



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Danilo Bantim Frambach

Berkeley e o relativismo

Rio de Janeiro
2014

Danilo Bantim Frambach

Berkeley e o relativismo



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

Orientador: Prof. Dr. Marcos André Gleizer

Rio de Janeiro
2014

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

B512 Frambach, Danilo Bantim
Berkeley and relativism / Danilo Bantim Frambach. – 2014.
99 f.

Orientador: Marcos André Gleizer.
Dissertação (mestrado) - Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Berkeley, George, 1685-1753. 2. Filosofia moderna – Séc.
XVIII - Teses. 3. Filosofia inglesa – Séc. XVIII - Teses. I.
Gleizer, Marcos André. II. Universidade do Estado do Rio de
Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1

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

Assinatura

Data

Danilo Bantim Frambach

Berkeley e o relativismo

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

Aprovada em: 21 de fevereiro de 2014.

Banca examinadora:

Prof. Dr. Marcos André Gleizer (Orientador)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

Prof.^a Dra. Déborah Danowski

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Luiz Carlos Pinheiro Dias Pereira

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UERJ

AGRADECIMENTOS

A Marcos André Gleizer, meu orientador, pelos conselhos, compreensão e infinita paciência.

Ao professor Jaimir Conte, por toda a ajuda com relação à bibliografia, que foi de fundamental importância para a redação deste trabalho.

À professora Lílian do Valle, por todo carinho, atenção, confiança e amizade, e por me dar a oportunidade de perceber o que eu realmente gosto de fazer.

A meus pais, Lídia Bantim e Maurício Frambach, e a minha irmã, Lissa Bantim Frambach, por todo amor, apoio e compreensão ao longo dessa jornada. Amo vocês com a intensidade branca de milhões de sóis.

Aos meus tios, Tarcizo, Cristiano, Renato, Washington, Jonas, Arnon, Alexandrina, Rosalba e Silvio, por nunca se esquecerem de mim, mesmo quando eu desapareci por conta da dissertação.

Ao meu primo, Luis Filipe Bantim, cujo apoio e amizade foram indispensáveis ao longo deste processo. Agradeço também ao meu primo Bernardo, cujo sorriso inocente e as gargalhadas sinceras inspiraram inúmeras páginas deste trabalho.

À Cintia Cavalcante, minha namorada, por todo amor, carinho, compreensão, amizade e companheirismo ao longo deste trabalho. Obrigado por fazer parte da minha vida.

Aos amigos Carolina “Beto Carrero” Muzitano, “Le petit” Diego Ramalho, Enio Lobo “Timberlake”, Jefferson “Vacilo” Augusto, Marc “El Mamut” Franken, Marcio “Papa” Francisco Teixeira, Pedro “Periquito8” Barbosa, Tarcizo “Ãhnaaam” Ferreira, Tiago “Judeu” de Castro Alves e Willian “Ética Empresarial” Azevedo, pela presença constante em minha vida, pelas conversas que me inspiram e por não me deixarem esquecer o que realmente importa. Vocês são, sem dúvida, minha segunda família.

Às amigas Camila Tavares, Letícia Trinca, Rayra Spindola e Stephanie Souza, pelas conversas animadoras, conselhos (nem sempre aplicáveis), carinho, atenção, enfim, pela amizade mais que sincera apesar da distância.

Por último, agradeço aos amigos virtuais, Eustáquio, Joaquim, Jorge, Rebecca, Geraldo e Ryu, pela ajuda indispensável na conquista de um título absolutamente importante para mim.

I believe in what I see,
I believe in what I hear,
I believe that what I'm feeling
Changes how the world appears
Rush

RESUMO

FRAMBACH, Danilo. Bantim. *Berkeley e o Relativismo*. 2014. 99 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

No sistema de Berkeley – chamado de *imaterialismo* – a substância material é negada, existindo apenas dois tipos de entes: aqueles que percebem (os espíritos) e aqueles que são percebidos (as ideias). Os objetos sensíveis não possuem qualquer existência além daquela que lhes é atribuída pelo ato da percepção. Assim, diz o autor, «ser é ser percebido» («*esse est percipi*»), e tudo o que se conhece são as qualidades reveladas durante o processo de percepção sensível. No entanto, tal afirmação parece nos conduzir para uma forma bastante particular do relativismo, um subjetivismo individualista, que implica grandes problemas. Em suas duas obras mais importantes: *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano* e *Três diálogos entre Hylas e Philonous*, Berkeley faz várias alusões à “relatividade” das qualidades sensíveis. Com efeito, as qualidades percebidas de cada objeto são diferentes, segundo os indivíduos. Entretanto, a opinião dos comentadores sobre a relevância que Berkeley atribui a tais referências relativistas é divergente. O objetivo do presente trabalho é, então, tentar apresentar uma possível solução para o problema das referências relativistas no *imaterialismo* de Berkeley. Pretendemos investigar ao longo dos quatro capítulos que se seguem, cada um abordando um aspecto relevante acerca da relação entre o relativismo e a teoria de Berkeley, como pode ser possível que o filósofo concilie as duas posições, conservando intacta a possibilidade de conhecimento objetivo do mundo, e a sintonia que alega manter com o senso comum.

Palavras-chave: Deus. George Berkeley. Imaterialismo. Relativismo. Conhecimento.

ABSTRACT

FRAMBACH, Danilo. Bantim. *Berkeley and Relativism*. 2014. 99 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

In Berkeley's system – named *immaterialism* – the material substance is rejected, existing only two kinds of beings: those who perceive (spirits) and those who are perceived (ideas). Sensible objects do not have any existence beyond that given by the act of perception. Therefore, says the author, «to be is to be perceived» («*esse est percipi*»), and all that is known are the qualities revealed during the process of sensible perception. However, this statement seems to lead toward a very peculiar form of relativism, an individualistic subjectivism that entails great problems. In his two most important works: *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* and *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, Berkeley make several allusions to the “relativity” of the sensible qualities. Henceforth, the perceived qualities of each object are different according to the individuals. However, the opinion of the commentators differs about the relevance the Berkeley assigns to those relativistic references. Therefore, the purpose of the present work is to try to offer a possible solution to the problem of the relativistic references in Berkeley's *immaterialism*. We intend to investigate, in the course of the four subsequent chapters, each approaching a relevant aspect in the relation between relativism and Berkeley's theory, how is it possible for the philosopher to conciliate those two positions, maintaining intact the possibility of objective knowledge about the world and the agreement he claims to have with the common sense.

Key-words: God. George Berkeley. Immaterialism. Relativism. Knowledge.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	10
1	O IMATERIALISMO DE BERKELEY	15
1.1	O Princípio de Berkeley	17
1.2	A argumentação de Berkeley	19
1.3	Ideias, percepção e mente	23
1.4	Possíveis objeções	25
1.5	Materialismo e matéria	28
1.6	A relação entre mente e ideia	30
1.7	O Espírito como substância	32
2	O PROBLEMA DO RELATIVISMO	35
2.1	O Relativismo nos Princípios	36
2.2	O Relativismo nos Diálogos	41
2.3	Implicações do Relativismo	50
2.4	A mudança de atitude de Berkeley	51
2.5	Limitações do relativismo em Berkeley	53
3	A INFLUÊNCIA DO <i>TEETETO</i> SOBRE BERKELEY	59
3.1	Berkeley e a definição de conhecimento como sensação	59
3.1.1	<u>Definição de Teeteto</u>	61
3.1.2	<u>O homem como medida de todas as coisas</u>	61
3.1.3	<u>A teoria do fluxo</u>	62
3.2	O erro de interpretação de Berkeley	66
3.2.1	<u>O primeiro erro</u>	66
3.2.2	<u>O segundo erro: a questão do idealismo e as semelhanças e diferenças entre Imaterialismo e conhecimento como sensação</u>	68
4	A MENTE DE DEUS	73
4.1	O espírito berkeliano	74

4.2	As provas da existência de Deus	77
4.2.1	<u>Deus como causa das impressões sensíveis</u>	78
4.2.2	<u>Deus como suporte das ideias</u>	80
4.2.2.1	O “Argumento Principal” em favor do Imaterialismo.....	81
4.3	Relativismo e divindade	86
5	CONCLUSÃO	92
	REFERÊNCIAS	98

INTRODUÇÃO

Bispo e teólogo, George Berkeley (1685 – 1753) foi igualmente um dos maiores filósofos do início da Idade Moderna. Embora tenha sido um homem completamente influenciado e dedicado à sua religião – de tal maneira que é impossível compreender sua filosofia sem que sua formação teológica seja levada em conta – Berkeley desenvolveu uma filosofia que se preocupa não apenas com questões metafísicas, mas também epistemológicas, ligadas às ciências físicas, à lógica, à matemática, entre outras.

Berkeley ficou, além disso, conhecido por sua clareza, pela concisão e elegância de seu texto, motivo de admiração de muitos filósofos, inclusive de seus opositores. E, de fato, seu sistema filosófico destaca-se, inicialmente, aos olhos do leitor pela grandeza da simplicidade: no entanto, um exame mais aprofundado revela, em seguida, a engenhosa complexidade de sua elaboração. Em Berkeley, argumentos sutis constroem um edifício teórico bastante coerente, mas que abre desenvolvimentos sempre muito diversos.

No sistema de Berkeley – chamado por ele de *imaterialismo* – a substância material é negada, existindo apenas dois tipos de entes: aqueles que percebem (os espíritos) e aqueles que são percebidos (as ideias). Os objetos sensíveis não possuem qualquer existência além daquela que lhes é atribuída pelo ato da percepção. Assim, diz o autor, «ser é ser percebido» («*esse est percipi*»), e tudo o que se conhece são as qualidades reveladas durante o processo de percepção sensível. No entanto, tal afirmação parece nos conduzir para uma forma bastante particular do relativismo, um subjetivismo individualista, que implica grandes problemas.

O relativismo está presente desde o início da filosofia ocidental e, pode-se dizer, que tanto ele quanto o ceticismo são reações originadas das mesmas observações acerca da diversidade e da dificuldade – e talvez, impossibilidade – de se encontrar um critério objetivo que seja aceito por todos. Contudo, o relativismo se diferencia do ceticismo por não duvidar de que a verdade possa ser conhecida. A ideia de que existem verdades que possam ser conhecidas, mas que são diferentes para diferentes pessoas, é muito poderosa – e atraiu tanto a admiração quanto o desprezo dos filósofos ao longo da história.

De um modo geral, o relativismo não engloba apenas as crenças subjetivas acerca do mundo, mas também critérios de justificação, métodos de investigação e inferência, estilos de explanação ou entendimento, entre outros fatores. Dessa forma, não existiria um campo comum no qual a discussão entre aqueles que enxergam o mundo de forma diferente, de pontos de vista diferentes, possa proceder.

Excluindo qualquer verdade absoluta, o relativismo nos autoriza a supor pesadas consequências que estão longe, aliás, de se resumirem ao campo do conhecimento. Se todo ponto de vista for válido, o estudo de qualquer tema perde o sentido, pois as mais diferentes conclusões deverão ser tidas por verdadeiras, ainda que contraditórias entre si. A partir da história da filosofia, parece que a primeira demonstração da força de um relativismo acerca do conhecimento e das consequências que mencionamos foi feita por Protágoras, em sua obra “*A Verdade*” – porém, esta obra parece ter se perdido com o passar dos séculos. O que chegou dela até nós e das ideias desenvolvidas nela por Protágoras, encontra-se no diálogo *Teeteto* de Platão – particularmente, na primeira parte do diálogo, em que o jovem que dá nome ao diálogo define o conhecimento como sensação.

Nas discussões atuais acerca do relativismo, podemos notar que a teoria protagoreana ainda possui grande força e influência. Um exemplo disso é o filósofo norte-americano Richard Rorty, que define o relativismo de uma forma que nos remete às consequências que Platão atribui à teoria de Protágoras. Segundo ele: «“Relativismo” é a visão de que toda crença acerca de certo tópico, ou talvez de *qualquer* tópico, é tão boa quanto qualquer outra»¹

Em suas duas principais obras: *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano e Três diálogos entre Hylas e Philonous*², Berkeley faz várias alusões à “relatividade” das qualidades sensíveis. Com efeito, as qualidades percebidas de cada objeto são diferentes, segundo os indivíduos. Entretanto, a opinião dos comentadores sobre a relevância que Berkeley atribui a tais referências relativistas é divergente.

O objetivo do presente trabalho é, então, tentar apresentar uma possível solução para o problema do relativismo no interior do *imaterialismo*. Pretendemos investigar ao longo dos quatro capítulos que se seguem, cada um abordando um aspecto relevante acerca da relação entre o relativismo e a teoria de Berkeley, como pode ser possível que o filósofo concilie as duas posições, conservando intacta a possibilidade de conhecimento objetivo do mundo, e a sintonia que alega manter com o pensamento dos homens comuns.

¹Tradução nossa. No original: «“Relativism” is the view that every belief on a certain topic, or perhaps about *any* topic, is as good as every other». In: RORTY, Richard. *Consequences of Pragmatism* (Essays: 1972-1980), Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982. p. 166

² Esses textos são geralmente chamados apenas de Princípios e Diálogos, respectivamente. Adotaremos essas abreviações a partir de agora. Além disso, as referências dos Diálogos se referem à numeração lateral estabelecida por Luce e Jessop na edição de tal obra feita por eles em *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. Adotamos tal numeração pois ela é utilizada na maioria das edições que consultamos, tornando mais fácil a localização das passagens.

Essa, claramente, não será uma tarefa simples. Contudo, esperamos mostrar ao leitor que a principal solução para esses problemas é dada pelo próprio Berkeley, ao postular a existência de uma mente cósmica que seria universal e superior à mente dos homens – Deus – capaz de perceber, ao mesmo tempo, todas as coisas de todas as perspectivas possíveis.

Dessa forma, o primeiro capítulo aborda a própria tese do *imaterialismo*, resumida na afirmação já citada do autor, de que «ser é ser percebido». Em outras palavras, apresentamos a principal e mais forte ideia de Berkeley através de uma exposição e reconstrução do próprio texto dos *Princípios*. Feito isso, voltamos nossos esforços à explicação de conceitos e aspectos centrais para o desenvolvimento da teoria berkeleyana através de uma análise dos comentários que o filósofo britânico A.C. Grayling faz. Sendo assim, apresentamos o desenvolvimento da argumentação de Berkeley através dos três níveis de explanação propostos por Grayling, tendo em vista deixar tal desenvolvimento o mais claro possível. A partir disso, analisamos como Berkeley trata os conceitos de ideia, percepção e mente sem os quais não é possível compreender por completo o *imaterialismo*.

Com isso posto, dedicamo-nos à apresentação que Berkeley faz de possíveis objeções ao seu sistema, assim como as respostas que o filósofo oferece para cada uma delas. A seguir, voltamos nossa atenção para outro aspecto capital do *imaterialismo*, já implícito no próprio nome que o autor dá para sua tese, que é a negação e a crítica à crença na existência de uma substância material que não pode ser percebida por nós, e que sustenta todas as coisas. Mostramos como Berkeley vê tal teoria, e o porquê do filósofo pensar que tal conceito é redundante e contraditório.

Restam, assim, apenas mais dois aspectos fundamentais para a compreensão do edifício teórico erguido por Berkeley: a relação entre mentes e ideias – normalmente acusada de contraditória – e a análise da substância espiritual. Quanto a este último aspecto, apresentamos apenas uma breve análise que será desenvolvida posteriormente no último capítulo da dissertação.

No segundo capítulo levantamos o problema de interpretação da obra de Berkeley por conta dos argumentos relativistas presentes, principalmente, nos *Princípios* e nos *Diálogos*. Tal problema se torna ainda mais complexo se nos atentarmos para uma mudança na forma com que Berkeley apresenta o argumento da relatividade perceptual na segunda obra mencionada, o que leva à existência de duas leituras possíveis para o imaterialismo: uma que reduz o papel do argumento da relatividade perceptual a mero argumento *ad hominem*, não possuindo qualquer aspecto positivo para o desenvolvimento da teoria do filósofo irlandês; e a

outra que acredita que tal argumento possui um papel positivo para a construção do *imaterialismo*.

Neste sentido nosso objetivo é mostrar as duas principais leituras da obra de Berkeley, a partir da análise de comentários que defendem cada uma dessas duas leituras (como os dos organizadores da mais influente coleção das obras de Berkeley, A.A. Luce e T.E. Jessop; dos comentadores Phillip D. Cummins e Robert G. Muelhmann, vencedores da competição internacional de artigos sobre Berkeley, promovida pela Universidade de Rochester nos anos de 1990 e 1991, respectivamente; entre outros), e as passagens que servem como base para tais interpretações.

Levantamos no terceiro capítulo a hipótese de que o argumento da relatividade perceptual utilizado por Berkeley seja importante para o autor. Para mostrar isso, recorreremos à influência muito particular de um dos diálogos de Platão sobre o filósofo irlandês. No *Teeteto*, Platão discute a questão do conhecimento através do encontro entre Sócrates e o jovem matemático que dá nome ao diálogo. A primeira parte da obra, em que Teeteto afirma que conhecimento é sensação, é a que nos interessa aqui. Sendo assim, fazemos uma exposição da argumentação desenvolvida por Platão para sustentar tal teoria, baseada na doutrina protagoreana do «homem como medida de todas as coisas» e, posteriormente, na doutrina heraclitiana do fluxo, através dos comentários dos tradutores Robin A.H. Waterfield e Myles Burnyeat.

Berkeley reconhecia no *Teeteto* uma forte influência, a ponto de afirmar, na obra chamada *Siris*, que Platão havia antecipado e aprovado os princípios centrais de sua própria teoria do conhecimento no referido diálogo. Isso nos leva novamente a Burnyeat para nos auxiliar na análise da forma com que Berkeley lia tal diálogo. Mostramos que, a partir de um erro na tradução de um termo grego central para a obra platônica, a leitura que o filósofo irlandês fazia do diálogo é equivocada. Apesar disso, o interesse central do capítulo é mostrar que, mesmo com esse erro de tradução, a influência que a teoria de Protágoras, apresentada no *Teeteto*, tem sobre a obra berkeleyana é inegável e para enfatizar esta influência, mostramos os pontos em comum entre «ser é ser percebido» e «o homem como medida de todas as coisas», assim como suas divergências.

