

J. O. Urmson

BERKELEY

Tradução:
Jaimir Conte

Título original: *Berkeley*
© J. O. Urmson 1982
Oxford University Press, 1982
ISBN: 0-19-287547-7
ISBN: 0-19-287546-9 *Pbk*

Urmson, J. O. (1915-)
Berkeley (Past Masters)

Tradução: Jaimir Conte
Florianópolis, 2011.

[Versão provisória.]

Conteúdo

	Nota sobre as abreviações	04
1.	A filosofia corpuscular	05
2.	O ataque contra a matéria	21
	A ininteligibilidade da matéria	25
	A superfluidade da matéria	33
	As ideias abstratas	38
3.	Imaterialismo e senso comum	51
4.	A natureza da ciência empírica	73
5.	Deus e espíritos finitos	89
6.	Matemática	103
7.	Moral e filosofia política	111
8.	Os últimos anos de Berkeley	119
9.	Retrospectiva crítica	129
	Leituras adicionais	135
	Índice remissivo	136

Nota sobre as abreviações

As seguintes abreviações são usadas nas referências às obras de Berkeley:

- A *Alciphron*
- C *Philosophical Commentaries* [Comentários filosóficos]
- L *The Works of George Berkeley*, ed. Luce e Jessop.
- M *De motu* [Sobre o movimento]
- O *Passive Obedience* [Obediência passiva]
- P *Principles of Human Knowledge* [Tratado sobre os Princípios do conhecimento humano]
- S *Siris*
- V *A New Theory of Vision* [Nova teoria da visão]

As referências a L indicam volume e página, as referências a A, M, O, P, S e V indicam os parágrafos. As referências a C seguem a numeração adotada em L, i (não a de Berkeley).

1. A filosofia corpuscular

Em algum momento não precisamente conhecido, mas certamente quando estava na casa dos vinte anos, se não antes, George Berkeley, recentemente graduado Bacharel em Artes pelo Trinity College, de Dublin, teve uma inspiração metafísica. Tratava-se de uma inspiração que lhe pareceu ser, mediante reflexão, mais do que evidente; ela serviu como base para as respostas, pelo menos, à maioria dos problemas metafísicos pendentes; eliminava a ameaça do ceticismo e do ateísmo apresentada pela ortodoxia filosófica predominante; preservava, talvez de uma forma mais sofisticada, tudo o que o senso comum ou a revelação da religião cristã mantinha. Este novo insight era que não existia algo como a matéria; que o conceito de matéria era totalmente supérfluo, e certamente ininteligível.

Exposto desta forma, de maneira superficial, fora de contexto e sem explicação, este suposto insight provavelmente parecerá completamente ridículo ao leitor que ainda não esteja familiarizado com o pensamento de Berkeley. Ele pareceu completamente ridículo, por exemplo, para o Dr. Johnson, que supôs, de maneira ignorante, mas óbvia, que poderia refutá-lo chutando uma pedra. Um dos principais objetivos deste livro será mostrar ao leitor como, no contexto das crenças filosóficas e científicas de seu tempo, a tese de Berkeley era uma tese bastante racional para alguém adotar, e mostrar como engenhosamente Berkeley a desenvolveu dentro dos limites de um dos mais elegantes, claros e simples sistemas metafísicos já construídos. O leitor não precisará aceitar a doutrina,

embora alguns filósofos a aceitem; mas verá que ela é a obra de um dos grandes gênios filosóficos do mundo e digna de admiração e estudo.

Para entender como Berkeley chegou a propor esta tese, à primeira vista absurda e irresponsável, devemos em primeiro lugar ter alguma familiaridade com a perspectiva filosófica e científica da imensa maioria dos pensadores do século XVII contra os quais Berkeley se opôs.

O século XVII, perto do fim do qual Berkeley nasceu, assistiu ao nascimento da ciência experimental moderna. De um modo geral, pois o historiador da ciência citará facilmente contra-exemplos contra a generalização, a investigação científica tinha estagnado durante a Idade Média. Já durante o Renascimento ela estava começando a reviver. Mas foi no começo do século XVII que Galileu procurou estabelecer os principais princípios da Estática e deu início à Dinâmica, os dois principais ramos da grande ciência da mecânica que tinham sido largamente negligenciados desde Arquimedes e que Newton, perto do final do século, conduziu a uma perfeição que durante dois outros séculos pareceu ser definitiva. Galileu também desenvolveu o microscópio e o telescópio, o instrumento indispensável para a investigação das coisas diminutas e distantes. Entre ele e Newton surgiu Harvey, o matemático holandês Snell, Descartes, o físico italiano Torricelli, Pascal, Sydenham, Boyle, Huygens, Hooke; grandes academias de ciência, incluindo a Royal Society de Londres, foram instituídas; os reis e a nobreza, incluindo Charles II, tinham seus próprios laboratórios experimentais; para muitos parecia que todos os segredos da natureza seriam em breve revelados,

embora no final do século este otimismo tenha diminuído.

Subjacente e em parte determinando esta eclosão da atividade científica estava a nova perspectiva filosófica que tinha substituído a escolástica dos últimos séculos. Ela era chamada às vezes de filosofia moderna e às vezes de filosofia corpuscular. Em grande medida através da atuação do francês Pierre Gassendi (1592-1555), os eruditos clássicos, os astrônomos e factótuns intelectuais em geral, um conhecimento da antiga hipótese atomista de Demócrito e Epicuro foi revivida, e esta ontologia dos átomos e do vazio rapidamente ganhou aceitação. O entusiasmo por ela abriu caminho até mesmo através de um relatório ao governo puritano do protetorado sobre o estado das universidades inglesas; em seu *Examination of Academies* John Webster escreveu em 1654: “O que eu diria da filosofia epicurista, trazida à tona, ilustrada e completada pelo trabalho desse grande erudito Pierre Gassendi? Certamente, se ela for examinada corretamente demonstrará ser uma opinião mais perfeita e sólida que qualquer uma que as escolas jamais tiveram ou seguiram”. Embora Descartes e seus seguidores não pudessem aceitar o vazio, eles entusiasticamente subscreveram o ideal de explicação mecanicista, e um católico eclético como Sir Kenelm Digby escreveria que tudo poderia ser explicado por meio de partículas “atuando pelo movimento local”.

Esta “filosofia moderna” tornou-se o fundamento teórico da ciência na Inglaterra. O título verdadeiramente grandioso de um livro de Henry Power, Doutor em medicina, publicado em 1664, *Experimental Philosophy in Three Books, containing New Experiments*

Microscopical, Mercurial, Magnetical with some deductions and probable Hypotheses raised from them in avouchment and illustration of the now famous Atomical Hypothesis [*Filosofia experimental em três livros, contendo novos experimentos microscópicos, mercuriais, magnéticos com algumas deduções e hipóteses prováveis levantadas a partir deles em corroboração e ilustração da agora famosa hipótese atômica*], ilustra muito bem a atmosfera da época.

O que era, então, essa filosofia moderna, a filosofia corpuscular, que o Dr. Power chamou de hipótese atômica? Uma vez que somos constantemente informados por pessoas ignorantes que os gregos antigos tinham uma fantasia atômica meramente especulativa enquanto que a teoria atômica moderna era fundada numa sólida observação experimental, qualquer semelhança sendo coincidência, poder-se-ia dizer, então, mais uma vez, que a filosofia corpuscular é apenas a teoria grega antiga revivida, e seus principais proponentes afirmaram claramente que era isso. Visto que ela veio a ser o principal alvo das críticas de Berkeley, uma teoria que ele considerou como a fonte de todos os erros, é melhor nos tornarmos muito bem familiarizados com ela. Berkeley a tinha estudado cuidadosamente.

A filosofia corpuscular sustentava que o mundo consistia de átomos em movimento num vazio infinito; na versão antiga os átomos também se moviam no tempo infinito, mas os filósofos cristãos do século XVII aceitaram, com base na autoridade da Bíblia, que eles foram criados e colocados em movimento por Deus. Assim, Newton, na Questão 30 de sua *Óptica*, disse: “Parece-me provável que Deus, no início, formou a

matéria em partículas sólidas, compactas, duras, impenetráveis, móveis, de determinados tamanhos e formas, e com essas outras propriedades, e em tal proporção com o espaço quanto mais condizentes com o fim para os quais Ele as formou”. Esses átomos foram considerados como sendo de muitas diferentes formas e tamanhos, sólidos, indestrutíveis e em movimento.

Mas se perguntarmos com que outras propriedades Deus dotou os átomos, a resposta será: “Nenhuma.” “Quente e frio são aparências, doce e amargo são aparências, a cor é aparência; na realidade existem os átomos e o vazio” disse Demócrito em um dos poucos fragmentos de seus escritos científicos que sobreviveram, e com isso os cientistas do século XVII concordaram inteiramente. A filosofia corpuscular é uma teoria do puro mecanicismo.

Tudo deve ser explicado em termos da forma, tamanho, massa e movimento das partículas e de seu impacto umas sobre as outras; em outras palavras, a explicação mecânica é a única forma aceitável de explicação científica. O impacto era a única maneira de se conceber como alguma coisa poderia agir sobre alguma outra coisa diferente. Todos concordavam com isso; assim Locke, no Livro II de seu *Ensaio sobre o entendimento humano*, falou de “impulso, a única maneira que podemos conceber os corpos operando”, e até mesmo o arqui-racionalista Leibniz (1646-1716), comentando esta passagem de Locke, afirma: “Eu também sou da opinião de que os corpos agem apenas por impulso.” Assim, o que era explicável devia em última instância ser explicado mecanicamente; o que não podia ser assim explicado não era cientificamente

explicável de modo algum e tinha de ser atribuído aos decretos diretos de Deus.

Essa insistência na explicação mecânica não pode ser superenfaticada. Ela pode ser ilustrada pela referência à teoria da gravitação. Newton tinha descoberto a famosa lei que os corpos tendem a se mover uns na direção dos outros com uma aceleração proporcional ao produto da massa, e inversamente proporcional ao quadrado da distância entre eles. Pode parecer que este é um exemplo de uma força de atração, da ação de uns corpos sobre os outros à distância e não por impacto. O que quer que os seguidores de Newton possam ter dito posteriormente, essa visão foi firmemente rejeitada pelo próprio Newton. Por gravidade, insistiu, ele não queria dizer nada além do fenômeno observado, do que ele não ofereceu nenhuma explicação: “*Hipoteses non fingo*”. Numa carta a Bentley, o mestre de seu College, que de maneira descuidada tinha se referido a uma força de gravitação, Newton escreveu: “Que a gravidade deva ser inata, inerente e essencial à matéria, de modo que um corpo pode agir sobre outro à distância através de um *vacuum*, sem a mediação de qualquer outra coisa, por e através do qual sua ação e força podem ser transmitidas de um para outro, é para mim um absurdo tão grande que acredito que nenhum homem que tem uma competente faculdade de pensar em questões filosóficas jamais pode cair nisso”. A força da gravidade como uma explicação do movimento, para Newton, teria sido apenas mais uma daquelas qualidades ocultas que o século XVII tanto ridicularizara; uma explicação no mesmo nível do “poder dormitivo” que o estudante de medicina de Molière ofereceu como uma explicação de por que o

ópio nos faz dormir. Como Leibniz observou sobre essas supostas atrações no Prefácio a *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, “é impossível conceber como estas acontecem, ou seja, explicá-las mecanicamente”. Reconhecia-se que o magnetismo, a gravidade e etc. eram difíceis de explicar mecanicamente; mas explicá-las em termos de forças magnéticas ou gravitacionais teria sido considerado como um subterfúgio meramente verbal.

Assim era evidente ortodoxia atribuir aos corpos, aos átomos, aquelas propriedades que a ciência mecânica lhes imputava. Era uma ortodoxia igualmente não questionada negar-lhes todas as outras qualidades, como cor, sabor e cheiro, que o homem comum acriticamente atribuía a eles. Assim, Galileu, ecoando o fragmento de Demócrito já citado, disse em *O ensaiador* que “os sabores, odores, cores e etc. não são mais que meros nomes no que diz respeito aos objetos em que os colocamos, e residem apenas na consciência. Portanto, se os seres vivos forem aniquilados, todas essas qualidades seriam suprimidas e aniquiladas”. Os corpos, Galileu afirmou, causam essas sensações em nós pelo movimento e impacto, exatamente como uma mão pode produzir em nós a sensação de cócegas pelo movimento e impacto; é tão absurdo situar a cor no corpo como situar a cócega na mão que a causa. Newton expressou a mesma opinião em sua prosa magnífica:

Se às vezes falo da luz e dos raios como coloridos ou dotados de cores, gostaria que compreendessem que não falo de maneira filosófica e adequada, mas de maneira grosseira e de acordo com essas concepções que as pessoas vulgares ao ver todos esses experimentos estariam aptas a formar. Pois os raios, para falar de maneira adequada, não

são coloridos. Neles não há nada mais do que certo poder e disposição para provocar uma sensação desta ou daquela cor. Pois assim como o som de um sino ou de cordas musicais, ou de outro corpo sonoro, nada mais é que um movimento vibratório, e no ar nada senão aquele movimento propagado a partir do objeto, e no sensorio é uma sensação daquele movimento sob a forma de som, da mesma forma as cores no objeto não são nada mais que uma disposição para refletir estes ou aqueles tipos de raios mais abundantemente do que o resto; nos raios elas não são nada senão suas disposições para propagar este ou aquele movimento no sensorio, e no sensorio elas são sensações desses movimentos sob a forma de cores¹.

Vimos que podemos encontrar a filosofia corpuscular mecanicista em muitos dos grandes cientistas e filósofos do século XVII. Mas talvez a melhor e mais clara afirmação desta teoria fundamental seja encontrada na obra de Robert Boyle, o tradicional “pai da química”. Visto que é fundamental estarmos bem familiarizados com ela se quisermos compreender a filosofia de Berkeley mais do que apenas superficialmente, podemos ler com proveito a afirmação de Boyle a seu respeito. Ele a apresenta numa monografia intitulada “*A Origem das Formas e Qualidades* (1666), com o objetivo de explicar a filosofia corpuscular para o amador. “Entre aqueles”, ele diz, “que estão inclinados a essa filosofia, que eu acho que tenho sido muito imitado ao chamar de corpuscular, há muitas pessoas engenhosas, especialmente entre a nobreza e a aristocracia, que [...] gostam de fazer ou ver uma variedade de experimentos, sem terem jamais tido a oportunidade de serem instruídas nos rudimentos ou

¹ Newton, *Óptica*, Livro I, parte II (N. do T.)

noções fundamentais dessa filosofia”. Assim, ele espera, “este tratado pode de algum modo apresentar um esquema ou servir para uma introdução aos elementos da filosofia corpuscular”.

Aqui estão, pois, esses elementos, nas próprias palavras de Boyle, na medida em que é conveniente:

1. “Concordo com o nosso epicurista em pensar que o mundo é composto de uma multidão inumerável de corpúsculos individualmente insensíveis dotados de seus próprios tamanhos, formas e movimentos.”

2. “Se concebêssemos que o resto do universo fosse aniquilado, com exceção de alguns desses corpúsculos inteiros e indivisíveis, é difícil dizer o que poderia ser atribuído a ele, além da matéria, do movimento (ou do repouso), do tamanho e da forma.”

3. Deus, afirmou Boyle, criou o mundo: “mas o mundo sendo uma vez formado, e o curso da natureza estabelecido, o naturalista (exceto em alguns poucos casos em que Deus ou os agentes incorpóreos intervém) recorre à primeira causa, mas para seu apoio e influência geral, em que ele preserva a matéria e o movimento de aniquilação e de destruição; e ao explicar fenômenos particulares considera somente o tamanho, a forma, o movimento (ou a falta dele), a textura e as qualidades e atributos resultantes das pequenas partículas da matéria”.

4. Quanto às outras qualidades aparentes dos corpos, “Eu já mostrei que existem afecções da matéria mais simples e mais primitivas, das quais essas qualidades secundárias, se eu posso chamá-las assim, dependem”.

5. Os corpúsculos incidem sobre os órgãos dos sentidos e causam movimentos que são transmitidos ao cérebro. A “sensação”, diz Boyle, “é propriamente, e em última análise, produzida na mente ou faculdade do discernimento, ou por ela, a qual, a partir dos diferentes movimentos das partes internas do cérebro, é excitada e determinada a diferentes percepções, para algumas das

quais os homens têm dado o nome de calor, frio ou outras qualidades.”

6. “Eu não nego, porém, que se possa dizer que os corpos, num sentido muito favorável, têm essas qualidades que chamamos de sensíveis, ainda que não houvesse animais no mundo: pois um corpo neste caso pode diferir de outros corpos que agora são completamente desprovidos da qualidade de ter essa disposição de seus corpúsculos constituintes que, caso ela estivesse devidamente adaptada aos sentidos de um animal, produziria semelhante qualidade sensível que um corpo de outra textura não produziria.”

O leitor tem agora diante de si um esboço da filosofia corpuscular. Deve ter notado que ela foi aceita por um grande número de filósofos e cientistas eminentes, antes da publicação do *Ensaio sobre o entendimento humano* de John Locke, que não apareceu até 1689. Por isso, é muito estranho que essa teoria seja tradicionalmente conhecida como a teoria das qualidades primárias e secundárias de Locke. Locke foi, de fato, um discípulo entusiasta de Robert Boyle, cujo laboratório em Oxford ele visitou de vez em quando em sua juventude; ele era também um amigo e admirador de Sir Isaac Newton, e descreveu a si mesmo como um operário, no mesmo campo que aqueles dois homens eminentes. Ele ofereceu uma versão, de nenhuma maneira original, da filosofia corpuscular no Livro II, capítulo VIII de seu *Ensaio*, e, uma vez que Berkeley estudou esta versão com cuidado e seguiu a sua terminologia, devemos tomar conhecimento dela, com muito cuidado visto que a linguagem ambígua de Locke parece ter induzido Berkeley a uma má interpretação da teoria. O quanto Locke estava reproduzindo a doutrina

geralmente aceita é bem ilustrado por um comentário do Reverendo Henry Lee em seu *Anti-Scepticism or Notes upon each Chapter of Mr Locke's Essay Concerning Human Understanding*, [*Anticeticismo ou notas sobre cada capítulo do Ensaio sobre o entendimento humano do Sr. Locke*], publicado em 1702. Sobre a explicação de Locke deste assunto ele diz: “é comum a todos os que aspiram à Filosofia Mecânica” e que “tudo isso é de tal modo muito claro, agora tão universalmente aceito, que este autor poderia ter poupado muitos dos seus argumentos para prová-lo”.

Locke enumera as qualidades que são “absolutamente inseparáveis dos corpos” como sendo a solidez, a extensão, a figura, o movimento ou o repouso, e o número. Sua noção de solidez é obscura, mas a interpretação mais favorável dela é como a ocupação exclusiva de uma determinada parte do espaço. Estas qualidades ele as chama de primárias. Como os outros filósofos cujas opiniões nós citamos, ele não considera que cor, calor, frio, sabor, etc., são qualidades reais dos corpos, mas sensações produzidas em nós pelos corpos. Assim, ele define as qualidades secundárias como sendo “certas qualidades, as quais na verdade não são nada nos próprios objetos, senão poderes para produzir várias sensações em nós por meio de suas qualidades primárias, isto é, pelo tamanho, figura, textura e movimento de suas partes insensíveis, como cores, sons, sabores, etc.”. Locke, portanto, define claramente as qualidades secundárias como poderes para produzir sensações em nós, não como sendo as sensações deste modo produzidas; mas o próprio Locke, ocasionalmente, e Berkeley juntamente com a maioria dos comentadores posteriores, regularmente, afasta-se desta terminologia e

chama as cores, os sabores, os cheiros etc., eles mesmos, de qualidades secundárias.

Ao dizer que as qualidades primárias são completamente inseparáveis dos corpos Locke parece querer dizer duas coisas. Em primeiro lugar, essas qualidades são definidoras do corpo – tudo o que não tem estas qualidades não é considerado um corpo. Talvez alguns corpos realmente sejam sem cores, ou sem sabores, ou sem som, e é pelo menos concebível que alguns sejam; mas um corpo não extenso, um corpo que não esteja nem em movimento nem em repouso, um corpo sem forma, por mais irregular que seja, seria uma contradição em termos. Em segundo lugar, nada que tenha estas propriedades pode alguma vez deixar de tê-las, o que quer que seja feito com elas, enquanto que um corpo pode ser privado de seu cheiro, de seu sabor ou de sua cor. Portanto, as qualidades primárias são inseparáveis dos corpos, enquanto que as qualidades secundárias não são; pode haver corpos que não têm o poder de causar as nossas sensações de cor, de cheiro, de sabor, etc.

Locke, como outros defensores da filosofia corpuscular, sustenta que todas as nossas sensações, seja de qualidades primárias ou secundárias, são causadas pelo impacto de átomos insensíveis sobre nossos órgãos dos sentidos, os movimentos assim gerados sendo então transmitidos pelos nervos ao cérebro; essas sensações ele chama de ideias. Usando esta terminologia ele afirma que as ideias de qualidades primárias (forma, tamanho, movimento, etc.), se assemelham a essas qualidades mesmas, enquanto que as ideias de qualidades secundárias não se assemelham a nada no corpo ou a poderes que são as qualidades secundárias. Uma vez

que, como eu acredito, Berkeley compreendeu mal esta afirmação, seria bom expor isso nas palavras do próprio Locke: “as ideias das qualidades primárias dos corpos se assemelham a eles, e seus modelos realmente existem nos próprios corpos; mas as ideias produzidas em nós por essas qualidades secundárias não têm nenhuma semelhança com eles. Não há nada como as nossas ideias existindo nos próprios corpos”².

Agora, quando Locke diz que as ideias de cores e outras qualidades secundárias não se assemelham a algo no corpo, ele não quer dizer que os corpos são sempre de uma cor diferente daquela das ideias que eles produzem em nós; pois os corpos não têm absolutamente nenhuma cor de acordo com a filosofia corpuscular. Ele quer dizer que os corpos são coloridos apenas no sentido de que eles têm o poder de produzir ideias de cor. A coerência exige que quando ele diz que as ideias de forma e de outras qualidades primárias são semelhanças dessas qualidades nos corpos ele não pode dizer que os corpos são sempre exatamente da mesma forma que as ideias que eles produzem em nós, ou seja, pareçam ser da forma que eles realmente são, o que, em todo caso, é obviamente falso. Ele deve querer dizer que quando nós atribuímos forma aos corpos nós o fazemos no mesmo sentido de “forma” como quando nós a atribuímos a ideias; assim “quadrado” quando aplicado a uma ideia ou a um corpo terá o mesmo significado geometricamente definível. Para colocar a questão em termos técnicos, as ideias de qualidades primárias e os corpos exemplificam as mesmas propriedades determináveis – forma, tamanho, movimento etc., – mas

² Locke, *Ensaio*, 2.8.16 (N. do T.).

não necessariamente os mesmos determinantes daqueles determináveis em cada ocasião. Veremos que Berkeley atribui a Locke essa interpretação da doutrina que eu tenho rejeitado; Locke diz uma ou duas vezes coisas que dão alguma justificativa para interpretá-lo assim; mas assim interpretada a doutrina é sem sentido e não faz parte da filosofia corpuscular.

Começamos empregando a terminologia das ideias que era comum nos séculos XVII e XVIII, e devemos dizer alguma coisa sobre ela para concluir este capítulo introdutório. Descartes foi o primeiro filósofo importante a usá-la; Locke o seguiu em seu uso e Berkeley seguiu Locke. Portanto, devemos tentar compreendê-lo agora de forma preliminar, embora constantemente enfrentemos problemas com isso.

No inglês coloquial do século XVII a palavra “ideia” era sinônima de “imagem”, como era a palavra “idée” em francês. Assim Shakespeare, em *Ricardo III*, faz Buckingham dizer a Gloucester que ele é a “verdadeira ideia”, ou seja, a própria imagem, de seu pai. O próprio Descartes disse que as ideias são, propriamente falando, como imagens das coisas. A palavra aparentemente entrou em uso filosófico em conexão com uma teoria muito simples da percepção visual em que a alma vê as imagens do mundo exterior projetadas na superfície do cérebro, uma versão da doutrina da percepção representativa. O termo foi mantido mesmo quando essa teoria foi modificada ou abandonada, e também foi estendido para compreender todos os objetos da consciência – todas as sensações de todos os sentidos, os objetos da memória, os objetos da imaginação, os objetos do pensamento (que frequentemente se considerava como sendo

principalmente a formação de imagens mentais), e todas as emoções. Este uso muito amplo do termo “ideia” por parte de Locke foi considerado estranho e até mesmo indefensável na época. Em crítica a ele Stillingfleet, então bispo de Worcester, investiu contra “o novo véu das ideias” como até mesmo perigoso para o cristianismo; Henry Lee, em *Anti-Scepticism*, protesta que “só pode ser chamada de uma Ideia aquilo que é uma Representação visível ou Semelhança do objeto”; mesmo assim no século XVIII Boswell apresenta Johnson como rebatendo o uso corrente e pronunciando que “é evidente que a ideia só pode significar alguma coisa da qual uma imagem pode ser formada na mente”. É realmente muito difícil duvidar que seu uso liberal da palavra “ideia” incluísse os filósofos que a empregaram de maneira ambígua e obscura, como veremos em nosso estudo da filosofia de Berkeley.

