion] das palavras” (Intr. 25). Tais abusos levam a reflexões impróprias, dúvidas, ceticismo, ateísmo, irreligião e degradação moral.¹⁴⁸ Assim, ao tratar dos abusos da linguagem, em especial daquele relacionado ao termo “matéria”, Berkeley não considera estar fazendo pouco: trata-se de trazer ao mundo uma esperança em um momento em que “percebemos a virtude moral e a religião da natureza deteriorando-se” (TVV, 2).

Desejo expor, no fechamento desse trabalho sobre o Imaterialismo de Berkeley, sua grande preocupação em criar procedimentos para que o conhecimento humano (e também a conduta dos homens) não seja travado ou obscurecido pelo o que ele chama “abuso das palavras”. O primeiro é o método já exposto no capítulo 2, sobre a crítica às idéias abstratas, que recomenda darmos atenção às idéias e não às palavras¹⁴⁹ como uma maneira de identificar termos vazios de significado ou absurdos, como se mostra “matéria”¹⁵⁰. O segundo modo de evitar o abuso das palavras é o trabalho de distinção correta entre o uso vulgar (ou comum) e o uso filosófico (ou técnico) dos termos. Deste último procedimento resulta a parte positiva da filosofia berkeleiana e a afirmação de suas teses, incluindo o *esse é percipi*.

Vimos no capítulo anterior que a sucessão de fenômenos que em seu conjunto constituem a natureza deve, segundo Berkeley, ser entendida a partir de um modelo

¹⁴⁸ Stephen Darwall assinala a existência de uma ligação clara e direta entre a negação da matéria e os objetivos morais de Berkeley: “A refutação da substância material fornece a rota mais direta para demonstrar essas crenças básicas para a moralidade e remover o mais vistoso manto do ateísmo para a imoralidade”. Cf. DARWALL, Stephen. “Berkeley’s Moral and Political Philosophy.”, p. 313.

¹⁴⁹ Cf. p. 49.

¹⁵⁰ Cf. p.74.

lingüístico, ou seja, como uma linguagem da natureza. Nós, homens, tentamos compreender essa linguagem natural através de signos que escolhemos e fixamos arbitrariamente, as palavras de nossa linguagem. Tudo o que expressamos através delas nada mais é do que o conteúdo que apreendemos pela experiência.

Todavia, algumas vezes utilizamos nossa linguagem ordinária como se ela fosse um *espelho perfeito* da linguagem da natureza. Caímos em erro ao tratarmos das *palavras* como se estivéssemos tratando das *coisas*. Acabamos por acreditar que o *mero* trabalho com as *palavras* traria conhecimento. Desta maneira, passamos a *abusar das palavras*, somos enganados e iludidos por elas e de fato nos desviamos do caminho do conhecimento. Por isso que Berkeley escreve, logo na Introdução ao *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*, ser a investigação sobre a *natureza da linguagem* uma condição para sua pesquisa:

Com o intuito de preparar a mente do leitor para mais facilmente conceber o que se segue, é adequado dizer alguma coisa, como introdução, a respeito da *natureza e abuso da linguagem*.

[itálico meu] (Intr. 6)

Tal como vimos no segundo capítulo¹⁵¹, a doutrina que lidera esse rumo equivocado da pesquisa é aquela que coloca as palavras como fonte do conhecimento: que para *todo signo*, toda palavra, há um significado.¹⁵² Essa é, como sabemos, a crença que está na base da doutrina das idéias abstratas.

[...] Examinemos, então, a maneira como as palavras contribuíram para a origem daquele erro [que há idéias abstratas]. Primeiramente, pensou-se que cada nome possui ou deve possuir *um único* significado definido e preciso, o que leva os homens a pensar que há certas idéias abstratas e definidas que constituem *a verdade* e o *único significado* imediato de cada nome [...]

[itálico meu] (Intr. 18)

Tal doutrina, por sua vez, se assenta na crença de que a função única e principal da linguagem é a *comunicação de idéias*, de onde decorre que não pode haver uma palavra sem uma idéia correspondente.

¹⁵¹ Cf. p. 42.

¹⁵² A crença que se liga essencialmente a essa doutrina é que a mente é capaz de formar idéias gerais abstratas. Cf. Intr. 6, 10, 11, 12.

Para dar mais uma explicação do modo como as palavras produziram a doutrina das idéias abstratas, deve ser observada que é uma opinião geral que a *linguagem não possui outro fim além da comunicação de nossas idéias*, e que cada nome significante representa uma idéia. Assim sendo, e sendo também certo que certos nomes, que não são completamente sem significado, nem sempre marcam idéias particulares concebíveis, é diretamente concluído que eles representam noções abstratas.