Se o argumento da relatividade perceptual é importante para Berkeley, isso gera diversos problemas para a teoria do filósofo. Dessa forma, é no quarto e último capítulo da dissertação que apresentamos a grande tentativa do autor de conciliar sua posição com o argumento da relatividade perceptual, através do apelo à noção de uma “mente cósmica”

(Deus) superior à mente dos homens. Procura-se investigar se tal apelo é realmente suficiente para conciliar o relativismo que ele emprega com a ideia de que inúmeras mentes podem perceber a mesma coisa, e que as qualidades percebidas possuem uma continuidade no tempo – como o autor parece pretender.

Enfim, as questões levantadas convergem para o problema da concepção que o autor tem de Deus. Como ressaltamos anteriormente, graças a sua formação teológica, Berkeley é profundamente influenciado pelo dogma cristão, fato que, claramente, deverá ser levado em conta para que possamos compreender e analisar de forma honesta as teorias do Bispo de Cloyne.

1 O IMATERIALISMO DE BERKELEY

O sistema filosófico desenvolvido por Berkeley é nomeado por ele de *imaterialismo*: o que significa, de maneira mais geral, a negação da existência da matéria (ou, mais precisamente, a *substância material*)³. Porém, o autor também escreveu em favor de outras três teses: o idealismo, cuja tese principal é de que a mente constitui a realidade última; argumentou que a existência das coisas sensíveis consiste no ato da percepção sensível; e também defendeu que a substância do mundo é uma mente única e infinita – ou seja, Deus. Mesmo sendo teses diferentes, elas aparecem intimamente interligadas na obra berkeleyana. As três primeiras teses, por exemplo, compartilham muitas de suas premissas.

Ao defender tais teorias, Berkeley pretende refutar dois tipos de ceticismo. O primeiro é um ceticismo epistemológico que defende que não podemos conhecer a verdadeira natureza das coisas, pois determinados fatores (relatividade das sensações, por exemplo) nos obrigam a distinguir aparência de realidade de tal maneira que o conhecimento desta última torna-se, no mínimo, problemático e, na pior das hipóteses, impossível.

O outro tipo de ceticismo é o teológico, chamado de “ateísmo” pelo autor, e que, em seu ponto de vista, não se limita apenas à negação da existência de uma divindade, mas inclui também crenças em que o universo se mantém independente da atividade contínua de uma divindade. Opondo-se a este ceticismo, o autor defende a religião. Contudo, o ataque ao ceticismo teológico se utiliza mais de argumentos metafísicos do que doutrinários nos *Princípios* e nos *Diálogos*. As questões doutrinárias receberam mais atenção em outra obra de Berkeley, chamada *Alciphron: or, the Minute Philosopher*. Em todo caso, o autor considerava que suas ideias formavam uma contribuição fundamental para a teologia, pois acreditava que seu pensamento era uma nova – e poderosa – prova da existência de Deus.

Em oposição ao ceticismo epistemológico, o filósofo irlandês se diz defendendo o senso comum e erradicando «as principais causas dos erros e das dificuldades nas ciências»⁴.

³ Como veremos no decorrer do texto, Berkeley, ao negar a existência da matéria, não nega a existência de um mundo exterior a nós e dos objetos físicos contidos nele. O autor também não está defendendo a tese de que o mundo só existe porque é pensado por uma ou mais mentes finitas. O que ele defende é que a existência do mundo não pode ser independente da Mente.

⁴ Subtítulo dos *Princípios*.

Segundo Grayling (apud WINKLER, 2005, p. 167), Berkeley acreditava que o ceticismo se originava devido à abertura de uma lacuna entre a experiência e o mundo, gerada por teorias como as de Locke, que envolviam «supor uma dupla existência dos objetos dos sentidos: uma *inteligível* ou na mente, outra *real* e fora da mente» (*Princípios* §86). O ceticismo aparece, pois:

[...] enquanto o homem pensava que as coisas reais subsistiam fora da mente, e que seu conhecimento era *verdadeiro* somente à medida que correspondesse às *coisas reais*, seguia-se que nunca podia estar certo de possuir conhecimento verdadeiro, afinal, como se poderia saber que as coisas percebidas correspondem às que não são percebidas ou que existem fora da mente? (*Princípios* §86)

O problema aqui é claro: se nós estamos familiarizados apenas com nossas percepções, e nunca com as coisas que, supostamente, estariam para além delas, como poderíamos ter alguma esperança de conhecer tais coisas, ou sequer sustentar sua existência?

Grayling (apud WINKLER, 2005, p. 167) ressalta que os predecessores de Berkeley falavam sobre qualidades inerentes à matéria que nos causariam ideias que representam, ou até mesmo, se assemelham a tais qualidades: «A matéria, ou substância material, é um conceito técnico na metafísica, que denota uma suposta base corpórea subjacente às qualidades das coisas»⁵. O que mais perturbava Berkeley nessa tese é o seu caráter não empírico. Como poderíamos ser consistentes com nossos princípios empíricos se tolerarmos o conceito de algo que, por definição, não pode ser empiricamente detectado, permanecendo escondido como a suposta base das qualidades percebidas? Se o conceito de matéria não puder ser defendido, nós devemos encontrar uma nova explicação para o conhecimento e a experiência. Assim, podemos finalizar o diagnóstico berkeleyano acerca da origem do ceticismo, com um trecho dos cadernos de anotações do autor, em que ele indica a teoria que utilizará para responder a isto:

A suposição de que as coisas são distintas das ideias elimina toda verdade real e, em consequência, introduz um ceticismo universal, pois a totalidade de nosso conhecimento e contemplação confina-se apenas a nossas próprias ideias. (*Comentários filosóficos*, 606)

⁵ Tradução nossa. No original: «Matter or material substance is a technical concept in metaphysics, denoting a supposed corporeal basis underlying the qualities of things». (In: WINKLER, 2005, p. 167)

1.1 O Princípio de Berkeley

Se o ceticismo se origina de uma lacuna entre a experiência e o mundo – ou, na terminologia de Berkeley e Locke, entre coisas e ideias – fica claro que a resposta de Berkeley ao ceticismo é dada através da negação de tal brecha; o que é feito pelo autor ao afirmar que coisas *são* ideias. A argumentação principal é exposta de maneira bastante concisa nos parágrafos 1 a 6 dos *Princípios*, sendo a sua conclusão a primeira frase do parágrafo 7 desta mesma obra: «A partir do que foi dito, segue que não há nenhuma outra substância a não ser o *espírito*, ou aquele que percebe». Todo o resto dos *Princípios*, os *Três diálogos entre Hylas e Philonous*, e alguns escritos tardios consistem na expansão, esclarecimento e defesa dessa tese. A argumentação, como descrita nos *Princípios*, segue da seguinte maneira.

Berkeley dá início ao seu texto oferecendo um inventário: os “objetos do conhecimento humano” 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. (*Princípios* §1)

Observa-se que as ideias dos sentidos – cores, formas e todo o resto – «se apresentam simultaneamente»; essas «coleções» de ideias acabam por receber um nome específico e, dessa forma, «são considerados uma coisa», por exemplo, uma maçã, pedra ou árvore. Não apenas isso, Berkeley também assume nesta passagem que não são somente as «ideias realmente impressas nos sentidos» que são objetos do conhecimento, mas tudo aquilo que é percebido por nós. Árvores, lagos, relâmpagos, sensações de prazer ou dor, gigantes e ciclopes, todos seriam conhecidos ou percebidos pelos homens. Em outras palavras, o filósofo não quer ignorar nenhum modo pelo qual podemos considerar entidades sensíveis. Conhecer, então, não se contrapõe ao simples ato de sentir (seja pelas paixões ou pelos sentidos) ou imaginar, mas os engloba.

Além de todas essas ideias (ou objetos do conhecimento), «existe também algo que os conhece». Para o autor, «esse ser ativo, perceptivo, é o que chamo de *mente*, *espírito*, *alma* ou *eu*», que é «algo inteiramente diferente delas [ideias], no qual elas existem, ou, o que é a

mesma coisa, por meio do qual elas são percebidas, pois a existência de uma ideia consiste em ser percebida». (*Princípios* §2)

Berkeley afirma que é universalmente aceita a noção de que nossos pensamentos, paixões, e ideias da imaginação não «existem fora da mente». Mas não é menos evidente que «as várias sensações ou ideias impressas sobre os sentidos, por mais misturadas ou combinadas umas com as outras (isto é, quaisquer que sejam os objetos que componham), não podem existir de outro modo senão em uma mente que as perceba». (*Princípios* §3)

O que o autor pretende é eliminar a lacuna que existe entre as ideias e as coisas. Ora, se as coisas são coleções de qualidades, e qualidades são ideias dos sentidos, e se as ideias dos sentidos, por sua vez, existem apenas na mente, então o que uma coisa precisa para existir é simplesmente ser percebida – ou, na frase de Berkeley que costuma representar o princípio do imaterialismo: *esse est percipi* (ser é ser percebido).

Quanto ao que é dito da existência independente de coisas não pensantes sem nenhuma relação com seu ser percebido, isso parece completamente ininteligível. Seu *esse est percipi*, e não é possível que tenham alguma existência fora da mente ou das coisas pensantes que as percebam. (*Princípios* §3)

Berkeley sabe que sua teoria soa de maneira bastante diferente da opinião que predomina entre os homens. Tendo em vista tudo que foi exposto até aqui, a crença comum entre as pessoas de que os objetos sensíveis, como montanhas e casas, possuem uma existência “absoluta”, independente da percepção, é, para o autor, uma contradição. Desse modo, o filósofo pergunta:

[...] o que são os objetos anteriormente mencionados senão o que percebemos pelos sentidos? E o que percebemos além das nossas ideias ou sensações? E não é claramente contraditório que alguma destas, ou alguma combinação destas, possa existir impercebida? (*Princípios* §4)

Nas palavras de Berkeley: «Se examinarmos bem esse princípio [de que as coisas existem independentes da percepção] descobriremos, talvez, que no fundo ele depende da doutrina das *ideias abstratas*» (*Princípios* §5); doutrina esta que é atacada pelo autor na introdução dos *Princípios* (Intr. §§6 – 17). A abstração consiste em separar coisas que só podem ser separadas no pensamento, e não na realidade (como a cor ou extensão de um objeto). É dessa maneira que chegamos à “ideia abstrata” de “brancura”, separada de qualquer objeto branco em particular. Portanto, a abstração é enganosa; o que estimula a “opinião comum” no caso das casas e montanhas, é que nós abstraímos a existência da percepção, e então acreditamos que as coisas podem existir sem serem percebidas. Mas, como as coisas são

ideias, e as ideias existem apenas se forem percebidas por uma mente, a noção de “existência absoluta fora da mente” é uma contradição.

Então, para Berkeley, dizer que algo existe é o mesmo que dizer que esse algo é percebido, e, por conseguinte, «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 existência alguma, ou, ao contrário, existem na mente de algum espírito eterno» (*Princípios* §6). Disso, segue-se que «não há nenhuma outra substância a não ser o *espírito*, ou aquele que percebe». (*Princípios* §7)

Em resumo, o imaterialismo seguiria a seguinte argumentação: as coisas que apreendemos pela experiência da percepção – maçãs, casas, árvores etc. – são coleções de ideias. Ideias, por sua vez, são os objetos imediatos da percepção. Para existir, elas precisam ser percebidas; elas não podem existir “fora da mente”. Portanto, a mente é a substância do mundo⁶.

A defesa que Berkeley faz desse argumento, a partir do parágrafo 7 dos *Princípios*, revela a engenhosidade de sua elaboração. Para Grayling, a argumentação consiste na «interação entre três compromissos e a aplicação de um método analítico que demanda que reconheçamos três níveis diferentes de explanação – cuja inter-relação é, por sua vez, central»⁷. (apud WINKLER, 2005, p. 170)

1.2 A argumentação de Berkeley

Aqui, seguiremos a explanação de Grayling, que inicia seu trabalho pela questão dos três níveis de explanação. Berkeley faz uma distinção entre as maneiras de se entender as coisas: de um lado podemos entender de forma “filosófica” ou “especulativa”, por outro, entendemos as coisas de maneira “vulgar”. Quando «pensamos com os sábios», vemos

⁶ Até tal ponto do texto, Berkeley não deixa claro se ele se refere, aqui, às mentes finitas ou à mente infinita. Além disso, ele apenas parece deixar claro o que entende por “substância” bem mais adiante no texto. Contudo, tal definição aparece de forma mais clara no primeiro dos *Diálogos*, quando Berkeley discute detalhadamente as noções de *substratum* e de substância. Nas palavras de Philonous, «é ela [substância] que subjaz aos acidentes» [198].

⁷ Tradução nossa. No original: «[...] consisting of the interplay between three crucial commitments and the application of an analytic method which requires us to recognize three different levels of explanation – whose own interrelations, in turn, are pivotal to his case».

necessidade de dar explicações que Grayling chama de níveis 1 e 3. Quando «falamos como as pessoas comuns», fazemos isso no nível 2.

Faz-se necessário, então, mostrar o que cada um desses níveis realmente representa. Nas palavras do próprio Grayling:

Nível 1 trata da *fenomenologia* da experiência, consistindo nos dados da consciência sensorial [*sensory awareness*], na forma de elementos de cor, som, e assim por diante para os outros sentidos. O nível 2 trata dos *fenômenos* da experiência – as mesas, árvores, etc., que vemos e tocamos no curso normal da percepção. O nível fenomenológico (o chamo de nível 1) só nos aparece no exame “estrito e especulativo” da experiência. Os fenômenos do nível 2 são constituídos pelos dados do nível 1 – não de forma redutiva, mas mediante, e de certo modo revelado, por um terceiro, e metafísico, nível de explicação (nível 3), que descreve a atividade intencional-causal da mente (em último caso, de uma mente infinita) ao produzir os dados do nível 1 e ao constituir, para nós, o mundo do nível 2, através da organização, coerência e características dos dados do nível 1⁸. (In: WINKLER, 2005, pp. 170, 171)

A análise pode ser mais bem ilustrada com a teoria de Berkeley acerca da causalidade, que é fundamental para sua tese principal. No nível 3 de explanação, o mundo é descrito consistindo de espíritos e suas ideias. Como vimos antes, espíritos são ativos e as ideias não. O que no nível 2 nós descreveríamos com um caso de causalidade natural – o calor do fogo fazendo a água de um caldeirão ferver – é, estritamente, uma sucessão de ideias individuais (compostas por dados do nível 1) causadas em nós por Deus (nível 3) de tal forma que a consistência e regularidade de suas relações estabelecem, em nós, o costume de pensar da maneira familiar do nível 2⁹.

Existem três pontos cruciais que interagem com a tese da distinção de níveis de Grayling e a análise da argumentação de Berkeley. Eles são um compromisso com o empirismo, com a conceptibilidade, e com o vazio da noção de ideias abstratas. Todos os três pontos são combinados no processo de refutar o ceticismo e estabelecer o espírito como a única substância possível.

⁸ Tradução nossa. No original: « Level 1 concerns the phenomenology of experience, consisting of the data of sensory awareness in the form of minima of colour, sound, and so for the other senses. Level 2 concerns the phenomena of experience – the tables, trees, and so forth, that we see and touch in the normal course of perception. The phenomenological level (call it level 1) is apparent to us only on a “strict and speculative” examination of experience. Level 2 phenomena are constituted by level 1 data – not reductively, but mediated in a way revealed by a third, metaphysical, level of explanation (level 3), which describes the causal-intentional activity of mind (ultimately, of an infinite mind) in producing the level 1 data and the level 2 world constituted for us by the organization, coherence, and character of the level 1 data».

⁹ Grayling utiliza esta distinção dos três níveis de explanação com um propósito que vai além de uma melhor organização das ideias de Berkeley. Ele pretende, com isso, mostrar que Berkeley não é um fenomenalista. Não entraremos nesta controvérsia.

Quanto ao primeiro deles, podemos afirmar que Berkeley é, de fato, um empirista rigoroso – não podemos dizer, acreditar ou ter como significante qualquer coisa que não seja justificada pela experiência¹⁰. E essa restrição é aplicada de forma rígida: o nível 2 é explicado exhaustivamente pelo nível 1 que, por sua vez, está submetido ao nível 3. Podemos ver um exemplo disso na seguinte passagem dos *Princípios*:

Mas, poder-se-á dizer, soa muito estranho afirmar que comemos e bebemos ideias, e que nos vestimos com ideias. Reconheço que assim é, que a palavra *ideia* não é usada na linguagem ordinária para designar as diversas combinações de qualidades sensíveis chamadas de *coisas*. E é certo que toda expressão que difere do uso familiar da linguagem parecerá estranha e ridícula. Mas isso não afeta a verdade da proposição, que em outras palavras não diz outra coisa senão que nos alimentamos e nos vestimos com o que percebemos imediatamente por meio de nossos sentidos. (...) Não desejo discutir a propriedade, mas a verdade da expressão. Portanto, se o leitor concordar comigo que comemos, bebemos e vestimos os objetos imediatos dos sentidos, os quais não podem existir impercebidos ou fora da mente, admitirei imediatamente que é mais adequado ou conforme ao costume que sejam chamados de coisas em vez de ideias. (*Princípios* §38)

Os outros dois compromissos, ou seja, da conceitibilidade e de que não existem ideias abstratas se originam deste primeiro. Para Berkeley, não podemos conceber cores à parte da extensão, ideias à parte da mente, existência à parte da percepção. Em ambos os compromissos, a dependência com a questão empírica é direta: conceitos não possuem conteúdo, a não ser que sejam derivados empiricamente. Essa tese é expressa de maneira bem forte na *Nova Teoria da Visão*, em que o filósofo pergunta se é possível que alguém consiga «moldar na mente uma ideia abstrata distinta de extensão visível ou figura que exclua toda cor: e por outro lado, se ele pode conceber cor sem extensão visível?»¹¹. Ele mesmo responde que «De minha parte, devo confessar que não sou capaz de alcançar tamanha abstração: em um sentido estrito, não vejo nada além de luz e cores, com suas diversas sombras e variações»¹² (*Nova teoria da Visão* §130). Conceber é «moldar na mente»; o «sentido estrito»

¹⁰ Poderia-se objetar, aqui, quanto à matemática. Berkeley parece criticar o uso da matemática como mero objeto de especulação, não tendo qualquer relação com a experiência. No §120 dos *Princípios*, o autor afirma que a matemática é inteiramente subordinada à prática e que é vazia e trivial se for considerada como mera especulação. No §121, Berkeley faz uma análise do que a matemática era, em seu princípio, e o que se tornou em sua época, tendo em vista mostrar esse caráter pragmático da matemática. No §122 dos *Princípios*, Berkeley conclui sua crítica: «Em *aritmética*, portanto, não consideramos as *coisas* mas os *signos*, os quais, todavia, não são tomados por si mesmos, mas porque indicam como devemos agir relativamente às coisas e dispor adequadamente delas». O complexo problema da matemática, no entanto, não poderá ser abordado no âmbito desta dissertação

¹¹ Tradução nossa. No original: «to frame in his mind a distinct abstract idea of visible extension or figure exclusive of all colour: and on the other hand, whether he can conceive colour without visible extension?»