Os filósofos deste período, como muitos filósofos em todas as outras épocas, estavam completamente convencidos de que na percepção aquilo que eles tinham consciência era uma ideia, uma imagem, uma sensação causada pela matéria inerentemente imperceptível. O leitor pode se perguntar por que eles estavam tão certos de que semelhante teoria causal era verdadeira e que a noção “vulgar” de que nós estamos imediatamente conscientes de objetos físicos não era digna de debate filosófico sério. Eles estavam motivados por duas considerações fundamentais. A primeira era que uma explicação cuidadosa do que nós percebemos, ou seja, de como as coisas nos aparecem, será diferente a partir de uma cuidadosa explicação de como o mundo é, inclusive de como ele é popularmente concebido ser. Assim, o remo na água é reto, mas o “remo” que nós

percebemos é torto e não tem realidade física; as linhas ferroviárias são paralelas, mas nós vemos duas linhas convergindo à distância; o vinho de mesa meio seco terá sabor doce depois que tivermos bebido xerez muito seco, e seco depois que tivermos bebido xerez doce. Se as descrições do mundo e do que percebemos são assim diferentes, o que percebemos pode não ser o mundo.

Uma segunda consideração pesou não menos fortemente. Se a explicação científica da realidade física e dos complexos processos físicos e psicológicos envolvidos na percepção é mesmo aproximadamente verdadeira, é impossível afirmar que percebemos tal mundo imediata e diretamente. Se, por exemplo, o som consiste em vibrações físicas na atmosfera e nos é transmitido por meio de movimentos ao ouvido, nervos e cérebro, então o que ouvimos não será o som físico, pois o que ouvimos não é um movimento, nem qualquer outra coisa mencionada numa explicação física do som.

Se estes argumentos são satisfatórios devemos investigar depois, mas não por enquanto. Mas eles certamente convenceram os filósofos que estivemos discutindo, e embora Berkeley não tenha feito uso do segundo desses dois argumentos apresentados, ele certamente aceitou sem qualquer debate sério a conclusão de que aquilo de que estamos conscientes são as ideias.

2. O ataque contra a matéria

George Berkeley nasceu em 12 de março de 1685, perto de Kilkenny na Irlanda. Sua ascendência era Inglesa, mas seu pai, um monarquista, mudou-se para a Irlanda na época da restauração. Berkeley considerava-se um irlandês. Ele se referiu a Newton como “um filósofo de uma nação vizinha” (P 110) e, comentando com sarcasmo em seus cadernos de anotações pessoais algo que considerava um absurdo filosófico, ele escreveu: “Nós irlandeses não podemos alcançar essas verdades” (C 392). Ele foi enviado para o Kilkenny College, que Congreve e Swift tinham frequentado um pouco antes e, em seguida, com apenas quinze anos, para o Trinity College, de Dublin, em 1700. Lá ele estudou matemática, línguas, incluindo latim, grego, francês e hebraico, lógica e filosofia. O curso de filosofia era moderno e incluía o estudo de Locke, do filósofo e teólogo francês Malebranche, e de outros pensadores modernos e contemporâneos. Graduou-se Bacharel em Artes (B.A.) em 1704, com a idade de dezenove anos e, em seguida permaneceu no Trinity College estudando individualmente até ser eleito fellowship em 1707. Foi ordenado diácono em 1709 e sacerdote em 1710. Ele continuou a ocupar seu fellowship até 1724, quando renunciou para se tornar Deão de Derry, apesar de afastamentos prolongados o levarem primeiro para Londres e depois para a Itália.

Não obstante tenha continuado a escrever durante muitos anos após ter deixado o Trinity College, de Dublin, foi durante sua posição como fellowship que escreveu as obras pelas quais ele agora é famoso. Sua

primeira obra, *Um ensaio para uma nova teoria da visão*, apareceu em 1709, quando ele tinha 24 anos. É uma obra tanto de psicologia experimental como de filosofia, e nela ele discute principalmente o modo como percebemos pela vista a distância, tamanho e posição dos objetos. No ano seguinte, em 1710, ele publicou o *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*, conhecido simplesmente como *Princípios*. Este é o mais importante de todos os escritos de Berkeley e contém a mais completa abordagem que temos da posição filosófica que ele nunca chegou a abandonar. Em 1713 ele publicou *Três diálogos entre Hylas e Phylonous*, uma exposição mais popular de sua visão na qual Phylonous (cujo nome significa “amante da mente”) vence no debate e converte à sua opinião Hylas (“matéria”), o materialista. Em 1712 ele publicou em latim seu ensaio *De motu [Sobre o movimento]*, que contém, de longe, a mais completa abordagem que temos da concepção de Berkeley sobre a natureza das ciências naturais.

Essas são as principais obras publicadas por Berkeley das quais podemos aprender a suas doutrinas metafísica e epistemológica básicas, testemunho de um jovem de extraordinária atividade intelectual. Mas, além de seus escritos publicados, também temos à nossa disposição um documento único e muito interessante. Em 1705, logo após a graduação, Berkeley começou a escrever uma série de notas sobre temas filosóficos em que ele preparou a base de suas novas e revolucionárias concepções e fez planos estratégicos para sua publicação. Essas notas contêm ideias que ele imediatamente rejeita e teorias que são silenciosamente abandonadas em seus trabalhos publicados, bem como o essencial de sua posição; não se pode, contudo, atribuir-

lhe seguramente as opiniões encontradas somente ali e não nas obras publicadas. Mas essas notas são muito valiosas como um auxílio para a correta compreensão das obras publicadas e lançam uma luz fascinante sobre os processos criativos de um filósofo genial. Elas foram escritas em um caderno in-quarto que permaneceu desconhecido até ter sido descoberto por A. C. Fraser e publicado por ele em 1871 sob o título *Commonplace Book*; os editores posteriores não gostaram deste nome e as anotações são agora geralmente chamadas de *Philosophical Commentaries* [Comentários filosóficos].

Os principais alvos do ataque de Berkeley foram John Locke e Sir Isaac Newton. Ele estava bastante familiarizado com as obras de ambos e os admirava muito. Sobre Newton ele escreveu: “Tenho me esforçado tanto quanto (eu sinceramente acredito) qualquer homem vivo para entender este grande autor, e dar sentido a seus princípios [...] De modo que, se eu não o entendo, não é culpa minha, mas minha pouca sorte” (L iv 116). Ele também se referiu a Newton como “um filósofo de uma nação vizinha que todo mundo admira” (P 110), e como “um extraordinário matemático, um profundo naturalista, uma pessoa da mais elevada capacidade e erudição” (L iv 114). Sobre Locke ele escreveu em seu caderno de anotações: “É admirável em Locke que ele pudesse, quando em idade avançada, ver através de uma névoa que se formara durante muito tempo e era conseqüentemente densa. Deve-se admirar mais isso do que o fato de não ter visto mais longe.” (C 567). Ele está, claro, usando a palavra “admirar” no sentido usual de “admiração” naquele tempo.

Mas essa deferência não era estendida a todos aqueles a quem Berkeley chamou de matemáticos. Em

seu caderno de anotações pessoais ele escreveu: “Não vejo engenho em nenhum deles senão em Newton. Os demais são meramente charlatães, simples nihilarianos” (C 372). Mas estas palavras foram escritas apenas para ele; ele compreendeu que numa publicação, na condição de um jovem que atacava o *establishment*, ele devia revelar uma atitude mais conciliadora. Assim, no mesmo caderno, escreveu: “Mem: em todas as ocasiões, usar a máxima modéstia. Refutar os matemáticos com a máxima polidez e respeito. Não chamá-los nihilarianos etc. N.B. controlar-se em sua natureza satírica”. (C 633-4). Há muitas notas endereçadas a si mesmo nos cadernos, muitas vezes significativas, muitas vezes divertidas, e só raramente obscuras, como: Mem. o relato da tia do Sr. Deering. (C 201).

Assim, os principais alvos do ataque de Berkeley foram Newton e Locke. Mas havia apenas um elemento principal em suas concepções que ele rejeitou: a doutrina da matéria. Berkeley partilhava, por exemplo, a opinião de que as ideias são os únicos objetos da mente humana. É muito importante lembrar o contexto histórico em que ele escreveu; muitas vezes o leitor moderno encontra Berkeley assumindo, baseado meramente num argumento superficial, coisas que para o leitor são obscuras e duvidosas; trata-se geralmente de coisas que na época eram aceitas pela maioria dos homens e, certamente, pelos adversários de Berkeley, que teriam achado tedioso e desnecessário se ele tivesse argumentado acerca delas mais demoradamente. Também é importante estar ciente de que Berkeley nunca questionou o valor da obra científica de Newton, que ele acreditava ser independente da doutrina da matéria. Mas ele considerava essa doutrina como um

elemento ininteligível e totalmente supérfluo em suas concepções e que podia ser extirpada sem prejuízo para o que restava. Ele a atacou porque acreditava que era falsa, e a atacou com paixão porque acreditava que ela tinha consequências práticas nocivas. O título completo dos *Princípios*, a obra na qual primeiramente ele atacou a doutrina da matéria, é significativo: *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano, no qual se investigam as principais causas dos erros e das dificuldades nas ciências e os fundamentos do ceticismo, do ateísmo e da irreligião*.

Assim, existem atualmente quatro tarefas principais diante de nós: em primeiro lugar, entender por que Berkeley pensava que a matéria era ininteligível; em segundo lugar, entender por que ele achava que a matéria era supérflua; em terceiro lugar, descobrir por que ele achava que a crença na matéria era perigosa; em quarto lugar, ver que explicação do mundo Berkeley foi capaz de fornecer sem incorporar nele a matéria.

A ininteligibilidade da matéria

Para entender por que Berkeley pensava que a matéria era ininteligível, por que a palavra “matéria” era sem significado da maneira como era empregada por Newton e Locke, devemos em primeiro lugar ter presente que Berkeley era, num certo sentido, um empirista extremo. O próprio conceito de empirismo é vago, e diferentes filósofos o têm entendido de maneiras diferentes; mas felizmente não precisamos entrar nesse problema, pois a maneira pela qual Berkeley foi um empirista torna-se clara a partir da primeira frase dos *Princípios do conhecimento humano*. Esta frase diz o seguinte:

É evidente a qualquer um que faça um levantamento dos objetos do conhecimento humano que estes são ou ideias realmente impressas nos sentidos ou então ideias como as percebidas quando prestamos atenção nas paixões e operações da mente, ou, finalmente, ideias formadas com a ajuda da memória e da imaginação, seja combinando, dividindo, seja simplesmente representando as ideias originalmente percebidas das maneiras mencionadas. (P 1).

Por ideias impressas nos sentidos ele quer dizer as imagens visuais, calor, odores, sabores e tudo o que Locke teria chamado ideias de qualidades primárias e secundárias; ideias obtidas ao prestar atenção às paixões incluem consciência introspectiva do amor, ódio, alegria, tristeza, etc. – podemos pensar essas paixões porque nós as experimentamos. Ao prestar atenção nas operações da mente adquirimos as ideias do próprio pensamento, da memória, da imaginação, etc. As ideias adquiridas dessas diversas formas podem ser recordadas na memória, e na imaginação podemos compor e dividir para produzir as que são em algum sentido novas ideias – podemos imaginar um dragão ou uma sereia. Mas isso é composição e divisão; dividimos nossas ideias do corpo humano e o corpo de um peixe, e pela composição da extremidade superior de um corpo humano com a extremidade inferior de um corpo de peixe formamos a ideia ou imagem mental de uma sereia. Assim, todos os materiais do pensamento são tais como são fornecidos pela experiência, e não podemos pensar ou ter conhecimento sobre algum tipo de coisa de que não temos experiência.

Este empirismo é muito enfatizado nos cadernos de notas pessoais de Berkeley: “[É] absurdo nos homens depreciar os sentidos, se não fosse por eles a mente não

poderia ter conhecimento, nem pensamento de modo algum”. “Por *ideia* quero dizer qualquer coisa sensível ou imaginável”; “Intelecto puro eu não entendo”. (C 539, 775, 810). Berkeley ainda expõe seu empirismo em cinco proposições simples:

1. Todas as palavras significantes representam ideias.
2. Todo o conhecimento é acerca de nossas ideias.
3. Todas as ideias vêm de fora ou de dentro.
4. Se de fora, deve ser por meio dos sentidos e elas são chamadas de sensações.
5. Se de dentro, são as operações da mente e são chamadas de pensamentos. (C 378)

Alguns filósofos dos séculos XVII e XVIII haviam rejeitado o empirismo deste tipo. Assim, Descartes e Leibniz afirmaram que uma vez que eles tinham a ideia de Deus, a ideia de matéria, a ideia de alma ou espírito, e uma vez que elas não eram obtidas na experiência, devia haver, portanto, o que eles chamaram de ideias inatas, ideias que a mente humana era assim constituída a formar e aplicar à experiência sem adquiri-las pela experiência. Essas ideias não eram sensíveis ou semelhantes a imagens. Uma vez que Locke rejeitou semelhante concepção, Berkeley não pensou que era necessário argumentar contra ela, como as palavras de abertura dos *Princípios*, citadas acima, deixam claro, ele mesmo pensava que ela era evidentemente errada. Locke, por outro lado, apesar de ter argumentado expressamente contra as ideias inatas, ainda alegou ter as ideias de Deus, de substância, de matéria etc. Isso Berkeley atribuiu ao reconhecimento por Locke de uma classe de ideias abstratas. Além de compor e dividir ideias, o que Berkeley admitia, Locke atribuía à mente

um poder adicional de formar ideias por abstração, e era isso que Berkeley pensava ser a causa do que ele considerava como o erro de Locke. Quanto à Berkeley, visto que ele era um empirista extremo, ele negou que tivesse qualquer ideia de uma matéria inerentemente imperceptível, de um Deus imperceptível ou mesmo de “espíritos finitos” imperceptíveis. Exatamente como Berkeley conseguiu combinar este empirismo com a sua inquestionável e indubitável ortodoxia cristã nós obviamente teremos de perguntar oportunamente.

Antes de examinar os detalhes dos argumentos de Berkeley, que variam muito em força, tentaremos entender de uma maneira um pouco mais detalhada os fundamentos básicos para a rejeição da matéria como ininteligível. É claro que, para Berkeley, o que podemos pensar deve ser imaginável; pois todos os objetos da mente são ideias e por ideia Berkeley significa o que é sensível ou imaginável, e o que é sensível é imaginável. Mas os defensores da matéria dizem que ela é alguma coisa que não é colorida, nem quente ou morna ou fria, inodora, insípida, etc. – as ideias de qualidades secundárias não se assemelham a nada na matéria. Assim, se tentamos imaginar a matéria é impossível, pois não podemos imaginar algo que não tem todas as qualidades secundárias. Se eu visualizar alguma coisa, ela deve ter alguma cor, por mais desbotada e indefinível, não pode simplesmente ser uma forma sem cor algum, se eu a vejo. Se eu me imaginar tocando alguma coisa ela deve parecer dura ou macia, e claramente os sentidos do paladar, audição e olfato ocupam-se exclusivamente com as qualidades secundárias. Assim, não se pode perceber alguma coisa tendo somente qualidades primárias, nem se pode

imaginar semelhante coisa; não obstante é isso o que se supõe que a matéria seja. Então não se pode ter uma ideia da matéria; ela não pode ser um objeto de uma mente, ela é impensável; não podemos vincular nenhum significado à palavra “matéria”. Talvez, neste estágio do argumento alguns estarão dispostos a protestar que, embora não possamos *imaginar* a matéria, tal como definida por Newton e Locke, podemos *concebê-la* abstraindo as qualidades secundárias. Mas Berkeley está preparado para este movimento; ela envolve, segundo ele, a doutrina das ideias abstratas de Locke, e ele acredita que pode mostrar que esta é absurda.

Mas não vamos por enquanto seguir os detalhes do argumento de Berkeley. Primeiro devemos ver que a linha que ele toma é bastante persuasiva, independentemente da forma particular em que a apresenta. Três quartos de século mais tarde, Kant atacará a apresentação de Berkeley do argumento, como ele o entende; mas ele também argumentará que os conceitos podem ser aplicados apenas aos fenômenos e não às coisas em si mesmas, que podemos pensar somente sobre os objetos da experiência possível, a qual certamente não inclui a matéria. No presente século, muitos alegaram que das afirmações que pretendem descrever o mundo, somente aquelas que eram passíveis de verificação e falsificação por meios empíricos eram significativas; mas afirmações no sentido de que o que experimentamos é causado por uma matéria imperceptível certamente são experimentalmente inverificáveis.

O argumento pode ser apresentado, como ele foi por vezes apresentado por Berkeley, de uma forma lingüística. Se perguntarmos como podemos vir a

entender, por exemplo, a palavra “vermelho”, parece que, em princípio, só pode ser por meio de alguém apontando para alguma coisa vermelha e dizendo: “Isto é vermelho” – em princípio, uma vez que claramente aprendemos essas palavras por uma versão menos formal do mesmo processo; talvez ouvimos alguém dizer a um outro “eu odeio esse vestido rosa-choque que essa garota está vestindo”, nós olhamos para o vestido e dizemos para nós mesmos: “Assim que é rosa-choque, não é?”. Se alguém ignorasse o jogo de futebol *rugby*, poderia aprender o significado da palavra “scrum” observando as circunstâncias em que é apropriado dizer coisas como: “Um ‘scrum’ foi formado”, e assim por diante. Claro, é muito mais provável que aprendamos o significado dessas palavras pelo menos parcialmente por meio de uma explicação verbal; mas para a explicação verbal deve estar disponível um termo. Parece claro que algum estoque básico de palavras deve ser aprendido pelo confronto com a experiência antes da explicação verbal poder começar.

Mas a linguagem pode ser mal empregada. Nas próprias palavras de Berkeley, “entre os homens de ciência há muitos nomes em uso que nem sempre sugerem aos demais homens ideias particulares determinadas, ou na verdade absolutamente alguma coisa” (P, *introdução*, parágrafo 19). O mau uso pode ser consciente e em tom de brincadeira, como quando um filósofo moderno, sendo caçoado porque necessitava dormir mais do que a maioria das pessoas, respondeu que não dormia mais do que as outras pessoas, simplesmente dormia mais lentamente. Pode ser difícil determinar se um uso de palavras é um abuso; assim Newton falou do movimento absoluto e o contrastou

com o movimento relativo; Berkeley, nos *Princípios*, alegou que este era um abuso de palavras e que nenhum significado poderia ser anexado à expressão “movimento absoluto”. A maioria dos cientistas e filósofos desde então tem seguido Berkeley quanto a isso, mas o que Newton não conseguia ver não poderia ser *obviamente* certo. Mas é muito difícil duvidar que em algumas disciplinas abstratas, como a filosofia, o significado pode se tornar tão rarefeito a ponto de ser indetectável.

É claro que a palavra “matéria” tem usos nos quais ela é facilmente compreensível. Como Berkeley coloca na boca do personagem Philonous nos *Diálogos*: “se por *substância material* se quer dizer somente corpo sensível, aquilo que é visto e sentido... então estou mais seguro da existência da matéria do que você ou qualquer outro filósofo pretende estar. (L ii 237). Mas o argumento é que se a matéria for considerada como algo inerentemente imperceptível então “a matéria defendida pelos filósofos é algo incompreensível” (L ii 233). A palavra é familiar e assim ignoramos o fato de termos diluído o seu significado até ele ter desaparecido.

Há outro argumento que Berkeley usa contra a inteligibilidade da matéria que é evidentemente um pouco mais insatisfatório e repousa numa confusão entre as noções de substância e de matéria. Neste argumento Berkeley, de forma muito significativa, refere-se à substância material e não simplesmente à matéria. O essencial deste argumento pode ser facilmente apresentado nas próprias palavras de Berkeley

Se investigarmos o que os filósofos mais precisos declaram que entendem por *substância material*, descobriremos que admitem que não há outro significado vinculado a essas palavras a não ser a ideia de ser em geral, junto com a

noção relativa de suportar acidentes. A ideia geral de Ser é, para mim, a mais abstrata e incompreensível de todas; [embora] evidentemente, não devemos tomar aqui a palavra *suportar* em seu sentido habitual ou literal, como quando dizemos que os pilares suportam um edifício. Em que sentido, pois, deve ser tomada? (P, 17)

Ao se referir aos “filósofos mais precisos” Berkeley claramente tem em mente principalmente John Locke e, na verdade, a seguinte passagem de *Ensaio sobre o entendimento humano*: “Se alguém se examinar a si próprio, no que respeita à ideia de substância pura em geral, descobrirá que, na realidade, não possui qualquer outra ideia acerca da mesma senão uma suposição de que ele não sabe o que suporta estas qualidades que são capazes de originar em nós ideias simples”¹. Mas este é um reconhecimento, ou, melhor, uma alegação, de que a noção de substância é, em última análise, ininteligível, não um reconhecimento de que a noção de matéria é de modo algum incompleta. Locke vê a mesma dificuldade na noção de substância, quer estejamos falando sobre substâncias corpóreas ou mentais, como mostra a seguinte passagem: “temos uma noção tão clara da substância espiritual como temos da [substância] corporal. Pensa-se que uma é (sem se saber o que é) o *substrato* dessas ideias simples que possuímos do exterior, e a outra (sem igualmente se saber o que é) o *substrato* dessas operações que experimentamos no interior de nós próprios”².

É sem dúvida claro que a questionável inteligibilidade da noção de substância como algo simples que é o suporte das qualidades atribuídas a ela

¹ Locke, *Ensaio*, 2.23.2 (N. do. T.).

² Locke, *Ensaio*, 2.23.5 (N. do. T.).

não pode ser propriamente tomada como lançando dúvidas sobre o conceito de matéria. A matéria não é algo indescritível, que suporta qualidades, mas uma causa imperceptível de ideias perceptíveis; estes dois pontos de vista podem ser inaceitáveis, mas, em caso afirmativo, a inaceitabilidade da matéria não pode ser derivada da inaceitabilidade da substância. A doutrina da matéria é independente da análise substância-atributos das coisas, que só aparece em Locke entre as autoridades que citamos. Ao falar da substância material tantas vezes Berkeley permite-se confundir duas questões distintas.

A superfluidade da matéria

Vimos as razões de Berkeley para querer sustentar que os filósofos corpuscularistas haviam fracassado nas suas tentativas de tornar inteligível o conceito de uma matéria inerentemente imperceptível. Poderia acontecer que se a matéria fosse rejeitada, ficaria uma lacuna e seria necessário postular alguma coisa diferente para preencher a lacuna resultante. Mas Berkeley pensava que não era assim; não só a matéria era ininteligível, mas não havia nenhuma lacuna a ser preenchida: uma explicação completa e satisfatória do mundo poderia ser dada sem invocar a matéria, ou qualquer outro substituto para ela.

Se olharmos para o inventário de Locke da mobília do mundo, ele parece incluir quatro elementos:

1. Deus, o criador de tudo e o legislador que determina a natureza e a história de sua criação.
2. A matéria, que para certos propósitos podemos dividir naquilo que colide com nossos órgãos dos sentidos para causar as ideias e aquilo que constitui os órgãos dos

sentidos e o sistema nervoso sobre o qual a matéria atua. Mas não há aqui nenhuma diferença fundamental.