[itálico meu] (Intr. 19)

Contudo, como observa Berkeley em uma passagem de raro interesse sobre o uso da linguagem para um filósofo moderno, tal concepção da linguagem *não está correta*. A linguagem serve, *principalmente*, para excitar paixões e fazer com que os outros ajam de certa maneira, sendo a comunicação de idéias uma finalidade secundária. Vejamos a passagem, que cito inteira:

Além disso, *a comunicação de idéias marcadas por palavras não é o principal e único fim da linguagem*, como normalmente se supõe. Há outros fins, como *provocar uma paixão*, excitar ou *combater uma ação*, *colocar na mente alguma disposição particular*; a esses o primeiro [a comunicação de idéias] é apenas subserviente, e algumas vezes *inteiramente omitido*, quando esses podem ser obtidos sem ele, como eu não acredito acontecer sem freqüência no *uso familiar da linguagem*. Eu peço ao leitor refletir e ver se não acontece frequentemente, ao ler ou escutar um discurso, que as paixões de medo, amor, ódio, admiração, desdém e semelhantes surgem *imediatamente* em sua mente pela percepção de certas palavras, sem nenhuma idéia entre elas. Primeiramente, de fato, as palavras devem ter ocasionado idéias que eram adequadas para produzir aquelas emoções, mas, se não me engano, descobriremos que quando uma *linguagem se torna familiar*, escutar os sons ou ver os caracteres é com freqüência imediatamente acompanhado com aquelas paixões, as quais primeiramente eram produzidas pela intervenção de idéias, que agora são de todo omitidas. Não podemos, por exemplo, ser afetados pela promessa de uma *coisa boa*, embora *não tenhamos uma idéia* do que seja? Ou não é a *ameaça por um perigo* suficiente para excitar pavor, embora não pensemos em qualquer mal particular que nos ameça, nem formemos para nós mesmos a idéia de perigo *em abstrato*? Se qualquer um refletir um pouco por si mesmo sobre o que foi dito, eu acredito que parecerá evidente para ele que nomes gerais são frequentemente usados de maneira própria sem que o falante tenha a intenção de fazê-los marcas de suas próprias idéias, as quais ele deveria tê-las levado para a mente do ouvinte. Mesmo *nomes próprios* eles mesmos nem sempre são falados com a intenção de trazer à mente a idéia daqueles *indivíduos* que são supostamente marcados por eles. Por exemplo, quando um escolástico me diz “Aristóteles disse isso”, tudo o que concebo ele pretender com isso é dispor-me a

aceitar sua opinião com a deferência e submissão que o costume anexou àquele nome. E esse efeito pode ser provocado de forma tão instantânea nas mentes daqueles acostumados a submeter seu julgamento à autoridade daquele filósofo, que é impossível que qualquer idéia de sua pessoa, escritos ou reputação tenha surgido antes. Inúmeros exemplos deste tipo podem ser dados, mas por que devo eu insistir naquelas coisas as quais a experiência de todos irá, sem dúvida, sugerir-lhe claramente?

[itálico meu] (Intr. 20)

Então, Berkeley nos diz que a linguagem serve de fato para as pessoas interagirem no mundo cotidiano. As palavras são usadas para provocar nas pessoas paixões e disposições para agir desta ou daquela forma, muitas vezes através da comunicação de idéias. Contudo, não é correto afirmar que a linguagem existe *para conhecermos a real natureza do mundo*, que nos comunicamos *para compreender a realidade*. A linguagem é usada, de fato, para vivermos no mundo com as outras pessoas, para desempenharmos nossas atividades do dia-a-dia com nossos semelhantes. Desta forma, quando assumimos que nosso objetivo é *conhecer a realidade*, e não apenas interagir com as pessoas, devemos fazer um *uso especial* da linguagem, para que as palavras não nos enganem. O erro dos que aceitam a doutrina das idéias abstratas e a existência da matéria é, fundamentalmente, ignorar que *a vida prática é anterior a qualquer reflexão sobre a natureza do mundo*, ou seja, que a linguagem *com certeza* serve bem para os fins práticos e, *talvez*, sirva também para a especulação.

[...] não pode ser negado que as palavras são de excelente uso [...] mas, ao mesmo tempo, deve ser admitido que a maior parte do conhecimento foi paralisado e obscurecido pelo abuso das palavras e pelo modo geral do discurso pelo qual elas são empregadas.