¹² Tradução nossa. No original: «For my own part, I must confess I am not able to attain so great a nicety of abstraction: in a strict sense, I see nothing but light and colours, with their several shades and variations».

é o nível 1 de explanação. Logo, os conceitos de extensão e figura têm seus conteúdos derivados inteiramente de suas fontes de experiência, a saber: a visualização de luz e cores.

Desse modo, podemos reformular a apresentação do princípio berkeliano da seguinte forma: ao examinarmos a fenomenologia da consciência (nível 1), vemos que ela consiste de dados sensoriais, noções¹³ e composições de ambos (dados sensoriais e noções) ou apenas um deles. Como a realidade se apresenta normalmente de maneira ordenada, ela gera o fenômeno familiar do nível 2 – maçãs, árvores, pedras etc. Somos intimamente familiarizados com o fato de sermos sujeitos dessas experiências, não de forma passiva, mas como participantes causalmente ativos que imaginam, desejam e se lembram. Nenhuma coisa pode ser concebida no nível 1 sem referência às mentes nas quais elas existem como o conteúdo da consciência. Mas porque os fenômenos do nível 2 são constituídos pelos dados do nível 1, eles também não podem ser concebidos independentes das mentes para as quais eles são fenômenos. A posição comum é justamente a oposta, de que os objetos sensíveis existem independentes da mente, mas para Berkeley, esta é uma contradição que reside na doutrina da abstração. O que segue é que a única substância que pode existir é a mente ou espírito (GRAYLING, In: WINKLER, 2005, p. 175).

O ponto principal para que Berkeley rejeite o conceito de substância material é que não existem fundamentos empíricos para isso; os filósofos que a defendem (e Berkeley tem Locke em mente ao dizer isso) «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» (*Princípios* §17). O autor acha que o conceito de “ser em geral” é o mais abstrato e incompreensível com o qual se deparou, e ele também não pode entender a noção de suportar acidentes através do sentido comum de tais palavras. O mais importante aqui, para ele, é que apenas a mente pode ser tida como causalmente ativa – ideias são os efeitos da atividade causal da mente, seja a nossa ou a de um espírito infinito¹⁴.

Ao longo do desenvolvimento de sua tese, Berkeley nos diz que, apesar de haver uma distinção entre qualidades primárias e secundárias, elas são idênticas em um aspecto crucial: ambas são propriedades sensíveis e, portanto, não podem existir senão como ideias. Em outras

¹³ O conceito de *noção* será explicado no início da seção 1.3 deste capítulo. Contudo, tal conceito será mais bem explicado e desenvolvido no capítulo 4, na seção 4.1.

¹⁴ Berkeley deixa tal ponto mais claro na exposição que, nos *Princípios*, aparece entre §§28 – 33. Nela, o autor explica a diferença entre as ideias que dependem da nossa vontade (ideias da imaginação e da memória), e as ideias causadas em nós pelo Autor da natureza. Analisaremos tal argumentação na seção 4.1 do capítulo 4 da dissertação.

palavras, não podem existir senão relacionadas com a mente. Ele também ressalta que, como nada além de uma ideia pode parecer com uma ideia, o pensamento de que elas são cópias que representam coisas semelhantes que existem fora da mente não faz sentido:

Mas pode-se alegar que, embora as ideias por si não existam fora da mente, pode haver, contudo, coisas semelhantes a elas das quais são cópias ou imagens; coisas que existem fora da mente em uma substância não pensante. Respondo que uma ideia não pode ser semelhante a nada a não ser a uma ideia; uma cor ou figura não pode ser semelhante a nada a não ser a outra cor ou figura. Se examinarmos um pouco nossos pensamentos, descobriremos que nos é impossível conceber uma semelhança exceto entre nossas ideias. Mais uma vez pergunto se os supostos originais ou coisas externas, dos quais nossas ideias seriam imagens ou representações, são perceptíveis ou não. Se são, então são ideias, e nós confirmamos nossa tese; mas se se alegar que não o são, desafio qualquer um a pensar se faz sentido afirmar que uma cor é semelhante a algo invisível, ou que duro e macio são qualidades semelhantes a algo intangível; e assim por diante. (*Princípios* §8)

1.3 Ideias, percepção e mente

O conceito de ideia é usado por Berkeley para designar “todo objeto imediato dos sentidos ou do entendimento”, porém, como já foi ressaltado antes, ele tem o cuidado de diferenciá-la do que ele descreve no primeiro parágrafo dos *Princípios* como «ideias como as percebidas quando prestamos atenção nas paixões e operações da mente», que ele chamará mais tarde de *noções*. A distinção é a seguinte: ideias são sempre sensíveis. Elas ou são o conteúdo de estados da consciência sensorial, ou cópias desses na memória e na imaginação¹⁵. Noções, por sua vez, são conceitos do espírito, e possuem uma origem bem mais complexa. Como autoconhecimento, as noções se originam na intuição imediata; com relação a outras mentes, na interpretação; e com relação a Deus, na reflexão e raciocínio (*Princípios* §140 – 142).

Duas características das ideias são de suma importância para Berkeley: sua inércia e sua dependência da mente. Elas são dependentes da mente simplesmente por serem ideias, mas a sua outra característica exige uma explicação um pouco mais profunda. Antecipando Hume, Berkeley diz que não existem conexões necessárias entre ideias: elas são entidades individuais que «não encerram em si nenhum poder ou ação. De tal sorte que uma ideia – ou um objeto do pensamento – não pode produzir ou realizar nenhuma alteração em outra ideia»

¹⁵ As ideias da imaginação envolvem a memória, que, por sua vez, não produz novas idéias. As ideias nela depositadas são apenas cópias das ideias dos sentidos – o que limita a nossa atividade com relação a estas. Todavia, as ideias da memória e da imaginação dependem inteiramente de nossa vontade, pois, para o autor, se nós não quisermos mais nos lembrar de algo ou imaginar algo, essa ideia deixa de existir.

(*Princípios* §25). Verificamos isto através da introspecção, que nos revela, segundo o filósofo, que:

[...] não existe nada nelas [ideias] a não ser o que é percebido. Mas todo aquele que atentar para suas ideias, sejam dos sentidos, sejam da reflexão, não perceberá nelas nenhum poder ou atividade; não existe, portanto, tal coisa contida nelas. (*Princípios* §25)

Temos uma sucessão contínua de ideias, umas surgindo e outras desaparecendo; mas por serem causalmente inertes, as ideias não são responsáveis por tais mudanças, o que nos leva a crer que existe outra causa para as mesmas. Sobra apenas o espírito, ou mente capaz de possuir esse poder. O fato de nossa mente ser causalmente responsável apenas por algumas poucas ideias e suas mudanças, se segue deve haver algum outro espírito que produza todas as outras.

Berkeley chama de *percepção* toda forma de se ter ideias e noções, seja sentindo, concebendo, imaginando, lembrando, raciocinando etc. É um termo bastante genérico e que não se restringe à percepção sensorial – “perceber” envolve uma relação causal: mentes percebem ideias por causarem as mesmas (quando, por exemplo, mentes finitas imaginam ou sonham, e quando a mente infinita quer a existência do universo) ou por serem causalmente afetadas por elas (quando as mentes finitas recebem as ideias causadas por Deus, ou seja, se deparam com elas no mundo físico).

Qualquer inferência sobre a natureza do espírito causalmente responsável pelas ideias e suas alterações deve começar pela natureza das mesmas. Neste sentido, Berkeley afirma:

As ideias dos sentidos são mais fortes, vívidas e distintas que as da imaginação. Elas têm também uma estabilidade, ordem e coerência, e não são suscitadas ao acaso – como muitas vezes acontece no tocante àquelas que são efeito da vontade humana – mas numa sequência ou série regular [...]. No entanto, as regras fixas ou métodos estabelecidos, dos quais nossa mente depende para suscitar em nós as ideias dos sentidos, são chamados de *Leis da Natureza*, e estas nós aprendemos pela experiência, que nos ensina que tais e tais ideias são acompanhadas de tais e tais outras ideias no curso ordinário das coisas. (*Princípios* §30)

É a partir disso que o filósofo desenvolve a ideia de que, apesar de tudo o que existe ser dependente da mente, não quer dizer que dependa de mentes finitas, mas sim que possui uma estrutura e origem objetivas, isto é, a percepção eterna, ubíqua e com características de leis de uma mente infinita. É neste sentido que Berkeley é um realista – o mundo existe independentemente do pensamento e experiência de mentes finitas (*Diálogos* 2, [210, 211]).

Isso explica o que o filósofo irlandês entende por “defender o senso comum”, já que o senso comum acredita que a grama é verde e o céu é azul, sejam eles percebidos ou não por

alguém. Locke e outros filósofos defendiam o contrário, que a grama tem a capacidade de nos fazer enxergar verde, mas ela própria não é verde. Com efeito, a interpretação que Berkeley possui da teoria lockiana é a de que o mundo é sem cor, sem cheiro, absolutamente silencioso até que seja percebido, só então produzindo naquele que percebe as experiências visuais, olfatórias e auditivas. Contudo, para Berkeley, o mundo é exatamente como percebemos mesmo que nós não o estivéssemos percebendo, já que ele estará sempre sendo percebido pela mente infinita de Deus.

Deus percebe o universo ao pensar nele, ou seja, causando sua existência ao concebê-lo. Em uma das cartas que enviou a Samuel Johnson, Berkeley ressalta que sua visão difere apenas verbalmente da doutrina teológica de que Deus mantém a existência do universo através de um ato de criação contínua¹⁶. Sendo assim, as ideias que constituem o mundo são causadas por Deus, e aparecem em nossa consciência como os efeitos dessa atividade causal divina¹⁷.

1.4 Possíveis objeções

Tendo em vista o que acabou de expor, o filósofo analisa possíveis objeções ao seu sistema. Sendo assim, tomamos como ponto de partida para nossa análise dessas críticas que o próprio Berkeley reconhece, o fato de que seu imaterialismo repousa sobre uma suposição vital, tomada de Locke e dos cartesianos, de que se deve iniciar o questionamento filosófico a partir dos dados privados da consciência individual, isto é, a partir das ideias que constituem a experiência de um indivíduo. Se aceitarmos esta premissa, então a argumentação inicial de Berkeley parecerá bastante persuasiva, apesar de se considerar uma possível objeção para ela, a saber: de que ela englobaria o erro de identificar as qualidades sensíveis com ideias sensoriais; já que – dirá a objeção – existe uma diferença enorme entre: “a maçã é vermelha” e “a maçã parece vermelha para mim”, pois as condições de verdade dessas duas afirmações

¹⁶ Carta de George Berkeley a Samuel Johnson, datada de 25 de novembro de 1729. Ver BERKELEY, George. *Obras filosóficas/George Berkeley: tradução apresentação e notas Jaimir Conte*. – São Paulo: Ed. UNESP, 2010. (pp. 371, 372)

¹⁷ Essa seria a maneira metafísica (nível 3 de explanação de Grayling, mencionado anteriormente) de se explicar o que, na terminologia comum (nível 2), nós descrevemos como ver as árvores, ouvir os pássaros, provar uma maçã, etc. Cabe ressaltar que Berkeley não vê esta última como uma forma errada de descrever o mundo; ele interpreta ambas apenas como maneiras diferentes de se descrever a mesma coisa.

diferem. A maçã poderia ser vermelha, mesmo que não parecesse assim para mim e vice versa, o que faria a tese berkeliana desmoronar.

Porém, tal objeção nos leva a uma *petição de princípio* contra Berkeley, ao assumir que afirmações acerca de quais qualidades um objeto possui são independentes da questão sobre o modo como os objetos possuiriam essas qualidades, o que se soma à questão de que haveriam fatos, acerca das qualidades dos objetos, independentes de observação e que poderiam ser enunciados sem qualquer referência à experiência (GRAYLING, In: WINKLER, 2005, p. 179). Mas é justamente isto que Berkeley rejeita, tomando como base que qualquer caracterização de uma qualidade sensível deve fazer referência essencial sobre como ela aparece para alguém que, atual ou possivelmente, a percebe. Como diria o próprio filósofo, através de Philonous no terceiro diálogo:

Phil. – [...] Eu vejo essa *cereja*, eu a sinto, eu a provo, e estou certo que *nada* não pode ser visto, sentido ou provado; ela é, portanto, *real*. Suprima as sensações de maciez, umidade, vermelhidão, acidez e você suprimirá a cereja. (*Diálogos 3*, [249])

A objeção torna-se falha por introduzir uma distinção entre “o que aparece” e “o que é” como premissa, mas é justamente ao que Berkeley se opõe, ao interpretar tal distinção como um dos possíveis caminhos para o ceticismo.

Negar essa distinção é apenas outra maneira de afirmar que os objetos sensíveis (as coisas do mundo) são coleções de qualidades sensíveis e, portanto, de ideias. Sendo assim, o contraste ao qual o filósofo pretende se opor é entre: (a) objetos sensíveis que, como coleções de ideias, são aquilo que é imediatamente percebido, e (b) objetos que causam a percepção, embora não dependam delas para existir. Essa não é a mesma oposição entre (c) dados dos sentidos, vistos aqui como conteúdos não interpretados de estados sensoriais, e (a) objetos sensíveis. É importante ressaltar isso, pois, para Berkeley, o que está imediatamente presente na experiência é o objeto sensível, e não uma representação que é diferente do objeto. Ele dirá que não inferimos a existência de livros e árvores a partir de dados sensoriais presentes em algum mundo além deste; o que vemos, tocamos, cheiramos, etc. são, imediatamente, os livros e árvores.

Contudo, isto leva a outra objeção: a de que Berkeley estaria vendo as coisas em dois sentidos. Ao mesmo tempo em que ele afirma que percebemos imediatamente tais objetos como livros e árvores, ele também diz que o que percebemos imediatamente são cores e texturas. Para mostrar melhor o que está em jogo aqui, Grayling lança mão de um argumento utilizado na filosofia recente:

[...] que diz que livros e árvores são interpretações, ou inferências, dos dados sensoriais da experiência. Ao falarmos de livros ao invés de manchas de cores, nós ultrapassamos o que falar de manchas de cores estritamente nos autoriza. Isto porque tomamos a existência dos objetos físicos como sendo independente das percepções particulares deles, como publicamente acessível a mais de um percipiente de cada vez, e assim por diante – e nada disso é verdadeiro acerca das ideias sensoriais das quais são inferidos. Logo, devemos manter (a) e (c) estritamente separados. (GRAYLING, In: WINKLER, 2005, p. 180)¹⁸.

Podemos defender Berkeley dessa objeção se nos utilizarmos, novamente, da distinção de níveis de Grayling. No nível 1, nós percebemos, imediatamente, cores e texturas, enquanto no nível 2 o que é percebido imediatamente são livros e árvores. O último consiste integralmente do primeiro, e apenas se desprezarmos essa distinção de níveis é que poderemos cair no erro de pensar que, quando alguém percebe uma cereja vermelha e macia, está percebendo a vermelhidão, a maciez e a cereja, como se a cereja fosse algo além das qualidades sensíveis que a constituem. Tal visão seria forçada pela teoria materialista, em que algo inacessível aos sentidos constitui a origem causal fundamental das qualidades sensíveis que percebemos.

Uma última objeção levantada por alguns críticos é que, ao argumentar que toda percepção é imediata, Berkeley prontamente admitiria uma espécie de percepção mediada por inferência ou “sugestão”. A passagem citada por eles é quando Berkeley diz: «Por exemplo, quando ouço uma carruagem passar na rua, imediatamente percebo apenas o som, mas, a partir da experiência que tenho de que tal som está associado a uma carruagem, sou levado a supor que ouço uma carruagem» (*Diálogos 1* [204]). Isso poderia contar como um caso de percepção mediada se Berkeley não dissesse imediatamente em seguida: «É evidente, todavia, que, em verdade e estritamente, nada pode ser *ouvido* a não ser um *som*, e a carruagem não é então propriamente percebida pelos sentidos, mas sugerida a partir da experiência». O mesmo se aplica a nossa prática comum de dizer, por exemplo, que uma panela está quente apenas ao vê-la. Nós não vemos o calor, vemos apenas que algo está quente. Inferimos, com base na experiência, que algo que aparece de tal maneira deve estar quente, e irá nos queimar caso o toquemos. Esses não são casos de percepção mediada, mas sim de inferência baseada na experiência que Berkeley chama de “sugestão”: as ideias de um sentido *sugerem* ideias de outro.