3. As ideias, as quais são mentais, mas causadas pela ação da matéria sobre o sistema nervoso.

4. A mente que tem consciência dessas ideias e opera sobre elas e com elas no pensamento.

Esta ontologia, que foi compartilhada em todos os fundamentos por Newton, carece de maneira muito visível do objeto físico do pensamento e discurso comum e ordinário. Nós podemos, é claro, continuar falando de cadeiras e mesas; mas do ponto de vista físico elas são apenas coleções densas de corpúsculos elementares, e nossa visão de uma cadeira ou mesa é apenas a ocorrência de certas ideias causadas pelas partículas emitidas por semelhante coleção. Outro ponto a ser notado é que as relações causais entre os elementos na ontologia de Locke são inexplicáveis. Que as ações e propósitos de Deus são inescrutáveis podemos tomar como certo; mas também a maneira pela qual a matéria age sobre a mente para produzir as ideias é cientificamente inexplicável. Pode-se oferecer um relato causal em termos mecânicos das partículas que são emitidas daquelas coleções de partículas que constituem os corpos físicos; estas partículas incidem sobre os olhos ou outros órgãos dos sentidos e pelo impacto sobre as terminações nervosas produzem movimento nos “espíritos animais” que, imaginava-se, estavam contidos nos nervos; o movimento dos espíritos animais nos nervos é ele mesmo comunicado ao cérebro; mas como os movimentos das partículas que constituem a parte relevante do cérebro provocam a ocorrência de ideias na mente não é mecanicamente explicável (e talvez a fisiologia moderna seja igualmente incapaz de oferecer

uma explicação). Locke dá um exemplo: “uma violeta, pelo impulso de tais partículas insensíveis de matéria, de figura e volume particulares e em diferentes graus e modificações dos seus movimentos, faz com que as ideias da cor azul e do doce aroma dessa flor sejam produzidas na nossa mente; porque não é mais difícil conceber que Deus tenha unido tais ideias e tais movimentos com os quais não têm nenhuma semelhança do que conceber que Ele tenha unido a ideia de dor ao movimento de um pedaço de aço que corta a nossa carne”³. Então, Locke tem de recorrer à ação direta de Deus, sem qualquer explicação científica de como os elos da cadeia causal são unidos.

Se procurarmos ver que razões Locke tinha a oferecer para sua crença na matéria, estamos sujeitos a ficar desapontados. No capítulo intitulado “Do nosso conhecimento da existência de outras coisas” no livro IV de seu *Ensaio* ele nos diz que ela só pode ser obtida através da sensação; mas está longe de ser claro como o conhecimento da existência da matéria imperceptível poderia assim ser obtido. Ele nos diz que nossa certeza é tão grande quanto nossa condição exige e, assumindo que se não postularmos a matéria devemos considerar que a vigília não se distingue de um sonho, diz que o cético dirá que “ele apenas sonha que faz a pergunta, e assim não tem muita importância que um homem acordado lhe responda”⁴. Mas bom humor dificilmente é um substituto adequado para a discussão de temas como esses.

Mas Locke também diz que “é evidente que as percepções são produzidas em nós por causas externas

³ Locke, *Ensaio*, 2.8.14 (N. do T.).

⁴ Locke, *Ensaio*, 4.11.8 (N. do T.).

que afetam nossos sentidos”, e é isso que Berkeley supõe ser o principal argumento que leva à crença na matéria. Deus, nesta visão, criou a matéria para ser o agente causal através do qual as ideias são causadas nas criaturas sencientes. Assim, nos diálogos entre Hylas e Philonous, quando Hylas é levado a admitir que não pode sustentar a noção de matéria como concebida por Locke e Newton, ele recorre à alegação de que a matéria é “um *instrumento* útil ao Agente Supremo na produção de nossas ideias”, e argumenta que tem algum conhecimento da matéria uma vez “tenho alguma noção de *instrumento em geral* que lhe aplico.”

Contra este recurso Berkeley tem uma réplica mordaz, cuja essência pode ser conferida nas palavras que Berkeley põe na boca de Philonous:

Não é comum a todos os instrumentos que eles sejam utilizados para fazermos unicamente aquelas coisas que não podem ser realizadas pelo simples ato de nossas vontades? [...] Como você pode, então, supor que um espírito perfeitíssimo, de cuja vontade todas as coisas têm uma absoluta e imediata dependência, deva precisar de um instrumento em suas operações ou, sem precisar de um, faça uso dele? [...] E o uso de um instrumento mostra que o agente é limitado pelas regras dos preceitos dos outros, e que ele não pode alcançar o seu objetivo a não ser de certa maneira e sob certas condições. Por isso, parece-me uma consequência clara que o agente supremo ilimitado não faz uso de nenhuma ferramenta ou instrumento. (II 218-19)

Esse argumento, naturalmente, pressupõe que há um Deus que é a onipotente causa primeira; mas, uma vez que aqueles contra os quais ele estava argumentando a admitiam, Berkeley tinha o direito de fazer a suposição ao argumentar contra eles, sobretudo porque ele tinha na reserva argumentos a favor da

existência de Deus. Dada esta premissa básica, o argumento parece bom. Postular Deus e a matéria como uma explicação da nossa experiência sensorial parece ser supérfluo, especialmente quando se está de acordo que é totalmente obscuro por que a hipotética matéria deveria causar sensações do cunho que de fato causa. Assim, Berkeley, neste ponto parece justificado ao afirmar que a ontologia de Locke é redundante e a matéria é supérflua. Nos próximos dois capítulos examinaremos as abordagens positivas de Berkeley sobre a ciência e o senso comum sem o auxílio do conceito de matéria; mas primeiro devemos considerar mais um ataque contra os materialistas ao qual Berkeley deu grande importância.

Ideias abstratas

Vimos que é fundamental para o ataque de Berkeley à matéria sustentar que pensar alguma coisa é, no final das contas, imaginá-la.

A matéria é ininteligível precisamente porque não se pode ver ou imaginar alguma coisa do tipo que se supõe que a matéria seja, com qualidades primárias, mas não tendo cor, cheiro, gosto ou som. Berkeley está ciente de que nesta altura alguns de seus adversários, naquele tempo, como hoje, alegarão que os critérios de inteligibilidade de Berkeley são muito restritivos. No jargão da filosofia do tempo de Berkeley a objeção toma a forma de que, embora a matéria não seja imaginável podemos não obstante ter uma ideia abstrata da matéria. Berkeley nega isso. Antes de podermos considerar a controvérsia devemos tentar entender a teoria das ideias abstratas, e esse será o objetivo das próximas páginas.

Era uma doutrina ortodoxa raramente questionada entre os principais filósofos do século XVII e XVIII que pensar era principalmente ter ideias acessíveis à mente. Reconhecia-se, evidentemente, que se pode pensar em palavras, mas considerava-se a linguagem como realmente necessária apenas para a comunicação com os outros. Nas palavras típicas de Locke: “Tal como não saberíamos usufruir das vantagens nem das comodidades da sociedade sem uma comunicação de pensamentos, da mesma maneira era necessário que o homem inventasse alguns sinais exteriores e sensíveis pelos quais estas ideias invisíveis, de que se compõem os seus pensamentos, pudessem ser manifestadas aos outros”⁵. Poder-se-ia pensar de maneira privada em palavras; mas as palavras estão para as ideias como os cheques para a moeda real, e os cheques podem ser devolvidos ao sacador. Todos concordam que pensar em palavras pode ser perigoso – “Palavras frequentemente usadas sem significação” é um dos títulos de uma seção dos *Ensaíos* de Locke.

Com esta concepção da relação entre pensamento em ideias e pensamento em palavras, que pode na realidade remontar a *Da interpretação* de Aristóteles, Berkeley estava totalmente de acordo. Além disso, ele estava convencido de que a maior parte da metafísica ininteligível que ele estava atacando resultava do falso pensamento em palavras sem significado; os últimos oito parágrafos de sua introdução aos *Princípios* são dedicados a explicação que isso é assim. No parágrafo 21 dessa introdução ele escreve:

⁵ Locke, *Ensaio*, 3.2.1 (N. do T.).

muitas áreas do conhecimento têm sido estranhamente perturbadas e obscurecidas pelo abuso das palavras e pelas maneiras de falar usuais a que foram expostas. Portanto, uma vez que as palavras podem impor-se ao entendimento, sejam quais forem as ideias que eu considere, esforçar-me-ei para empregá-las em sua pureza e simplicidade, afastando do meu pensamento, o mais que puder, os nomes estritamente ligados a elas pelo uso prolongado e constante. (P 21)

Mas o que é pensar em ideias em sua pureza? É claro que, basicamente, as ideias foram pensadas como imagens mentais, e “imagem” ou “retrato” era o significado normal de “ideia” no século XVII também nos escritos não-filosóficos. Até o racionalista Descartes, que foi o principal responsável pela ampla ocorrência da palavra “ideia” na filosofia, disse que “alguns de nossos pensamentos são como retratos das coisas, aos quais apenas o nome ideia é propriamente adequado”. Tanto Berkeley como Hume consideraram que o pensamento em ideias consiste em ter imagens mentais, e para Locke também, pelo menos quando as supostas ideias abstratas não estão envolvidas, parece que as ideias são normalmente imagens mentais; ele pode falar de “ideias ou imagens”, como se os termos fossem intercambiáveis.

Mas não está claro o que seja o pensamento em imagens mentais. Apenas ter uma imagem mental não parece ser suficiente. Alguém pode, por exemplo, ter uma imagem mental que é aproximadamente redonda e vermelha, mas isso por si só não parece ser um pensamento sobre alguma coisa. Vamos supor que esta imagem vermelha e redonda tem uma estreita semelhança com um tomate, uma vez que não há nenhuma dúvida de que os filósofos com os quais

estamos interessados acreditavam que a semelhança tornava a ideia uma maneira adequada de pensar sobre algum objeto. Mas se a ocorrência da ideia é um pensamento, e de fato um pensamento que tem alguma referência com tomates, ainda não está claro o que seja o pensamento sobre tomates. Vamos fazer uma lista de possíveis candidatos, expressos em forma verbal.

Este é um tomate; tomates são vermelhos; que o tomate é vermelho e redondo; alguns tomates são vermelhos; O tomate é uma fruta; Isso é um tomate? Alguns objetos redondos são vermelhos.

Qual desses e de inúmeros outros possíveis candidatos, se algum deles, é a verbalização adequada do pensamento que alguém pensa quando tem em sua mente uma imagem redonda e vermelha parecida com um tomate?

A dificuldade pode ser abordada no sentido oposto. Vamos supor que alguém tenha o pensamento: “Isto é branco” sob a forma de uma ideia ou imagem mental. Agora, se evocarmos uma imagem mental branca ela não pode ser apenas branca e não ter nenhuma outra característica; ela deve ser, supostamente, brilhante ou apagada, redonda ou de alguma outra forma, com este ou aquele fundo. Vamos supor que é brilhante e redonda, bem como branca, e agora o problema é o que determina que a ocorrência da ideia constitua o pensamento “Isto é branco” ao invés do pensamento: “Isto é brilhante” ou “Isto é redondo”, se, de fato, ela constitui qualquer um deles.

Essas dificuldades foram em certa medida percebidas, embora não com uma clareza exemplar, por Locke, entre outros. Confiando profundamente n’*A Arte*

de Pensar de um amigo e colaborador de Descartes, o teólogo Arnauld (1612-1694), Locke fez uso da noção de ideias abstratas para tentar resolver algumas delas. A maior parte do nosso pensamento requer ideias abstratas, de acordo com Locke. Ele sustenta que das palavras do idioma inglês apenas os nomes próprios significam ideias concretas ou particulares; todas as outras palavras que representam alguma ideia de modo algum representam ideias abstratas. Assim, as ideias abstratas são tão essenciais para o pensamento não-verbal como as demais palavras diferentes dos nomes próprios são essenciais para a sua expressão verbal.

Que é, então, uma ideia abstrata? Locke nos diz quatro vezes em seu *Ensaio*, no Livro II, capítulo XI, seção 9; Livro II, capítulo XII, seção 1; Livro III, capítulo III, seções 6 e 10 e Livro IV, capítulo VII, seção 9. Destas, as três primeiras são muito semelhantes entre si. Uma vez que Berkeley, em seu violento ataque às ideias abstratas, cita apenas a explicação final e mais paradoxal do Livro IV, talvez devêssemos observar o que estas outras explicações concorrentes dizem. No Livro XI, capítulo II, lemos:

A mente faz com que as *ideias* particulares, recebidas de objetos particulares, se convertam em gerais, e consegue-o, considerando-as tal como essas aparências estão na mente: separadas de todas as existências e circunstâncias da existência real, tais como o tempo, o lugar ou quaisquer outras *ideias* concomitantes. A isto chama-se ABSTRAÇÃO, por meio do que as *ideias* tomadas de seres particulares se convertem em nomes gerais aplicáveis a tudo quanto exista e que convenha a estas *ideias* abstratas. O entendimento armazena estas aparências precisas e simples na mente (com os nomes que geralmente lhes são atribuídos), sem considerar como, onde e com que outras ideias foram

recebidas na mente, como padrões para ordenar as existências reais em espécies, conforme correspondam a esses padrões, e para *designá-las* de acordo com eles. Assim, a mesma cor que a mente ontem recebeu do leite, sendo observada hoje no giz ou na neve, ela considera esta aparência única, converte-a em representativa de todas as da sua espécie e, tendo-lhe dado o nome de *brancura*, com esse som exprime a mesma qualidade onde quer que ela possa ser imaginada ou encontrada. E é deste modo que se formam os universais, sejam eles *ideias* ou termos.⁶

Isso não é inteiramente sem ambiguidades, pois não está claro o que implica considerar a brancura separadamente. Se é simplesmente uma questão de desconsiderar todas as outras características da ideia, então uma imagem branca, brilhante e redonda pode ser usada como a ideia abstrata de branco, simplesmente ignorando as demais características e tratando-a como representante geral de tudo que tem essa característica. De maneira semelhante, a mesma imagem poderia ter sido concebida como a ideia abstrata de brilho se nós tivéssemos escolhido desconsiderar a brancura e outras características. Provavelmente, ela poderia ter sido concebida como a ideia geral de cor, desconsiderando as diferenças entre ela e imagens de vermelho ou verde. Embora esta não seja de modo algum uma explicação completa e adequada, temos aqui uma indicação de como ter uma imagem mental de vermelho e de redondo pode constituir a ocorrência de um pensamento e de um pensamento particular em detrimento de outro. Em princípio, a resposta é que ela vem a ser como que um resultado de algum critério de decisão, uma imagem vermelha e redonda pode vir a ser o pensamento de um

⁶ Locke, *Ensaio*, 2.11.9 (N. do T.).

tomate se nós decidirmos tratar esta imagem como representante geral de todas as coisas que tem as características de um tomate.

Mas há outra interpretação possível das palavras de Locke, em que a palavra “separadas” é tomada mais literalmente. Nesta interpretação, quando Locke fala de separar a cor do leite de todas as outras circunstâncias e ideias ele está exigindo que tenhamos uma imagem da qual a única descrição possível é que ela é branca. Nesta interpretação, parece que ele está exigindo o evidentemente impossível e, uma vez que é melhor interpretar um autor como fazendo sentido quando é possível plausivelmente fazer isso, podemos perfeitamente preferir a primeira interpretação.

Berkeley, no entanto, cita apenas as desconcertantes palavras do livro IV do *Ensaio* de Locke, em que ocorre o seguinte excerto:

não são porventura necessários certo esforço e habilidade para *formar a ideia geral de um triângulo* (que não é, no entanto, uma das mais abstratas...), pois não deve ser obliquângulo nem retângulo nem equilátero, isósceles ou escaleno, mas *todos e nenhum deles* ao mesmo tempo? Com efeito, trata-se de algo imperfeito que não pode existir, uma ideia em que algumas partes de várias ideias distintas e *incompatíveis entre si* são colocadas juntas (P 13).

Berkeley ridicularizou muito disso. Em seus cadernos de anotações ele tinha escrito: “Mem. dar o golpe de graça no último, por exemplo, a respeito da abstração, apresentar no final o triângulo geral de Locke” (C 687). Ele se refere a isso sarcasticamente como especulações sublimes. Parecia-lhe ser auto-evidentemente absurdo.

Mas, mais uma vez, é possível interpretar Locke aqui como fazendo mais sentido, considerando os absurdos literais em sua explicação como retórica numa brilhante passagem que glorifica os poderes racionais do homem. Se perguntarmos se o conceito de um triângulo inclui ser isósceles ou escaleno, a resposta é que não inclui nenhum nem outro, uma vez que é possível negar qualquer um deles de alguns triângulos; neste sentido a ideia abstrata de *triângulo* é de algo que não é nem escaleno, nem isósceles. Se perguntarmos se o conceito de um triângulo exclui ser isósceles ou escaleno, a resposta é que não ele não exclui nenhum nem outro, uma vez que é possível afirmar qualquer um deles de alguns triângulos; neste sentido a ideia abstrata de triângulo inclui tanto ser isósceles como ser escaleno. Mas uma vez que nada pode ser meramente triangular sem ser igualmente equilátero, escaleno, ou isósceles, ser *triangular* não pode ser uma descrição completa de qualquer coisa existente. Assim, a retórica de Locke pode ser tomada como ilustrando a natureza de um conceito genérico que abrange várias espécies, não obstante deve-se admitir que seu fraseado suscita mal-entendidos se eu o tiver interpretado corretamente.

Certo ou errado, porém, Berkeley considera a doutrina das ideias abstratas como necessitando que haja imagem mental de uma natureza essencialmente indeterminada, e isso ele considera um absurdo. Mesmo se houver a possibilidade de algum grau de indeterminação das imagens (se imaginarmos uma galinha pontilhada ela deve ter um número definido de pontos?), ainda a noção de uma imagem que é meramente, digamos, branca e nada mais é de fato um

absurdo, e Berkeley está seguramente certo em rejeitar a doutrina das ideias abstratas como ele a interpreta.

Dada esta compreensão da teoria das ideias abstratas, agora dois pontos precisam ser discutidos. Em primeiro lugar, por que é que Berkeley pensa que a teoria apóia e promove a metafísica do materialismo; em segundo lugar, que explicação Berkeley oferece do pensamento não-verbal sem o auxílio das ideias abstratas?

É fundamental para a posição de Berkeley afirmar que a matéria como descrita verbalmente pelos corpuscularistas é ininteligível, pois não podemos imaginar algo que tenha qualidades primárias, mas que não inclua ideias de qualidades secundárias. Não podemos, por exemplo, visualizar uma extensão sem cor. Ele também pensa que, embora alguns afirmem conceber objetos impercebidos, é obviamente impossível imaginar um objeto impercebido, separar a existência de ser percebido. O que Berkeley está fazendo em seu ataque às ideias abstratas é opor-se ao movimento que, embora a matéria não seja imaginável, ela é, no entanto, concebível, visto que podemos ter uma ideia abstrata de extensão sem cor, exatamente como podemos ter, como Locke explicou, uma ideia abstrata de brancura. Da mesma forma, diz o oponente imaginário de Berkeley, podemos conceber um objeto existindo impercebido, uma vez que podemos abstrair a existência da percepção e da imaginação.

Dada a interpretação de Berkeley das ideias abstratas, o que certamente faz com que sejam indefensáveis, é claro que ele está certo em pensar que a inteligibilidade da matéria não pode ser defendida

apelando-se a elas. O que eu acho estranho é a afirmação de Berkeley de que a doutrina das ideias abstratas relacionava-se estreitamente com a crença na matéria. Não consigo lembrar-me de nenhum lugar onde Locke ou qualquer outro filósofo faz uso da doutrina das ideias abstratas para defender a inteligibilidade da matéria. Além disso, se a explicação alternativa dessa doutrina que apresentei for correta, a doutrina não pode ser tratada dessa maneira. Da maneira como compreendo Locke, ele não está explicando como a brancura, por exemplo, pode ser concebida existindo em si mesma, mas como podemos pensar a brancura como distinta das outras características que qualquer coisa branca teria; assim o fato de que podemos pensar nas qualidades primárias sem pensar em cor ou sabor não pode ser consistentemente considerado por Locke como um fundamento para acreditar na existência da matéria sem cor e sem sabor. Não está claro que Locke jamais viu o problema da inteligibilidade da matéria a partir de uma hipótese empirista, ou *a fortiori*, que ele jamais a defendeu. Foi um dos feitos de Berkeley ver o problema.

Assim, Berkeley não quer nada com as ideias abstratas. Mas ele reconhece que deve oferecer uma explicação sobre a generalidade. Se, como Berkeley parece pensar, podemos oferecer uma explicação adequada do pensamento de um triângulo – de algum triângulo particular – em termos de ter uma imagem do mesmo, qual explicação ele oferece do pensamento de todos os triângulos? Ele começa a fazer isso na introdução aos *Princípios*, fazendo uma distinção entre um tipo especial de ideia, chamada de ideia abstrata, que não pode existir, e uma ideia geral que não é um tipo especial de ideia, mas simplesmente uma ideia

comum ou imagem mental que cumpre uma função especial. A generalidade, ele sustenta, é uma espécie de papel, não uma característica interna. Uma ideia torna-se geral “ao representar ou significar todas as outras ideias particulares do mesmo tipo” (parágrafo 12). Ele ilustra o que ele quer dizer com um exemplo extraído da geometria. Um geômetra provará um teorema, com referência a uma linha particular; mas a prova é geral porque, embora ela seja uma linha particular, “do modo como aqui é utilizada, representa todas as linhas particulares, quaisquer que sejam”, e Berkeley toma esta prova como sendo a mesma que uma relativa a “uma linha em geral”. As ideias gerais estão no mesmo nível que a linha traçada do geômetra.

Berkeley está certo ao afirmar que um signo torna-se geral não por adquirir um caráter peculiar, mas por ser usado de uma certa maneira. Uma discussão completa é impossível aqui, mas um ou dois problemas podem ser mencionados. Primeiro, Berkeley diz, numa citação que apresentamos no parágrafo anterior, que a ideia geral representa todas as ideias particulares “do mesmo tipo”. Mas, se tenho em minha mente uma ideia particular de, digamos, uma linha, como sei se ela representa todas as linhas ou todas as linhas curtas ou todas as linhas retas, ou todas as figuras geométricas, ou...? Se ela representa todas as *linhas*, eu talvez necessite ter anteriormente a ideia geral de uma linha para determinar qual é do mesmo tipo e assim o que a linha representa? Mas isso claramente conduz a um regresso vicioso.

A segunda dificuldade é a que perturba todos os teóricos que usam a terminologia das ideias. Se considerarmos o pensamento verbal, podemos

facilmente distinguir entre as palavras que usamos, as quais podemos chamar de veículo do pensamento, e o objeto do pensamento. Se eu penso “O gato está no capacho”, o veículo do pensamento é esta série de cinco palavras, e o objeto do pensamento um animal. Eu posso, evidentemente, pensar sobre palavras em palavras, como quando eu penso de “O gato está no capacho” que a frase contém cinco palavras. Mas ainda assim as palavras que são o veículo do pensamento são facilmente distinguidas das palavras que são o objeto do pensamento. Agora, se consideramos os objetos de nossa experiência como sendo realmente ideias e não gatos e capachos, e se chamamos de pensamento a posse de ideias, então chamamos o veículo do pensamento e todos os objetos do pensamento pelo mesmo nome “ideia”. Isso pode facilmente causar confusão, e historicamente isso aconteceu.

Será que uma imagem na mente do geômetra Berkeley, operando “em sua cabeça”, é um veículo do pensamento ou o objeto do pensamento? Será que a linha é o equivalente não-verbal da palavra “linha”? Mas a prova em palavras não é sobre a palavra “linha”, e assim a prova em forma não verbal não deveria ser sobre o equivalente não-verbal da palavra; *a fortiori*, a prova em nenhum caso deveria ser sobre ela e tudo da mesma espécie. Temos de distinguir entre uma linha utilizada como um símbolo icônico para representar linhas e uma das linhas representativas que ela representa iconicamente. A palavra “representa” é, sem dúvida, como ilustrada aqui, perigosamente ambígua na abordagem de Berkeley.

Portanto, este capítulo deve terminar com duas perguntas. Em primeiro lugar, Berkeley consegue

oferecer uma alternativa adequada para a explicação de Locke das ideias gerais em termos de abstração? Em segundo lugar, se considerarmos a interpretação alternativa da teoria de Locke que foi sugerida no início desta discussão, ela não se conforma com a exigência de Berkeley de que a generalidade é uma questão de função e não de seu caráter interno? Talvez seja o que Berkeley necessita, quando ela é assim interpretada. Mas a generalidade é um assunto muito difícil que o estudo intensivo e moderno ainda deixou repleto de dificuldades. Ninguém no tempo de Locke e Berkeley tinha o aparato conceitual para oferecer uma explicação adequada a seu respeito.