(Intr. 21)

Por isso, se for desejado investigar os princípios do conhecimento humano, devemos adotar um procedimento que não nos deixe reféns das palavras. Devemos, ao especular sobre o conhecimento e o mundo, estar cientes de que nosso objeto de estudo *não são as palavras*, mas sim o mundo, seus fenômenos e o modo como os experienciamos. O modo como temos o contato com a realidade é dado pela vida ordinária, que pode ser investigado pelo uso cotidiano, vulgar, não filosófico, dos termos¹⁵³. Essa análise da forma que nos referimos ao

¹⁵³ Sobre a distinção entre uso vulgar e filosófico de termos, Grayling observa que “Berkeley distingue entre modos “estritos”, “especulativos” ou “filosóficos” de entender as coisas, e modos ordinários ou “vulgares” de fazê-lo.” Cf. GRAYLING, A. C. “Berkeley’s Argument for Immaterialism.”, p. 170.

mundo pré-filosoficamente é o que pode revelar os *princípios* do conhecimento humano. Lemos no *Terceiro Diálogo*:

Filonous: Eu me satisfaço, Hílas, apelando ao senso comum do mundo para [mostrar] a verdade da minha opinião. Pergunte ao jardineiro, por que ele pensa que aquela cerejeira existe no jardim, e ele lhe dirá, porque ele a vê e a sente; em uma palavra, porque ele a percebe pelos seus sentidos. Pergunte a ele, por que ele pensa que não há uma laranjeira ali, e ele irá responder, porque ele não a percebe. O que ele percebe pelos sentidos, isso ele chama de coisa real, e diz isso *é* ou *existe* [...]

[itálico original, sublinhado meu] (D3, 39)

Com objetivo semelhante, é feita uma análise de como *ordinariamente* sabemos da existência de uma luva, no *Segundo Diálogo*:

Filonous: [...] não é um evidência suficiente para mim a existência desta luva, que eu vejo, sinto e visto? Ou, se isso não serve, como é possível que possamos ser assegurados da realidade desta coisa, a qual realmente vejo neste lugar, pela suposição que alguma coisa desconhecida que eu nunca vi ou posso ver existe de uma maneira desconhecida, em um local desconhecido, ou em nenhum lugar que seja? Como pode a suposta realidade do que é intangível ser uma prova que alguma coisa tangível realmente existe? [...]

[itálico meu] (D2, 128)

Essas análises sobre o uso *ordinário* da linguagem revelam que um princípio *filosófico* aceito por todos só pode levar os homens ao ceticismo. No prefácio aos *Três Diálogos*, Berkeley diz que princípios são esses:

Segundo os princípios usuais dos filósofos, nós não estamos assegurados da existência dos objetos através de seu ser percebido. E somos ensinados a distinguir suas naturezas reais daquilo que cai sobre os sentidos. Daí surge *ceticismo* e *paradoxos*. Não é suficiente que vejamos e sintamos, que nós degustemos ou cheiremos uma coisa. Sua real natureza, sua entidade externa absoluta, ainda está oculta. [...] Os sentidos são falaciosos, a razão, deficiente. Nós passamos nossas vidas duvidando daquelas coisas que os outros homens conhecem evidentemente, e acreditando naquelas coisas sobre as quais eles riem e desprezam.

[itálico original, sublinhado meu] (3D, Prefácio, §2)

Em suma, o princípio aceito pelos filósofos que leva ao ceticismo é que o ser dos objetos está além do que é percebido. O objeto que percebemos pelos sentidos não é a sua real natureza. Neste sentido é que Berkeley afirma sua tese *esse é percipi*, algo extraído de uma análise como a do caso do jardineiro, que diz existir o que percebe e não existir o que não percebe. Devemos nos lembrar que na própria seção em que afirma tal tese, Berkeley diz

Eu acredito que um conhecimento intuitivo pode ser obtido disso, por qualquer um que prestar atenção ao que é significado pelo termo *existe* quando aplicado a coisas sensíveis.

[itálico original, sublinhado meu] (P 3)

Isto é, devemos estar atentos à *palavra* “existe” e seu *uso ordinário* para entendermos a tese *esse é percipi* no final da seção. Como já foi dito, ela significa apenas que não podemos pensar a existência de objetos sem pensá-los como constituídos das qualidades sensíveis que conhecemos pelos cinco sentidos. Berkeley pretende defender com essa tese que o jardineiro, e todos nós, sabemos do que os objetos são constituídos. O fato de sua independência é tão evidente quanto o de sua existência sensível. Esse é o princípio básico do conhecimento, pois, sem ele, não há conhecimento possível.

Entretanto, voltemos para a linguagem e seu abuso. Berkeley encontrou o seu princípio através da definição de seu adversário, o ceticismo sobre as coisas sensíveis. Ele precisa, então, explicar *filosoficamente* de que modo o conhecemos o mundo, como funciona a ciência e por que devemos acreditar em Deus, seguindo a verdade do evangelho. Berkeley passa, então, a utilizar um vocabulário *técnico*. Seu principal termo técnico é “idéia”, o que não é surpresa, já que diversos filósofos modernos utilizam essa palavra em uma determinada acepção para articular suas filosofias. Nos *Princípios*, “idéia” é utilizada na acepção técnica de Berkeley ao longo de todo o texto, excluía a Introdução. Nos *Três Diálogos*, é explicitada a distinção entre o uso vulgar e filosófico de termos, sendo neste local possível encontrar as razões pela qual Berkeley escolheu esse termo:

Filonous: Eu admito que a palavra *idéia*, não sendo normalmente usada para *coisa*, parece inadequada. Minha razão para utilizá-la foi porque uma conexão necessária com a mente é entendida sendo implicada por esse termo: e ela é normalmente utilizada por filósofos para denotar os objetos imediatos do conhecimento [...]