¹⁸ Tradução nossa. No original: «[...] which says that books and trees are interpretations of, or inferences from, the sensory data of experience. In speaking of books rather than colour-patches, we are going beyond what talk of colour patches strictly licenses. This is because we take physical objects to exist independently of particular perceivings of them, to be publicly available to more than one perceiver at a time, and so on – none of which is true of the sensory ideas from which they are inferred. So we have to keep (a) and (c) strictly separate.

Como podemos ver pelo exposto, enquanto certas premissas berkelianas são aceitas, e enquanto a discussão acerca de suas teses mais fundamentais (a noção de Deus e de sua atividade metafísica) é adiada, a teoria de Berkeley se mostra bastante resiliente a objeções. Contudo, se rejeitarmos a premissa cartesiana – que devemos partir dos dados da experiência individual – a posição de Berkeley fica enfraquecida.

Entretanto, tratamos aqui apenas de algumas objeções a Berkeley. Outras, que são mais ameaçadoras a sua posição atacam a base de toda a sua filosofia, isto é, a mente infinita de Deus. Trataremos deste ponto específico mais adiante.

1.5 Materialismo e matéria

Como Berkeley pretende demonstrar, o conceito de matéria é redundante, pois tudo que é preciso para se explicar o mundo e a experiência dele se encontra em reconhecer que tudo que existe são apenas mentes e ideias. Não obstante, o filósofo acrescenta a esse argumento por exclusão uma série de considerações antimaterialistas.

Um argumento importante a favor do materialismo é que o uso do conceito de matéria ajuda a explicar muitas coisas na ciência. Berkeley resume esta posição da seguinte forma:

[...] poder-se-á dizer que muitas coisas foram explicadas por meio da matéria e do movimento, e que, suprimindo-se estes, destrói-se toda a filosofia corpuscular e solapam-se os princípios mecânicos que têm sido aplicados com tanto sucesso na explicação dos *fenômenos*. Em suma, todos os progressos realizados no estudo da natureza, seja pelos filósofos antigos, seja pelos modernos, procedem da suposição de que a substância corpórea ou matéria realmente existe. (*Princípios* §50)

A réplica do autor é que tanto o poder explanatório da ciência, quanto a sua utilidade prática, não implicam, e nem dependem, da hipótese materialista, já que estas podem ser igualmente explicadas (se não melhor, pois seria feito de forma mais econômica) nos termos do instrumentalismo. O instrumentalismo é uma visão que defende que as teorias científicas são ferramentas, e como tais, não seriam candidatas a avaliações de verdade ou falsidade, mas sim, se são mais ou menos úteis.

Berkeley expressou sua versão precoce do instrumentalismo como uma “doutrina de signos”¹⁹:

¹⁹ Segundo Winkler, para Locke e os filósofos do século XVIII que ele influenciou (Berkeley, inclusive), *signos* são o próprio veículo do pensamento. Em outras palavras, entender como um signo pode significar seu objeto é, portanto, entender como é possível o pensamento sobre esse objeto. Descobrir os limites da significação é

[...] a conexão de ideias não implica a relação de *causa e efeito*, mas somente de um sinal ou *signo* com a coisa *significada*. [...] o ruído que ouço não é o efeito de tal ou qual movimento ou colisão de corpos circunvizinhos, mas o sinal de tal movimento ou colisão. Em segundo lugar, a razão pela qual as ideias são convertidas em mecanismos, ou seja, em combinações artificiais e regulares, é a mesma razão pela qual se combinam letras em palavras. Para que algumas ideias originais possam expressar um grande número de efeitos ou ações, é necessário que elas se combinem de diversas maneiras; e, a fim de que seu uso seja permanente e universal, essas combinações devem ser feitas segundo uma *regra* e com *sábio engenho*. Desse modo, recebemos muitas informações a respeito do que devemos esperar de tais ou quais ações e sobre que métodos são mais apropriados de seguir para suscitar estas ou aquelas ideias. (*Princípios* §65)

É evidente, por essa razão, que as coisas que são completamente inexplicáveis e nos levam a grandes absurdos sob a noção de uma causa que coopera ou contribui para a produção dos efeitos podem ser explicadas muito naturalmente, e pode-se atribuir a elas um uso próprio e óbvio quando as considerarmos unicamente como sinais ou signos para nossa informação. E é a busca e o empenho de entender esses signos instituídos pelo Autor da Natureza o que deveria constituir a ocupação do filósofo natural [...]. (*Princípios* §66)

Tais combinações «devem ser feitas segundo uma *regra* e com *sábio engenho*» para manter a ordem e a regularidade de nossas ideias que refletem a constante vontade de Deus, que, por sua vez, é tão confiável que nos permite representar as conexões observadas como leis. Ainda que Deus pudesse fazer com que um relógio funcionasse sem nenhum de seus mecanismos e engrenagens, Ele não faria isso. Deus causa ideias que estão de acordo com determinadas leis da natureza que Ele segue para que a realidade possa ser inteligível aos espíritos finitos. Sendo assim, a ciência seria um conveniente sumário daquilo que seria metafisicamente explicado em termos da atividade do espírito infinito.

Esse argumento é, ao mesmo tempo, uma réplica ao “apelo da melhor explicação” em defesa do materialismo e de um argumento aliado a este, o “apelo a explicação mais simples”. O último diz que postular a existência da matéria simplifica a descrição que fazemos do mundo. A réplica berkeleyana, contudo, consiste em afirmar que a ausência da matéria não altera, de maneira alguma, a experiência, o que a torna a explicação mais simples.

Entretanto, os pontos principais para Berkeley são que a matéria, seja ela o que for, é por definição: (a) não mental, e assim, não poderia sustentar qualidades, já que qualidades são ideias e ideias só podem existir em uma substância pensante; e (b) ela é inerte, ou seja, causalmente inativa, e assim não pode produzir mudanças, movimentos ou ideias.

descobrir os limites do próprio pensamento; e identificar as maneiras que os signos podem nos confundir é, também, identificar algumas das principais formas pelas quais nosso pensamento pode falhar. (WINKLER, Kenneth P. “Berkeley and the doctrine of signs”, In: *The Cambridge Companion to Berkeley*, New York, Cambridge U.P., 200, p.125)

Para Locke, assim como outros predecessores de Berkeley, o conceito de qualidades primárias era importante, pois, segundo eles, a experiência que temos delas nos coloca próximos de uma realidade independente. Berkeley rejeita tal visão baseado no que já mencionamos, que «uma ideia não pode ser semelhante a nada a não ser a uma ideia» (*Princípios* §8). Os materialistas defendem que as qualidades primárias são imagens de «coisas existentes fora da mente» (*Princípios* §9); porém, por elas serem ideias, e por apenas ideias serem semelhantes a ideias, segue-se que «nem elas nem seus arquétipos podem existir numa substância incapaz de perceber» (*Princípios* §9). Além disso, a distinção entre qualidades primárias e secundárias, entendida nos termos de uma suposta diferença entre a maneira com que cada uma delas se relaciona com a mente, envolve uma abstração enganosa de um dos tipos para o outro; já que, segundo Berkeley, não podemos conceber tais qualidades primárias, como movimento ou número, à parte de qualidades secundárias como cor. Ambas são equivalentes pela forma com que se relacionam com a mente, por exemplo, por serem essencialmente dependentes da mente para sua existência como ideias.

Pode-se acreditar que Berkeley falhou ao separar a questão da substância material da distinção entre qualidades primárias e secundárias, já que se pode rejeitar o materialismo sem fazer o mesmo com a distinção. Mas é exatamente isso que o filósofo irlandês faz. Ele não nega que haja uma distinção entre as qualidades primárias e secundárias – Berkeley reconhece, por exemplo, que as primeiras ficam disponíveis a mais de um sentido por vez, as últimas a apenas um; as primeiras são mensuráveis, as segundas não (ou pelo menos não de maneira tão direta); e assim por diante. O que ele diz é que, apesar dessas diferenças, elas são equivalentes no que diz respeito à relação delas com a mente, pois ambas são *sensíveis* e, desse modo, dependentes da mente.

1.6 A relação entre mente e ideia

A explicação de Berkeley acerca da relação crucial entre mentes e ideias costuma ser acusada de contraditória ou, no mínimo, confusa. No §2 dos *Princípios*, o filósofo define as mentes como «algo inteiramente diferente delas [ideias], no qual elas existem, ou, o que é a mesma coisa, por meio da qual elas são percebidas» (grifo nosso). No §5 da mesma obra, ele acrescenta que é impossível conceber «alguma coisa sensível ou objeto diferente de sua sensação ou percepção», e ainda nesse mesmo parágrafo, o autor ressalta: «E é possível

separar alguma delas [ideias], ainda que mentalmente, da percepção? Para mim é fácil separar uma coisa dela mesma». Segundo Grayling, tais declarações parecem investir Berkeley de três princípios que, juntos, são inconsistentes, mas que possuem um papel importante ao longo da argumentação do filósofo (In: WINKLER, 2005, p. 183). São eles: o *Princípio da Distinção*, que afirma que mentes e ideias são distintas entre si; o *Princípio da Inerência*, que afirma que ideias existem apenas na mente; e o *Princípio de Identidade*, que afirma que ideias não são distintas da percepção que temos delas.

Segundo Grayling, a maioria dos críticos acredita que a melhor solução para a inconsistência gerada pelos três princípios seria de abandonar o Princípio da Distinção. A razão apresentada para isso é que, aparentemente, tal princípio investe Berkeley de uma análise *ato-objeto* da percepção (In: WINKLER, 2005, p. 184). Essa análise descreve a percepção como um ato mental direcionado ao objeto, do mesmo modo com que direcionamos a luz de uma lanterna sobre algo que queremos iluminar; o objeto é independente do ato, que pode ser repetido com diversos objetos. Desse modo, o Princípio da Distinção é o candidato mais forte para ser rejeitado, pois a análise que ele investe exige a independência dos objetos da percepção, o que, na teoria berkeleyana, são ideias e por isso são sempre dependentes da mente.

Entretanto, tal princípio é fundamental para Berkeley – a própria proposta dos *Princípios* depende dele: «Dos princípios que estabelecemos, segue-se que o conhecimento humano pode naturalmente ser reduzido a duas categorias: a das *ideias* e a dos *espíritos*» (§ 86). Isso não é nenhuma surpresa, já que o autor insiste inúmeras vezes na diferença ao longo da obra: mentes são ativas, ideias são inertes; ideias são entidades dependentes, mentes são substanciais. Nos *Diálogos*, Berkeley considera e rejeita a noção de que mentes são apenas um conjunto de ideias, visto que:

[...] uma cor não pode perceber um som, nem um som uma cor; que sou, portanto, um princípio individual, diverso de cor e som; e, pela mesma razão, diferente de todas as demais coisas sensíveis e ideias inertes. (*Diálogos* 3 [234])

Sendo assim, o Princípio da Distinção não pode ser abandonado. Mas nenhum dos outros também poderia sê-lo – o Princípio da Inerência é, afinal de contas, uma versão simplificada do *esse est percipi*; e o Princípio da Identidade segue do ataque de Berkeley à abstração, que nos diz que não podemos abstrair as ideias da percepção que temos delas. Haveria, então, alguma solução? Grayling afirma que sim, e que é encontrada ao reconhecermos que as expressões “Inerência” e “Identidade” são enganosas (In: WINKLER,

2005, p. 185). Berkeley não defende que as ideias sejam inerentes à mente como atributos são inerentes à substância, nem que ideias e percepções delas sejam idênticas.

O Princípio da Inerência estabelece que “ideias existem na mente”. A expressão “na mente”, em Berkeley, deve ser entendida como “com referência essencial à mente”, na medida em que a existência de uma ideia é dependente de ser percebida – atualmente, não apenas possivelmente, percebida. Lembramos aqui que, na teoria berkeliana, tudo que existe é atual. O sentido de dependência aqui, é o mesmo quando dizemos que um embrião depende do útero: o embrião existe nele, e não pode existir sem ele, mas é, sem dúvida, distinto dele. A Inerência é uma noção adverbial em Berkeley, ao passo que o filósofo defende que ideias e mentes estão na relação causal interna denotada pelo conceito genérico de percepção: «não pode haver nenhum *substratum* de tais qualidades senão o espírito, no qual elas existem, não como modo ou propriedade, mas como uma coisa percebida naquilo que a percebe» (*Diálogos* 3 [237]).

Quanto ao Princípio de Identidade, é um erro comum, segundo Grayling (In: WINKLER, 2005, p. 185), o de interpretar a visão antiabstracionista de Berkeley – ou seja, que nenhuma descrição de ideias pode ser abstraída da descrição da percepção – como uma declaração da identificação das ideias com a percepção que temos delas. A afirmação de que ninguém pode conceber «alguma coisa sensível ou objeto diferente de sua sensação ou percepção» (*Princípios* §5) não é o mesmo que afirmar que ambos sejam uma coisa só. Em outras palavras, é apenas reafirmado o ponto tratado pelo Princípio de Inerência.

A questão da relação entre mentes e ideias é importante, pois é a maior ameaça a coerência interna da teoria berkeliana. Porém, como vimos, os comentários de Grayling deixam claros que tal ameaça, no fim das contas, não existe.

1.7 O Espírito como substância

Berkeley construiu seus argumentos para que fossem uma nova e poderosa forma de provar a existência de Deus. Como tal, eles são uma contribuição para a teologia natural. Os argumentos berkelianos necessitam apenas de um Deus metafísico, a questão se ele é apenas um ser, ou se ele está interessado naquilo que criou, por exemplo, não importa muito desde que ele realize a sua função de fazer o universo existir.

O ponto principal da teoria de Berkeley com relação a Deus é o fato de que tudo que existe são mentes e ideias. Mesmo unidas, todas as mentes finitas que existem seriam incapazes de perceber todas as ideias que constituem o universo. Dessa forma, deve haver uma mente infinita que perceba tudo a todo instante e, portanto, mantendo a existência das coisas.

A exposição clássica do argumento ocorre no segundo dos três diálogos (*Diálogos 2* [212-214]). A partir da proposição «que as coisas sensíveis não podem existir senão em uma mente ou em um espírito», Berkeley conclui «não que elas não têm nenhuma existência real, mas que, vendo que elas dependem de meus pensamentos e que têm uma existência distinta de ser percebidas por mim, *deve existir alguma outra mente onde elas existam*». Essa conclusão é fraca, pois estabelece apenas que deve existir «alguma outra mente» – que pode muito bem ser a de qualquer outra pessoa. Porém, Berkeley adiciona a frase seguinte de Philonous: «Portanto, tão certo como que o mundo sensível realmente existe, é igualmente certo que existe um espírito infinito onipresente que o contém e mantém». Esse é um grande salto, mas que é sustentado pelo filósofo mais adiante:

Philonous: - [...] é perfeitamente concebível que elas [coisas sensíveis] existam em um espírito e sejam produzidas por ele, já que isso não é senão o que experimento diariamente, visto que eu percebo inúmeras ideias e, por meio de um ato de minha vontade, posso formar uma grande variedade delas e levá-las à minha imaginação, embora deva confessar que esses produtos da imaginação não sejam inteiramente tão nítidos, tão fortes, tão vívidos e permanentes quanto os percebidos pelos meus sentidos, os quais são chamados de *coisas reais*. De tudo isso concluo que *existe uma mente que me afeta a todo momento com todas as impressões sensíveis que percebo*. E a julgar pela sua variedade, ordem e modos, concluo que o Autor dessas impressões é *sábio, poderoso e bom além da compreensão*. (*Diálogos 2* [215])

Esse “Autor” será descrito por Berkeley, através da fala seguinte de Hylas, como Deus. O que faltava no salto é, por conseguinte, uma versão do argumento teleológico para a existência de Deus.

O argumento de Berkeley tem, na verdade, dois estágios. No primeiro ele defende que as coisas são causalmente dependentes da mente para sua existência e, portanto, como o ser humano não pode pensar em tudo a todo tempo, deve haver alguma outra atividade mental realizando tal trabalho. O segundo diz que podemos inferir o caráter dessa mente ao inspecionarmos a natureza de nossas ideias; como o universo é tão grande, bonito, intrincado etc., essa mente deve ser sábia, poderosa e boa.

A primeira coisa a se notar é a inadequação do argumento teleológico com este segundo estágio. A aparência de um plano, propósito ou beleza no universo não implicam que

ele foi mesmo planejado; e mesmo que esse fosse o caso, não implica que tenha sido planejado por uma única mente, ou por uma mente infinita, ou ainda por uma mente boa. Em todo caso, existiriam maneiras mais econômicas para explicar a aparência teleológica do universo.

Quanto ao primeiro estágio, o máximo que ele estabelece é a conclusão de que o que existe só pode existir em relação a uma mente. A relação em questão, contudo, precisa ser explicada. Berkeley é engajado a dizer que esta é uma relação causal, mas isto é exatamente o que o leva ao segundo estágio exposto acima. Uma alternativa seria dizer que não há explicação a ser dada do mundo que não faça referência essencial a fatos acerca de pensamentos ou experiências dele.

Com esse exame inicial, vemos que o argumento em favor do fundamento metafísico da teoria berkeleyana é bastante vulnerável. Trataremos mais profundamente dessa questão mais adiante. Por hora, o que podemos dizer é que se isso não implica o colapso do projeto de Berkeley, é porque existem outras maneiras de sustentar a ideia de que o que existe se mantém em uma relação interna com o pensamento ou experiência do mesmo.

Por fim, existem outros pontos que seriam interessantes de serem abordados na teoria de Berkeley, como seu conceito de conceitabilidade, o caráter do seu idealismo, a maneira com que ele entendia o tempo, as implicações metafísicas de seus argumentos se considerados independentes de sua base teística. Porém, já dissemos o bastante para sugerir razões da influência de seu pensamento em pensadores futuros, assim como o suficiente para que o que pretendemos desenvolver nas próximas páginas possa ser compreendido.