3. Imaterialismo e senso comum

Conforme mostramos, Berkeley declarou que a matéria é ininteligível. Não podemos imaginar algo como a matéria, muito menos observá-la, e a invocação das ideias abstratas por meio das quais podemos conceber o inimaginável envolve um absurdo. Na medida em que admitirmos que a matéria é vagamente inteligível como uma ferramenta ou instrumento de Deus, podemos ver que, considerada como um instrumento ela é supérflua: “para que finalidade Deus empregaria esses métodos indiretos de realizar as coisas, mediante instrumentos e mecanismos, as quais, ninguém poderia negar, poderiam ter sido efetuadas pelo simples comando de sua vontade, sem todo esse *apparatus*? (P 61). Além disso, mesmo aqueles que, como Locke, postulam a existência da matéria, reconhecem que não podem explicar a natureza de nossa experiência recorrendo à matéria; os físicos não podem explicar por que certas palpitações de ar causam as batidas do coração ou por que em certas condições físicas vemos uma cor ao invés de outra, ou, na realidade, por que vemos alguma cor. O máximo que Locke pode alegar é que “não é mais impossível conceber que Deus pudesse anexar tais ideias a tais movimentos com os quais elas não têm nenhuma semelhança, do que conceber que ele anexasse a ideia de dor ao movimento de um pedaço de aço atravessando nosso corpo”; mas, diz Berkeley, “como a matéria pode atuar sobre o espírito, ou produzir nele alguma ideia, é o que nenhum filósofo pretenderá explicar.” (P 50). Berkeley também desejou afirmar que a única ação causal que era inteligível era da espécie que conhecemos

ao atuarmos nós mesmos, como quando formamos uma ideia ou outra; tudo o que testemunhamos no mundo físico é sucessão, regular ou irregular, de modo que a ação causal da matéria era já outro postulado ininteligível.

Assim, em todos os aspectos parecia claro para Berkeley que na ontologia de Locke, Newton e seus seguidores a matéria era indefensável e supérflua. Eles mesmos estavam dispostos a admitir que a matéria sem Deus não permitia nenhuma explicação satisfatória do mundo. Assim Berkeley alega que uma explicação completa do mundo pode ser dada em termos do restante da ontologia newtoniana – Deus, espíritos finitos e suas ideias. Numa famosa formulação desta doutrina Berkeley afirmou que existir é perceber (*percipere*), o que constitui a existência dos espíritos, ou ser percebido (*percipi*), o que constitui a existência do inanimado, das ideias. Essas ideias percebidas são objetos da mente que não tem existência independente da mente. Assim o mundo é fundamentalmente espiritual; não há nada além de mentes e seus conteúdos.

Pelo menos à primeira vista, esta é uma doutrina chocante, não apenas incompatível com os postulados da ciência, mas também com o senso comum. Ela parece negar a existência tanto da matéria que as ciências físicas investigam como dos objetos familiares do mundo cotidiano, como cadeiras e mesas, montanhas, planícies e rios que nos cercam e que todos nós acreditamos existir independentemente de nós mesmos. É manifestamente contrário ao senso comum dizer que os corpos não existem quando não os observamos.

Berkeley estava disposto a concordar que se suas opiniões fossem incompatíveis com o senso comum e tornassem a ciência impossível elas seriam inaceitáveis. O que torna sua filosofia interessante é que ele alega que sua ontologia é perfeitamente compatível tanto com o senso comum como com as crenças religiosas e que, embora reconhecidamente contradiga uma pressuposição metafísica dos cientistas, ele pode oferecer uma explicação satisfatória da natureza e valor das ciências sem invocar a hipótese da matéria. Além disso, ele desenvolve esta afirmação com tamanha engenhosidade que sempre tem sido notoriamente difícil refutá-lo.

Neste capítulo começaremos expondo os argumentos de Berkeley destinados a mostrar que ele pode, a partir de seu princípio fundamental, explicar tudo o que o senso comum requer. No próximo capítulo veremos que explicação ele ofereceu da natureza da ciência por meio de sua hipótese imaterialista. Finalmente, consideraremos que explicação ele apresentou de Deus e dos espíritos finitos. Uma vez que o tratamento completo deste tema vem sendo adiado, uma ou duas palavras preliminares sobre ele são talvez desejáveis agora. Uma das primeiras objeções contra Berkeley que provavelmente pode ocorrer a seus leitores é que se a matéria é inimaginável e por esta razão não podemos ter nenhuma ideia a seu respeito, então também Deus é inimaginável; e igualmente os espíritos finitos. Desta forma, não é Deus também um absurdo ininteligível segundo os próprios princípios de Berkeley? Esta é uma dificuldade; Berkeley tinha consciência dela e tentou refutá-la. Assim o leitor é convidado por enquanto a não questionar a aceitação por parte de

Berkeley de Deus e dos espíritos finitos, mas apenas a considerar se ele pode oferecer uma explicação satisfatória da crença do senso comum e da ciência em termos desses espíritos, de suas atividades e suas ideias.

Berkeley sistematicamente afirma que um dos grandes méritos de sua posição é que ela é totalmente compatível com o senso comum. Em seu caderno de anotações pessoais ele frequentemente lembra a si mesmo que deve enfatizar isso em sua obra publicada, como fica claro a partir das seguintes citações:

Todas as coisas na Escritura que tomam o partido do vulgo contra os eruditos tomam partido também comigo. Em todas as coisas tomo o partido da multidão.

Devo ser muito preciso ao explicar o que se quer dizer com coisas que existem... quando não são percebidas assim como quando são percebidas, e mostrar como a noção vulgar está de acordo com a minha.

Mem: Eternamente banir a metafísica etc., chamando os homens de volta ao senso comum.

Mem. Que eu reconheço que não estou de acordo com os cétricos Fardella, etc., na medida em que eu penso que os corpos existem indubitavelmente, ao passo que eles duvidam disso (C 405, 408, 751, 79)

Nessas afirmações ele nunca hesita. Assim no primeiro dos diálogos entre Hylas e Philonous ele mesmo faz a conformidade com o senso comum a pedra de toque da aceitabilidade. “Pois bem”, diz Philonous, “então você se dispõe a admitir como verdadeira a opinião que, sob exame, parece estar mais de acordo com o senso comum e distante do ceticismo? (L, II, 172) Hylas concorda com isso.

Ao alegar que ele está de acordo com o senso comum Berkeley claramente não pretende dizer que o homem comum tem sempre estado consciente de, e tem sempre aceito, uma posição filosófica idêntica à sua. Ele mesmo diz que ao mesmo tempo em que devemos “falar como o vulgo” devemos “pensar como os sábios”, e reconhece que “É de fato uma opinião estranhamente predominante entre os homens que casas, montanhas, rios e, numa palavra, todos os objetos sensíveis têm uma existência natural ou real diferente da de ser percebidos pelo entendimento. (P 4). Esta opinião, tão distinta da doutrina filosófica da matéria, é claramente atribuída ao homem comum por Berkeley, e com razão. Antes, ao que parece, ele está fazendo a seguinte afirmação dupla: em primeiro lugar, que ele próprio Berkeley não está comprometido com nenhuma afirmação positiva sobre o mundo que não seja já aceita pelo senso comum, ao contrário dos seguidores da filosofia corpuscular que introduziram a matéria imperceptível; em segundo lugar, que dada qualquer crença do senso comum expressa na linguagem comum não técnica da vida cotidiana, ele pode fornecer um enunciado alternativo daquela crença em termos de sua hipótese fundamental, equivalente ao enunciado do senso comum no sentido que seria impossível imaginar um estado do mundo que tornaria um deles verdadeiro quando o outro fosse falso. Berkeley, parece claro, não estava alegando que o homem comum estava já consciente dessas equivalentes formulações antes de Berkeley formulá-las. Como veremos, ele mesmo teve às vezes consideráveis dificuldades para decidir que reformulação era mais aceitável e exata. Ele alegou ser capaz de fornecer o que filósofos modernos tais como Susan Stebbing e Jonh

Wisdom teriam chamado de uma análise metafísica ou de um novo nível dos enunciados do senso comum, e, como G. E. Moore constantemente disse, pode-se saber a verdade de um enunciado e compreendê-lo sem ser capaz de analisá-lo.

Berkeley, então, afirma que ele pode oferecer uma análise adequada das crenças do senso comum em termos de um espírito – Deus – infinito, espíritos finitos e ideias dependentes da mente. Ele está bem ciente das aparentes dificuldades nesta posição e as enumera nos parágrafos 34 e seguintes dos *Princípios*:

Em primeiro lugar, então, pode-se objetar que, pelos princípios precedentes, tudo o que é real e substancial na natureza é banido do mundo, e em seu lugar um esquema quimérico de *ideias* toma lugar.

Em segundo lugar, pode-se objetar que existe uma grande diferença entre o fogo real, por exemplo, e a ideia de fogo; entre sonhar ou imaginar que alguém está se queimando e queimar-se efetivamente.

Em terceiro lugar, objetar-se-á que vemos coisas verdadeiramente exteriores ou à distância de nós e que, conseqüentemente, não existem na mente.

Em quarto lugar, poder-se-á objetar que dos princípios precedentes se segue que as coisas são, a todo o momento, aniquiladas e criadas de novo.

Nada melhor para podermos aprender a compreender a posição de Berkeley do que considerar por que, em sua opinião, ela é imune a essas objeções.

Como, então, se existem apenas espíritos e suas ideias, pode haver uma distinção entre um mundo real e

o mundo dos sonhos, da fantasia e da ilusão? Certamente, a diferença é que o mundo dos sonhos ou fantasia ou ilusão existe, na verdade, apenas dentro de nossas mentes, e o mundo real é independente delas? Mas Berkeley nega isso. A diferença não é entre ideias dependentes da mente, por um lado, e alguma coisa fora da mente por outro, mas entre ideias tendo uma certa natureza, em relação umas com as outras e em relação a nós mesmos, e ideias tendo uma natureza completamente diferente, em relação umas com as outras e em relação a nós mesmos. Em primeiro lugar, elas diferem normalmente em sua natureza; as ideias da imaginação ou dos sonhos ou da memória são menos fortes, vívidas e distintas que as dos sentidos que constituem o mundo real. Em segundo lugar, elas diferem em sua relação conosco; as ideias da imaginação e da memória são trazidas à nossa mente por nossa própria decisão, enquanto as ideias dos sentidos são independentes de nossa vontade. Posso decidir pensar em árvores, por exemplo, mas está completamente fora de meu controle ver uma árvore quando abro meus olhos. Em terceiro lugar, as ideias dos sentidos têm “uma estabilidade, ordem e coerência, e não são suscitadas ao acaso, como muitas vezes acontece no tocante àquelas que são efeitos da vontade humana, mas numa sequência ou série regular” (P 30). Nos sonhos, na imaginação ou ilusão qualquer coisa pode acontecer, mas no mundo real a série de ideias é determinada pelas leis da natureza.

Berkeley não pode afirmar, nem precisa afirmar, que todos estes três tipos de diferenças são sempre observáveis; diferentemente da imaginação, os sonhos e a ilusão têm um conteúdo sobre o qual não temos

nenhum controle, por exemplo. Mas ele não precisa afirmar que pelo menos uma dessas diferenças estará sempre presente e que a consciência dela é a maneira, a única maneira, em que a realidade pode ser distinguida da ilusão ou outras formas de irrealidade. Como, por exemplo, Macbeth conclui que o punhal que ele vê é irreal? Eis as palavras de Shakespeare, que ele coloca na boca de Macbeth:

Será um punhal que vejo diante de mim
Com o cabo em direção a minha mão? Deixe-me apanhá-lo.
Não o apanhei ainda; no entanto ainda o vejo.
Não serás sensível, visão funesta, ao tato como à vista?
Ou de um punhal não passas, simplesmente,
Do pensamento, uma criação fictícia,
Procedente do cérebro escaldante?

Claramente Macbeth conclui que o punhal é uma ilusão, não por descobrir (como ele poderia?) que ele tem um status independente de sua mente, mas por descobrir que suas ideias da visão e do tato não têm a coerência que seria necessária para a experiência contar como experiência da realidade. Berkeley pretende afirmar que ele pode fazer as distinções que o senso comum faz em seus próprios termos e que, na realidade, o senso comum faz as distinções precisamente da maneira como ele descreve. Assim, a distinção entre realidade e o meramente subjetivo não é apenas *detectada* pelas características que Berkeley mencionou, atuando como indícios; algumas séries de ideias *contam como* experiência da realidade enquanto outras não, “o que significa dizer” afirma Berkeley, “que são mais influentes, ordenadas e distintas, e que não são ficções da mente que as percebe” (P 36). Ser real e ter estas

características são, para Berkeley, uma e a mesma coisa. Berkeley está oferecendo uma análise reducionista, não sugerindo como verificar nossa experiência.

Este é um momento apropriado para parar e insistir pela primeira vez, mas não pela última, que há uma importante distinção a ser feita entre a análise de Berkeley das crenças do senso comum em termos de ideias e sua metafísica. Berkeley certamente pensa que a explicação metafísica de por que algumas ideias têm coerência, vivacidade e independência de nossa vontade é porque Deus, o espírito infinito, as causa. Assim, metafisicamente a realidade deve ser explicada em termos da atividade de Deus; mas a análise do que queremos dizer quando atribuímos realidade a alguma coisa não contém, como vimos, qualquer referência a Deus. Esta distinção é frequentemente ignorada e Berkeley é frequentemente representado como introduzindo Deus em sua análise quando ele não o faz. Berkeley oferece, em geral, o que pode ser considerado como uma análise positivista das crenças do senso comum, um fato que é perfeitamente compatível com o fato que ele oferece uma metafísica teocêntrica para explicar por que nossa experiência tem o caráter que ela tem. Não devemos subestimar a importância de Deus no pensamento de Berkeley, mas também não devemos distorcer Berkeley como sustentando que o discurso sobre cadeiras e mesas deve ser analisado como um discurso sobre a divindade.

O tratamento de Berkeley da terceira objeção, que aquilo que vemos está à distância de nós e, portanto, não pode estar dentro de nossa mente, é a oportunidade para considerarmos muito brevemente a *Nova teoria da visão*, de Berkeley, na qual ele está interessado em

determinar como pelo sentido da visão somos capazes de julgar a distância. Berkeley estava seguro que a distância tinha que ser julgada e não poderia ser vista: “Pois como a distância é uma linha que termina no olho, ela projeta no fundo do olho apenas um ponto, que permanece invariavelmente o mesmo, seja a distância maior ou menor.” (V 2). Se julgarmos a distância ela não é, ele sustenta, como alguns têm pensado, em virtude da diferença dos ângulos do olho na visão binocular, pois não estamos conscientes dos ângulos dos olhos quando julgamos a distância, nem precisamos fazer isso. Também não podemos julgar a partir das sensações no olho, tais como, talvez, uma sensação de tensão quando olhamos para uma coisa de perto. Pois nós antes aprendemos com a experiência que experimentamos a tensão quando o objeto está perto e assim devemos ter outros meios de determinar que o objeto está perto.

A própria solução de Berkeley a este problema é em termos de uma correlação entre a visão e o tato. Na *Nova teoria da visão* ele apresenta esta solução como se pelo tato fôssemos conscientes de objetos fora de nós num espaço físico real, pois, como ele diz nos *Princípios*, ele está preocupado somente com a visão e não com os fundamentos da epistemologia. Mais exatamente, deveríamos falar de uma correlação das ideias do tato com as ideias da visão. Embora falemos que temos consciência da forma pela vista e pelo tato, Berkeley sustenta que a ideia visual de, digamos, um retângulo e uma ideia tátil de um retângulo são completamente distintas e nós somente aprendemos com a experiência que dada uma ideia a outra a acompanhará. Uma grande controvérsia girou em torno de uma questão que

o jurista Molyneux, de Dublin, apresentou numa carta a seu amigo Locke:

Suponha-se um cego de nascença, agora adulto, que aprendeu a discernir pelo tato entre um cubo e uma esfera feitos do mesmo metal e aproximadamente do mesmo tamanho, de modo a poder dizer, quando apalpa um e outro, qual é o cubo e qual a esfera. Suponha agora que o cubo e a esfera são postos sobre uma mesa e que o cego recupera a visão. *Questão*: poderia ele agora distingui-los por meio de sua visão, antes de tocá-los, e dizer qual é o globo e qual é o cubo?

A esta questão Berkeley, como Locke e o próprio Molyneux, deu a inequívoca resposta “Não”. Agora, se supusermos que demorará mais tempo, em condições semelhantes, obter uma ideia tátil de algo redondo do que obter a ideia tátil de algo retangular, então a ideia visual do que é retangular será considerada como mais distante do que a ideia visual de redondo. Essa correlação da visão e do tato é fundamental, na opinião de Berkeley. Mas, nesta base nós aprendemos a julgar a distância em termos das aparências visuais das coisas. Assim, se uma coisa que tem a aparência geral de uma bola de ping-pong parece maior do que algo que se parece com uma bola de tênis nós julgaremos que a bola de ping-pong está muito mais próxima.

Assim, Berkeley sustenta que o discernimento da distância não nos obriga a postular um espaço externo. Além disso, a aparência de distância relativamente a nós pode ser exibida pelos objetos da imaginação, os quais ninguém supõe que se situam em algum espaço real, tanto como pelos objetos dos sentidos.

Qual é então a quarta dificuldade que Berkeley mencionou, sobre a existência contínua dos corpos

físicos ordinários como cadeiras e mesas e montanhas e rios? Essa dificuldade tem sido expressa numa célebre quintilha:

Era uma vez um jovem que disse
Deus deve achar excessivamente estranho
verificar que esta árvore
continua a existir
não havendo pessoa alguma no pátio

O autor dessa quintilha, monsenhor Ronald Knox, também apresentou outra estrofe que pretende oferecer a solução de Berkeley ao problema e são as seguintes:

Caro Senhor,
sua surpresa é singular
Eu estou sempre no Pátio
E é por isso que a árvore
continuará a existir,
já que é observada pelo Seu, sinceramente,
Deus.

Essa visão, que faz Berkeley localizar a existência contínua dos corpos em sua percepção eterna e contínua por Deus, é, suponho, a interpretação ortodoxa de Berkeley sobre este tema. Mas é, na melhor das hipóteses, uma abordagem errada e inadequada da concepção de Berkeley. Certamente Berkeley considerou que, metafisicamente, a existência de árvores inobservadas dependia da atividade de Deus; mas então ele sustentou que metafisicamente a existência de árvores observadas e de observadores finitos dependia da atividade de Deus. Mas, como já foi dito, é preciso distinguir entre a concepção metafísica de Berkeley que toda a existência era dependente de Deus e sua

concepção analítica sobre o significado dos enunciados. Há poucas evidências, se é que há alguma, de que Berkeley acreditava que, quando afirmamos a existência de algum objeto inobservado, o que queremos dizer é algo sobre as observações de Deus. Há, pelo contrário, muitas evidências de que ele não acreditava. Assim, o restante deste capítulo será dedicado a descoberta de quais eram seus pontos de vista sobre este tema. Como poderia Berkeley, o imaterialista, admitir a suposição do senso comum de que existem corpos continuamente, quer percebidos ou não percebidos?

Esta investigação é não só instrutiva como divertida. Pois o grande insight de Berkeley foi o insight negativo da não-existência da matéria. Sua afirmação inicial de que este insight era compatível com o senso comum era um ato de fé, pois nessa fase ele não tinha nenhuma ideia de que explicação deveria dar dos corpos. Ele ensaiou muitas teorias, algumas plausíveis e engenhosas, algumas muito incipientes e pouco convincentes, antes de dar sua resposta definitiva à questão no terceiro e último dos diálogos entre Hylas e Philonous.

Encontramos várias sugestões incompatíveis entre si e implausíveis sobre a natureza do corpo nos cadernos de notas pessoais. Eis, por exemplo, uma particularmente inadequada:

Vemos o cavalo mesmo, a igreja mesma, pois é só uma ideia e nada mais. (C 427). O cavalo mesmo, a igreja mesma é uma ideia, isto é, objeto imediato, objeto de pensamento. (C 427a).

Mas, evidentemente, identificar um objeto com uma única ideia não é suficiente. Pois se eu olhar três

vezes para o que o senso comum chamaria de uma casa, eu terei, na terminologia de Berkeley, três ideias distintas. Se identificarmos a casa com as ideias então eu não terei visto uma casa, mas três casas, cada qual terá apenas uma existência fugaz.

Eis outra sugestão dos mesmos cadernos de anotações, uma sugestão quase tão inadequada como a que acabamos de considerar:

Você me pergunta se os livros estão na sala de estudos agora que não há ninguém ali para vê-los. Respondo que sim. Você me pergunta se não estamos equivocados ao imaginar que as coisas existem quando elas não são realmente percebidas pelos sentidos. Respondo que não. A existência de nossas ideias consiste em ser percebidas, imaginadas, pensadas; sempre que são imaginadas ou pensadas elas existem. Sempre que se as menciona ou se fala delas, elas são imaginadas e pensadas, portanto em nenhum momento você pode me perguntar se existem ou não, não obstante por causa dessa própria pergunta elas devem necessariamente existir. (C 472)

O fantasma deste argumento continuou a assombrar Berkeley em seus escritos posteriores. Mas ele mal tinha acabado de escrevê-lo e começou a se sentir desconfortável sobre isso. A próxima nota diz seguinte:

Mas, você diz, então uma quimera existe. Respondo que sim em um sentido, isto é, se ela é imaginada. Mas deve ser notado que a existência se restringe vulgarmente à percepção efetiva, e que eu uso a palavra existência em um sentido mais amplo que o ordinário. (C 473)

Esta é, na melhor das hipóteses, uma defesa muito tímida de alguém que alega estar do lado do vulgo contra o erudito.

Mas em geral os cadernos de notas inclinam-se ao fenomenalismo. Os corpos são considerados o que eles foram para Mill na sua formulação clássica do fenomenalismo: possibilidades permanentes de sensação. Assim como honestamente se poderia alegar que o fenomenalismo coincidiu com o senso comum que preocupou Berkeley, como ele tem preocupado muitos outros fenomenalistas, mas ele tentou extinguir essas dúvidas, como mostra a seguinte citação:

Mem. conceder existência às cores na escuridão [...] mas não uma existência efetiva absoluta. É prudente corrigir os erros dos homens sem alterar sua linguagem. Isso faz com que a verdade se deslize em suas almas de maneira insensível. As cores no escuro existem realmente, isto é, se houvesse luz ou tão logo haja luz, nós as veremos, contanto que abramos nossos olhos. E isso quer queiramos ou não. (C 185, 185a)

O que ele diz sobre as cores ele também diz sobre os corpos:

Os corpos etc. existem, quer pensemos ou não neles, pois eles são considerados num duplo sentido:

1. Coleções de pensamentos
2. Coleções de poderes para causar esses pensamentos. (C 282).

Se uma explicação sobre o que ele quer dizer aqui com poderes é necessária, ele imediatamente a apresenta, mais uma vez em uma tendência puramente positivista:

Os corpos tomados como poderes existem quando não são percebidos, mas esta existência não é real. Quando digo que um poder existe, não quero dizer mais que se abrir

meus olhos à luz e olhar à minha volta eu o verei, isto é, o corpo etc. (C 293a)

Mesmo quando Berkeley estava escrevendo os *Princípios* ele ainda não tinha realmente preparado sua mente sobre o que dizer quanto à existência contínua dos corpos. Aqui nós temos uma versão completamente fenomênica:

a mesa sobre a qual escrevo, digo que existe, isto é, que a vejo e a sinto; e, se estivesse fora de minha sala de estudos, diria que ela existe, querendo dizer com isso que se eu estivesse em minha sala de estudos poderia percebê-la, ou que algum outro espírito realmente a percebe. (P 3).

Aqui “algum outro espírito” está escrito sem as letras maiúsculas que Berkeley sempre usa quando se refere a Deus – ele com certeza quer dizer simplesmente “alguém diferente” e não Deus especificamente. Mas na página seguinte, no sexto parágrafo, temos um caso que chamei atenção, no qual Berkeley apresenta a visão atribuída a ele por Ronald Knox nas rimas acima citadas. Depois de reafirmar que nada existe fora de uma mente, ele diz sobre os corpos:

consequentemente, na medida em que eles não são de fato percebidos por mim, ou não existem na minha mente ou na de qualquer outro espírito criado, não devem ter absolutamente existência alguma, ou, ao contrário, existem na mente de algum espírito eterno (P 60)

Aqui nós temos a letra maiúscula ‘E’ e a letra maiúscula ‘S’. Está claramente exposto que, quando não percebidos pelos espíritos finitos, os corpos, se eles de algum modo existem, devem existir na mente de Deus, e

isso contradiz de maneira óbvia e frontal a versão fenomenalista que ele já forneceu, a menos que possamos afirmar que Berkeley sem avisar passou dessa análise para a metafísica.

Existem duas objeções principais à análise dos enunciados sobre os objetos físicos em termos de ideias na mente de Deus, independentemente das dúvidas sobre a existência de Deus. Em primeiro lugar, é certamente claro que a afirmação de que Deus não existe, mas que existem objetos físicos inobservados, não é auto-contraditória, mesmo que ela seja falsa. Quando falamos de objetos físicos, portanto, não dizemos nada sobre Deus. A segunda objeção surge da teologia cristã que Berkeley aceita e precisa ser explicada de uma maneira um pouco mais extensa.