[itálico original, sublinhado meu] (D3, 47)

O motivo pelo qual Berkeley usa o termo *idéia* para falar das coisas sensíveis é porque esse é o termo normalmente utilizado pelos *filósofos* de sua época para denotar o objeto imediato de conhecimento, aquele sobre o qual não podemos nos enganar. Ele está ciente de que o uso que faz de “*idéia*” pode ocasionar incompreensões sobre sua filosofia¹⁵⁴. Ainda no Terceiro Diálogo, Hylas pergunta a Filonous se tal uso do termo *idéia* não seria também um abuso da linguagem.

Hylas: [...] Você não é responsável por um abuso da linguagem nesse caso?

Filonous: Absolutamente: trata-se de nada além do que o costume usual, que você sabe é a regra da linguagem, autorizou: nada sendo mais usual do que filósofos falarem dos objetos imediatos do entendimento como coisas existindo numa mente [...]

[itálico meu] (D3, 126-7)

Um pouco adiante, falando sobre a criação do mundo, Filonous esclarece um pouco mais seu uso de “*idéia*”.

Filonous: [...] Se por *idéias*, você quer dizer ficções e fantasias da mente, então essas [os objetos mencionados na criação bíblica] não são *idéias*. Se por *idéias* você quer dizer os objetos imediatos do entendimento, ou as coisas sensíveis que não podem existir não-percebidas, ou fora da mente, então essas coisas são *idéias*. Mas, quer você as chame ou não de *idéias*, isso importa pouco. A diferença é apenas sobre um nome. E quer aquele nome seja aceito ou rejeitado, a verdade das coisas permanece a mesma. Na fala comum, os objetos dos sentidos não são chamados *idéias*, mas *coisas*. Continue assim os chamando: contanto que você não atribua a eles qualquer existência absoluta externa, e eu nunca discutirei com você sobre uma palavra.

[itálico original, sublinhado meu] (D3, 131)

Fica claro, por essa passagem, que Berkeley tem consciência do uso técnico que dá a palavra “*idéia*”. Ele não pretende que as pessoas mudem sua forma de se expressar e pensar o mundo. Tudo o que ele quer é atingir uma concepção filosófica capaz de explicar o conhecimento. Ele quer poder explicitar princípios que são pressupostos pelo uso ordinário

¹⁵⁴ Cf. Prefácio aos *Princípios*.

das palavras em nosso contato com as coisas sensíveis. Desta forma, no final do *Terceiro Diálogo*, Filonous resume seu objetivo, e o de Berkeley, evidentemente, com o Imaterialismo.

Filonous: Eu não pretendo ser um autor de *novas noções*. Meus esforços tentam apenas unir e colocar em uma luz mais clara aquela verdade que era antes compartilhada entre o vulgar e os filósofos: os primeiros sendo da opinião que *aquelas coisas que eles percebem imediatamente são as coisas reais*; e os últimos que *as coisas imediatamente percebidas são idéias que existem somente na mente*. Essas noções somadas de fato constituem a substância do que eu afirmo.

[itálico original, sublinhado meu] (D3, 179)

Dito de outra forma, tudo o que Berkeley tentou fazer é mostrar que a *crença mais fundamental* do homem ordinário, que ele percebe coisas reais, é *equivalente* ao princípio *filosófico* de que o que conhecemos são idéias que existem na mente. Se não for, então devemos admitir que a filosofia nos leva a um irreparável ceticismo.

No entanto, devo observar que Berkeley certamente encontrou no uso do termo “idéia” uma grande oportunidade para alcançar seus objetivos relacionado à religião, pois é evidente que esse termo o ajuda na sua prova direta da existência de Deus, através do argumento da distinção e do princípio da semelhança. Então, Berkeley pretende fazer seu Imaterialismo ser aceito não apenas porque ele deixa o caminho livre de especulações metafísicas desnecessárias à ciência, mas também porque é agradável ao dogma religioso. Provavelmente, esse objetivo duplo tenha contribuído para a obscuridade de algumas partes de sua filosofia e certamente foi decisivo nas suas afirmações que sugerem um idealismo: quanto mais afirmasse a necessidade de considerar as coisas como sendo *idéias*, mais forte seria seu argumento sobre a existência de um *espírito* infinito que percebe todas as idéias a todo momento, incluído as ações dos homens, sujeitos ao juízo final.