2 O PROBLEMA DO RELATIVISMO

Vimos no capítulo anterior o desenvolvimento da teoria berkeliana, assim como algumas possíveis objeções e problemas gerados pelo imaterialismo desenvolvido pelo autor. Neste segundo capítulo, trataremos de dois problemas centrais que não foram abordados anteriormente: o problema dos argumentos relativistas utilizados pelo autor e o problema de interpretação gerado por eles.

Em suas duas principais obras: *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano e Três diálogos entre Hylas e Philonous*, Berkeley faz várias alusões à “relatividade” das qualidades sensíveis. Com efeito, as qualidades percebidas de cada objeto são diferentes, segundo os indivíduos. Entretanto, as opiniões dos comentaristas sobre a relevância que Berkeley atribui a tais referências relativistas são divergentes.

Alguns comentaristas (como Luce, Jessop e Muelhmann²⁰), além de dispensarem os argumentos da “relatividade” das qualidades sensíveis como tendo qualquer influência positiva no edifício teórico berkeliano²¹, sustentam que eles seriam utilizados apenas como argumento *ad hominem* contra o materialismo. Para isso, tomam como base a argumentação de Berkeley contra o materialismo nos *Princípios*, presente entre os parágrafos 11 e 15 (e que será abordada em breve). A esta chamaremos de “visão antirrelativista” ou “visão negativa”.

Outros estudiosos (como Winkler, Lambert e Cummins²²), por sua vez, apresentam Berkeley como um “relativista” que acreditava que todas as percepções, sejam elas quais forem, são variáveis, por existirem necessariamente variações na distância, posição no espaço e condições fisiológicas a partir das quais se dá a percepção do indivíduo. Além disso, eles acreditam que tais argumentos possuem um propósito mais substancial e construtivo no interior do edifício teórico do filósofo irlandês do que um mero argumento *ad hominem*.

²⁰ LUCE, A.A. e JESSOP, T.E., eds., *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, 9 vols., London, Thomas Nelson and Sons, 1948-57; MUELHMANN, R.G., “The Role of Perceptual Relativity in Berkeley’s Philosophy”, In: *Journal of the History of Philosophy*, Volume 29, Number 3, July, 1991, pp. 397-425.

²¹ Como podemos notar pela exposição feita no Capítulo 1, Berkeley não se utiliza de nenhum argumento, ou mesmo de um exemplo relativista ao longo da exposição principal de seu imaterialismo, que ocorre entre os parágrafos 1 e 7 dos *Princípios*.

²² WINKLER, Kenneth P., *Berkeley: An Interpretation*, New York, Oxford University Press, 1989, reprinted 2002; LAMBERT, Richard T., “Berkeley’s Commitment to Relativism”, In: TURBAYNE, C. M. (ed.). *Berkeley: Critical and Interpretative Essays*. Minneapolis: University of Minnesota, 1982, pp. 22-32. CUMMINS, Phillip. “Perceptual Relativity and Ideas in the Mind”, In: *Philosophy and Phenomenological Research* 24, 1963-64, pp. 202-214.

Tomam como base para isso a mudança na forma com que Berkeley aborda tais argumentos ao longo da sua obra posterior, os *Diálogos*, que será chamada de “visão relativista” ou “visão positiva”.

Nos *Princípios*, Berkeley usa a relatividade da percepção em um breve argumento *ad hominem* – de fato, é apenas um, e também não é o mais importante de uma série de argumentos – direcionados ao materialismo²³. Porém, vemos nos *Diálogos* uma inquestionável mudança de ênfase. Enquanto nos *Princípios* o autor dedica poucas páginas à relatividade, a sua discussão nos *Diálogos* segue ao longo de, pelo menos, quinze. Isso sinaliza que houve algum tipo de mudança na atitude de Berkeley com relação ao argumento da relatividade perceptual. Sendo assim, faz-se necessário analisar os argumentos presentes nestas duas obras a fim de ressaltar e explicitar melhor essa mudança de atitude.

2.1 O Relativismo nos Princípios

O ataque de Berkeley ao materialismo começa no §9 dos *Princípios*. Tendo já demonstrado que as qualidades sensíveis são dependentes da mente, seu objetivo aqui não é, então, o de dar alguma prova adicional dessa tese, mas sim o de mostrar que o materialismo é minado por um dos argumentos que seus proponentes usam para defendê-lo. Segundo esse materialismo, os objetos que percebemos possuem neles mesmos apenas um dos dois tipos de qualidades que normalmente lhes atribuímos. Através da visão, por exemplo, uma maçã parece ter uma cor e uma figura. Entretanto, na verdade, ela possui apenas a figura, independente de ser percebida ou não.

Da maneira com que Berkeley lê seu principal adversário²⁴, John Locke, as qualidades secundárias, imediatamente percebidas, são dependentes da mente e não possuem qualquer semelhante na substância material: elas são aparências para as quais não existe uma realidade correspondente. De fato, na perspectiva de Berkeley, a significância da distinção entre

²³ Apesar da posição que ele ataca ser mais bem descrita como “dualismo”, seguiremos a prática de Berkeley de chamar de *materialista* todo filósofo que aprova a substância material e a própria posição de *Materialismo*. (MUEHLMANN, 1991, p.399)

²⁴ Embora o debate sobre a relatividade perceptual sugira a inclusão de discussões com Descartes e Melebranche, fica claro que, especialmente neste caso, é Locke o principal adversário de Berkeley. Podemos comprovar esse fato através dos cadernos de anotações de Berkeley, os *Comentários Filosóficos*, nos quais Locke é mencionado em mais de cinquenta entradas, enquanto Descartes e Malebranche são mencionados, cada um, em menos de quinze.

qualidades primárias e secundárias é que ela é, ao mesmo tempo, profundamente ontológica e ofensiva ao senso comum. Apesar do que os nossos sentidos normalmente nos transmitem, na visão materialista há uma diferença absolutamente fundamental entre a cor e a figura de uma maçã. A maçã não possui nenhuma cor, ou como também se pode dizer a verdadeira cor da maçã não é visível.

Nos *Princípios*, as passagens que o autor reserva para fazer este ataque ao materialismo são encontradas tanto no início (§§ 8 – 15) quanto tardiamente no texto (§§ 87 – 99). Entre as passagens do início do texto, existem três argumentos destacados por Muehlmann que possuem relevância imediata para o tema em questão (1991, pp. 400 – 402). O primeiro deles aparece no §10 e pode ser exposto da seguinte forma: os materialistas defendem que as qualidades primárias existem independentes da mente. Mas (1) as qualidades secundárias são dependentes da mente e (2) as qualidades primárias são inseparáveis das secundárias. Portanto, os materialistas, gostando ou não, são comprometidos a negar sua afirmação inicial, isto é, ficam comprometidos a afirmar que (3) qualidades primárias e secundárias são dependentes da mente.

É importante ressaltar que esse argumento deriva do ataque feito por Berkeley na introdução dos *Princípios* à doutrina das ideias abstratas de Locke. Sem isto como pano de fundo, a premissa (2) seria gratuita. Entretanto, é mais importante para o problema em questão o que Berkeley diz sobre (1): «Eles consideram isso uma verdade indubitável e demonstrável sem exceção alguma» (*Princípios* §10). Mesmo não dizendo em que consiste a demonstração materialista, Berkeley sugere que ao menos parte dela envolve um apelo à relatividade perceptual.

O segundo dos argumentos está no §11, em que Berkeley diz: «Por outro lado, admite-se que *grande e pequeno, rápido e lento* não existem em nenhum lugar fora da mente, pois são inteiramente relativos e mudam conforme varia a estrutura ou posição dos órgãos dos sentidos». Na passagem correspondente nos *Diálogos*, Hylas afirma que: «(...) *grande e pequeno*, consistindo meramente na relação que outros seres extensos têm com as partes de nosso corpo, não são realmente inerentes às substâncias em si (...)» (*Diálogos I* [192]). Podemos notar que no trecho dos *Princípios*, Berkeley relaciona dois sentidos diferentes nos quais correlativos como *grande e pequeno* são relativos: no primeiro caso, eles são relativos por serem relacionais e, no segundo, eles são relativos por que variam de acordo com as condições pelas quais eles são percebidos. Apesar desses dois sentidos, Berkeley não afirma que a dependência desses correlativos em relação à mente se segue de sua natureza como

relacionais ou de sua variação quanto às condições da percepção (ela se resume, simplesmente, a ambos serem ideias) – embora, neste último caso, o autor pareça compartilhar da visão de Locke de que, como os julgamentos relacionais envolvem “atos de comparação”, relações são “produtos da mente”: «Deve-se também notar que, dado que todas as relações incluem um ato da mente, não podemos propriamente dizer que temos uma ideia, mas, antes, uma noção das relações ou ligações entre as coisas» (*Princípios* §142).

Todavia, o que Berkeley faz Hylas dizer sugere uma abertura para o materialista: correlativos não são inerentes em uma substância material, pois eles são relações entre substâncias, entre objetos e nossos corpos – porém, como Hylas poderia ter continuado «nada impede que se possa supor que essas coisas existam fora da mente» (*Diálogos I* [199]). Em todo caso, o que é importante notar é que, nas duas passagens, o uso que Berkeley faz da relatividade possui a função de demonstrar outra consequência absurda do materialismo: que as propriedades inerentes à substância material devem ser «destituídas de todas as diferenças específicas e numéricas» (*Diálogos I* [192]) já que não podem ser diretamente percebidas pelos nossos sentidos. Em outras palavras, a posição materialista «depende da estranha doutrina das *ideias abstratas*» (*Princípios* §11).

O terceiro e último argumento encontra-se no §14 dos *Princípios* da seguinte forma:

Acrescentarei que, da mesma maneira como os filósofos modernos provam que certas qualidades sensíveis não existem na matéria ou fora da mente, o mesmo também pode ser provado de todas as demais qualidades sensíveis, quaisquer que sejam. Assim, por exemplo, diz-se que calor e frio são apenas afecções mentais, e não, de modo algum, modelos de coisas reais, existentes nas substâncias corpóreas que as produzem, pois um mesmo corpo que parece frio a uma mão, parece quente a outra.

Como podemos ver nesta passagem, o argumento de relatividade que Berkeley atribui aos filósofos modernos especifica uma determinada qualidade secundária e conclui que qualquer outra que seja determinada no lugar dela é dependente da mente. Ele pode ser resumido, segundo Muehlmann, da seguinte maneira: «(A) o mesmo corpo pode parecer quente para uma mão e frio para outra; mas (B) o mesmo corpo não pode ser quente e frio; portanto (C) calor e frio são dependentes da mente»²⁵ (1991, p.402). Esta argumentação, como Berkeley indica, pode ser generalizada e aplicada também para as qualidades primárias. Seu escopo pode ainda ser ampliado, como Berkeley faz nos *Diálogos*, para que se aplique não somente ao mesmo indivíduo em um mesmo instante, mas também a diferentes

²⁵ Tradução nossa. No original: «(A) the same body can appear to be hot to one hand and cold to another; but (B) the same body cannot be both hot and cold; therefore (C) heat and cold are mind dependent».

indivíduos ao mesmo tempo e até mesmo para o mesmo indivíduo em momentos diferentes. Por fim, o argumento tem uma conclusão negativa tanto nos *Princípios* – «(...) não, de modo algum, modelos de coisas reais, existentes nas substâncias corpóreas que as produzem» (§14) – quanto nos *Diálogos*, ao substituir (C) por (C’): calor e frio não estão nos corpos.

Como a análise do §11 dos *Princípios* mostra, a argumentação que acabamos de discutir é uma versão diferente daquela acerca da relatividade perceptual. O argumento do §11 é diferente do presente no §14, pois visa enfraquecer a inteligibilidade da alegação de que substâncias materiais possuem qualidades não percebidas. Na verdade, o primeiro dos argumentos analisados (aquele presente no §10) – e que não é, de forma alguma, um argumento da relatividade, exceto, talvez, pelas implicações da premissa (1) notadas por Berkeley – supostamente consegue enfraquecer tal inteligibilidade; mesmo que só o consiga através do uso de uma ambiguidade acerca das qualidades primárias. Por sua vez, e contrastando com ambos os argumentos anteriores, o presente no §14 trata apenas de qualidade *imediatamente percebidas*, e reforça a ideia de que o relativismo é utilizado apenas como um argumento *ad hominem* por Berkeley.

Aliás, qualquer dúvida quanto a isso é dissipada pela primeira frase do §15 dos *Princípios*:

Em suma, quem considerar esses argumentos – os quais provam manifestamente que cores e sabores existem só na mente – descobrirá que eles podem, com igual força, ser aduzidos para provar a mesma coisa a respeito da extensão, da figura e do movimento.

Contudo, a afirmação seguinte apresenta maior complexidade de interpretação:

Todavia, deve-se reconhecer que esse método de argumentar não prova que não há nenhuma extensão ou cor num objeto externo, tanto quanto que não conhecemos por meio dos sentidos qual é a verdadeira extensão ou cor do objeto.

As duas partes desta frase são interessantes. Na primeira metade, pode-se questionar o que Berkeley quer dizer com “objeto externo”. Seria o que, em outro momento, ele se refere como «o que os filósofos chamam de *substância material*» (*Diálogos I* [172]) ou ele quer se referir àquilo que ele chama de “sentido vulgar”, o sentido no qual o autor insiste em dizer que é utilizado pelo homem comum? O contexto sugere o primeiro. Se assim for, Berkeley está dizendo, nesse primeiro momento, que o argumento da relatividade *não* prova que não haja extensão ou cor na substância material; assumindo isso, na segunda metade, com “objeto” também significando *substância material*, o autor diz que a relatividade *prova* sim, algo acerca de nosso conhecimento da substância material. Mas o que ela prova?

Para Muehlmann, existem várias possibilidades (1991, p.404). Na primeira, Berkeley acreditaria que a relatividade prova que (i) nenhum episódio de percepção imediata é autoverificável, isto é, deixa claro quais qualidades realmente são inerentes à substância material. A segunda possibilidade é de que o argumento de relatividade prova que (ii) nunca, nenhum episódio de percepção imediata nos apresenta as verdadeiras qualidades da substância material; (i) trata do conhecimento daquilo que é apresentado enquanto (ii) trata do que é apresentado, independentemente de o conhecermos ou não.

Parece claro que o argumento da relatividade não pode provar (ii). Partindo do fato de que qualidades contrárias não podem existir na substância material não podemos dizer que nenhuma exista. Cummins (1963, p.205) ilustra essa falha na argumentação com o exemplo do remo torto. Na água, um remo aparece torto para os olhos, mas se o tocarmos com as mãos, o percebemos reto. Como as duas qualidades são contraditórias, pelo menos uma delas não é uma propriedade do remo – não se pode afirmar que nenhuma delas seja propriedade deste. Na verdade, podemos sustentar que em apenas um dos dois casos (perceber o remo com os olhos ou com as mãos) o remo e suas propriedades são diretamente percebidos. Apesar de isso gerar dificuldades céticas – como que alguém reconhece uma verdadeira percepção direta? – esta posição parece ser uma alternativa válida. Contudo, levando em conta esta dificuldade, imaginemos que o remo não possa ser diretamente conhecido pela percepção em nenhum dos casos; suponhamos alguém que defenda que os objetos imediatos da percepção sensível são sempre *sense-data*. Ainda neste caso, não se segue logicamente que as qualidades diretamente percebidas não existam também em coisas físicas não percebidas.

Não é claro se Berkeley estava ou não consciente desta falha. Mas, de qualquer modo, parece que ele não poderia ter pensado que o argumento da relatividade estabelece (ii), pois a possibilidade (ii) é, no fim das contas, justamente o que o autor interpreta como um dos mais absurdos comprometimentos do materialismo. Berkeley reconhece que os materialistas são forçados a aceitar (ii), não por conta do argumento da relatividade, mas sim, de seu comprometimento com a concepção matemático-corpúscular da realidade²⁶. Nas palavras de Margaret Wilson:

Berkeley estava plenamente consciente de que a distinção entre qualidades primárias e secundárias deveria obter suas bases da alegada habilidade da ciência

²⁶ Esta definição se adapta, aparentemente, à posição de Locke. No entanto, relacioná-la a outros filósofos, como Descartes ou Malebranche é um pouco mais complicado, como mostra WINKLER (1989, pp. 240 – 242). Contudo, para nosso propósito, nenhum problema parece surgir da utilização desta definição.

contemporânea de explicar a percepção em termos do materialismo mecanicista – logo, das qualidades primárias.²⁷ (1999, p. 222)

Desse modo, o único candidato restante é a possibilidade (i) e para tornar plausível que a crença de Berkeley de que a relatividade realmente prove a tal possibilidade, temos que supor que os termos “interno” e “externo” sejam usados no sentido vulgar. De fato, para que a passagem faça sentido, devemos ler Berkeley utilizando “objeto externo” como referência à substância material, na primeira metade da frase – o que está de acordo com o contexto precedente, incluindo o uso de Berkeley da expressão «deve-se reconhecer» no começo dela – enquanto usamos “objeto”, na segunda metade, em seu sentido vulgar.

2.2 O Relativismo nos Diálogos

A ontologia que Berkeley expõe nos *Princípios* e nos *Diálogos* pretende mostrar que a “móvel do mundo”, como chama o autor, deve ser ao mesmo tempo (1) sensível, (2) imaterial e (3) real. O filósofo acredita que ele pode manter esta tríade. Nos *Princípios*, e após estabelecer os argumentos em favor dos dois primeiros pontos, Berkeley dedica boa parte dos parágrafos 26 a 84 para estabelecer e defender o terceiro ponto. Apesar de ele acrescentar alguns detalhes a esse respeito, quando escreve os *Diálogos*, três anos depois, essa ontologia parece permanecer inalterada. Neste sentido, será útil iniciar este tópico da dissertação com um breve esquema dos aspectos relevantes que envolvem o terceiro ponto da tríade berkeleyana, o seu realismo.