É um lugar comum da teologia que Deus é eterno e imutável. A noção de uma pessoa imutável pode ser difícil, mas no momento tudo o que precisamos entender por meio dela é que Deus não chega a ter ideias ou pensamentos no decorrer do tempo que ele não tinha tido anteriormente. É outro lugar-comum da teologia, baseado teologicamente no primeiro capítulo do livro do *Gênesis*, mas sem dúvida confirmável pela investigação paleontológica, que Deus criou o inanimado – a terra, o mar e os corpos celestes – antes de criar sobre a terra qualquer criatura viva. Mas, se a existência dos corpos físicos consiste em serem objetos na mente de Deus, então os objetos físicos têm existido desde toda a eternidade e não foram criados de modo algum; e a existência dos objetos físicos não pode também consistir em serem realmente ideias de espíritos finitos, uma vez que eles foram criados antes dos espíritos finitos.

Assim, parece que se aceitarmos a doutrina da criação como Berkeley certamente a aceitou, a existência permanente dos corpos físicos não pode consistir em serem os objetos efetivos do pensamento ou da percepção, quer de um espírito infinito ou de espíritos finitos. Parece que Berkeley não se tornou plenamente consciente deste problema até escrever os *Três diálogos entre Hylas e Philonous*; aqui ele o enfrenta diretamente no terceiro diálogo, e ao fazer isso apresenta aquela que, dadas as suas posições básicas, filosóficas e teológicas, deve ser a resposta mais satisfatória possível. A solução, exposta sem rodeios, é esta: Deus tem, de fato, todas as suas ideias desde toda a eternidade, e isso não constitui de modo algum a existência dos objetos físicos. Quando Deus criou o universo físico, sua criação consistiu em ordenar que a partir daquele tempo em diante as ideias das coisas físicas deveriam estar disponíveis para os espíritos finitos, se existissem; esta ordem era válida mesmo antes de existirem espíritos finitos, assim como as leis penais são válidas mesmo que não haja criminosos. Assim, a existência dos objetos físicos consiste em ideias relevantes que estão disponíveis. Os objetos físicos são possibilidades permanentes de sensação – que é a análise – e esta possibilidade existe porque Deus ordena que ela deve existir –, que é a explicação metafísica desta possibilidade.

Assim, a análise fenomenalista prevalece no final, e numa forma superior às versões anteriores. A análise fenomenalista de Berkeley no início dos *Princípios*, já citada, começa: “a mesa sobre a qual escrevo, digo que existe, isto é, que a vejo e a sinto” (P 3). Ele admite a sua existência quando ele não está em sua sala de estudos, mas é certamente claro que nós nunca (*nunca*)

afirmamos que na verdade estamos observando um objeto quando afirmamos a sua existência, mesmo quando, como uma questão de fato, nós o estamos observando. Assim, enquanto análise a abordagem em termos da possibilidade de ideias apenas é claramente preferível, e parece ser sobre a melhor versão do fenomenalismo que é possível formulá-la. Em geral é verdade que os *Três diálogos* são em grande parte uma versão mais popular das ideias que são de maneira mais precisa e completa desenvolvidas nos *Princípios*. Mas quando Berkeley, no terceiro diálogo, escreveu: “as coisas no tocante a nós podem ser consideradas como tendo começado sua existência, ou como tendo sido criadas quando Deus declarou que elas deveriam se tornar perceptíveis às criaturas inteligentes, naquela ordem e da maneira que ele então estabeleceu, e que nós agora chamamos de leis da natureza” (D III, 253), ele estava certamente fazendo um acréscimo sobre o que ele havia escrito anteriormente.

Podemos encerrar este capítulo sobre a concepção de Berkeley do mundo físico prestando atenção numa famosa, ou talvez notória, tentativa por parte de Berkeley de provar que é impossível conceber corpos existindo independentemente de mentes. Ele repete isso mais de uma vez numa linguagem muito semelhante e eu o cito agora de acordo com o parágrafo 23 dos *Princípios*:

Mas, pode-se dizer, não existe seguramente nada mais fácil do que imaginar árvores, por exemplo, num parque, ou livros numa biblioteca, e ninguém para percebê-los. Respondo que na verdade não é difícil. Mas o que é tudo isso, pergunto, senão formar na mente certas ideias que denominamos *livros* e *árvores* e, ao mesmo tempo, omitir

formar a ideia de alguém para percebê-las? Mas nós mesmos não as percebemos ou nelas pensamos durante esse tempo todo? Isso, portanto, não tem importância para o caso; apenas mostra que temos o poder de imaginar ou formar ideias em nossa mente, mas não mostra ser possível conceber que os objetos de nosso pensamento existam fora da mente. Para compreender isso, seria necessário que os concebêssemos existindo inconcebidos ou impensados, o que constitui uma manifesta contradição.

Isso seguramente é falacioso; certamente não é possível que um corpo seja concebido e ao mesmo tempo exista e não seja concebido, exatamente como Deus não pode ser concebido e ao mesmo tempo existir e não ser concebido, e exatamente como uma cadeira não pode ser derrubada e ao mesmo tempo existir de pé. Se alguém está pensando em uma cadeira, então ela não existe impensada. Mas isto não tem tendência a mostrar que o conceito de uma cadeira impensada tem qualquer deficiência lógica.

Assim, Berkeley não pode provar que é logicamente necessário admitir que o corpo é no final das contas dependente da mente. Mas ele pode seguramente afirmar que fez um grande esforço para mostrar que sua visão dá ao senso comum tudo o que ele precisa. Sobre a nossa experiência do mundo, como ela realmente ocorre, não pode ser diferente de como ela seria em uma visão berkeleiana, uma vez que nossa experiência dela apenas é a seqüência de ideias de que Berkeley fala. Qualquer aparente discrepância não refutará a opinião de Berkeley, em princípio, mas apenas mostrará que ela tem sido mal colocada. Poderíamos, talvez, acreditar que poderíamos apanhar Berkeley tirando uma fotografia do interior de uma sala por meio de um controle remoto quando não há ninguém na sala.

Mas Berkeley é perfeitamente capaz de aceitar que nós teremos a necessária série de ideias reclamada olhando para uma fotografia de um quarto vazio em determinadas circunstâncias, isto é parte da ordem da natureza. Berkeley pode muito bem perguntar o que mais queremos. A navalha de Occam nos diz para não multiplicar entidades além do necessário, e tudo o que Berkeley afasta de nós, diz ele, é um mecanismo oculto, que é uma hipótese totalmente supérflua, na medida em que ela é absolutamente inteligível.

Se imaginamos que Berkeley nos fala nesses termos podemos ser tentados a responder o seguinte: mesmo que seja verdade que a hipótese é supérflua, no nível da vida cotidiana, na ciência ela não é supérflua. Assim, longe do mundo material ser algo que nós não sabemos o quê, a ciência está constantemente descobrindo mais e mais sobre ele e, em virtude do nosso conhecimento de sua natureza, somos capazes de prever e projetar novas maravilhas que de outro modo seriam desconhecidas. Como poderia o homem fazer a bomba atômica se não houvesse átomos, e como ele poderia prevê-la a partir de uma hipótese supérflua e vazia? Podemos ser tentados a dizer isto porque é uma coisa muito natural, para não dizer óbvia, a dizer neste momento. Sendo natural e óbvio, o pensamento ocorreu também a Berkeley. Nossa objeção não o teria pego despreparado e ele a respondeu com antecedência, para sua própria satisfação. No próximo capítulo, examinaremos que explicação da natureza das ciências empíricas Berkeley foi capaz de oferecer por meio de seus princípios.

4. A natureza da ciência empírica

“Mem. Há muito que recomendar e aplaudir na filosofia experimental” disse Berkeley em seus cadernos de anotações pessoais. (C 498). Esta recomendação não era só de fachada. O interesse de Berkeley pela ciência experimental, ou filosofia experimental como a denominava, segundo o uso normal nos séculos XVII e XVIII, foi intenso e genuíno. A sua grande admiração por Newton é manifestada inúmeras vezes nos seus escritos, e não somente os destinados à publicação. Berkeley havia estudado os *Principia* de Newton – uma obra muito difícil, que poucos poderiam pretender compreender com alguma facilidade –, e provavelmente a *Óptica*. Nunca duvidou de que as descobertas experimentais de Newton eram, na maioria, verdadeiras e acréscimos valiosos ao conhecimento humano. Assim, no geral, Berkeley não desejava argumentar contra os cientistas experimentais; muitos dos seus esforços foram direcionados para mostrar que as descobertas da ciência poderiam e deveriam ser interpretadas de uma maneira que estivesse em perfeita consonância com a sua filosofia e não exigissem uma crença no mundo material independente. A crítica do trabalho experimental de Newton restringe-se quase inteiramente à pequena parte em que Newton afirma encontrar bases empíricas para afirmar a existência do espaço e movimento absolutos. Berkeley também criticou a matemática que Newton tinha desenvolvido para expor os seus argumentos, em especial a teoria de fluxões, mas este tema será discutido num capítulo posterior. As partes mais importantes das obras de Berkeley a consultar sobre a filosofia

experimental são os *Princípios* 101-17 e o ensaio *De motu* (*Sobre o movimento*), que foi publicado originalmente em latim, mas do qual existem traduções disponíveis. Há também, como veremos, algumas observações importantes sobre o tema na obra tardia de Berkeley intrigantemente intitulada *Siris: a Chain of Philosophical Reflexions and Inquiries concerning the Virtues of Tar-Water* [*Siris: uma Cadeia de Reflexões e Investigações Filosóficas Sobre as Virtudes da Água de Alcatrão*].

O título completo da obra a que chamamos de *Princípios* termina com a expressão: “na qual se investiga as principais causas dos erros e dificuldades nas ciências e os fundamentos do ceticismo, do ateísmo e da irreligião.” O ceticismo que Berkeley tinha em mente não era tanto a dúvida religiosa, que na expressão ele chama *irreligião*, mas a dúvida sobre a possibilidade do conhecimento sobre o mundo, ou o ceticismo científico. O lugar mais óbvio para a dúvida é sobre a realidade do mundo físico. Berkeley alega que em sua visão o mundo físico é imediatamente acessível aos sentidos, de modo que não existe nenhum motivo para duvidar de sua existência; mas se o mundo for uma matéria imperceptível e inimaginável, distinto das ideias que temos, então há motivo para duvidar da sua existência. Como já vimos, a doutrina oficial de Locke de que “uma vez que a mente... não tem objetos imediatos a não ser suas próprias ideias... é evidente que nosso conhecimento diz respeito apenas a elas” é claramente incompatível com o conhecimento de uma realidade por trás de nossas ideias; quando no Livro IV, Capítulo 4 de seu *Ensaio*, intitulado “Da realidade do conhecimento humano”, ele tenta responder à objeção de que

conforme seus princípios “o conhecimento colocado nas ideias pode ser apenas fantasia”, o argumento é notoriamente fraco, sendo pouco mais que a alegação de que nossas simples ideias devem ter alguma causa.

Além disso, se ignorarmos as dúvidas sobre a realidade da matéria, o próprio Locke insiste que o conhecimento nas ciências físicas é virtualmente impossível. Na opinião de Locke, a verdadeira natureza, ou essência real, das coisas físicas, depende da organização dos átomos básicos que as compõe; mas uma vez que não temos olhos microscópicos, como ele mesmo coloca, nunca podemos conhecer esta organização e, portanto, nunca sabemos por que os corpos são como eles são. E, continua ele, mesmo se pudéssemos observar estas partes insensíveis,

estamos longe de conhecer que figura, tamanho, ou movimento das partes produz uma cor amarela, um sabor doce, ou um som agudo, que por nenhum meio podemos conceber como algum tamanho, figura, ou movimento de algumas partículas pode talvez produzir em nós a ideia de alguma cor, sabor ou som qualquer que seja. Não existe nenhuma conexão concebível entre uma e outra. Em vão, portanto, nos esforçaremos para descobrir por meio de nossas ideias (a única verdadeira via do conhecimento certo e universal) que outras ideias se encontrarão constantemente unidas com a de nossa ideia complexa de alguma substância¹.

O primeiro ponto de Berkeley em defesa de sua concepção de ciência é, na verdade, um ataque preventivo ou destrutivo. Se o mundo físico é uma realidade transcendente inacessível à nossa investigação

¹ Locke, *Ensaio*, 4.3.14 (N. do T.).

científica, o conhecimento é impossível. Uma vez que na concepção de Berkeley o mundo físico é diretamente acessível, a possibilidade do conhecimento sobre ele não enfrenta esses problemas básicos.

A teoria de Locke não apenas tornou a realidade física inacessível; ela também atribuiu poder causal a esta organização de partículas inacessível. Berkeley negou toda eficácia causal a alguma coisa no mundo físico, o qual era, na sua análise, basicamente composto apenas de ideias. Os parágrafos 25 e 26 dos *Princípios* contêm a afirmação mais clara dos fundamentos que ele tinha para esta concepção, a qual é revelada nas seguintes citações desses parágrafos:

Todas as nossas ideias [...] são visivelmente inativas [...] De tal sorte que uma ideia [...] não pode produzir ou realizar qualquer alteração em outra ideia [...] Pois, uma vez que estas e cada uma de suas partes existem somente na mente, é preciso concluir que nada existe nelas a não ser o que é percebido. Todavia, qualquer um que prestar atenção em ideias, seja as dos sentidos ou da reflexão, não perceberá nelas qualquer poder ou atividade; [...] De onde se segue claramente que a extensão, forma e movimento não podem ser causas de nossas sensações [...] Percebemos uma sucessão contínua de ideias [...]

Uma vez que essas ideias não causam umas às outras elas devem ser causadas pelo único tipo de agente que conhecemos, um espírito.

É interessante comparar esta afirmação com a opinião de Hume. Hume concorda com Berkeley que nós não podemos encontrar na natureza nada além da sucessão; não existe na natureza nenhuma relação causal além da sucessão. Mas enquanto Berkeley prossegue afirmando que devemos, portanto, localizar o

verdadeiro poder causal em outra parte, nos espíritos, Hume toma uma direção diferente; uma vez que não podemos descobrir nenhum poder causal na natureza além da sucessão, devemos analisar a causação em termos de sucessão; a causação não é nada mais que a sucessão regular que observamos na natureza; a conjunção constante das ideias que experimentamos produz uma expectativa inevitável em nossa mente da continuidade da regularidade e nós transferimos isso de maneira inevitável para o domínio da natureza por uma espécie de ilusão. Aqui Hume está levando o curso da análise reducionista iniciado por Berkeley mais longe do que Berkeley (a quem Hume admirava muito) estava preparado para ir. Parte da explicação é que Hume negou a afirmação de Berkeley, vital para a sua metafísica, que ele poderia distinguir uma genuína atividade nos espíritos indo além da mera sucessão; nós deveremos considerar este problema com cuidado quando examinarmos atentamente a explicação de Berkeley dos espíritos e seus poderes.

A ciência, então, para Berkeley, não está investigando uma natureza além de nossas ideias ou descobrindo conexões causais, seja entre a matéria e a matéria, seja entre a matéria e as ideias, ou entre ideias e ideias. Qual então é o papel do cientista ou do filósofo experimental? A resposta básica de Berkeley é dada no parágrafo 105 dos *Princípios*.

Portanto, se considerarmos a diferença existente entre os filósofos naturais e os demais homens no tocante ao seu conhecimento dos *fenômenos*, descobriremos que esta consiste não num conhecimento mais exato das causas eficientes que os produzem, pois pode não haver nenhuma outra senão a *vontade de um espírito*, mas somente numa

maior extensão da compreensão por meio da qual descobrem analogias, harmonias e concordâncias nas obras da natureza, e explicam os efeitos particulares, ou seja, reduzem-nos a regras gerais.

Neste ponto devemos insistir mais uma vez sobre a distinção entre as teorias analíticas de Berkeley e sua metafísica. Metafisicamente a explicação de por que o mundo é como é, o agente causal que o mantém como ele é, o fundamento que nos permite perguntar por causas finais (para que existe?) na natureza, deve ser um espírito, a quem Berkeley chama de Deus. Metafisicamente, portanto, os cientistas estão investigando a obra de Deus, lendo a caligrafia divina, como Berkeley às vezes coloca, descobrindo os desígnios de Deus. Mas, dada essa base metafísica, devemos oferecer uma abordagem analítica diferente do que o cientista está fazendo. Metafisicamente todos os cientistas estão investigando a atividade de Deus, mas a análise deve permitir que um esteja investigando um álcali e outro um ácido; metafisicamente a explicação de cada fenômeno é Deus, mas devemos fornecer uma explicação analítica da ciência que permita que a explicação de um fenômeno natural, muitas vezes, seja muito diferente da explicação de outro.

Se procurarmos agora uma explicação da análise básica de Berkeley sobre a natureza da ciência empírica, a resposta é que o cientista está descobrindo regularidades na sucessão de nossas ideias. Ao fazer isso ele não está fazendo nada diferente em princípio do que todos os homens fazem quando aprendem com a experiência. Ele está simplesmente fazendo isso de uma maneira muito mais sistemática. Mas Berkeley também

fornece uma abordagem analítica da explicação científica, que, em termos simples, é a redução às regras gerais. Podemos de maneira útil esclarecer e explicar essa doutrina com o uso de um dos próprios exemplos de Berkeley.

Que as maçãs, e não somente as maçãs, caem no chão, que as marés são influenciadas pela Lua, que a Lua gira em torno da Terra e que os planetas giram em torno do Sol – esses e outros fenômenos eram todos bem conhecidos e familiares aos homens antes de Newton. O que Newton fez não foi descobrir esses fenômenos, mas explicá-los. Ele os explicou mostrando que todos eles eram casos especiais de uma única regularidade: a atração gravitacional. Ao contrário de Newton, mas como muitos dos primeiros e mais próximos discípulos de Newton, podemos ser tentados a considerar isso como explicação por referência a uma causa eficiente, uma força chamada força de gravidade. Mas, como uma causa eficiente a força de gravidade seria uma coisa simples que não sabemos o quê é; dizer que as maçãs aceleram em direção à Terra a uma velocidade 32 pés/s² porque há uma força que as acelera a essa velocidade é conversa fiada, como seria dizer que a gasolina em um motor de combustão interna acende porque tem um poder de combustão. O que Newton fez para explicar esses e outros fenômenos relacionados foi mostrar que eles eram todos casos de alguns poucos princípios básicos. A atração gravitacional é um conceito que tem poder explicativo porque é uma maneira abreviada de se referir a uma característica comum revelada por todos esses fenômenos, não porque ela nomeia uma causa eficiente deles. Assim, a explicação não é nem a apresentação de uma causa eficiente, nem a mera

descrição, mas, nas palavras de Berkeley, a “redução a regras gerais”.

Se nos voltarmos para o *De motu*, encontraremos uma amplificação maior desta análise da ciência, uma análise que nos últimos anos tem atraído mais atenção do que anteriormente, visto que os filósofos têm notado nela semelhanças com a análise positivista da natureza da ciência mecânica do filósofo e físico austríaco do século XIX, Mach. No *De motu* Berkeley está principalmente preocupado com a ciência da mecânica, a única parte da ciência que em sua época tinha conseguido uma formulação e sistematização matemática. Na mecânica usam-se constantemente termos como “força”, “massa”, “momento” e “energia”; podemos dizer que ela é ilegítima, e como podemos evitar fazê-lo, se começarmos a partir da base imaterialista de Berkeley? Dado que o *De motu* não é tão facilmente acessível com os *Princípios* e os *Diálogos*, vejamos a solução de Berkeley até onde possível numa tradução de suas próprias palavras.

Força, gravidade, atração e outros termos desse gênero são úteis para raciocínios e cálculos relativos ao movimento e aos corpos em movimento, mas não para compreender a simples natureza do próprio movimento ou para designar outras qualidades diversas. (M 17)

Para determinar a verdadeira natureza do movimento será de grande utilidade distinguir, em primeiro lugar, as hipóteses matemáticas da natureza das coisas; em segundo lugar, abster-se das abstrações; em terceiro lugar, considerar o movimento como algo sensível, ou pelo menos imaginável; e limitar-se às medidas relativas. Se fizermos isso, todos os famosos teoremas da Filosofia Mecânica pelos quais os segredos da natureza são revelados e o sistema

universal é reduzido ao cálculo humano, permanecerão intocados, e o estudo do movimento será libertado de mil pormenores, sutilezas e ideias abstratas. (M 66)

Todas as forças atribuídas aos corpos são hipóteses matemáticas exatamente como as forças da atração dos planetas e do Sol. Mas as entidades matemáticas não têm essência estável na natureza das coisas; e elas dependem da noção que tem quem as define. Por isso uma mesma coisa pode ser explicada de diferentes maneiras. (M 67)

Os princípios mecânicos e as leis universais do movimento, felizmente descobertos no século passado, tratados e aplicados com o auxílio da Geometria, introduziram uma extraordinária clareza na ciência. Mas os princípios metafísicos e as verdadeiras causas eficientes do movimento e da existência dos corpos ou das propriedades dos corpos não dizem respeito à mecânica ou ciência experimental. (M 41)

Assim, encontramos Berkeley fornecendo uma análise completamente positivista da ciência, enquanto mantém uma explicação teísta no nível metafísico. Na medida em que a ciência está falando sobre fenômenos observados (ideias sensíveis) ou, pelo menos, de objetos da experiência possível (ou imagináveis), podemos tomá-la literalmente. Berkeley não deseja duvidar da existência de partículas diminutas, consideradas, da forma como ele considera todos os corpos, como possibilidades permanentes de sensação. Mas na medida em que a ciência deseja falar de corpos inerentemente imperceptíveis, isso é legítimo para fins computacionais, mas não deve ser tomado literalmente.

O que Berkeley tem em mente quando fala de modelos ou hipóteses matemáticas que não têm existência real e que dependem com relação a seu

conteúdo da definição arbitrária do cientista pode ser explicado por referência a um exemplo que ele próprio usa em *Siris*. Ptolomeu, em sua astronomia geocêntrica explicou o movimento dos corpos celestes por meio de uma teoria dos ciclos e epiciclos (círculos girando ao redor de um círculo). Ele fez isso de maneira tão bem sucedida que os usuários da astronomia heliocêntrica não foram bem sucedidos em explicar significativamente melhor os movimentos das estrelas e calcular seus cursos até aproximadamente a época de Newton. Ora, a hipótese dos epiciclos pode ser indefinidamente aperfeiçoada para explicar com aumento de precisão os movimentos celestes. Será, então, correta a hipótese heliocêntrica ou a geocêntrica? Existem ou não existem epiciclos? A resposta de Berkeley a esta questão será que ambas as teorias são hipóteses matemáticas e, na medida em que elas respondem igualmente bem as questões empíricas sobre o que observaremos, não faz sentido perguntar qual é verdadeira. É legítimo falar de epiciclos, ou gravidade, desde que compreendamos que fazer isso é apenas adotar um instrumento [*framework*] de cálculo em vez de outro. Aqui estão as próprias palavras de Berkeley sobre este tema:

Uma coisa é chegar às leis gerais da natureza a partir de uma contemplação dos fenômenos; outra conceber uma hipótese, e a partir daí deduzir os fenômenos. Aqueles que supõem epiciclos, e por meio deles explicam os movimentos e posições dos planetas, não podem, portanto, ser considerados como tendo descoberto os verdadeiros princípios de fato e natureza. E, embora possamos a partir de premissas inferir uma conclusão, não se segue que podemos argumentar reciprocamente, e a partir da conclusão inferir as premissas. (S 228)

Há muita coisa interessante em *Siris* para o estudioso da filosofia da ciência de Berkeley, especialmente nos parágrafos 247 e seguintes.

Berkeley, então, pensou que poderia fornecer uma análise adequada da ciência em termos de sua visão fenomenalista básica. Esta análise deve ser completada segundo Berkeley por uma metafísica. Como não há agente causal no interior da natureza devemos explicar a regularidade e a própria existência do mundo da natureza por um agente situado fora dela, que é, segundo Berkeley, um espírito incomparavelmente poderoso que ele chama de Deus. A visão de Berkeley sobre os espíritos e sobre o Espírito Infinito, da qual depende a sua explicação metafísica da possibilidade da ciência, será examinada em detalhes mais adiante. Mas uma consequência desta metafísica pode ser considerada agora, a defesa de Berkeley da busca de causas finais dentro da ciência.