Entretanto, nenhuma das afirmações de tom “idealista” deve nos impedir de perceber que o objetivo principal de Berkeley era fazer uma filosofia que fizesse justiça às crenças do homem comum e contribuísse ao desenvolvimento da ciência. A rejeição do ceticismo como uma alternativa para a filosofia de fato fez Berkeley rejeitar uma *forma de realismo*, aquele realismo que considera o mundo real inacessível ao conhecimento humano. Denominou seu sistema de Imaterialismo observando esse aspecto fundamental, a saber, que o que ele nega categoricamente, o que Berkeley considera um absurdo completo por entrar em contradição com a própria vida prática, é a postura de que não conhecemos as coisas sensíveis porque a realidade está além da experiência. Tal postura cética só pode ser resultado da adoção do

conceito de matéria, ou algo equivalente, como representando o que constitui o mundo verdadeiramente. O Imaterialismo, como já foi afirmado, é um “não-realismo transcendente”, ou a postura que afirma a realidade ser cognoscível pelos sentidos.

O Imaterialismo não implica em “idealismo”. Mesmo nos argumentos relacionados a Deus e à existência de arquétipos, a posição de Berkeley afirma categoricamente a evidência e realidade dos objetos dos sentidos seja na prova da existência de Deus, seja no desinteresse pelos arquétipos. Nos argumentos relacionados ao progresso da ciência, mais uma vez a evidência e independência das coisas sensíveis são consideradas como ponto de partida. Elas são objetivas e ligadas umas as outras por regras fixas de ocorrência, as leis da natureza, que servem de evidência para argumentarmos a bondade e sabedoria de Deus. Também não encontramos em Berkeley idealismo ao argumentar a subjetividade das qualidades primárias, pois, na verdade, ele nada mais faz do que afirmar estarem todas as qualidades sensíveis no mesmo nível de objetividade, sendo todas elas objeto legítimo de conhecimento.

Pois bem, acredito que, após percorrer esse percurso, é possível afirmar em relação à identidade da filosofia de Berkeley que o Imaterialismo não é uma forma de idealismo. Apesar de algumas passagens assim sugerirem, devemos perceber que Berkeley pretende fazer um uso especial do termo *idéia* e, principalmente, não deseja afirmar seja a impossibilidade do conhecimento, seja a possibilidade da ciência pela mera crença em Deus. Como ele se expressa através de Filonous:

Filonous: [...] Eu sou de um tipo de pessoa comum, simples o suficiente para acreditar em meus sentidos e deixar as coisas assim como as encontro. Para ser claro, é minha opinião que as coisas reais são aquelas mesmas coisas que vejo e sinto, e percebo pelos sentidos. Essas eu conheço e, notando que elas respondem a todas as necessidades e propósitos da vida, não tenho razão para ser solícito sobre qualquer outro ser desconhecido. Um pedaço de pão sensível, por exemplo, satisfaria meu estômago mil vezes mais do que aquele pão insensível, ininteligível e real do qual fala. É do mesmo modo minha opinião que as cores e as outras qualidades sensíveis estão nos objetos. Eu não posso por minha vida evitar pensar que a neve é branca e o fogo é quente. Você, de fato, quem por neve e fogo quer dizer certas substâncias externas, não-percebidas e não-percipientes, está apto a negar a brancura e calor como sendo afecções inerentes a eles. Mas eu, que entendo por essas palavras aquelas coisas que vejo e toco, sou obrigado a pensar como as outras pessoas. E tal como não sou cético em relação à natureza das coisas, também não em relação às suas existências. Que uma coisa deva ser realmente percebida pelos meus sentidos e ao mesmo tempo não existir, é para mim uma clara contradição; na medida em que eu

não posso separar ou abstrair, mesmo em pensamento, a existência de uma coisa sensível do seu ser percebido. Madeira, pedras, fogo, água, carne, ferro, e coisas semelhantes, as quais eu nomeio e falo sobre, são coisas que conheço. E eu não as teria conhecido se não as tivesse percebido pelos meus sentidos; e coisas percebidas pelos sentidos são imediatamente percebidas; e coisas imediatamente percebidas são idéias¹⁵⁵; e idéias não podem existir fora da mente; suas existências portanto consistem em serem percebidas; quando, então, elas são realmente percebidas, não pode haver dúvida sobre suas existências. Fora com todo esse ceticismo, todas essas dúvidas filosóficas ridículas. Que brincadeira é esta para um filósofo questionar a existência das coisas sensíveis até que ele tenha provado a si mesmo a veracidade de Deus: ou pretender que o conhecimento neste assunto é deficiente de intuição ou demonstração? Eu devo da mesma forma duvidar de meu próprio ser quando do ser das coisas que atualmente vejo e sinto.

(D3, 21)

Considero, portanto, que há larga evidência que indica haver *realismo* por trás do *esse é percipi*: de que da doutrina de que o ser dos objetos está em serem percebidos, segue-se apenas que os objetos do conhecimento humano são exatamente esses que se apresentam aos nossos sentidos.