Deus existe como a causa das nossas ideias dos sentidos; quanto às nossas ideias da imaginação, menos vívidas que as anteriores, nós somos a causa. As ideias oriundas de Deus são entidades causalmente inativas, momentâneas e que são apresentadas exclusivamente às nossas mentes finitas, que são capazes de percebê-las primeiro passivamente e, depois, ativamente (por meio da memória e da imaginação). Graças aos grandes poderes, habilidades e vigilância de Deus, as qualidades sensíveis que Ele produz em mim constituem, para mim, assim que eu me torno suficientemente condicionado pela experiência sensível, uma sequência contínua que não é apenas regida por leis internas, em si, mas cujas leis se

²⁷Tradução nossa. No original: «Berkeley was perfectly aware that the primary-secondary quality distinction was supposed to derive support from the alleged ability of contemporary science to explain perception in terms of materialist mechanism —and hence of primary qualities».

correlacionam com as qualidades sensíveis que Deus produz em todas as outras mentes finitas.

As experiências sensíveis que temos como resultado do condicionamento de experiências passadas não são percepções imediatas – nas quais somos inteiramente passivos – mas são, na verdade, percepções que envolvem inferências rápidas que fazemos ao nos depararmos, nas várias modalidades de percepção, com o fluxo aparentemente desconexo das qualidades sensíveis. Em outras palavras, muito antes de as articularmos filosoficamente, nossas mentes descobrem conexões na miríade de qualidades sensíveis e as torna em percepções na forma de rápidas e automáticas inferências – tornando nossas percepções imediatas em percepções mediadas por experiências passadas. Entre as mais importantes dessas conexões que condicionam nossas experiências, temos aquelas que podem ser generalizadas em “relatividade perceptual”. Isso pode ser mais bem representado por uma das inúmeras leis incluídas na relatividade perceptual, chamada de “lei da mudança de perspectiva”.

A partir do momento em que nascemos, nossas mentes vêm a reconhecer que muitas mudanças em formas visuais que nos são apresentadas são sistematicamente correlacionadas a mudanças presentes em qualidades cinéticas e táteis. É esse reconhecimento que é responsável pela permanência dos objetos – as rápidas inferências que os adultos habitualmente fazem e que determinam que as formas visuais apresentadas em sucessivos momentos sejam qualidades sensíveis pertencentes a uma coisa. Contudo, é claro que o que Deus nos apresenta não é, literalmente, uma coisa, mas uma série complexa de diferentes, porém temporalmente correlacionadas, qualidades sensíveis.

Enquanto a ontologia que acabamos de esboçar permanece, aparentemente, inalterada entre as duas obras em questão, o procedimento que Berkeley usa para expô-la nos *Princípios* difere em importantes aspectos daquele utilizado nos *Diálogos*. Logo no início desta última obra, o imaterialista Philonous é informado de que ele é representado «como alguém que mantém a mais extravagante opinião que até aqui entrou na mente de um homem» (*Diálogos I* [172]). É claro que essa era a forma como os críticos de Berkeley o retratavam logo após a publicação dos *Princípios*, entre 1710 e 1713. A isso Philonous responde: «se tivesse de achar alguma coisa absurda ou cética nesse assunto, então teria a mesma razão para abandoná-la, como a que eu imagino ter agora para rejeitar a opinião contrária» (172). Tal resposta leva a uma reação explosiva do materialista Hylas, a quem Philonous responde gentilmente: o

vencedor do debate a seguir, entre materialismo e imaterialismo, será aquela posição com o menor número de «paradoxos e oposições ao senso comum».

Após um breve debate acerca do significado de “cético”, Hylas diz que é «suficiente para denominar um homem de *cético*» se ele desconfia dos sentidos, nega a existência das coisas sensíveis ou finge que nada conhecemos a respeito delas. Na sequência, Hylas afirma que entende por *coisas sensíveis* «Aquelas coisas que são percebidas por meio dos sentidos» (*Diálogos I* [174]). Hylas continua:

[...] e que na verdade os sentidos percebem somente o que percebem imediatamente, pois eles não fazem nenhuma inferência. Portanto, a dedução das causas ou ocasiões dos efeitos ou aparências, os quais só são percebidos pelos sentidos, está inteiramente relacionada à razão. (*Diálogos I* [174-175])

É este o pano de fundo para o primeiro argumento de Berkeley, que Muehlmann chama de “*identification argument*”, ou apenas IA (1991, p.409). Este argumento tem o propósito de atacar o materialismo de Hylas – o que era de se esperar, já que o intuito de Berkeley é, explicitamente, mostrar que o materialismo possui consequências contraditórias e paradoxais. Contudo, o argumento é desenvolvido para, implicitamente, dar suporte ao idealismo de Philonous.

O desenvolvimento inicial do IA levanta a hipótese de que nenhuma sensação dentro do espectro prazer/dor pode existir independentemente do espírito. É a partir deste ponto que a discussão entre Hylas e Philonous passa a tentar demonstrar que para qualquer qualidade secundária existe uma sensação idêntica ou inseparável dela. Como a qualidade secundária em questão é idêntica à sensação, e esta não pode existir sem a mente, então a qualidade secundária também não pode. O exemplo utilizado pelo autor para exemplificar isto é o do calor intenso, que é inseparável da dor:

Philonous: - Colocando sua mão perto do fogo, você percebe uma sensação uniforme simples ou duas sensações diferentes?

Hylas: - Apenas uma sensação simples.

Philonous: - O calor não é imediatamente percebido?

Hylas: - É.

Philonous: - E a dor?

Hylas: - Também.

Philonous: - Visto, portanto, que as duas sensações são imediatamente percebidas ao mesmo tempo, e que o fogo nos afeta somente com uma ideia simples, indecomponível, segue-se que essa mesma ideia simples é simultaneamente o calor intenso imediatamente percebido e a dor e, conseqüentemente, que o calor intenso imediatamente percebido não é diferente de um tipo particular de dor. (*Diálogos I* [176])

De maneira similar, «[...] a tepidez, ou um grau de calor mais moderado do que aquele que nos causa mal-estar, [é] um prazer» (*Diálogos I* [178]). Quando Hylas hesita em aceitar

isso, afirmando não considerar que não é «tão evidente que a tepidez seja um prazer, assim como um elevado grau de calor é uma dor», e sugere que esse grau mais moderado de calor seja «uma privação tanto da dor como do prazer», Philonous passa a analisar outras qualidades secundárias, retornando a esta dificuldade no final de uma série de argumentos em que ele afirma:

[...] não existe, afinal, nenhuma base racional para tal distinção, porque com certeza uma sensação indiferente é tão verdadeiramente uma *sensação* quanto uma mais agradável ou dolorosa e, conseqüentemente, não devemos supor que ela existe, mais do que as outras, num sujeito incapaz de pensamento. (*Diálogos I* [191-192])

Logo após esse desenvolvimento inicial do IA, e após estabelecer, para satisfazer Hylas, que calor e frio intensos são sensações, Philonous pergunta: «Pode ser verdadeira uma doutrina que necessariamente leva um homem a um absurdo? » (*Diálogos I* [178]). A doutrina que Philonous tem em mente é justamente aquela que ele já extraiu de Hylas. É a tese de que qualquer que seja o grau de calor ou de frio que percebemos que um corpo possua, ele deve de fato possuí-lo. E é desta tese de Hylas, através da aplicação da relatividade perceptual específica das qualidades térmicas, que Philonous irá retirar um absurdo. O exemplo que ele utiliza para isso é o do experimento da bacia de água:

Philonous: - Suponha agora que uma de suas mãos esteja quente e a outra fria, e que ambas sejam colocadas ao mesmo tempo numa bacia de água, numa temperatura intermediária. A água não parecerá fria para uma mão e quente para a outra ?

Hylas: - Parecerá.

Philonous: - E não devemos então concluir, mediante seus princípios, que ela é ao mesmo tempo realmente fria e morna, ou seja, conforme você mesmo reconhece, acreditar num absurdo?

Hylas: - Confesso que assim parece.

Philonous: - Conseqüentemente, os próprios princípios são falsos, já que você admitiu que nenhum princípio verdadeiro conduz a um absurdo. (*Diálogos I* [178-179])

Hylas ainda objeta, questionando: «Mas, afinal, pode haver uma coisa mais absurda do que dizer que *não há calor no fogo?* » Philonous responde que devemos «tornar a questão mais clara», deixando claro que os princípios de Hylas devem fazê-lo defender que não há calor no fogo já que, no caso paralelo em que um alfinete fura o dedo de alguém, «você não julga que a sensação ocasionada pelo alfinete, nem qualquer coisa semelhante a ela, está no alfinete» (*Diálogos I* [179]). É importante ressaltar que tal conclusão não é oriunda nem do IA e nem do argumento da relatividade perceptual, que viemos trabalhando ao longo da análise dos *Diálogos*, mas sim do “princípio de semelhança” de Berkeley (descrito no §8 dos

Princípios)²⁸. Em todo o caso, mesmo concedendo este ponto, Hylas acredita que «ainda restam qualidades suficientes para assegurar a realidade das coisas externas» (*Diálogos I* [179]), o que faz Philonous passar a analisar os outros sentidos.

Sendo assim, o representante de Berkeley aplica o IA ao paladar – tendo, obviamente, o mesmo resultado que no caso do tato. Novamente, Hylas lamenta que «soa estranho dizer que o açúcar não é doce» (*Diálogos I* [180]). A isso, Philonous diz:

Philonous: - Mas, para sua satisfação, leve em conta o seguinte: aquilo que em certas ocasiões parece doce pode parecer amargo para um paladar viciado. E nada pode ser mais evidente que diversas pessoas perceberem diferentes sabores na mesma comida, já que o que agrada a um desagrada a outros. E como isso poderia ocorrer se o sabor fosse alguma coisa realmente inerente à comida? (*Diálogos I* [180])

A análise berkeliana acerca dos odores é bem sucinta. Aplicando o “princípio da semelhança” – relacionando odores com o caso recém-analisado dos sabores – Philonous não demora a concluir, com o consentimento de Hylas, que os cheiros «não podem existir senão numa substância ou mente capaz de perceber» (*Diálogos I* [181]). Isso os leva a discutir o próximo sentido, no caso, a audição. O debate se inicia, então, da seguinte forma:

Philonous: - E, no tocante aos sons, o que devemos pensar deles: são acidentes realmente inerentes aos corpos externos ou não ?

Hylas: - Que eles não são inerentes aos corpos sonoros é evidente, pois um sino tocado dentro de uma campânula vazia de uma máquina pneumática não produz nenhum som. O ar, portanto, deve ser considerado o objeto do som.

Philonous: - Que razão existe para isso, Hylas?

Hylas: - Porque, quando algum movimento é produzido no ar, percebemos um som maior ou menor, proporcionalmente ao movimento do ar; mas, sem algum movimento no ar, não ouviremos som algum.

Philonous: - E, admitindo que nunca ouçamos nenhum som, a não ser quando algum movimento é produzido no ar, não vejo, contudo, como você pode inferir a partir disso que o próprio som está no ar.

Hylas: - É o próprio movimento no ar externo que produz na mente a sensação de som, pois, ao atingir o tímpano, ele causa uma vibração que por meio dos nervos auditivos é comunicada ao cérebro e a alma é assim imediatamente afetada com sensação chamada de *som*. (*Diálogos I* [181])

Ora, se o som é uma sensação, cujo objeto é o ar, Philonous pergunta: «Como então pode o som, sendo uma sensação, existir no ar, se por *ar* você entende uma substância inanimada existindo fora da mente?» (*Diálogos I* [181]). Exatamente há uma página antes, Berkeley teve seu representante no diálogo perguntando como que o gosto poderia ser relativo, se ele é algo de fato inerente à comida. A semelhança entre essas duas questões não parece ser acidental. Se o ar ou a comida são “substâncias insensíveis” (ou seja, que não

²⁸ Nas palavras do próprio autor: «[...] uma ideia não pode ser semelhante a nada a não ser a uma ideia; uma cor ou figura não pode ser semelhante a nada a não ser outra cor ou figura».

sentem), então o argumento da relatividade perceptual e o IA nos levariam à «grandes extravagâncias».

Após distinguir «o som como ele é percebido por nós e como ele é em si», Hylas encontra-se encurralado por Philonous. Este tenta convencer o primeiro de que sua posição possui a mais repugnante das consequências, de que «os sons reais podem possivelmente ser vistos ou sentidos, mas não ouvidos» (*Diálogos I* [182]). Com isso, Hylas se resigna mais uma vez, aceitando que «os sons também não têm existência real fora da mente» (*Diálogos I* [183]), o que leva ambos à discussão do único sentido que falta: a visão.

Na discussão das cores, Hylas afirma que ele entende “objetos visíveis” como «substâncias corpóreas existentes fora da mente», anunciando, logo em seguida, que «Cada objeto visível tem a cor que vemos nele» (*Diálogos I* [183]). Um debate inconclusivo acerca do significado de “substância corpórea” é seguido por uma longa discussão acerca da percepção das cores. Philonous então pergunta:

Philonous: - [...] Então o belo vermelho e o belo roxo que vemos nas nuvens tão longe existem realmente nelas? Ou você imagina que elas têm em si alguma outra forma diferente da de uma névoa ou de um vapor escuro?

Hylas: - Tenho que reconhecer, Philonous, que essas cores não estão realmente nas nuvens como elas parecem estar a essa distância. Elas são apenas cores aparentes.

Philonous: - Você as chama de *aparentes*? Como devemos distinguir essas cores aparentes das reais?

Hylas: - Muito facilmente. Devemos considerar aparentes as cores que, aparecendo apenas a distância, desaparecem quando vistas mais de perto.

Philonous: - E as que são descobertas por uma inspeção mais próxima e exata, suponho que devam ser consideradas reais.

Hylas: - Certo. (*Diálogos I* [184])

Por meio de diversos apelos à relatividade da percepção, Hylas é levado desta posição inicial – de que a distinção entre cores reais e aparentes pode ser determinada por meio de um exame mais próximo – para a conclusão indeterminada de que «elas são todas igualmente aparentes e de que não existe tal coisa como cores realmente inerentes aos corpos externos, mas que tudo depende da luminosidade» (*Diálogos I* [186]). Contudo, justamente pelo tema que nos interessa, é interessante que nos detenhamos um pouco sobre o modo como Berkeley consegue fazer Hylas ir de um ponto para o outro.

Nesse meio, Philonous utiliza exemplos com microscópios em diversas aplicações do argumento da relatividade perceptual, e na conclusão, pergunta a Hylas: «De tudo isso, não parece seguir-se que todas as cores são igualmente aparentes e que nenhuma daquelas que percebemos é de fato inerente a qualquer objeto externo?» (*Diálogos I* [185]). Porém, mesmo com a resposta afirmativa de Hylas, Philonous continua: «Não haverá nenhuma dúvida sobre

isso se considerarmos que, caso as cores fossem propriedades ou qualidades reais inerentes aos corpos externos, elas não admitiriam nenhuma alteração sem alguma mudança equivalente nos próprios corpos» (*Diálogos I* [185]).

De acordo com o que já ressaltamos, a estratégia de Berkeley é de condenar o materialismo a paradoxos e contradições. Diante da possibilidade de, simultaneamente, podermos sentir algo como quente e frio, o materialismo de Hylas, no que diz respeito às qualidades térmicas, é facilmente condenado a assumir o absurdo de que uma mesma coisa é quente e fria ao mesmo tempo. Isso também se repete no caso das cores, mesmo que na percepção delas, nós jamais percebemos simultaneamente duas cores contrárias num mesmo objeto. Se for verdade que as cores contrárias que percebemos existir na substância material, em momentos diferentes, são inerentes a ela, o absurdo segue com a idéia de que as qualidades reais, inerentes às coisas, são, normalmente, alteradas apenas porque as percebemos. O ponto que não deixará dúvidas sobre o assunto, como Philonous diz, não é uma prova de que o idealismo é verdadeiro, mas sim que o materialismo de Hylas está ligado ao absurdo de que todas as cores são igualmente aparentes²⁹.

Depois da conclusão de que a percepção das cores depende da luminosidade, Hylas apresenta um esboço detalhado de uma teoria causal da percepção das cores, fechando-a com uma descrição do que é a luz:

Hylas: - Digo-lhe, Philonous, que a luz externa não é outra coisa senão uma fina substância fluida cujas partículas minúsculas, ao ser (sic) agitadas com um movimento rápido e de várias maneiras, refletem nos olhos as diferentes superfícies dos objetos externos, transmitindo diferentes movimentos aos nervos ópticos que, propagando-se para o cérebro, causam várias impressões, e estas estão ligadas a sensações de vermelho, azul, amarelo, etc. (*Diálogos I* [186])

Hylas admite ainda que «Luz e cores, conforme imediatamente percebidas por nós, admito que não podem existir fora da mente. Mas em si elas são apenas os movimentos e as configurações de certas partículas insensíveis das matérias» (*Diálogos I* [187]).

Com isso, Hylas leva a questão para o campo das “cores em si”, o que leva a discussão para longe daquela acerca das qualidades sensíveis. Com esse afastamento, Philonous é levado a abandonar as aplicações do argumento da relatividade perceptual: «[...] no tocante às cores invisíveis dos filósofos. Não é meu interesse discutir sobre elas» (*Diálogos I* [187]). Sendo assim, Berkeley leva Philonous a ridicularizar a posição de Hylas, afirmando que a

²⁹ Porém, é importante lembrar que, no começo do diálogo, Philonous e Hylas concordam que a doutrina mais verdadeira é aquela que provar ter menos «paradoxos e oposições ao senso comum».

mesma é cheia de «noções chocantes» e «várias inferências ridículas». Hylas escapa da dificuldade da mesma forma que fez em um ponto similar da discussão acerca dos sons, ele concede que as cores «certamente não existem fora da mente». Contudo, o antagonista faz uma ressalva:

Hylas: - [...] Mas por esse reconhecimento não se deve supor que eu retiro alguma coisa da realidade da matéria ou dos objetos externos, visto que isso não é mais do que o que vários filósofos mantêm, os quais, entretanto, estão o mais distante que se pode imaginar da negação da matéria. Para um entendimento mais claro disso, você deve saber que as qualidades sensíveis são divididas pelos filósofos em *primárias* e *secundárias*. As primeiras são extensão, figura, solidez, peso, movimento e repouso. E estas eles afirmam existir realmente nos corpos. (*Diálogos I* [187-188])

Insatisfeito com o argumento, Philonous interpela: «Mas o que você diria se os mesmos argumentos apresentados contra as qualidades secundárias fossem válidos também contra essas substâncias não pensantes?» (*Diálogos I* [188]), fazendo-nos chegar, nos *Diálogos*, a um ponto correspondente ao §14 dos *Princípios*.