Platão e Aristóteles, e seus seguidores medievais, tinham insistido sobre a importância das causas finais na ciência. Uma parte importante, eles teriam dito, do entendimento, por exemplo, do coração ou do fígado, é entender para que eles servem. O quanto longe a explicação teleológica devia ser buscada não estava claro; o próprio Aristóteles disse explicitamente que não havia explicação teleológica de fatos como que a chuva cai em algum lugar e tempo particular. Mas, certamente, alguma explicação teleológica fazia parte da ciência. Que a explicação teleológica era possível, não foi posto em dúvida pelos filósofos cristãos e cientistas do final do século XVII, mas o próprio devoto Boyle estabeleceu que não deveria haver nenhuma referência a Deus na explicação dos fenômenos particulares. Deus criou a

matéria que se comporta de acordo com leis imutáveis, e que era ilegítimo explicar o comportamento de qualquer coisa em ciência, exceto por referência à matéria e às leis universais de seu comportamento. Mas Berkeley não estava satisfeito com isso. Seria um behaviorista extremo quem rejeitasse a explicação teleológica da atividade humana inteligente. Perguntar para quê fim você ou eu agimos de certa maneira parece obviamente justificado e uma resposta é certamente necessária se quisermos compreender esta ação. Mas se considerarmos o mundo natural como a atividade direta e imediata de Deus, certamente a mesma questão teleológica será oportuna aqui, mesmo que nem sempre possamos encontrar a resposta. Por que o fato de que Deus age de uma maneira confiantemente previsível proibiria a questão? Não que Berkeley pretendesse que as questões sobre Deus fossem consideradas como parte da ciência natural; sabemos que ele não pretendeu isso. Mas ele pensava que a propriedade metafísica de falar dos propósitos de Deus significava que era apropriado perguntar dentro da ciência para que fim o fígado ou o coração funciona tal como funciona e considerar possível responder a essas questões. O cientista moderno parece preconizar a doutrina de Boyle em vez da de Berkeley sobre este assunto, mas se, de fato, jamais deixaremos de perguntar e responder a tais perguntas teleológicas sobre os fenômenos naturais, ou alguns deles, é outra questão.

Até aqui Berkeley apresentou sua interpretação das atividades de Newton, não as condenando. Ele censurou os seguidores de Newton por considerar a atração como uma entidade real para explicar o movimento, mas ele explicitamente isentou Newton

desse erro. Mas para algumas das doutrinas de Newton Berkeley fez exceção, e acerca de temas sobre os quais os cientistas modernos estão mais propensos a concordar com Berkeley do que com Newton. Em particular, Newton havia distinguido tempo e espaço absoluto de tempo e espaço relativo num célebre escólio nos *Principia*:

O tempo absoluto, verdadeiro e matemático flui sempre igual por si mesmo e por sua própria natureza, sem relação com nenhuma coisa externa [...]

O espaço absoluto, por sua própria natureza, sem nenhuma relação com algo externo, permanece sempre semelhante e imóvel.²

Como pode ao menos fazer sentido falar do tempo que flui com uma velocidade constante ou inconstante, Newton não nos diz. Mas ele não só afirma ser capaz de fazer a distinção conceitualmente entre, digamos, o nosso movimento relativo à Terra e o movimento da Terra através do espaço absoluto; ele também apresenta o famoso experimento do balde como uma prova empírica da diferença entre os dois. Ele afirma que o comportamento variável da água num balde que é subitamente posto em movimento circular, em que a superfície gradualmente se torna côncava, tem de ser analisado por meio de uma distinção entre o movimento da água em relação ao balde e seu movimento absoluto.

Entre os cientistas a autoridade de Newton era tão grande que estas distinções não foram contestadas por eles até o final do século XIX, quando Clerk Maxwell, Mach e depois Einstein as demoliram provavelmente

² Newton, *Princípios*, Definições, escólios I e II.

para sempre. Leibniz atacou-as numa famosa correspondência com Clarke, um seguidor próximo de Newton, mas sem muito efeito. Berkeley, também, descobriu que ele tinha de atacar Newton sobre este ponto, pois um espaço real e absoluto, que Newton estava mesmo hereticamente disposto a chamar de sensorium, ou órgão da percepção, de Deus, não poderia de modo algum ser incorporado à abordagem fenomenalista da ciência. O ataque de Berkeley pode ser encontrado nos parágrafos 110-118 dos *Princípios*; e é o que se esperaria. Ele afirma que os conceitos de espaço e tempo absolutos são vazios e que o que Newton considera como casos onde a distinção entre o absoluto e o relativo é necessária mostram-se casos em que temos espaço ou tempo relativos em relação a dois quadros de referência diferentes. Ele de fato oferece a solução moderna para o experimento do balde de Newton, que aquilo que Newton chama de movimento absoluto é na verdade movimento relativo às assim chamadas estrelas fixas. É difícil não aceitar que Berkeley estava completamente certo sobre este ponto, e difícil entender por que seus argumentos foram ignorados tanto tempo.

A filosofia da ciência de Berkeley era na sua época totalmente inédita. Poucos filósofos, se é que houve algum, concordaram com ele até a ascensão do positivismo no final do século XIX, mas muitos filósofos e não poucos cientistas aceitaram posições não muito diferentes da sua no século XX. Quando a física moderna começou a atribuir a suas partículas básicas um caráter cada vez mais diferente que o de todos os objetos com os quais estamos familiarizados na experiência, tornou-se cada vez mais satisfatório dizer que, enquanto os cálculos matemáticos levam a corretas previsões não

deveríamos pedir mais e deveríamos considerar as desconcertantes descrições das partículas fundamentais como o resultado inevitável de tentar expressar não matematicamente o que só poderia ser expresso em termos matemáticos. Não devemos considerar um modelo matemático como uma descrição factual. Talvez esta seja uma visão mais simples que vê muito claro uma distinção entre modelo ou hipótese matemática e a mera descrição factual; mas certamente não podemos considerar as opiniões de Berkeley como o sonho excêntrico de um metafísico louco.

5. Deus e espíritos finitos

Surpreendentemente, há pouco dito sobre espíritos e sua natureza tanto nos *Princípios* como nos *Diálogos*. Não é claro por que isso acontece. Nos cadernos de anotações pessoais Berkeley escreveu: “Mem. cuidadosamente omitir definir pessoa ou mencioná-la muito” (C 713). Como escreveu logo abaixo: “N.B. Empregar o máximo cuidado para não dar o menor motivo de ofensa à Igreja ou aos clérigos” (C 715), poder-se-ia suspeitar que foi por prudência que seguiu essa política. Mas, novamente, quando a primeira edição dos *Princípios* apareceu, ela foi chamada de “Parte I”, embora nenhuma Parte II jamais tenha sido publicada. Em uma carta a um amigo americano chamado Samuel Johnson, Berkeley disse que tinha “com respeito à Segunda Parte feito um progresso considerável”, acrescentando que “o manuscrito se perdeu há cerca de quatorze anos, durante minha viagem à Itália, e nunca tive tranquilidade para fazer uma coisa tão desagradável como escrever duas vezes sobre o mesmo assunto”. Alguns supõem que teríamos aprendido mais sobre os espíritos a partir dessa segunda parte, embora Berkeley alegue que os *Princípios I*, 135 até o final, trata deste tema.

O pouco que é dito tem sido frequentemente considerado insatisfatório, de modo que se tem admitido a suspeita, sem dúvida injustificada, de que Berkeley diz muito pouco sobre os espíritos porque percebe que suas opiniões sobre o tema são indefensáveis e incoerentes com o que ele diz sobre outros temas. Deste modo, seria bom começar indicando quais são os fundamentos para esta insatisfação.

Devemos lembrar que Berkeley abriu os *Princípios* com a afirmação de que é evidente que os objetos do conhecimento humano são limitados às ideias dos sentidos, ideias das paixões e de outras operações da mente, e ideias da memória e da imaginação. Mas ao passo que podemos observar nossas paixões, nossos pensamentos e nossas intenções e outras “operações da mente”, nós nunca observamos, isto é, temos uma ideia da própria mente. Cerca de 22 ou 23 anos depois Hume escreveu: “De minha parte, quando penetro mais intimamente naquilo que denomino *meu eu*, sempre deparo com uma ou outra percepção particular, de calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou prazer”¹. Assim, Hume, com base no mesmo princípio fenomenalista que Berkeley segue ao analisar os corpos físicos, reduz a pessoa a uma série de ideias e sensações. Como pode Berkeley fazer o contrário? E, se ele faz isso, ele deve fornecer uma explicação fenomenalista similar do espírito infinito, que pode ser chamado de Deus?

Berkeley está perfeitamente consciente deste problema. Mas ele não pensa em tentar evitá-lo afirmando que tem uma ideia de si mesmo. Ele concorda inteiramente com Hume que não há nada que possa ser objeto da atenção que poderia ser chamado de pensador do pensamento ou o perceptor da dor quando alguém está consciente do pensamento ou da dor. Berkeley coloca o problema desta forma nos *Princípios*: “Mas pode-se objetar que, se não há nenhuma ideia significada pelos termos *alma*, *espírito* e *substância*, eles são completamente sem significação, ou não têm nenhum sentido”. (P 139). Então, no parágrafo seguinte

¹ Hume, *Tratado*, 1.4.4.3/252 (N. do T.)

ele diz: “Em um amplo sentido, certamente, podemos dizer que temos uma ideia, ou, melhor, uma noção do *espírito*, ou seja, que entendemos o significado da palavra, já que, do contrário, nada poderíamos afirmar nem negar sobre ele”. Isto é muito facilmente visto como uma mera fuga do problema. Não está claro por que Locke e Newton não replicariam a Berkeley que talvez eles não tenham ideia da matéria em um sentido estrito, mas que, em um sentido mais amplo, eles têm uma ideia ou, melhor, uma noção dela, na medida em que entendem a palavra *matéria* tão facilmente como Berkeley entende a palavra *espírito*. Além disso, não é claro que Deus como uma explicação metafísica última das coisas é essencialmente diferente da matéria; seja como for, a fonte metafísica das ideias deve ser alguma coisa que causa as ideias, da qual não podemos ter nenhuma ideia adequada. Apelar a algo transcendente que não sabemos o que é talvez seja igualmente inútil, seja qual for o nome que chamemos este algo. Essa é a dificuldade; é preciso olhar com cuidado para ver se a posição de Berkeley é realmente tão fraca como pode certamente parecer.

Se lermos as anotações nos cadernos de anotações pessoais de Berkeley que dizem respeito a mentes, almas ou espíritos é claro que ele estava inicialmente em dúvida quanto à posição a adotar. Esta hesitação pode ser ilustrada graficamente. Em certo ponto ele escreve: “Pensamos que não conhecemos a alma porque não temos nenhuma ideia imaginável ou sensível anexada a este som. Este é o resultado do preconceito.” (C 576). Mas, depois, na anotação seguinte, ele se contradiz: “Certamente não a conhecemos” (C 576a).

Neste ponto Berkeley adota uma posição que mais tarde abandonará, uma posição que antecipa a noção humeana da mente como um feixe ou sucessão de ideias. A passagem merece uma citação mais extensa:

A existência mesma das ideias constitui a alma. Consciência, percepção, existência de ideias, todas parecem ser uma [...]

Consulte, esquadrinhe seu entendimento. O que você encontrará ali além de diversas percepções ou pensamentos? O que você quer dizer com a palavra mente? Você deve querer dizer algo que você percebe ou que você não percebe. Uma coisa não percebida é uma contradição. Querer dizer (também) uma coisa que você não percebe é uma contradição. Somos, em toda esta questão, estranhamente prejudicados pelas palavras. A mente é uma coleção de percepções. Retire as percepções e você retirará a mente, coloque as percepções e você colocará a mente. (C 577, 579-80)

Nesta fase ele é tão ousado a ponto de dizer que “durante o sono e nos transe a mente *não existe*” (C 651), pois sua existência é idêntica à ocorrência de ideias.

Vimos que Berkeley mostrou-se bastante consciente do problema sobre como os espíritos podem ser explicados com base em suas premissas básicas; e nós o vimos disposto a examinar uma concepção de mente que tem sido muitas vezes considerada como uma das mais ousadas inovações de Hume. Sendo assim, dificilmente podemos explicar sua afirmação aparentemente fraca, nos *Princípios*, de que temos uma noção do espírito, embora nenhuma ideia a seu respeito, como resultante quer de uma incapacidade de perceber sua aparente fraqueza, quer de uma simples fuga tímida do problema. Na verdade, ele mesmo parece ter

acreditado ter descoberto uma verdadeira teoria da natureza dos espíritos que supera a dificuldade básica, e é essa visão que devemos examinar agora.

Talvez a maneira mais curta de apresentar a posição de Berkeley, embora não seja a do próprio Berkeley, seja dizer que conhecemos as ideias como objetos de observação; não podemos observar a nós mesmos e por isso não somos ideias e não temos ideia de nós mesmos; mas nós agimos, desejamos e observamos, e é esta atividade que constitui a nossa existência como espíritos. Na linguagem de Berkeley, a existência das ideias consiste em seu ser percebido (seu *esse é percipi*), enquanto a existência dos espíritos consiste em agir, querer e perceber (seu *esse é agere, velle, percipere*). “com a palavra *espírito* significamos apenas algo que pensa, quer e percebe” (P 138).

Portanto, estamos conscientes de nós mesmos quando agimos, não mediante observação, mas simplesmente porque a ação é uma atividade consciente. Berkeley alega que estamos realmente conscientes de nossa ação causal, de nosso exercício de poder. Hume negará isso, em parte ao afirmar que não temos ideia de poder ou força – o que o próprio Berkeley argumenta –, e em parte ao apontar que, mesmo quando temos vontade de realizar alguma ação simples podemos deixar de realizá-la (nosso braço pode estar paralisado quando tentamos movê-lo). Mas os casos que Berkeley tem em mente não são de eventos corporais, mas de nossa evocação de ideias em nossas mentes. Não temos consciência de algum fenômeno chamado de exercício de poder, mas conscientemente exercemos o poder quando trazemos qualquer série de pensamentos ou imagens à nossa mente.

Dessa maneira entendemos a palavra “espírito”, que Berkeley chama de “ter uma noção de espírito”, embora não temos ideia do espírito no sentido estrito de ideia. Espíritos são substâncias; eles são aquilo que atua no mundo e as ideias são o campo de suas ações, totalmente inertes e dependentes da mente.

Esta consciência imediata de nós mesmos como espíritos é única. Não temos conhecimento mesmo de outros espíritos desta maneira. Berkeley diz muito pouco sobre nosso conhecimento de outras mentes, um tema que tem recebido uma atenção muito grande dos filósofos recentes. Ele se contenta com um simples argumento por analogia – atribuímos a cada corpo que se comporta como nós um espírito ativo finito que o governa. Isso tem sido muito atacado como uma forma de argumento – por F. H. Bradley com o pretexto de que não queremos como amigos seres inferidos que são meras hipóteses para explicar os fenômenos físicos, e por outros com o pretexto de que a analogia é fraca, sendo de um caso para todos, ou ilegítima em princípio. Este não é o lugar para tratar essa questão, à qual Berkeley concedeu apenas algumas palavras superficiais.

Berkeley usa essa concepção de espíritos finitos para argumentar a favor da imortalidade natural da alma de uma maneira que lembra o *Fédon*, de Platão. Quando os corpos deixam de existir o que acontece é que eles são dissolvidos em suas partes ou elementos constituintes de acordo com as leis da natureza. Uma vez que perecer é a dissolução de um complexo em suas partes simples, não podemos ter nenhuma ideia do perecimento de alguma coisa simples. Mas a alma é “indivisível, incorpórea, inextensa”; ela não é, portanto, por não ser parte da natureza, sujeita às leis da

natureza, e, por ser simples, não é passível de dissolução. Deus pode criar uma alma ou aniquilá-la, mas, afora o poder criador de Deus nada surge do nada ou torna-se nada. Mais uma vez, Berkeley oferece esse argumento sem qualquer tentativa de elaboração ou de defesa contra possíveis objeções e nós não perseguiremos o tema aqui.

Mas o que dizer da existência de Deus? Pois toda a metafísica de Berkeley depende da sua existência. O argumento de Berkeley é basicamente muito simples: ele, Berkeley, está consciente das ideias em sua própria mente e sabe que elas são essencialmente dependentes da mente. A noção de uma dor ou de um som ou uma comichão ou mesmo de uma extensão colorida existindo independentemente da mente é absurda. Mas enquanto Berkeley está consciente de que a existência de algumas ideias é dependente de sua mente e de sua vontade, é manifesto que a grande maioria das ideias não é dependente, para sua existência ou natureza, da sua própria mente; nem poderiam ser causadas por outra mente semelhante em capacidade à própria mente de Berkeley; nem, sendo claramente passivas e dependentes da mente, poderiam ser entidades permanentes, independentes e básicas. Portanto, a mente que deve ser causalmente responsável pela existência dessa seqüência regular de ideias que chamamos de realidade deve ser imensamente mais poderosa do que a nossa.

Este argumento é claramente uma versão do argumento cosmológico, um argumento que parte da existência do mundo para uma causa de sua existência. Mas ele tem suas próprias características especiais. Assim, uma resposta comum ao argumento cosmológico

tem sido sempre perguntar por que precisamos perguntar por uma causa da existência do mundo, o que pode ser considerado como fundamental com a mesma facilidade como um criador pode ser considerado como fundamental. Mas Berkeley pode responder a isso que em sua visão o mundo natural é conhecido como sendo essencialmente dependente da mente; a única questão que pode existir é sobre o que a mente é tão dependente. Por que Berkeley está autorizado, se é que está, a chamar a mente, que é responsável pela ordem natural, de espírito infinito, e não apenas de um espírito muito poderoso, por que ele estaria autorizado a chamar este espírito de eterno, e por que ele estaria autorizado a identificá-lo com o Deus da religião cristã, são questões adicionais e difíceis. Mas a noção de uma mente muito poderosa que deve ser responsável pela ordem do mundo está profundamente enraizada nas visões de Berkeley e não pode ser extirpada como uma excrescência religiosa arbitrariamente acrescentada por um futuro bispo.

Tenho enfatizado a importância do espírito infinito na filosofia Berkeley como a causa dessas seqüências regulares de ideias que são chamadas de realidade. Berkeley é frequentemente representado como argumentando que Deus é necessário para manter o mundo em existência por percebê-lo. Que Berkeley acreditava que Deus, em certo sentido, percebe o mundo, é claro; mas não penso que Berkeley sustentou a visão, que Malebranche sustentou, de que aquilo que percebemos são as ideias de Deus. O que faz o mundo natural e sua ordem é a vontade de Deus que os homens devem obter essas ideias, não a própria percepção delas desde toda a eternidade por parte de Deus.

Berkeley se referiu muitas vezes ao curso natural das ideias como a linguagem ou a escrita de Deus. Ele desejava que isso fosse tomado literalmente, tanto que é um elemento central em um argumento a favor da existência de Deus apresentado no diálogo *Alciphron*. Neste diálogo um Cristão, Euphranor, e Alciphron, um livre-pensador ou filósofo minúsculo, como Berkeley prefere chamá-lo, são os personagens principais. No quarto destes diálogos Euphranor pressiona Alciphron a explicar por que ele acredita em outros espíritos finitos, embora imperceptíveis, mas não acredita em Deus. Alciphron responde que embora não perceba outros espíritos finitos ele tem evidências empíricas a favor de sua existência, pois ele pode se comunicar com eles; Alciphron, na verdade, apresenta o argumento da analogia sobre o qual o próprio Berkeley tinha se baseado nos *Princípios*. Euphranor então diz: “Mas se parecesse claramente que Deus fala aos homens através da intervenção e do uso de sinais sensíveis arbitrários, exteriores, que não têm nenhuma semelhança ou conexão necessária com as coisas que eles representam e sugerem [...] você concordaria com isso?” (A iv, 7). Ele então continua a alegar que a relação entre causa e efeito, ou entre aparência visível e sensível, é tão arbitrária quanto entre qualquer palavra e seu significado: “você tem tanta razão para pensar que é o Agente Universal ou Deus que fala aos seus olhos, como para pensar que é qualquer pessoa em particular que fala aos seus ouvidos” (A IV, 12); olhar para o fogo é o aviso de Deus para nós do potencial perigo exatamente da mesma maneira como é um grito humano de “Fogo!”. Assim Alciphron é obrigado a reconhecer que “vemos Deus com nossos olhos mortais tão claramente como

vemos qualquer pessoa qualquer que seja, e que Ele fala diariamente aos nossos sentidos em um dialeto manifesto e claro”. Se Alciphron deve ter considerado esse argumento tão convincente é outra questão, mas ele é interessante em seu uso literal da noção de ideias sensíveis, sendo literalmente um sinal linguístico para nos advertir e nos informar sobre outras experiências, bem como para o seu novo uso do argumento da analogia para a existência de outras mentes.

Em nosso exame da concepção de Berkeley sobre mentes ou espíritos devemos finalmente notar um problema para Berkeley que é um aspecto do problema do livre-arbítrio e do determinismo que atormenta a todos os filósofos, sejam idealistas ou materialistas, teístas ou ateístas. Recorde-se que Berkeley distinguiu o mundo da imaginação do mundo real, afirmando que, metafisicamente, Deus era a causa da ocorrência das ideias que constituem o mundo real, enquanto os espíritos finitos são a causa de suas próprias ideias ou imaginação; a mesma distinção pode ser feita através da observação empírica de que podemos escolher imaginar ou não imaginar, enquanto que as ideias que constituem a realidade estão fora do nosso controle; que as ideias da imaginação são fragmentadas e desordenadas, enquanto que as ideias que constituem a realidade são ordenadas e contínuas, e as ideias da imaginação são menos intensas e vívidas do que as ideias que constituem a realidade. Assim, toda a distinção entre realidade e o mundo da fantasia depende da concepção de que as ideias que constituem a realidade são causadas por Deus, e estão fora de nosso controle.

O que Berkeley diz então sobre o nosso próprio movimento corpóreo? Parece que as séries de ideias que

constituem a história de um corpo humano filosoficamente se equiparam às séries de ideias que constituem a história de qualquer outro corpo real. Desta maneira, não deve a série de ideias que constitui o movimento de uma parte de meu corpo ser causada por Deus e assim estar fora de meu controle? Mas se for assim, estamos comprometidos com a visão de que o homem não tem controle sobre seus movimentos corporais, de que como agentes causais nós podemos controlar apenas as atividades de nossa imaginação?

Berkeley não estava disposto a aceitar essa visão. Nos cadernos de anotações pessoais, os primeiros escritos de Berkeley que temos, ele escreveu: “Nós mesmos movemos nossas pernas, somos nós que determinamos seu movimento” (C 548), e em seu último livro, *Siris*, há uma estranha especulação neoplatônica sobre como a alma move o corpo. Não há nenhum lugar onde afaste esta visão, mas também não há nenhum lugar onde ele trata os problemas que levanta, de modo que podemos apenas especular sobre que resposta ele daria a este ponto, se solicitado.

Parte da dificuldade talvez possa ser facilmente tratada. É claro que de alguma forma sempre temos algum controle sobre o curso de nossas ideias; podemos abrir ou fechar os olhos, virar a cabeça numa direção ou outra, e assim por diante. É claro que ao dizer que não podemos escolher quais ideias da realidade experimentaremos Berkeley quer dizer que, se abriremos nossos olhos ou virarmos a cabeça numa determinada direção nós veremos o que veremos e não poderemos escolher como as coisas aparecerão; ele não precisa negar que podemos escolher olhar-se a fim de fazer a distinção entre a realidade e o mundo da imaginação.

Talvez Berkeley pudesse argumentar que podemos querer movimentar nossas pernas exatamente como podemos querer olhar ou virar a cabeça, e o que deveremos então ver, as ideias que iremos ter, está em cada caso, igualmente fora de nosso controle. Para colocar a questão de outra forma, existem várias séries possíveis de ideias que poderiam ocorrer em nossas histórias de vida, cada uma das quais seria igualmente parte da realidade. Podemos, por exemplo, escolher sentar e assistir um ou outro programa de televisão, ou não assistir televisão absolutamente, mas, apesar de podermos, por assim dizer, escolher entre os diferentes programas, não podemos determinar o conteúdo do programa que escolhemos; enquanto que na imaginação o programa é indefinidamente variável à vontade. Talvez Berkeley pudesse manter que sua resposta à objeção de que “pelos princípios precedentes, tudo o que é real e substancial na natureza é banido do mundo, e em seu lugar um esquema quimérico de ideias toma lugar” (P 34), poderia ser justificada desta maneira.

Mas sérias dificuldades permanecem. Berkeley admitiria que Deus de vez em quando produz um milagre que seria uma exceção à regularidade da natureza, mas ele sustentou que em geral a natureza era uniforme e que essa uniformidade fazia parte da bondade de Deus, através da qual uma experiência poderia ser confiantemente esperada com base em outra. Como poderia uma decisão humana de mover ou não mover uma perna ser compatível com tal uniformidade? Esta é a versão berkeleyana do antigo problema de como o livre-arbítrio pode ser compatível com a uniformidade da natureza. Há também o problema de como uma vontade finita faz com que o

Espírito Infinito produza uma série de ideias em vez de outra, que é a versão berkeleiana do problema de como uma vontade pode agir sobre a natureza.