¹⁵⁵ Aqui está a passagem do vocabulário vulgar para o filosófico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ATHERTON, Margaret. "Berkeley's theory of vision." In.: WINKLER, Kenneth (ed.). *The Cambridge Companion to Berkeley*. New York, Cambridge U. P., 2005. pp. 94-124.
- AUSTIN, John. *Sentido e Percepção*. São Paulo, Martins Fontes, 1993.
- _____. "Are there a priori concepts?" In.: AUSTIN, John. *Philosophical papers*. Oxford, U. P., 1979.
- AYERS, M. R. "Introduction". In. BERKELEY, G. *Philosophical Works* [ed. M. R. Ayers]. London, Everyman, 1993.
- _____. Michael. "Was Berkeley an Empiricist or a Rationalist?" In.: WINKLER, Kenneth (ed.). *The Cambridge Companion to Berkeley*. New York, Cambridge U. P., 2005. pp. 34-62.
- BARNES. "Did Berkeley misunderstood Locke?" In.: CREERY (ed.). *George Berkeley: Critical Assessments*. London, Routledge, 1991. v. II
- BAXTER, Andrew. *Enquiry into the nature of the human soul*. Apud.: WOOLHOUSE, Roger. "Introduction". In.: BERKELEY, G. *Principles of Human Knowledge/Three Dialogues*. London, Penguin, 1988. p. 23.
- BEARDSLEY. "Berkeley on abstract ideas." In.: CREERY (ed.). *George Berkeley: Critical Assessments*. London, Routledge, 1991. v. II, p. 127.
- BENNET, Johnatan. "Substance, Reality and Primary Qualities." In.: CREERY (ed.). *George Berkeley: Critical Assessments*. London, Routledge, 1991. v. II. p. 54).
- BERKELEY, George. *A Treatise Concerning the Principles of Human knowledge* [Oxford Philosophical Texts, ed. Jonathan Dancy]. Oxford, U.P., 1998.

- _____. *A Treatise Concerning the Principles of Human knowledge*. In.: BERKELEY, G. *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne* [ed. A. A. Luce and T. E. Jessop]. Nehdeln, Kraus, 1979. v. II.
- _____. *An Essay towards a New Theory of Vision*. In.: BERKELEY, George. *Philosophical Works, including the Works on Vision* [ed. Michael R. Ayers]. London, Everyman, 1993.
- _____. *An Essay towards a New Theory of Vision*. In.: BERKELEY, G. *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne* [ed. A. A. Luce and T. E. Jessop]. Nehdeln, Kraus, 1979. v. I.
- _____. *De Motu*. In.: BERKELEY, George. *Philosophical Works, including the Works on Vision* [ed. Michael R. Ayers]. London, Everyman, 1993.
- _____. *Philosophical Commentaries*. In.: BERKELEY, G. *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne* [ed. A. A. Luce and T. E. Jessop]. Nehdeln, Kraus, 1979. v. I.
- _____. *Philosophical Commentaries*. In.: BERKELEY, George. *Philosophical Works, including the Works on Vision* [ed. Michael R. Ayers]. London, Everyman, 1993.
- _____. *Philosophical Correspondence Between Berkeley and Samuel Johnson*. In.: BERKELEY, George. *Philosophical Works, including the Works on Vision* [ed. Michael R. Ayers]. London, Everyman, 1993.
- _____. *Principles of Human Knowledge / Three Dialogues* [ed. Roger Woolhouse]. London, Penguin, 1988.
- _____. *The Theory of Vision Vindicated an Explained*. In.: BERKELEY, G. *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne* [ed. A. A. Luce and T. E. Jessop]. Nehdeln, Kraus, 1979. v. I.
- _____. *The Theory of Vision Vindicated an Explained*. In.: BERKELEY, George. *Philosophical Works, including the Works on Vision* [ed. Michael R. Ayers]. London, Everyman, 1993.
- _____. *Three Dialogues between Hylas and Philonous* [Oxford Philosophical Texts, ed. Jonathan Dancy] Oxford, U.P., 1998.