Podemos, então, resumir os argumentos apresentados até aqui da seguinte forma: Nos *Princípios*, o autor reserva alguns parágrafos para analisar a mudança de aparência, em diferentes situações e indivíduos, das qualidades sensíveis³⁰. Entretanto, Berkeley conclui que o princípio de relatividade pode estabelecer uma espécie de “ceticismo dos sentidos” entre aqueles que acreditam na subjetividade das qualidades secundárias:

[...] não prova que não há nenhuma extensão ou cor num objeto externo, tanto quanto que não conhecemos por meio dos sentidos qual é a verdadeira extensão ou cor do objeto. Mas os argumentos precedentes [relativistas] mostraram claramente ser impossível que qualquer cor ou extensão, ou quaisquer outras qualidades sensíveis, possam existir em um sujeito não pensante fora da mente, ou, na verdade, que haja tal coisa como um objeto externo. (*Princípios* §15)

Entretanto, nos *Diálogos*, vemos uma mudança de atitude de Berkeley, que passa a reservar à relatividade boa parte do espaço dedicado à discussão acerca das qualidades sensíveis – provando, inclusive, a veracidade do imaterialismo:

Philonous: – [...] De tudo isso, não parece seguir-se que todas as cores são igualmente aparentes e que nenhuma daquelas que percebemos é de fato inerente a qualquer objeto externo?

Hylas: – Parece.

Philonous: – Não haverá nenhuma dúvida sobre isso se considerarmos que, caso as cores fossem propriedades ou qualidades reais inerentes aos corpos externos, elas não admitiriam nenhuma alteração sem alguma mudança equivalente nos próprios corpos. (*Diálogos I* [185])

³⁰ Como vimos, do §11 ao §15.

Muitos dos argumentos de relativismo apresentados pelo autor, em ambos os livros, são focados em situações de excepcionalidade. Por exemplo, Berkeley fala sobre prismas e microscópios que alteram a cor de um objeto; e também sobre um sujeito com febre, que sente o gosto da comida de maneira diferente de um indivíduo saudável. Tais argumentos, construídos a partir de casos particulares, parecem servir apenas como base para uma fraca conclusão de que «nem todas as percepções são uniformes».

Entretanto, nos parece que o filósofo irlandês tinha algumas exceções em mente, quando apresenta o relativismo em sua obra. Assim, ele sugere e, em alguns momentos, chega quase a dizê-lo, que *todas* as percepções variam – nem sempre de maneira tão óbvia como no caso do prisma – de modo que, em princípio, cada percepção pode ser distinta de qualquer outra. Alguns trechos dos *Princípios* apontam nessa direção:

Por outro lado, admite-se que *grande e pequeno, rápido e lento* não existem em nenhum lugar fora da mente, pois são inteiramente relativos e mudam conforme varia a estrutura ou posição dos órgãos do sentido. (*Princípios* §11)

Assim, por que não podemos igualmente sustentar que figura e extensão não são modelos ou imagens de qualidades existentes na matéria, já que a um mesmo olho em posições diferentes, ou a olhos de uma constituição diferente numa mesma posição, elas parecem diferentes e não podem, portanto, ser imagens de algo fixo e determinado fora da mente? (*Princípios* §14)

Os *Diálogos* possuem também várias sugestões de um relativismo – por assim dizer – universal, sendo mais frequentes do que no texto dos *Princípios*. No caso das cores, Philonous diz:

[...] por meio do uso de microscópios, mediante uma mudança acorrida [sic] no humor vítreo ou uma variação da distância, sem nenhum tipo de alteração real na própria coisa, as cores de um objeto mudam ou desaparecem totalmente? Mais ainda, permanecendo todas as demais circunstâncias idênticas, mude-se apenas a localização de alguns objetos e eles apresentarão diferentes cores aos olhos. A mesma coisa acontece ao ver um objeto sob diferentes graus de luz. (*Diálogos I* [185-186])

O primeiro diálogo termina com a negação de qualquer relação entre ideias relativas e objetos absolutos:

Como então é possível que coisas perpetuamente passageiras e variáveis como nossas ideias possam ser cópias ou imagens de alguma coisa fixa e constante? Ou, em outras palavras, visto que todas as qualidades sensíveis, como tamanho, forma, cor etc., ou seja, as nossas ideias, estão continuamente mudando a cada alteração na distância, meio ou instrumento de sensação, como pode qualquer objeto material determinado ser propriamente representado ou retratado mediante várias coisas diversas, cada uma das quais tão diferente e distinta das demais? (*Diálogos I* [206])

Com isto, Berkeley não limita mais o relativismo a apenas algumas situações de excepcionalidade, mas passa a incluir toda e qualquer percepção, que agora sabemos que deve

variar um pouco. Ideias variáveis não poderiam representar corretamente, em todos os casos, um objeto independente; sendo assim, não existem objetos independentes que possam refutar nossa percepção.

2.3 Implicações do Relativismo

Nos *Princípios*, não encontramos nenhuma passagem que confronte entre si as implicações do relativismo. É verdade que Berkeley menciona uma possível objeção à sua doutrina que afirma que «as coisas são, a todo momento, aniquiladas e criadas de novo», já que «Os objetos dos sentidos existem somente quando são percebidos» (§45); contudo, a resposta dada pelo autor (§§46 – 48) que, em um momento afirma e em outro nega a objeção, não pode ser considerada como uma decisão clara sobre o assunto³¹.

Os *Diálogos*, por sua vez, apresentam várias discussões que apoiam o relativismo. No terceiro diálogo, por exemplo, Hylas pergunta a Philonous se a variabilidade das percepções não seria contrária à crença de Philonous nos sentidos. A resposta dada pelo representante de Berkeley nos *Diálogos* é que as “ideias variáveis” não ameaçam, de nenhuma maneira, o conhecimento, a não ser que alguém também seja a favor da ideia de objetos independentes que Philonous vem atacando ao longo do texto. Essa resposta é reiterada por ele, na passagem em que se refere à suposição de objetos externos:

[...] as objeções quanto à mudança das cores do pescoço de um pombo, ou quanto à aparência de um remo torto na água, têm peso. Mas essas e outras objeções semelhantes desaparecem se não sustentarmos a existência de originais externos absolutos, mas colocarmos a realidade das coisas nas ideias, sem dúvida, passageiras e variáveis [...]. (*Diálogos* 3 [258])

Hylas também questiona os efeitos do relativismo com relação à objetividade do que é percebido e, conseqüentemente, ao caráter público dos objetos: «Mas a mesma ideia que está em minha mente não pode estar na sua ou em qualquer outra mente. Não se segue, portanto, dos seus princípios, que duas pessoas não podem ver a mesma coisa? E isso não é altamente absurdo?» (*Diálogos* 3 [247]). Philonous responde que, se tomarmos o sentido comum do

³¹ No §46 dos *Princípios*, Berkeley reitera que as coisas sensíveis existem somente quando são percebidas, o que implica que os objetos que um indivíduo percebe são reduzidos a nada, quando ele fecha seus olhos. Porém, o §48 vai em uma direção diferente, afirmando que, enquanto as coisas sensíveis não podem existir fora das mentes em geral, elas podem existir quando não são percebidas por esse ou aquele espírito. Mas, até o presente momento dos *Princípios*, Berkeley não deixa claro como isso seria possível.

termo “mesma”, que, segundo Lambert, é «onde nenhuma distinção ou variedade é percebida»³² (In: TURBAYNE, 1982, p.25) muitos poderiam dizer que percebem a “mesma” coisa³³. Entretanto, se nos concentrarmos na “diversidade dos indivíduos que percebem”, diríamos, então, que muitos percebem coisas “diferentes”, tendo em vista as variações fisiológicas dos indivíduos.

Com isto, podemos notar a forma com que o autor trata do problema nas duas obras. Nos *Princípios*, Berkeley parece rebaixar o potencial do relativismo de provar a veracidade do imaterialismo, e também ignora ou evita tratar dos aspectos mais complicados da diversidade e da imediatez das percepções. Já nos *Diálogos*, podemos notar um desenvolvimento significativo do relativismo; nesta obra, Berkeley dá poder demonstrativo ao argumento da relatividade, admite que mentes diferentes recebem suas experiências de forma diferente e explicitamente discute o impacto do relativismo acerca da validade da percepção sensível e da crença de que muitas pessoas podem perceber a mesma coisa.

2.4 A mudança de atitude de Berkeley

Qual seria o motivo de Berkeley para dar tamanha importância nos *Diálogos* a um conceito que ele rebaixa nos *Princípios*? O motivo, ao que nos parece, é estritamente retórico³⁴ – uma mudança de tática e procedimento, por assim dizer. Ao falhar em conseguir a atenção e admiração de seus leitores com sua primeira obra, Berkeley decide mudar a forma com que expressa seus conceitos. Como o próprio autor diz no prefácio dos *Diálogos* [167-168]: «[...] pensei que seria necessário tratar mais clara e completamente de certos princípios expostos na primeira [parte dos *Princípios*] e colocá-los sob uma nova perspectiva».

Tendo como objetivo «introduzir as noções que defendo, na mente, de uma maneira mais fácil e familiar» (*Diálogos, prefácio* [168]), o autor, nos *Diálogos*, faz uma série de desenvolvimentos retóricos, entre eles a adoção da forma de diálogo para o texto, a tendência

³² Tradução nossa. No original: «where no distinction or variety is perceived».

³³ Sempre que Berkeley menciona a relação entre as ideias presentes em duas mentes finitas, ele parece pressupor que isto é feito através da comunicação entre essas mentes. Afirmamos isso, pois, em todas as passagens em que tal relação aparece, o autor sempre se utiliza de verbos como “dizer”, “falar”, que parecem indicar a comunicação entre as mentes.

³⁴ É interessante notar que defensores das duas visões acreditam que este seria o motivo para a mudança de posição. Ver MUEHLMANN, 1991, p. 416, e Lambert, In: TURBAYNE, 1982, p.26.

em evitar usar termos, como “ideias”³⁵ – que o próprio autor reconhece não usar no sentido em que são normalmente aplicados – e a retomada do argumento da relatividade. Este último gozava de um sucesso provado na tradição cética e empregava uma terminologia bastante concreta, o que dava a ele não apenas plausibilidade, mas também acessibilidade.

A forma própria do diálogo confrontou Berkeley com um antagonista, mesmo que imaginário, na forma da personagem Hylas, o qual o autor deveria convencer da verdade do imaterialismo. Hylas está equipado com típicos preconceitos materialistas, que o filósofo deveria dissolver; mas ao pensar na mente de Hylas para preparar seu ataque, Berkeley descobriu que pelo menos um desses preconceitos poderia ajudá-lo em seu ataque. Como Hylas era um materialista de senso-comum, ele acreditava que as coisas eram como ele, e qualquer outra pessoa, as percebia. Conforme nos mostram estas passagens dos *Diálogos*:

Hylas: - Seja qual for o grau de calor que percebemos por meio dos sentidos, podemos ter certeza de que tal calor existe no objeto que o ocasiona. (*Diálogos I* [175])

Hylas: - Cada objeto visível tem a cor que vemos nele. (*Diálogos I* [183])

Berkeley parece ter percebido que poderia demonstrar, por meio da apresentação do argumento da relatividade, que o princípio materialista dos objetos que existem independentemente dos sentidos era contrário ao inocente senso comum. Como, de acordo com o senso comum, as coisas existem como são percebidas e, de acordo com o argumento da relatividade, as percepções variam entre os indivíduos, então não pode haver objetos fora da percepção – já que um objeto poderia possuir toda forma de qualidades contraditórias.

Como Berkeley, ao escrever os *Princípios*, não tinha um perfil de leitores em mente com quem dialogar, ele não foi levado a usar o potencial do relativismo para convencer ninguém – o que o teria levado a descartá-lo como fraco e a dar pouca atenção à questão da variabilidade das ideias. Mas ao explorar este argumento nos *Diálogos*, o autor precisou enfrentar as questões implicadas por suas premissas. Desse modo, ele precisa, no mínimo, sugerir que todas as percepções são relativas e explicar como a relatividade afeta a identidade tradicional e a publicidade dos objetos.

³⁵ O termo “ideia” não aparece com frequência até a parte [188] dos *Diálogos*.

2.5 Limitações do relativismo em Berkeley

A partir do que foi apresentado até aqui, pode-se pensar que toda a evidência textual dos *Diálogos* embasa a noção de que o relativismo que Berkeley defende é universal, o que levaria a interrogar as razões de uma leitura de Berkeley que descartaria seu relativismo. Contudo, não são poucas as passagens dos *Diálogos* que servem para afirmar a “visão negativa”. Vale ressaltar que, na obra citada, não há referências explícitas à ideia de que toda e qualquer percepção seja única para o indivíduo que percebe. Algumas passagens podem até insinuar tal ideia, mas nenhuma afirma explicitamente que esta seja verdade.

Entretanto, não é apenas a falta de uma prova definitiva a favor do relativismo nos *Diálogos* que leva a essa leitura, mas também a existência de passagens que, pelo menos aparentemente, o criticam. Berkeley afirma que as ideias percebidas por uma mente particular podem também existir, ou de fato existem, independentemente dessa mente. Sendo assim, Philonous afirma que as coisas sensíveis «não dependem de meus pensamentos e têm uma existência distinta de serem percebidas por mim», o que o leva a concluir que «deve existir alguma outra mente onde elas existam»³⁶ (*Diálogos* 2 [212]).

Vemos, dessa forma, que os *Diálogos* apresentam duas linhas de pensamento bem diferentes. Vamos recapitulá-las para que possamos, posteriormente, realizar uma comparação entre ambas.

Uma dessas linhas de pensamento relativiza a percepção a tal ponto, que cada uma é separável das outras; nenhuma ideia seria repetida ao longo do tempo e do espaço, e nenhuma pode ser percebida por mais de uma pessoa. Deus produz as sensações em nós, singularmente, mas em uma ordem regular. Ele coordena as sensações privadas de inúmeros espíritos para que eles percebam ideias similares em momentos similares, o que nos leva a crer na publicidade e continuidade do mundo.

Se a apresentação de Berkeley contivesse essencialmente esta posição, ela teria sido, mesmo que de certa forma excêntrica, consistente e com poucos problemas. Porém, como vimos, os *Diálogos* também incluem elementos antirrelativistas, que afirmam, ou assumem,

³⁶ Tradução nossa do texto dos *Diálogos*, como encontrado em BERKELEY, George. *Philosophical Writings*. Desmond M. Clarke (Ed.). Cambridge U.P., 2009, p.194. No original: «[...] depend not on my thought, and have an existence distinct from being perceived by me, there must be some other mind wherein they exist».

que os objetos continuam a existir independentemente da percepção humana e que estariam publicamente acessíveis.

Graças a isso, como vimos, existem duas interpretações possíveis para as ideias de Berkeley nesse texto. Retomando o ponto em que paramos a análise dos *Diálogos* na seção 2.2, Muehlmann, um dos defensores da leitura negativa, acredita que, até tal ponto, «não encontramos evidências de que a atitude de Berkeley com relação ao ARP [Argumento da Relatividade Perceptual] mudou de forma substantiva»³⁷ (1991, p.416) entre as duas obras. Isso quer dizer que, apesar da mudança na forma com que Berkeley utiliza o argumento da relatividade perceptual nos *Diálogos*, eles possuem o mesmo objetivo dos *Princípios*, isto é, ser um argumento *ad hominem* contra o materialismo. Nesse caso, ao utilizar argumentos da relatividade perceptual nos *Diálogos*, Berkeley não os utiliza para, de alguma forma implícita, dar suporte a seu imaterialismo. Contudo, Muehlmann, assim como outros proponentes da interpretação negativa, parece não levar em conta uma fala absolutamente importante de Berkeley nos *Diálogos* em sua análise.

Como vimos anteriormente, Hylas e Philonous, ao iniciarem seu debate, concordam que a teoria vencedora será aquela que possuir a menor quantidade de paradoxos e repugnâncias ao senso comum. Sendo assim, ao serem utilizados para atacar o materialismo, eles parecem servir, implícita e simultaneamente, como base para o imaterialismo. Para tornar esse ponto mais claro, precisaremos retomar alguns pontos da discussão já exposta acerca das duas obras em questão.