Como sabemos, Berkeley absteve-se deliberadamente de discutir esses problemas em suas obras publicadas, e não sabemos se ele os teria discutido na projetada segunda parte dos *Princípios*. Suspeito que Berkeley, como todo mundo, não teria tido nenhuma solução adequada a oferecer e que esse fato não o teria abalado. Nos diálogos entre Hylas e Philonous, Hylas pergunta como Philonous pode alegar, ao mesmo tempo, que Deus é eternamente imutável e que Deus criou o mundo. Philonous responde que ele não tem nenhuma resposta para esse problema, mas que não precisa respondê-lo, pois se trata de um problema para todos os teístas que aceitam a doutrina da criação e não surge a partir da tese de imaterialismo. Eu suspeito que sobre o problema da liberdade da vontade o próprio Berkeley teria admitido que ele não tinha nenhuma resposta clara para o mesmo, mas que também era um problema comum para todos e de modo algum um problema especial para ele.

6. Matemática

Há dois tópicos distintos que devem ser considerados neste capítulo. Primeiro vamos considerar a própria filosofia da matemática positiva de Berkeley, em que ele tenta fornecer uma explicação da natureza das proposições matemáticas; em segundo lugar devemos olhar para os ataques de Berkeley aos matemáticos de sua época, incluindo o poderoso Newton, àquilo que Berkeley alegou que seriam erros lógicos que invalidavam tanto a teoria das fluxões de Newton como o correspondente cálculo infinitesimal de Leibniz.

Em seus primeiros escritos, incluindo as observações nos seus cadernos de anotações e os parágrafos 118-32 dos *Princípios*, Berkeley forneceu explicações inteiramente diferentes da natureza da aritmética e da álgebra, por um lado, e da geometria por outro. Ele manteve a explicação da aritmética e da álgebra; a explicação da geometria, mais implausível, ele a abandonou mais tarde em favor de uma explicação que era muito semelhante àquela da aritmética.

Berkeley sustentou o que hoje seria chamado de uma visão formalista da aritmética e da álgebra. Ele sustentou, como vimos, que as palavras representam ideias – nós podemos perguntar o que elas denotam. Mas isso não ocorre no caso dos numerais; “não há *ideias* de número em abstracto, denotadas pelos nomes numerais”; os teoremas aritméticos têm valor porque podem ser aplicados, mas “pode-se supor, não têm como objeto absolutamente nada” (P 120). Dizer que há dez peixes em um lago não é nada mais do que uma maneira resumida de dizer que há tantos peixes no lago quanto

há aqui traços sobre o papel: ///////////////. Se há dez peixes naquele lago, sete num outro e doze num terceiro, os princípios da adição nos dão um método rápido e conveniente para determinar o número total de peixes. “Donde”, diz Berkeley, “podemos ver como a ciência dos números se subordina inteiramente à prática e como se torna vazia e trivial quando considerada como um assunto de mera especulação” (P 120). Esta visão será desagradável para os matemáticos puros; o libelo de Berkeley pode ser mitigado pelo fato de que em sua juventude era um devoto da matemática pura. Ele chegou a publicar um breve trabalho em latim sobre matemática em 1707 contendo uma descrição de um jogo algébrico que tinha inventado.

Por volta da época em que escreveu o *De motu* Berkeley chegou a sustentar uma visão da geometria muito semelhante à sua visão da aritmética. Vimos, na discussão da concepção de Berkeley da ciência que, embora se considere que termos como a *atração*, *ação*, e *força* não denotam nada de real, eles são de grande valor nos cálculos do movimento. No parágrafo 39 do *De motu* ele diz que os geômetras também “introduzem muitas coisas para o desenvolvimento de sua ciência que eles mesmos não podem descrever nem encontrar no reino da natureza que são de similar utilidade para propósitos computacionais”.

Mas nos anos anteriores Berkeley havia sustentado que a geometria era uma ciência empírica que tinha por objeto linhas físicas, triângulos, etc. Uma vez que as coisas físicas são, para Berkeley, apenas feixes de ideias, a geometria é, afinal de contas, sobre nossas ideias de linhas e etc. Assim entendido, um ponto deve ser o que ele chamou de *minimum sensibile*, a

menor área perceptível, e todas as linhas devem ter um comprimento finito. Uma linha assim considerada é constituída de pontos. Berkeley estava preparado para aceitar as conseqüências. Uma linha composta de um número ímpar de pontos não pode ser dividida em duas, sustentou; em seu caderno de anotações ele escreveu: “Digo que não há incomensuráveis”; sobre a prova de congruência por superposição: “O triângulo debaixo não é triângulo, de forma alguma, se não é percebido”; “Os círculos particulares podem quadrar-se, pois, sendo dada a circunferência, pode-se encontrar um diâmetro entre o qual e o verdadeiro não há diferença perceptível”; “A diagonal é comensurável com o lado” (C 469, 528, 249, 264).

Berkeley estava bem consciente de que estas concepções soavam paradoxos absurdos. Mas ele pensava que era menos absurdo sustentar a sua opinião do que sustentar, por exemplo, que a palavra “linha” nomeava alguma coisa real que tinha comprimento, mas não largura; nós já vimos que ele considerou a alegação de que temos uma ideia abstrata de comprimento sem largura como simplesmente o cúmulo do absurdo. As ideias abstratas são monstruosidades filosóficas. Mas suas opiniões eram muito estranhas, e assim que descobriu como oferecer uma explicação da geometria que não levasse a esses absurdos, como ele os via, abandonou seus próprios paradoxos.

Na própria época de Berkeley foi dada pouca atenção para suas opiniões positivas sobre a natureza da matemática. Mas em 1734 ele publicou uma obra polêmica sobre a matemática que durante sua vida foi mais celebrada do que qualquer outro escrito de sua autoria até aquela data, embora *Siris* mais tarde viesse a

superá-la. Este livro deu ensejo a uma guerra panfletária, na qual muitos dos principais matemáticos da época participaram. Assim, embora o ataque de Berkeley tenha apenas interesse histórico e seja irrelevante para a matemática moderna, devemos prestar alguma atenção a ele.

O título completo deste livro era *The Analyst; or a Discourse Addressed to an Infidel Mathematician wherein is examined whether the Object, Principles and Inferences of the Modern Analysis are more distinctly conceived, or more evidently deduced, than Religious Mysteries*. [O analista, ou um discurso dirigido a um matemático infiel onde é examinado se o objeto, os princípios e as inferências das análises modernas são mais distintamente concebidos, ou mais evidentemente deduzidos, do que os mistérios religiosos]. Este título é significativo. O principal objetivo de Berkeley é mostrar que os livre-pensadores matemáticos, como Edmund Halley, o famoso astrônomo, que zombaram dos absurdos da teologia cristã, eram eles mesmos culpados por erros lógicos tão sérios que a teologia era de uma clareza exemplar se comparada com sua matemática. O objetivo secundário, meio para o objetivo mais elevado, era mostrar que a análise matemática de seu tempo era logicamente defeituosa; para fazer isso ele tinha que atacar não só livre-pensadores matemáticos como Halley, mas também teístas famosos tais como Newton, o inventor da teoria das fluxões, e Leibniz, que inventou a teoria equivalente do cálculo infinitesimal. A teoria das fluxões, ou do cálculo diferencial, é um método para determinar o grau de mudança de uma variável em relação à outra; uma vez que conceitos como o de aceleração são de graus de mudança, a teoria era de

vital importância para a apresentação da mecânica de Newton em forma matemática.

Berkeley opôs-se em todo caso, como já vimos, a falar de linhas infinitamente pequenas ou pontos sem extensão, mas isso não é o principal ponto de ataque em *O analista*; sua objeção aqui é que os matemáticos de sua época eram culpados por enormes erros lógicos em suas argumentações. Era por isso que ele os desprezava, de modo que em seu caderno de anotações ele escreveu: “Não vejo engenho em nenhum deles senão em Newton. Os demais são meramente charlatães, simples nihilarianos” (C 372). É muito fácil definir o princípio da principal objeção de Berkeley numa forma inteligível, mesmo para leitores que têm somente a mais elementar familiaridade com a álgebra, e eu farei isso usando um exemplo mais simples do que aquele que Berkeley usou e empregando uma notação moderna.

Vejamos primeiro como na tradição mais recente, uma simples diferenciação algébrica é feita a partir de primeiros princípios. Tomemos a equação:

$$(1) y = x^2$$

que dá y quando x é dado. Seja δx um pequeno incremento de x que dá um pequeno incremento δy para y , isto é

$$(2) y + \delta y = (x + \delta x)^2.$$

Então

$$(3) y + \delta y = x^2 + 2x\delta x + (\delta x)^2.$$

Como $y = x^2$ de (1), esta última equação torna-se, após a subtração,

$$(4) \delta y = 2x\delta x + (\delta x)^2.$$

Dividimos agora ambos os lados por δx de modo que temos

$$(5) \frac{\delta y}{\delta x} = 2x + \delta x$$

Agora dizemos que

(6) o valor limite de $\delta y/\delta x$ como δx tende a zero, é $2x$.

O que isto significa é que, como o valor de δx se aproxima de zero, o valor da razão $\delta y/\delta x$ tende a um limite de não-zero, embora δy e δx ambos tendem a zero. Quando (6) é verdadeiro costuma-se escrever

$$(7) \frac{\delta y}{\delta x} = 2x.$$

Aqui δy e δx não são dois misteriosos novos números; (7) é apenas a abreviatura convencional de (6). Ela nos diz que, se $y = x^2$, então a razão da mudança de y é o dobro da de x .

Agora, se um matemático do século XVII, ou do início do século XVIII, fizesse essa diferenciação nessa notação, ele necessitaria, em primeiro lugar, que δx não fosse apenas um pequeno incremento, mas um incremento infinitamente pequeno. Berkeley protestou

que ele não podia conceber o infinitamente pequeno, mas este agora não é o principal ponto em questão. O que está em questão é o passo que os matemáticos antigos deram depois de alcançar a etapa (5):

$$(5) \delta y = 2x + \delta x$$

Ele então disse que uma vez que δx era infinitamente pequeno poderia ser omitido, de modo que poderíamos simplesmente suprimi-lo e escrever

$$*(6) \delta y = 2x$$

Este é o passo que despertou a zombaria de Berkeley; se δx pode ser omitido, ele deve ser um nada; mas dividir δy por nada ou nada por nada, nunca dará o resultado de $2x$. A doutrina da Trindade parecia de fácil compreensão para Berkeley, em comparação com esta parte da argumentação.

É claro que a crítica de Berkeley é irrelevante para apresentações mais modernas e igualmente claro que se justifica em relação ao tipo de procedimento que acabamos de considerar. Há, de fato, controvérsias acadêmicas sobre se as formulações posteriores de Newton do que hoje chamamos de cálculo diferencial estão sujeitas às objeções de Berkeley; mas, certamente, qualquer formulação que exige primeiro que postulemos quantidades infinitesimais e, em seguida, a alegação de que elas podem ser tratadas como zero, é imperfeita, e Berkeley tinha razão em atacá-la.

7. Moral e filosofia política

Até muito recentemente a contribuição de Berkeley para a moral e para a filosofia política era ignorada, e provavelmente desconhecida, por todos os especialistas, exceto por alguns poucos. Mas, embora pouco numerosas, as opiniões de Berkeley sobre estes temas são originais, claras e dizem respeito a questões muito fundamentais. Como veremos, uma de suas realizações foi expor com total clareza uma versão do utilitarismo que geralmente tem sido pensada emergir apenas gradualmente no século XIX e ter sido afirmada e distinguida claramente somente na última metade do século XX.

O único documento importante que temos tem o título completo: *Passive Obedience or the Christian Doctrine of not Resisting the Supreme Power, Proved and Vindicated upon the Principles of the Law of Nature in a Discourse Delivered at the Chapel of Trinity College, Dublin* [*Obediência passiva ou doutrina cristã de não resistir ao poder supremo, provada e justificada por meio dos princípios da lei da natureza, em um discurso proferido na capela do Trinity College de Dublin*]. Ele foi publicado em 1712, entre os *Princípios* e os *Três Diálogos*. A frase do título que diz: “provada e justificada por meio dos princípios da lei da natureza” é muito importante; ela indica que, embora o discurso tenha a forma de um sermão sobre o texto “Quem resiste à Autoridade resiste à ordem de Deus”⁴, o argumento deve se basear puramente em considerações filosóficas,

⁴ Romanos, 13.2 (N. do T.).

racionais, sem apelo à autoridade ou revelação. Assim, no início, ele diz que, ao argumentar a favor da obediência passiva, “a fim de estabelecer o fundamento desse dever de maneira mais profunda, fazemos algumas investigações sobre a origem, a natureza e a obrigação dos deveres morais em geral, e sobre os critérios por meio dos quais eles devem ser conhecidos” (O 4).

Todo argumento deve começar a partir de premissas. Aqui as premissas de Berkeley são, primeiro a existência de um Deus bom e onipotente que ele declara ser evidente pela luz da natureza, e, segundo, o princípio do amor-próprio. Este princípio do amor próprio é a doutrina primeiramente apresentada pelo Sócrates platônico e, para o descontentamento do Bispo Butler, adotada pela maioria dos filósofos posteriores, que todos os homens visam sempre o que eles consideram ser mais propício para sua felicidade. Berkeley, na verdade, diz que chamamos as coisas de boas ou de más conforme elas aumentem ou diminuam a nossa felicidade. Uma vez que a nossa felicidade, o nosso bem supremo, deve claramente depender da vontade do Deus onipotente a longo prazo, independentemente das vantagens a curto prazo da desobediência, Berkeley diz que “segue-se claramente que a conformidade com a Sua vontade [...] é a única regra pela qual todo homem que põe em prática os princípios da razão deve governar e ajustar suas ações” (O 6).

Assim, a questão agora é saber se, pela razão e não por um apelo à revelação, podemos saber qual é a vontade de Deus, pelo menos no que diz respeito às nossas ações. Berkeley pensa que podemos saber. Uma vez que Deus é supremamente bom Ele desejará a

felicidade ou bem do homem, e não apenas de alguns homens, mas de todos os homens em todos os tempos e lugares. Se esta é a vontade de Deus, então devemos nos pôr a produzir este bem geral se quisermos nos conformar à vontade de Deus.

A próxima pergunta, por conseguinte, diz Berkeley, é descobrir como devemos promover esse bem geral que Deus deseja. Para responder a isso ele começa fazendo, no parágrafo 8, uma distinção historicamente muito importante entre o que é agora conhecido como utilitarismo de ação e utilitarismo de regras, o que merece ser citado também por sua econômica clareza:

O bem-estar do gênero humano deve necessariamente ser alcançado por meio de uma dessas duas maneiras: ou, em primeiro lugar, sem a prescrição de quaisquer regras universais de moralidade; apenas obrigando a todos, em cada ocasião em particular, a consultar o bem público, e sempre a fazer aquilo que lhe parecer, no tempo e circunstâncias presentes, o melhor para conduzir a ele; ou, em segundo lugar, recomendando a observação de algumas leis estabelecidas, determinadas, que, se universalmente praticadas têm, segundo a natureza das coisas, uma aptidão essencial para conquistar o bem-estar do gênero humano, embora, na sua aplicação particular, elas sejam às vezes, por causa de acidentes indesejáveis e da perversa irregularidade dos desejos humanos, motivo de grandes sofrimentos e desgraças, possivelmente, para muitos homens de bem.

Berkeley então opta firmemente pelo segundo método, que nós hoje chamamos de utilitarismo de regras. Os utilitaristas de ação protestam que, se é certo que a violação de alguma regra tradicional da moral terá os melhores resultados, então se trata de mero respeito-à-regra condicionado a obedecer à regra; em casos de

incerteza, eles frequentemente admitirão, é melhor agir da maneira que na maioria das circunstâncias semelhantes geralmente tem parecido ser a melhor, mas isso é tratar as regras tradicionais como regras práticas, máximas prudenciais, e não conceder-lhes autoridade, como faz o utilitarista de regras.

Mas Berkeley argumenta que, em primeiro lugar, não temos nem conhecimento nem tempo para julgar os méritos fundamentais de uma ação, enquanto que é fácil determinar que se trata de um caso de mentira ou roubo, e, em segundo lugar, precisamos de normas públicas de comportamento para dar segurança aos nossos juízos sobre o que é permissível e o que exige a proibição. Sem regras gerais de conduta de complexidade controlável “segue-se a mais horrível confusão entre vício e virtude, pecado e dever que se possa imaginar” (O 10).

Dessa maneira, pensa Berkeley, devemos concluir que o bem-estar geral, que é desejado por Deus, pode ser melhor alcançado pelo reconhecimento de determinadas regras; “para a reta razão qualquer proposição prática parecerá evidentemente ter uma conexão necessária com o bem-estar Universal incluído nela, deve ser vista como prescrita pela vontade de Deus” (O 11). Em geral, ele afirma, estes princípios são evidentes para todos os homens; eles são regras eternas da razão e devem ser respeitados, mesmo quando sentimentos humanos desejáveis, como a ternura e a benevolência, depõe contra a ação. Para usar um exemplo extraído de Hume, embora todos tenham aversão à ideia de um homem pobre merecedor pagar uma dívida a um rico avarento, não obstante, o princípio da justiça deve prevalecer.

Chegamos à conclusão de que “a Lei da Natureza é um sistema de regras ou preceitos como estes que, se todos eles, em todos os tempos, em todos os lugares e por todos os homens forem observados, promoverão necessariamente o bem-estar da humanidade, tanto quanto é possível pelas ações humanas” (O 14). Existem “regras morais inalteráveis, as quais violar no menor grau é vício ou pecado” (O 15). Todos nós sabemos quais são essas regras; Berkeley dá como exemplos: “Não jure falso” e “Não roube”, entre outras.

Essa é a teoria moral apresentada por Berkeley. É sobre esta base que ele procura defender e explicar o princípio da obediência passiva. Nos tempos modernos, quando a questão dos limites da obediência civil é muitas vezes discutida, é interessante ver como Berkeley tentou defender esta posição extrema por meio de argumentos racionais e sem recorrer a noções extravagantes como o direito divino dos reis, as quais foram empregadas por seus antecessores Jacobitas.

Berkeley começa sublinhando as misérias da anarquia. Hobbes havia dito que em um estado de natureza, que é um estado de anarquia, não encontramos “nem artes, nem letras, não há sociedade; e o que é pior de tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta”⁵. Berkeley ecoa isso; sem as leis da sociedade “não há educação, nem ordem, nem paz entre os homens, mas o mundo é o cúmulo da miséria e confusão” (O 16). Dessa maneira, a obediência às leis da sociedade, e, por conseguinte, àqueles que criam e fazem cumprir a lei, é da maior importância e

⁵ Hobbes, *Leviatã*, 1. cap. XIII. (N. do. T.)

não pode ser deixada ao critério individual. A obediência é “uma regra da lei da natureza, a menor quebra da mesma tem a mancha inerente da torpeza moral”. Quebras de obediência levam à dissolução da sociedade com todos os males que a acompanham.

O resto do discurso é dedicado a defender esta doutrina e explicá-la. Vamos considerar apenas dois pontos. Primeiro, Berkeley reconhece que a autoridade legal pode determinar a pessoa a agir de uma maneira que transgredir a lei moral; neste caso, o princípio de não-resistência não significa que devemos agir assim, mas exige que não resistamos a qualquer penalidade que a autoridade possa nos impor se, nestas circunstâncias, deixarmos de obedecer. Berkeley baseia essa alegação numa distinção que ele faz entre os preceitos positivos e negativos, apenas o último deles tem força totalmente obrigatória. Esta não é uma distinção fácil de entender. Se tomarmos “negativo” e “positivo” como se referindo à mera forma gramatical a distinção é insustentável, uma vez que o preceito positivo “Diga sempre a verdade” tem o mesmo efeito que “Nunca minta”. Por outro lado, parece, intuitivamente, que há uma distinção entre abster-se de frustrar a vontade e as necessidades dos outros e cooperar ativamente com eles. Há espaço para debate.

O segundo ponto a notar é que Berkeley concorda que “em virtude do dever de não-resistência, não somos obrigados a entregar nossas vidas e fortunas ao arbítrio dos loucos ou de todos os que por esperteza ou violência usurpam o poder supremo” (O 52). Isto é certamente perigoso, e não teria sido tolerado por Hobbes. Berkeley era leal à recém casa reinante de Hanover: mas não poderia um jacobita ter alegado que a ressalva de

Berkeley o justificava na rebelião? É muito difícil, para aqueles que alegam que existem princípios que nunca deveriam absolutamente ser transgredidos, evitar tanto Scylla: levá-los ao absurdo (tal como obedecer a um louco), como Caríbdis: introduzir cláusulas de qualificação que os privam da certeza de interpretação.

Finalmente, Berkeley era um homem sinceramente religioso. Ele desejava propagar a religião cristã tanto porque a considerava verdadeira, como por causa de uma preocupação religiosa com a alma dos homens. Mas, como vimos, ele também a tornou a base da moralidade. Nós, que desejamos a nossa própria felicidade, devemos desejar a felicidade geral que é determinada por Deus, porque é só pela obediência à vontade de Deus que podemos alcançar a nossa própria felicidade. Assim, Berkeley pensa que sem a religião o homem não tem nenhum motivo racional para ser moral; e uma vez que a obediência política tem uma justificação moral, o ateu também não terá nenhuma propensão interna para a obediência, mas somente, no máximo, medo de represálias do poder civil. Dessa maneira, para Berkeley nosso bem-estar temporal assim como o espiritual é baseado apenas na religião. Encontramos nos escritos de caráter apologético de Berkeley, tais como *Alciphron*, uma consciência constante e uma ênfase na importância prática de combater o ateísmo. Dentro dos seus limites, Berkeley foi um defensor da tolerância religiosa; existe uma exortação episcopal para o clero da diocese de Cloyne, que ele proferiu quando Bispo, na qual ele os exorta à amizade com os muitos católicos que os cercavam e à sua compreensão. Mas não poderia haver tolerância com relação aos ateus, pois eles não tinham nenhum motivo

racional para a preservação da sociedade moral, como faziam todos os teístas, por mais equivocados em suas concepções teológicas. Assim, em seu *Discourse Addressed to Magistrates and Men in Authority* [*Discurso dirigido aos magistrados e autoridades*], Berkeley adverte-os que “a obediência a todo o poder civil está enraizada no temor religioso de Deus”, por isso eles devem estar cientes de que “os supostos defensores da luz privada e do livre pensamento são na realidade homens sediciosos, que se levantam eles mesmos contra as leis e constituições nacionais” (L vi 208). Os magistrados, conclui ele, deveriam aplicar a lei contra eles.

8. Os últimos anos de Berkeley

As mais importantes opiniões de Berkeley foram formadas, e as mais importantes e duradouras de suas obras foram escritas, durante o tempo em que ele era um jovem Fellow do Trinity College de Dublin. *Um ensaio para uma nova teoria da visão* tinha aparecido em 1709, os *Princípios* em 1710, *Obediência passiva* em 1712 e os *Três Diálogos* em 1713. Berkeley, como veremos, publicou mais tarde muitas obras além destas, algumas das quais, depois, causaram mais impacto do que essas que mencionei. Mas hoje se considera que apenas o *De motu* de 1721 acrescenta significativamente às publicações anteriormente mencionadas.

As demais obras de Berkeley foram escritas diante de um contexto de interesses mais prático e foram frequentemente dirigidas mais para fins religiosos e sociais do que para fins filosóficos. Depois de escrever os *Três Diálogos* Berkeley deixou Dublin por Londres em 1713, de licença, e embora permanecesse um Fellow por alguns anos, nunca retomou o trabalho ativo no Trinity College.

Em Londres, Berkeley encontrou-se com algumas das figuras literárias mais importantes da época. Estas incluíam Steele, para cujo *Guardian* Berkeley contribuiu com alguns artigos, Pope, que presenteou Berkeley com uma cópia de seu poema “Windsor Forest” e Addison. Ele se tornou amigo íntimo de seu conterrâneo irlandês Swift, e por intermédio dele da Sra. Vanhomrigh, a mãe da Vanessa de Swift. Houve uma consequência curiosa em relação a isso: Vanessa tinha a intenção de fazer Swift seu herdeiro, mas, irritada com o seu casamento

com Stella, ela mudou seu testamento e deixou, em vez disso, uma grande herança para Berkeley, embora nunca o tenha visto; uma herança que Berkeley recebeu em 1723, quando Vanessa morreu.