- _____. *Three Dialogues between Hylas and Philonous*. In.: BERKELEY, G. *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne* [ed. A. A. Luce and T. E. Jessop]. Nehdeln, Kraus, 1979. v. II.
- BERMAN, David. *George Berkeley: idealism and the man*. Oxford, Clarendon, 1996.
- BOLTON, Martha. "Berkeley's Objection to Abstract Ideas and Unconceived objects." In.: CREERY (ed.). *George Berkeley: Critical Assessments*. London, Routledge, 1991. v. II. pp. 308-327.
- BROAD, C. D. "Berkeley's denial of material substance." In.: CREERY (ed.). *George Berkeley: Critical Assessments*. London, Routledge, 1991. v III. pp. 31-51.
- BUCHDAHL, Gerd. *Metaphysics and the Philosophy of Science: the Classical Origins Descartes to Kant*. Oxford, Basil Blackwell, 1969.
- CRAIG, E. J. "Berkeley's Attack on Abstract Ideas." In.: CREERY (ed.). *George Berkeley: Critical Assessments*. London, Routledge, 1991.v. II. Pp. 135-46.
- CREERY, Walter. "Introduction to Volume III." In.: CREERY (ed.). *George Berkeley: Critical Assessments*. London, Routledge, 1991. v. III. pp. 1-33.
- CUMMINS, P. D. "Berkeley's Likeness Principle." In.: CREERY (ed.). *George Berkeley: Critical Assessments*. London, Routledge, 1991. pp. 359-66.
- _____. "Perceptual Relativity and Ideas in the Mind." In.: CREERY (ed.). *George Berkeley: Critical Assessments*. London, Routledge, 1991.v. II. Pp. 346-58.
- DANCY, J. "Editor's Introduction". In.: BERKELEY, George. *Principles of Human Knowledge / Three Dialogues* [ed. Roger Woolhouse]. London, Penguin, 1988. pp. 5-69.
- DARWALL, Stephen. "Berkeley's Moral and Political Philosophy." In.: WINKLER, Kenneth (ed.). *The Cambridge Companion to Berkeley*. New York, Cambridge U. P., 2005. pp. 311-338.
- DAVIDSON; HORNSTEIN. "The Primary/Secondary Distinction: Berkeley, Locke and the Foundations of Corpuscularian Science." In.: CREERY (ed.). *George Berkeley: Critical Assessments*. London, Routledge, 1991. v. II. pp. 96-120.
- DAVIS, John W. "Berkeley's Doctrine of Notion." In.: CREERY (ed.). *George Berkeley: Critical Assessments*. London, Routledge, 1991.v III. 357-67.

- DESCARTES, René. *Lettre à Élisabeth, 28 juin 1634*. Apud: VERGEZ, André. “Commentaire Méthodique.” In.: DESCARTES, René. *Méditations Métaphysiques*. [Les integrales de philo]. Paris, Nathan, 2000.
- _____. *Meditações Metafísicas* [Os Pensadores]. São Paulo, Nova Cultural, 1996.
- _____. *Méditations Metaphysiques*. [Les intégrales de philo]. Paris, Nathan, 2000.
- DIDEROT. *Lettre sur les aveugles*. Apud: MCCRACKEN, C. J.; TIPTON, I. C. (ed.). *Berkeley's Principles end Dialogues Background Source Material* [Cambridge Philosophical Texts in Context]. Cambridge, U.P., 2000.
- DONEY, Willis. “Berkeley’s Argument Against Abstract Ideas.” In.: CREERY (ed.). *George Berkeley: Critical Assessments*. London, Routledge, 1991. v. II. Pp. 238-52.
- DOWING, Lisa. “Berkeley’s Philosophy of Science.” In.: WINKLER, Kenneth (ed.). *The Cambridge Companion to Berkeley*. New York, Cambridge U. P., 2005. pp. 230-265.
- Encyclopédie*, “Égoïstes”, v. 5, p. 431. Apud: MCCRACKEN, C. J.; TIPTON, I. C. (ed.). *Berkeley's Principles end Dialogues Background Source Material* [Cambridge Philosophical Texts in Context]. Cambridge, U.P., 2000.
- FOGELIN, Robert J. “Hume’s Scepticism”. In. NORTON, David F. (ed.). *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge, U. P., 1993. pp. 90-116.
- _____. *Berkeley and the Principles of Human Knowledge* [Routledge Philosophy Guidebook. New York, Routledge, 2001.
- FURLONG, E. J. “Berkeley on Relations, Spirits and Notions.” In.: CREERY (ed.). *George Berkeley: Critical Assessments*. London, Routledge, 1991.v III. Pp. 368-74.
- GALLOIS, André. “Berkeley’s Master Argument.” In.: CREERY (ed.). *George Berkeley: Critical Assessments*. London, Routledge, 1991. v. III. pp. 124-35.
- GRAYLING, A. C. “Berkeley’s Argument for Immaterialism.” In.: WINKLER, Kenneth (ed.). *The Cambridge Companion to Berkeley*. New York, Cambridge U. P., 2005. pp. 166-189.
- GRUNER, “Berkeley on General Ideas.” In.: CREERY (ed.). *George Berkeley: Critical Assessments*. London, Routledge, 1991. v. II, p. 147.