Mas Berkeley não ficou satisfeito com a recepção que teve em Londres, pois não era amizades literárias, mas reconhecimento de sua filosofia que estava buscando, e isso o frustrou. Antes de sua chegada a Londres, seu influente amigo Sir John Percival já o tinha advertido numa carta sobre o que devia esperar: “mencionei o tema dos seus *Princípios* a alguns engenhosos amigos meus, e eles imediatamente o trataram com escárnio, ao mesmo tempo, recusando-se a ler o livro; o que eu ainda não cheguei a fazer”. Na chegada Berkeley enfrentou a mesma dificuldade; os intelectuais de Londres, a quem havia procurado para comentar e discutir o assunto saudaram-no, mas recusaram-se a discutir seus pontos de vista com ele.

Assim, Berkeley não foi feliz em Londres. Em 1713, ele aproveitou a oportunidade para tornar-se capelão de Lord Peterborough e viajou para a França e Itália com ele naquele ano e em 1714, e depois de mais dois anos em Londres, retornou à Itália em 1716 para uma longa turnê que durou até 1720. Berkeley escreveu um diário sobre esta viagem, parte do qual tratando do ano de 1717 sobrevive. Foi perto do final dessa viagem que ele escreveu seu tratado em latim sobre mecânica, o *De motu*, que publicou quando retornou à Inglaterra.

Berkeley retornou à Dublin em 1721 e recebeu o grau de Doutor em Teologia. Mas ele não estava mais feliz nem na Irlanda nem na Inglaterra. Ele julgou as duas cidades decadentes e corruptas, tal como abundantemente mostram seus escritos, como *An Essay*

towards Preventing the Ruin of Great Britain [Ensaio para prevenir a queda da Grã-Bretanha](1721). Em 1723, ele escreveu a Lord Percival: “Faz hoje cerca de dez meses desde que decidi passar o resto de meus dias nas Bermudas, onde espero da Providência poder ser um instrumento para fazer o bem para a humanidade”; ele acrescentou que vários amigos seus estavam decididos a ir com ele. O bem que ele se propôs a fazer para a humanidade é claro pelo título completo de uma publicação de 1725: *A proposal for the better supplying of Churches in our Foreign Plantations, and for converting the savage Americans to Christianity, by a College to be erected in the Summer Islands, otherwise called the Isles of Bermuda* [Proposta para o melhor suprimento de Igrejas em nossas colônias estrangeiras, e para converter os americanos selvagens ao cristianismo, por meio de um Colégio a ser erguido nas Ilhas Summer, também chamadas de Ilhas de Bermuda].

Em 1724 Berkeley tornou-se Deão de Derry, mas isso parece não ter tido efeito sobre os seus planos, pois ele nunca fixou residência em Derry, embora nominalmente Deão até 1734. Em 1724 ele foi a Londres para angariar apoio para o projeto Bermudas e, segundo suas palavras, recebeu forte apoio para seu impraticável e inviável projeto. Muitas pessoas privadas prometeram doações, a Câmara dos Comuns aprovou uma subvenção de £20.000, George I deu a Berkeley uma licença para o colégio, e o próprio Walpole prometeu apoio. Mas pouco chegou da ajuda prometida; a subvenção parlamentar foi adiada e Walpole temporizou.

Assim, Berkeley perdeu a paciência e, em 1728, tendo casado, tomou um barco para a América. “Oeste,

o curso de império toma o seu caminho”, ele escreveu em seu único poema conhecido, e Berkeley o seguiu. Ele desembarcou em Newport, em Rhode Island e, após uma curta estadia lá, comprou uma fazenda nos arredores de Newport e construiu uma casa que ele chamou de Whitehall. A casa ainda está de pé e, após um período de abandono, foi restaurada e reaberta ao público em 1980. Berkeley parece ter sido feliz e bem aceito em Rhode Island. Ele fez contato com o Yale College em New Haven e manteve estreito contato com Samuel Johnson, um missionário que vivia em Stratford, que, com Jonathan Edwards, tornou-se um dos dois primeiros filósofos americanos de renome. Parte da correspondência de Berkeley com Johnson sobrevive, e a parte na qual ele explica os problemas sobre os *Princípios* a Johnson é útil de ser lida. Em Rhode Island Berkeley também escreveu *Alciphron*, uma defesa filosófica do cristianismo contra os livre-pensadores. Há pouco nesta obra que ainda tem importância filosófica ou religiosa, embora existam passagens ocasionais – como aquela na qual Berkeley discute como um empirista pode afirmar que sabe o que ele quer dizer por graça –, que o especialista deve ler.

Mas Berkeley estava vivendo num virtual isolamento, não realizando seus projetos filantrópicos. Perto de 1731 Walpole havia deixado claro que o apoio do governo que Berkeley necessitava não estaria disponível. Então, em 1732 Berkeley doou para o Yale College muitos livros que havia levado com ele para o seu novo colégio, e retornou à Inglaterra, frustrado. Ele nunca pôs os pés nas Bermudas.

Em 1734 Berkeley foi nomeado bispo de Cloyne, no sul da Irlanda. Diferentemente do decanato de Derry,

Berkeley não considerou o bispado como uma sinecura. Ele foi logo viver em sua diocese, onde permaneceu lá continuamente até pouco antes de sua morte. Ele parece ter sido um bispo diocesano zeloso com um interesse particular na tentativa de promover a harmonia entre a Igreja da Irlanda estabelecida, à qual pertencia, e os católicos, mais numerosos, daquela parte da Irlanda. Um de seus escritos do período é dirigido ao clero católico em termos mais conciliatórios pedindo por seu apoio na melhoria da prosperidade econômica da Irlanda.

Berkeley estava muito preocupado com o estado econômico muito pobre da Irlanda em comparação com a maioria dos países continentais e com a Inglaterra. Ele atribuía esse atraso em parte à preguiça e ignorância da população camponesa, em parte ao excessivo número de proprietários absenteístas que esvaziaram o país de sua riqueza, ao mesmo tempo em que não contribuíam para nada, e em parte a um excesso desnecessário de importações superior às exportações. Berkeley expôs os fatos e propôs algumas soluções numa obra intitulada *Querist* [*O questionador*] que foi publicada em três partes em 1735, 1736 e 1737. Ao contrário da maioria de seus escritos *O questionador* é de leitura difícil, especialmente porque ele toma a forma de cerca de seiscentas perguntas separadas e numeradas. Sua intenção era prática, mas algumas posições teóricas econômicas estão implícitas nas críticas e propostas de Berkeley, e ela é, portanto, sua principal contribuição para a economia.

A importância do trabalho para a riqueza é um dos principais temas de Berkeley. Ele pode ser encontrado na primeira questão: “Se alguma vez houve, há, ou haverá, uma nação trabalhadora pobre ou uma

nação ociosa rica?”, e isso é repetido várias vezes. Outro tema principal é que o dinheiro é importante apenas como um instrumento de troca e que o ouro e a prata são de pouco valor. “Se há alguma virtude no ouro ou na prata, diferente da que determina as pessoas ao trabalho, ou cria a indústria?”, Berkeley pergunta, e “Se os títulos forem mantidos, embora o ouro tenha desaparecido, as coisas não poderiam, contudo, ser avaliadas, compradas e vendidas, a indústria promovida e a circulação do comércio mantida?” (*Questões*, 30, 26). Mas, embora ele sublinhe a conexão entre trabalho e riqueza, Berkeley estava bem ciente da importância do mercado para determinar o valor. A *Questão* 24 coloca: “Se o valor ou o preço das coisas não pode ter uma relação proporcional diretamente com a demanda e, reciprocamente, com a abundância?”

Berkeley foi, em geral a favor de restringir o comércio exterior, principalmente porque considerava criminoso enviar para o exterior alimentos irlandeses para importar coisas como conhaque francês, quando os camponeses passavam fome. Assim ele pergunta “se o comércio não pode estar, então, no rumo certo, quando as mercadorias estrangeiras são importadas em troca apenas por coisas domésticas supérfluas?” (*Questão* 172). Ele passa a perguntar “se não deveriam ser publicadas tabelas anuais do nosso comércio, contendo um relato das importações e das exportações do ano anterior? (*Questão* 179).

Berkeley ficou também muito impressionado com a importância dos bancos, pensando ser da “maior ajuda e estímulo para o comércio que a propriedade possa ser tão facilmente transferida e tão bem protegida por uma *compte en banc*, ou seja, apenas subscrevendo o nome

de um homem pelo de outro na caderneta bancária” (*Questão* 296). Os Bancos promoviam o comércio, e ele estava convencido de que era necessário criar um banco da Irlanda, um banco nacional no modelo daqueles de Veneza, Hamburgo e Amsterdã, cidades cuja riqueza Berkeley atribuía em grande parte aos seus bancos públicos. Embora seja difícil afirmar que Berkeley equipara-se a Hume e Adam Smith em importância como um economista filosófico, os historiadores dessa ciência o consideram como uma figura significativa.

As duas obras em razão das quais Berkeley era mais conhecido em sua época foram publicadas durante o tempo em que ele era Bispo de Cloyne. Tratamos d’*O analista* (1734) no capítulo sobre as concepções de Berkeley sobre a matemática. No ano seguinte ele publicou réplicas aos ataques a *O analista*, incluindo as réplicas divertidamente intituladas *Reasons for not Replying to Mr Walton’s Full Answer* [*Razões para não responder às respostas completas do Sr. Walton*].

Mas alguma coisa a mais deve ser dita sobre *Siris*: *A Chain of Philosophical Reflexions and Inquiries concerning the Virtues of Tar-water, and divers other subjects connected together and arising one from another* [*Uma cadeia de reflexões e investigações filosóficas sobre as virtudes da água de alcatrão, e diversos outros assuntos ligados entre si e decorrentes uns dos outros*], publicada em 1744. Esta foi a última obra publicada de Berkeley, fora algumas cartas sobre as virtudes da água de alcatrão e *Farther Thoughts on Tar-water* [*Pensamentos complementares sobre a água de alcatrão*], publicados em 1752: a obra *Siris*, derivada de uma palavra grega significando “cadeia”, é explicada pelo resto do título. A partir de uma reflexão sobre as

virtudes da água de alcatrão como um medicamento e de questões sobre o melhor método de produzi-la, Berkeley passa a analisar de maneira mais geral a natureza do universo físico, do universo espiritual e, finalmente, de Deus. No decurso das discussões muitos conhecimentos interessantes são apresentados sobre Pitágoras, Platão, Aristóteles, Teofrasto, Plotino, Jâmblico e outros pensadores antigos.

Berkeley acreditava que a água de alcatrão era uma panacéia. Ele tinha se deparado com ela pela primeira vez quando estava na América, particularmente como um remédio contra a varíola. Era uma mistura formada com a infusão do alcatrão exsudado a partir do corte da casca das árvores de pinus ou de abeto; Berkeley orienta que ele deve ser bebido em vidrinhos. Ele experimentou o remédio entre a população irlandesa local contra a varíola, úlceras, tosse tísica, erisipela, indigestão e asma, com resultados invariavelmente benéficos. Os nervos constituem o tecido interior da alma e, assim, o óleo da água de alcatrão pode atuar beneficentemente sobre a mente também.

Foi como fornecendo uma panacéia medicinal que *Siris* de Berkeley chamou tanto a atenção, embora a sociedade médica, ao que parece, não tenha sido muito bem impressionada. É duvidoso se muito mais da obra era lido então, e poucos lêem sequer isso agora, mas o seu editor A. C. Fraser a chama de “a consumação, com base na filosofia antiga, da concepção de Berkeley do universo concreto, passado, presente e futuro, como em dependência necessária de toda constitutiva Inteligência”. Certamente, há passagens, uma ou duas delas foram citadas nos capítulos anteriores, que ajudam

a explicar e ampliar as opiniões analíticas e metafísicas de Berkeley sobre a ciência. Mas, apesar de Berkeley certamente manter o imaterialismo de sua filosofia anterior, existe agora uma tendência de metafísica especulativa que parece completamente alheia ao Berkeley anterior. Eis um exemplo: (S 171): “A túnica da alma, quer ela seja chamada de éter puro, quer de veículo luciforme⁶, ou de espírito animal, parece ser aquilo que age sobre os órgãos inteiros, como é determinado pela alma a partir do que ela imediatamente recebe impressão”. Ele continua a dizer que “alguns modernos têm considerado apropriado ridicularizar tudo o que é dito sobre veículos etéreos, como mero jargão ou palavras sem sentido”. O antigo Berkeley que escreveu: “Mem. eternamente banir a metafísica etc., chamando os homens de volta ao senso comum” (C 751), pode ter pensado que os veículos etéreos não se encontravam em melhores condições do que a matéria.

Berkeley continuou a viver em sua diocese até 1752, quando se retirou para Oxford, onde tinha um filho na Christ Church. Ele ocupou uma casa na Holy Well Street. Na noite de domingo, 14 de janeiro de 1753, enquanto ouvia a sua esposa ler a Bíblia, morreu repentinamente. Talvez ele temesse ser enterrado vivo; ele certamente expressou um desejo em seu testamento de que não deveria ser enterrado até que houvesse sinais de decomposição corporal. Consequentemente, ele enterrado no sábado seguinte. Seu túmulo ainda pode ser visto no chão da nave da catedral Christ Church. Há

⁶ Veículo luciforme entre os platônicos, é o Augoeides (“corpo luminoso”), o veículo etéreo da alma purificada, cuja parte irracional foi colocada sob a completa sujeição da parte racional. (N. do T.)

uma placa comemorativa sobre um pilar próximo; o elogio do caráter e do talento intelectual de Berkeley está correto; a data de seu nascimento não está.

9. Retrospectiva crítica

O objetivo deste livro foi o descrever a vida e as obras de Berkeley, não para defendê-las ou, ao contrário, criticá-las, embora não tenhamos evitado rigorosamente nenhuma expressão de elogio e de concordância ou de reprovação e de discordância. Mas visto que tantas vezes tem sido dito que as opiniões de Berkeley são impossíveis de se aceitar e impossíveis de se refutar, o leitor pode achar oportuna uma avaliação crítica final de sua principal posição.

Há duas premissas principais da filosofia de Berkeley. Uma delas é que tudo o que é acessível à mente são as ideias, as ideias sendo tomadas como incluindo tanto a percepção como o pensamento e como sendo imagens mentais. A segunda é uma das muitas teses que têm sido chamadas de princípio do empirismo. Berkeley a formulou pelo menos duas vezes em seus cadernos de anotações; ele disse: “É absurdo nos homens depreciar os sentidos, se não fosse por eles a mente não poderia ter conhecimento, nem pensamento de modo algum”; e novamente: “Eu aprovo este axioma dos Escolásticos *nihil este in intellectu quod non prius fuit in sensu*. [Não há nada no intelecto que não tenha estado antes na sensação” (C 539, 779).

É certamente claro que se ambas as premissas de Berkeley são corretas, então a sua tese principal de que a matéria é inconcebível também deve ser correta. Pois o conceito relevante de matéria é de alguma coisa que nunca é um objeto dos sentidos e por isso nunca é um objeto do intelecto. Se o empirismo como Berkeley o formula é correto, então podemos pensar apenas em

ideias que são os únicos objetos da mente. Por isso não importa muito aquilo que pensamos sobre os detalhes de alguns de seus argumentos, os quais variam em qualidade; temos de negar uma ou ambas as premissas ou aceitar a conclusão.

Está longe de ser claro que ambas as premissas são corretas. Vamos primeiro considerar brevemente a premissa de que todos os objetos da percepção são ideias, pensadas como imagens mentais, causadas pela matéria, segundo Locke, ou diretamente por Deus, segundo Berkeley. Berkeley tinha afirmado que a ontologia de Locke era inflacionada, e que esta matéria ininteligível era desnecessária; por que Deus empregaria a matéria ou qualquer outro instrumento em seu governo do mundo? Assim Locke precisa que Deus crie e controle a matéria, a matéria cause as ideias, as ideias sejam o conteúdo das mentes, e as mentes as recebam. Berkeley elimina a matéria da cadeia. Ambos estão igualmente em desacordo com a crença comum pré-filosófica; pois no pensamento da maioria das pessoas há possivelmente Deus para criar e sustentar, há corpos físicos, e há mentes que observam os corpos. Não há nem a matéria que Berkeley rejeitou, nem as ideias dos sentidos que ele aceitou. Certamente Berkeley não nega que existem, em algum sentido, corpos físicos, mas eles são construtos hipotéticos e não os objetos diretos da percepção.

Não é de maneira alguma claro que os argumentos contra as crenças comuns pré-filosóficas são bons argumentos. Berkeley baseia-se principalmente no assim chamado argumento da ilusão, em fatos tais como que a água pode parecer quente para uma mão e fria para outra e que uma moeda parece ter uma forma

diferente a partir de ângulos diferentes. Mas não é claro que estas são boas razões para afirmar que os corpos não são percebidos diretamente. Pode ser instrutivo para o leitor considerar, se os fatos da perspectiva contam contra a percepção direta dos objetos, que aparência uma moeda teria se fosse percebida diretamente. Será que ela sempre pareceria redonda, e, em caso afirmativo, como ele poderia distingui-la visualmente de uma esfera?

Também não está claro porque, se acreditamos que percebemos corpos físicos, devemos pensar que a matéria é alguma coisa distinta deles e jazendo sob eles. Pode-se pensar que a descrição científica do mundo é uma descrição alternativa do mundo que percebemos em vez de uma descrição de outro mundo. Se for uma descrição alternativa do mundo que percebemos, não está claro por que deveríamos pensar sobre nós mesmos como sendo obrigados a perguntar se a descrição ordinária do mundo ou a descrição científica é a correta. Há muitas descrições alternativas e igualmente corretas de cada um de nós, por exemplo, que variam apenas em sua utilidade em vários contextos. Está longe de ser claro que quando se diz que um tomate é vermelho se está dizendo alguma coisa que é intencionalmente ou de fato incompatível com as teorias científicas sobre a matéria, cor ou qualquer outra coisa, então por que precisamos escolher uma ou a outra?

Assim, embora estes poucos comentários obviamente não tenham refutado a concepção de Berkeley de que os únicos objetos da percepção são ideias, não deveríamos, pelo menos, não aceitá-la sem discussão ou concordar com Berkeley que, como ele diz

na primeira linha dos *Princípios*, é evidente que as ideias são os únicos objetos de conhecimento humano.

Também está longe de ser evidente que a tese empirista, como formulada por Berkeley, é aceitável. Não se trata apenas que há alguns conceitos, de interesse tradicional para os filósofos, tais como os de necessidade, de matéria, de Deus, de força ou de bondade, que têm sido muitas vezes considerados como exemplos do que deve ser tratado como ideias inatas ou conceitos a priori. Esta doutrina empirista extrema parece ser incapaz de explicar vários conceitos comuns que seria absurdo considerar como a priori. Assim, podemos considerar o conceito de “trunfo”, como ele ocorre no *bridge*. Parece claro que não há nenhuma marca sensível de ser um trunfo que o diferencia das outras cartas como há uma marca visível de uma carta de espadas que a distingue de outras cartas; de modo que o conceito de “trunfo” não pode ser obtido a partir de nossos sentidos, como Berkeley afirma que é o caso com todos os conceitos. Também é muito difícil ver como poderíamos pensar sobre “trunfos” em ideias não-verbais; não podemos concentrar a nossa atenção sobre qualquer aspecto sensível a fim de fazer isso, pois ser um “trunfo” não envolve nenhuma característica sensível distintiva. É fácil ver que as mesmas considerações se aplicam aos conceitos de um tio, um crime, ou de responsabilidade limitada; com um pensamento um pouco mais profundo pode ser visto que o mesmo se aplica a quase todos os conceitos.

Assim, Berkeley tinha certamente se baseado num conceito imperfeito do empirismo a fim de justificar a sua afirmação de que o conceito de matéria é ininteligível. É bem possível que exista algum outro

princípio do empirismo que Berkeley poderia invocar para permitir-lhe a conclusão desejada, mas não podemos concordar que Berkeley provou claramente sua tese.

Mas se os argumentos de Berkeley não são conclusivos, eles não são, de maneira nenhuma, sem valor. As opiniões de Locke são muito atrativas para pessoas instruídas com algum conhecimento da ciência; elas conquistaram a Europa no século XVIII e elas são provavelmente mantidas, em alguma forma nebulosa, por muitas pessoas no século XX. Locke foi um empirista menos extremo do que Berkeley, mas possivelmente à custa de alguma inconsistência, pois às vezes ele certamente parece aceitar aquelas premissas empiristas que Berkeley aceitou e cuja autoevidência acabamos de questionar. É uma questão genuína saber se concepções como as de Locke estão a salvo do tipo de crítica que Berkeley tinha a oferecer.

Mas Berkeley não foi meramente destrutivo. Em seu próprio tempo, para profunda indignação de Berkeley, sua negação da matéria foi tratada pela maioria como uma forma daquele ceticismo que ele alegou destruir. Houve realmente poucos no século XVIII que fizeram qualquer tentativa séria de compreendê-lo. Hume (de quem Berkeley parece ter ignorado completamente suas obras) o estimou e compreendeu, mas isto é verdadeiro de outros poucos. Kant, sem lê-lo, alegou refutá-lo numa “Refutação do idealismo”, que é um modelo de obscuridade impenetrável; e é típico da atitude do século XIX que na monumental *História da filosofia* de Ueberweg, publicada no final do século, sejam concedidas a Berkeley apenas algumas palavras no curso de um capítulo dedicado basicamente a Locke.

Mas esta opinião sobre Berkeley, baseada em grande medida na ignorância, é completamente errada. Seu editor, A. C. Fraser, um dos primeiros a apreciar o seu verdadeiro valor, estava seguramente certo em nomeá-lo com Hume e Kant como um dos três grandes filósofos do século XVIII. Infelizmente, a opinião sobre Berkeley como apenas um proponente de uma teoria da percepção paradoxal perdurou no século XX. Mas o seu valor tem sido reconhecido cada vez mais, e poucos dos que o leram com cuidado negaram a sua importância na filosofia da ciência ou o brilhantismo de seus muitos insights em outras áreas da filosofia. Sua posição como um dos filósofos mais talentosos e mais legíveis é agora certa.

Leituras adicionais

The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne, editadas por A. A. Luce e T. E. Jessop, 9 vols. Nelson and Sons, Edinburgh, 1948-57, é a mais completa e cuidadosa apresentação de todos os escritos de Berkeley.

Berkeley's Complete Works, editadas por A. C. Fraser, 4 vols, Oxford: Clarendon Press, 1901, não é tão completa mas contém todas as principais obras.

Há inúmeras edições brochura de *New Theory of Vision*, *Principles* e *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, separadas ou em combinações diversas.

Berkeley, de George Pitcher, Routledge & Kegan Paul, London, 1977, é o melhor estudo de Berkeley em larga escala disponível.

Berkeley, de G. J. Warnock, Pelican, Harmondsworth, 1953, é um bom tratamento mais curto concentrando-se nos principais temas dos *Princípios*.

Locke and Berkeley: A Collection of Critical Essays, editado por C. B. Martin e D. M. Armstrong, Macmillan, London, n.d., é uma coleção muito útil que reimprime alguns dos mais importantes artigos modernos sobre Berkeley.

Índice remissivo

- ideias abstratas,
Aristóteles,
Arnauld, Antoine,

Bentley, Richard,
Berkeley, George (vida),
Boswell, James,
Boyle, Robert,
Butler, Joseph,

Charles II,
Clarke, Samuel,
Clerk, Maxwell, J.,
cosmológico, argumento,

Demócrito,
Descartes, René,
Digby, Kenelm,

teoria econômica,
Edwards, Jonathan,
Einstein, Albert,
Epicuro,

Fraser, James,
livre arbítrio,

Galilei, Galileu
Gassendi, Pierre,
George I,
Deus,

Halley, Edmund,
Harvey, William,
Hooke, Robert,
Hume, David,
Huygens, Christian,

Jâmblico,
ideias,
imortalidade,
ideias inatas,

Johnson, Samuel
(inglês)
Johnson, Samuel
(americano)

Kant, Immanuel,
Knox, Ronald,

Lee, Henry,
Leibniz, G. W.,
Locke, John,

Mach, Ernest,
Malebranche, Nicolas,
matéria,
metafísica e análise,
Molyneux, William,
Moore, G. E.,

Newton, Isaac,
outras mentes,
Pascal, Blaise,
obediência passiva,
Percival, John,
Peterborough, Lord,
fenomenalismo
Platão,
Plotino,
Pope, Alexander,
positivismo,
Power, Henry,
Ptolomeu,
Pitágoras,
Shakespeare, William,
Smith, Adam,
Snell, Bruno,

Stebbing, Susan,
Steele, Richard,
Stella (Esther Johnson),
Stillingfleet, Edward,
Substância,
Swift, Jonathan,
Sydenham, Thomas,
água de alcatrão,
teologia,
Teofrasto,
tolerância,
Torricelli, Evangelista,
Ueberweg, Friedrich,
Utilitarismo,
Vanhomrigh, Esther
(Vanessa),
Walpole, Robert,
Webster, John,
Wisdom, John,