- HERDER, G. J. *Eine Metakritik zur Kritik der reinem Vernunft*. v. 21. pp. 163-7. apud: MCCRACKEN, C. J.; TIPTON, I. C. (ed.). *Berkeley's Principles end Dialogues Background Source Material* [Cambridge Philosophical Texts in Context]. Cambridge, U.P., 2000.
- HUME, David. *An Enquiry concerning human understanding* [Oxford Philosophical Texts]. Oxford, U.P., 1999.
- _____. *Tratado da Natureza Humana* [trad. Déborah Danowaki]. São Paulo, Unesp, 2000.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura* [trad. Alexandre Fradique Morujão]. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. *Prolegômenos* [Os Pensadores]. São Paulo, Abril, 1980.
- KEARNEY, John K. "Thought, Language and Meaning in Berkeley's Philosophy." In.: CREERY (ed.). *George Berkeley: Critical Assessments*. London, Routledge, 1991. v. I. pp. 74-85.
- KING, Edward G. "Language, Berkeley and God." In.: CREERY (ed.). *George Berkeley: Critical Assessments*. London, Routledge, 1991. v. I. pp. 39-49.
- KLAUDAT, André. "Berkeley e a Confiança nos Sentidos". *Integração*. [revista da Universidade São Judas Tadeu]. Porto Alegre, n. 46, p. 277-84, jul./ago./set., 2006.
- LAND, S. K. "Berkeley's Linguistics." In.: CREERY (ed.). *George Berkeley: Critical Assessments*. London, Routledge, 1991. v. I. pp. 86-110.
- LEROY, André-Louis. *George Berkeley*. Paris, P.U.F., 1959.
- LITTLE, Edward F. *Berkeley's Tree*. Lincoln, Writers Club Press, 2002.
- LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford, Clarendon, 1928.
- MALEBRANCHE, Nicolas. *Search after truth*. Apud: MCCRACKEN, C. J.; TIPTON, I. C. (ed.). *Berkeley's Principles end Dialogues Background Source Material* [Cambridge Philosophical Texts in Context]. Cambridge, U.P., 2000.
- MCCRACKEN, C. J.; TIPTON, I. C. (ed.). *Berkeley's Principles end Dialogues Background Source Material* [Cambridge Philosophical Texts in Context]. Cambridge, U.P., 2000.

- MCGOWAN, Willian. "Berkeley's Doctrine of Signs." In.: CREERY (ed.). *George Berkeley: Critical Assessments*. London, Routledge, 1991.v. I. pp. 111-125.
- Memories of Dr. Clarke* Apud: MCCRACKEN, C. J.; TIPTON, I. C. (ed.). *Berkeley's Principles end Dialogues Background Source Material* [Cambridge Philosophical Texts in Context]. Cambridge, U.P., 2000.
- PAPPAS, George S. "Abstract Ideas and the 'Esse is Percipi' Thesis'." In.: CREERY. G. B. *Assessments*. v. II. pp. 271-285.
- PITCHER, George. *Berkeley*. London, Routledge, 1984.
- POPPER, Karl. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. New York, 1968. Apud: KEARNEY, John K. "Thought, Language and Meaning in Berkeley's Philosophy." In.: CREERY (ed.). *George Berkeley: Critical Assessments*. London, Routledge, 1991.
- RAYNOR, David. "'Minima sensibilia' in Berkeley and Hume." In.: CREERY (ed.). *George Berkeley: Critical Assessments*. London, Routledge, 1991. v. I. pp. 370-374.
- REID, Thomas. *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Cap 10. Apud: MCCRACKEN, C. J.; TIPTON, I. C. (ed.). *Berkeley's Principles end Dialogues Background Source Material* [Cambridge Philosophical Texts in Context]. Cambridge, U.P., 2000.
- ROME, S. C. "Berkeley's Conceptualism." In.: CREERY (ed.). *George Berkeley: Critical Assessments*. London, Routledge, 1991. v. III. pp. 349-56.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Le monde comme volonté et représentation*. Paris, PUF, 1998.
- STROUD, Barry. "Berkeley v. Locke on Primary Qualities." In.: CREERY (ed.). *George Berkeley: Critical Assessments*. London, Routledge, 1991. v. II. Pp. 45-62.
- _____. *Hume*. London, Routledge & Kegan Paul. 1977.
- TURBAYNE, C. M. "Berkeley's Metaphysical Grammar." In.: CREERY (ed.). *George Berkeley: Critical Assessments*. London, Routledge, 1991. v. I. pp. 50-73.
- URMSON, J. O. *Berkeley*. Oxford, U. P., 1982.
- VERGEZ, André. "Commentaire Méthodique." In.: DESCARTES, René. *Méditations Métaphysiques*. [Les integrales de philo]. Paris, Nathan, 2000.

- WILSON, Margaret D.. "Did Berkeley Completely Misunderstood the Basis of Primary-Secondary Distinction in Locke?" In.: CREERY (ed.). *George Berkeley: Critical Assessments*. London, Routledge, 1991. v. II. Pp. 80-95.
- WINKLER, Kenneth. "Berkeley and the Doctrine of Signs." In.: WINKLER, Kenneth (ed.). *The Cambridge Companion to Berkeley*. New York, Cambridge U. P., 2005. pp. 125-165.
- _____. "Berkeley on Abstract Ideas." In.: CREERY (ed.). *George Berkeley: Critical Assessments*. London, Routledge, 1991. v. II. Pp. 253-70.