Nos *Princípios*, Berkeley estende a argumentação de Locke para mostrar que, para ser um lockiano consistente, devemos negar que as qualidades primárias existem fora da mente:

Em suma, quem considerar esses argumentos – os quais provam manifestamente que cores e sabores existem só na mente – descobrirá que eles podem, com igual força, ser aduzidos para provar a mesma coisa a respeito da extensão, da figura e do movimento. (...) Mas os argumentos precedentes mostraram claramente ser impossível que qualquer cor ou extensão, ou quaisquer outras qualidades sensíveis, possam existir em um sujeito não pensante fora da mente, ou, na verdade, que haja tal coisa como um objeto externo. (*Princípios* §15)

Já os *Diálogos* atribuem um papel mais importante para o argumento da relatividade perceptual. No Primeiro Diálogo, e após formularem suas posições, Philonous convence Hylas da subjetividade de cada qualidade secundária ao relatar sucessivamente a variação das sensações. Paraphraseando Locke nos estágios iniciais, Philonous argumenta que as qualidades

³⁷ Tradução nossa. No original: « [...] have found no evidence that Berkeley's attitude towards APR [Argument of Perceptual Relativity] has changed in any substantive way ».

secundárias não podem ser propriedades de substâncias materiais capazes de existir sem serem percebidas. Logo, elas devem ser ideias na mente, que só podem existir enquanto percebidas. Hylas concede este ponto, mas tenta, em vão, salvar as qualidades primárias. Philonous, novamente, aplica o argumento da variação para cada uma delas. Em cada caso, a relatividade mostra que a qualidade em questão não é propriedade de uma coisa material – e disto Philonous infere que não pode existir sem ser percebida. Portanto, as qualidades primárias não são diferentes das secundárias, já que ambas só existem enquanto percebidas (*Diálogos I* [187-190]). Além disso, não é possível que propriedade de coisas materiais não percebidas correspondam a qualidades sensíveis, argumenta o representante de Berkeley no diálogo, porque:

Se for admitido que nenhuma ideia, nem nada semelhante a uma ideia, pode existir em uma substância incapaz de percepção, então certamente se segue que nenhuma figura, ou modo de extensão, que podemos perceber ou imaginar, ou da qual podemos ter alguma ideia, pode realmente ser inerente à matéria. (*Diálogos I* [190])

Hylas e Philonous concordam que os objetos imediatos da percepção são qualidades sensíveis. Hylas afirma a realidade das qualidades sensíveis, defendendo sua existência na substância material e que podem existir sem ser percebidas. O argumento da relatividade perceptual entra aqui, e é utilizado para mostrar que, nesse caso, Hylas deveria atribuir propriedades contrárias a substância material. Como isso é um absurdo, o antagonista dos *Diálogos* admite que as qualidades sensíveis não existem na substância material. Elas devem existir na mente, não podendo existir fora dela. A forma direta como essa inferência é abordada sugere que Berkeley pensou as qualidades sensíveis como incapazes de uma existência independente, e defendeu que, se elas não existirem na substância material, devem existir na mente.

Cummins (1963, p.210) defende que Berkeley considerava as qualidades sensíveis como modos ou propriedades da mente, num sentido malebranchiano. Tal interpretação explicaria o porquê de o filósofo defender que nada como uma ideia pode existir em uma coisa que não percebe. Como ele mesmo diz: «[...] uma ideia não pode ser semelhante a nada a não ser a uma ideia; uma cor ou figura não pode ser semelhante a nada a não ser outra cor ou figura» (*Princípios* §8). Se as cores existem em uma substância pensante, então nada correspondente a uma cor pode existir em uma substância que não possua o atributo essencial do pensamento.

Portanto, a relatividade perceptual, juntamente com as premissas de que o que não é uma qualidade em um corpo deve ser uma qualidade na mente, e daquilo que é uma qualidade

de uma substância pensante não pode ser uma propriedade de uma substância não pensante, levam à conclusão de que nem as qualidades primárias, nem as secundárias, podem existir à parte da mente, em uma substância material não pensante.

Uma tese fundamental na filosofia de Berkeley é a de que as coisas sensíveis não podem existir sem serem percebidas. Seu ser é ser percebido – ideia que não é, de forma alguma, autoevidente. Dessa forma, sua descrição da percepção deve, além de ser compatível com essa ideia, fornecer evidências para a mesma. Berkeley precisava mostrar também que os objetos da percepção são dependentes da mente.

Para fazer isso, Berkeley defende, como vimos no capítulo 1, que os objetos sensíveis são compostos de qualidades sensíveis, e que tais qualidades são inerentes à mente. O filósofo defende isso logo no primeiro parágrafo dos *Princípios*, assim como nesta passagem dos *Diálogos*:

Philonous: - Neste ponto, então, estamos de acordo: que *coisas sensíveis são somente as que são imediatamente percebidas pelos sentidos*. Você deverá me dizer se percebemos imediatamente por meio da visão alguma coisa além da luz, cores e figuras; ou por meio da audição alguma coisa a não ser sons; por meio do paladar, alguma coisa a não ser sabores; por meio do olfato, algo além de odores; e, pelo tato, algo além de qualidades tangíveis.

Hylas: - Não percebemos

Philonous: - Parece-me, portanto, que, se supirmos todas as qualidades sensíveis, não resta nada de sensível.

Hylas: - Concordo.

Philonous: - Coisas sensíveis, portanto, não são nada mais do que tantas qualidades sensíveis ou combinações de qualidades sensíveis.

Hylas: - Nada mais. (*Diálogos I* [175])

Tanto a referida passagem dos *Princípios*, já citada em outro ponto deste trabalho, quanto a dos *Diálogos*, indicam que o objeto último da percepção sensível são as qualidades sensíveis. A análise da percepção, portanto, envolve as mentes que percebem e as qualidades que são percebidas em uma relação de inerência.

Como já mencionamos, quando Berkeley propõe uma prova, nos *Diálogos*, de que as qualidades sensíveis não são inerentes à substância material, ele imediatamente conclui que elas devem ser, de alguma forma, dependentes da mente. O raciocínio utilizado por ele é o seguinte: se as qualidades não estão em uma substância material, então elas devem estar na mente. Nos *Princípios*, o ponto é discutido de forma mais explícita:

Seria um erro pensar que o que aqui dissemos anula completamente a realidade das coisas. Admite-se, segundo os princípios tradicionais, que a extensão, o movimento e, numa palavra, todas as qualidades sensíveis têm necessidade de um suporte, pois não são capazes de subsistir sozinhas. Mas admite-se que os objetos percebidos pelos sentidos não são senão combinações daquelas qualidades e, conseqüentemente, não podem subsistir por si. Até aqui, todo mundo está de acordo.

De maneira que, ao negar às coisas percebidas pelos sentidos uma existência independente de uma substância, ou de um suporte em que elas possam existir, não subtraio nada à opinião tradicional sobre sua *realidade*, nem sou responsável por nenhuma inovação a esse respeito. Toda a diferença consiste, a meu ver, em que os seres não pensantes percebidos pelos sentidos não têm existência diferente da de ser percebidos, e não podem, portanto, existir em outra substância, senão naquelas inextensíveis e indivisíveis, ou *espíritos*, que atuam, pensam e os percebem. Por sua vez, os filósofos comumente sustentam que as qualidades sensíveis existem numa substância inerte, extensa e incapaz de percepção, que chamam de *matéria*, à qual atribuem uma subsistência natural, exterior a todos os seres pensantes, ou diferente de ser percebida por qualquer mente que seja, inclusive a mente eterna do Criador, na qual supõem que só haja ideias das substâncias corpóreas criadas por ele, se é que admitem que elas sejam realmente criadas. (*Princípios* §91)

Berkeley afirma que as qualidades sensíveis «têm necessidade de um suporte», elas não podem «subsistir por si» tanto nos princípios defendidos pelo autor quanto pelos defendidos por seus oponentes. Ele se diferencia dos materialistas por repudiar a posição deles de que as qualidades sensíveis têm uma substância extensa como suporte. Elas devem, afirma o filósofo, ter suporte em substâncias inextensíveis e pensantes. Como, tradicionalmente, ter suporte em uma substância é ser inerente a ela, Berkeley parece sugerir que a relação entre qualidades sensíveis e a mente é de inerência.

Expostas as duas interpretações e o motivo da divergência entre elas, resta-nos ressaltar, ainda, um último problema: não há evidências de que Berkeley concebeu uma dessas linhas de pensamento antes da outra, ou que considerasse uma mais importante do que a outra. Embora ambas se encontrem lado a lado nas duas principais obras do autor, conciliá-las é um enorme problema que ocupou, ao longo do tempo, os comentaristas. Contudo, antes de nós também nos ocuparmos deste problema, faz-se necessário mostrar por qual razão não podemos descartar nem a visão antirrelativista, nem a visão relativista. A primeira nos parece mais simples de justificar; ela é a base do senso comum que Berkeley diz defender.

Seria no mínimo estranho acreditar que uma pessoa comum defenderia o relativismo, mesmo que apenas quanto às percepções. Como poderia «a massa inculta dos homens que seguem o caminho do simples senso comum» (*Princípios, intr.* §1), acreditar que não existe permanência alguma naquilo que percebem (consequência extrema do relativismo)? Mas, e se não for esse o caso? E se Berkeley, de alguma forma, achasse o relativismo das percepções tão importante, que se ocupou em buscar uma forma de conciliá-lo com o senso comum? Acreditamos, aqui, que este seja o caso, e a evidência para isso está presente apenas na última obra de Berkeley, chamada *Siris*, na qual o autor apresenta a forma como ele interpreta um ilustre filósofo grego (em particular, uma obra específica dele). Nela, o Bispo de Cloyne

entende tal filósofo como um importante precursor de sua teoria. Talvez esta interpretação nos ajude a entender melhor a importância dos argumentos da relatividade perceptual no interior do imaterialismo. É este o próximo ponto a ser abordado em nosso trabalho.

3 A INFLUÊNCIA DO *TEETETO* SOBRE BERKELEY

O *Teeteto* é aclamado, com frequência, como o estudo platônico mais bem elaborado sobre epistemologia. Apesar de verdadeira, tal afirmação pode nos enganar ao dar a impressão de que a epistemologia era um assunto já estabelecido na época, ao qual Platão direciona seus argumentos. Apesar de muitos filósofos anteriores a Platão terem feito algumas considerações acerca do problema do conhecimento, o estudo deste ainda não havia se estabelecido como um ramo distinto dentro da filosofia – e é bastante justo dizer que é o diálogo do *Teeteto* que consegue dar à epistemologia esse lugar através do rigor aplicado em seus questionamentos e análises.

Por fornecer uma grande recompensa àqueles que param para examiná-lo, o *Teeteto* é valorizado na filosofia por ser, dentre todos os trabalhos de Platão, o que tem mais a oferecer a um estudante do assunto em questão. Talvez por isso, ele tenha tido a atenção de grandes filósofos ao longo dos séculos. Dentre eles, George Berkeley nos chama a atenção por reconhecer, no diálogo, uma antecipação da sua própria teoria do conhecimento, chegando ao ponto de afirmar que Platão teria, inclusive, aprovado alguns dos princípios centrais do seu idealismo.

Ora, não é difícil perceber a influência de Platão e do neoplatonismo na obra berkeleyana, contudo, esta afirmação quanto ao *Teeteto* gera algumas questões acerca do modo com que o bispo e filósofo irlandês leu o diálogo. Tais questões se baseiam na afirmação de Berkeley de que Platão, e também Aristóteles, não teriam admitido «uma existência absoluta das coisas corpóreas». Essa afirmação chama a atenção justamente por parecer estar incorreta, o que nos leva a perguntar o que permitiu Berkeley a ter uma leitura distorcida da obra platônica. Sendo assim, o presente capítulo pretende analisar os argumentos que permitiram o filósofo irlandês a chegar a tal conclusão, assim como fazer referências ao diálogo platônico, tendo em vista elucidar os problemas da interpretação em questão.

3.1 Berkeley e a definição de conhecimento como sensação

Iniciaremos nossa análise pelo texto que Berkeley tinha em mente ao fazer a afirmação mencionada anteriormente:

No *Teeteto*, é dito que se alguém fala algo, ou faz algo, ele deve também falar para quê, ou do quê, ou com respeito a quê ele é, ou é feito; pois que algo exista em absoluto ou em si mesmo é absurdo. Ademais, Platão afirma que é impossível que uma coisa possa ser doce e não doce para alguém³⁸. (*Siris* §311)

«Ficar doce sem ser doce para ninguém é que não é possível» (*Teeteto*, 160b): esta é a proposição a que Berkeley se refere no trecho acima. Na verdade, muitas outras passagens da primeira parte do diálogo estariam de acordo com as crenças do filósofo irlandês, o que torna importante um rápido resumo do que é apresentado neste ponto da obra platônica.

No diálogo, Platão busca definir o que é conhecimento, iniciando seu trabalho pela definição dada pelo jovem Teeteto de que conhecimento é sensação. A partir desta definição, o autor desenvolve uma teoria na qual nada existe fora do momento particular em que um objeto aparece para o indivíduo que o percebe. Se algo é doce, ele não só deve ser doce para alguém que o percebe como tal, como também pode não aparecer como doce para nenhum outro indivíduo, e até mesmo para o mesmo indivíduo, em outro momento (159e – 160a). Em outras palavras, a qualidade sensível é privada (154a, 161d, 166c) a um único indivíduo em uma ocasião igualmente única; e é desse tipo de percepção que consiste o mundo sensível.

Não é de se espantar que Berkeley visse essa tese como uma antecipação de sua própria opinião de que o mundo sensível é uma sucessão de ideias, cada uma exibindo apenas as qualidades sensíveis que aparecem para o indivíduo que as percebe, como vimos que ele indica em diversos momentos dos *Diálogos*. E, de fato, há evidência no *Siris* de que Berkeley identifica a teoria do *Teeteto*, exposta acima, com a sua (*Siris* §§311, 347 – 349). Entretanto, ele cometeu dois erros ao fazer isso: o primeiro foi de pensar que essa teoria representava a visão de Platão quanto à percepção e o mundo sensível; e o segundo foi o de interpretar a teoria em questão como uma versão do seu idealismo imaterialista. Antes de analisar os erros de Berkeley, e o que pode tê-los causado, se faz necessária uma apresentação dos argumentos presentes no *Teeteto*.

³⁸ Tradução nossa. No original: «In the *Theaetetus* we are told that if anyone saith a thing, or is made, he must withal say, for what, or of what, or in respect of what, it is, or is made; for, that anything should exist in itself or absolutely is absurd. Agreeably to which doctrine it is also farther affirmed by Plato that it is impossible a thing should be sweet and sweet to nobody».

3.1.1 Definição de Teeteto

“Assim o que se me afigura neste momento é que conhecimento não é mais do que sensação” (PLATÃO, 1973, 151e). Expondo assim seu pensamento é que Teeteto, inicialmente, pretende responder à questão lançada por Sócrates sobre o que é, propriamente, o conhecimento; é aqui que a habilidade socrática de “parteiro de ideias” entra de fato em ação. Platão, por sua vez, se utiliza da estratégia de adiar um ataque a essa definição, prontamente identificando-a com o relativismo protagoreano e, na sequência, com a teoria de Heráclito de que todas as coisas estão em constante fluxo. A partir desse ponto, vemos que Platão pretende dar as bases mais fortes possíveis para a definição de Teeteto. Porém, não visa manter sólidas, sob nenhum aspecto, nem a definição dada pelo jovem, nem as duas bases oferecidas para esta; mas sim refutar as três após a exposição e análise de cada uma delas.

3.1.2 O homem como medida de todas as coisas

A discussão então começa com Sócrates dizendo o seguinte para Teeteto:

Sócrates: — Talvez tua definição de conhecimento tenha algum valor; é a definição de Protágoras; por outras palavras ele dizia a mesma coisa. Afirmava que o homem é a medida de todas as coisas, da existência das que existem e da não existência das que não existem. Decerto já leste isso? (PLATÃO, 1973, 152a)

Ou seja, cada coisa é assim como aparece para cada indivíduo, como diz o próprio Sócrates logo em seguida. Essa fórmula pode ser traduzida como “cada coisa é como cada indivíduo a percebe”, e é exposta no diálogo através do exemplo do vento, onde este parece frio para uma pessoa e quente para outra; assim, de acordo com Protágoras, o vento é frio para um, mas não para o outro, já que cada um é a sua própria medida. Podemos então, segundo Burnyeat, extrair desta tese a proposição de que «todo perceber é conhecer» (1990, p.11, tradução nossa)³⁹. A partir de tal proposição, a doutrina protagoreana da verdade relativa de todas as aparências permite que a percepção sensível possua as duas marcas cruciais do conhecimento, a saber: seu objeto e sua infalibilidade.

Para ajudar na compreensão dessa passagem, é interessante notar a premissa que Teeteto aceita de Sócrates em 152b, onde perceber algo é o mesmo que ter esse algo aparecendo para alguém. Essa premissa, segundo Burnyeat, tem como uma fórmula

³⁹ O texto em inglês é: «all perceiving is knowing».

generalizada o seguinte: x aparece F para a (onde x é um objeto, F uma qualidade sensível, e a um sujeito que percebe) se, e somente se, a percebe que x é F (1990, p. 11, tradução nossa)⁴⁰. Isso significa que o tipo de percepção com que vamos nos preocupar aqui é a percepção do que venha a ser o caso em questão, em contraste com o simples fato de se perceber um objeto. Ou seja, a fórmula apresentada por Burnyeat pode ser representada por frases como “Ele vê que a mesa é marrom”, e contrasta com “Ele vê a mesa”. A segunda frase não incorpora nenhum aspecto sensível percebido pelo indivíduo no objeto, e também não fala que ele percebe esse objeto *como* algo; o que já ocorre na primeira frase, onde o indivíduo percebe a mesa como marrom.

Parece que ao identificar percepção com aquilo que aparece, Platão dá uma premissa extra à doutrina de Protágoras, já que esta, originalmente, não menciona em nenhum momento a percepção. Assim, essa premissa extra é necessária para mencionar a percepção e fazer a ponte com a noção central de Protágoras da aparência, daquilo que aparece para o indivíduo (BURNYEAT, 1990, p.12).

“Mas e se o que eu percebo entra em conflito com o que você percebe? Como faremos?”⁴¹, pergunta Waterfield (1987, p.148, tradução nossa), tendo em vista que não é comum existir um critério externo que permita saber qual dos dois indivíduos está certo. Para resolver tal situação, comum no cotidiano, frequentemente adotamos o relativismo, dizendo que cada um está certo a sua maneira. O que Platão faz no diálogo é desenvolver as implicações de tal situação corriqueira, e nos leva a pensar sobre ela, no caso, utilizando-se da seguinte questão: Que tipo de mundo permite que ambos estejam corretos?

O passo seguinte de Platão, no diálogo, é o de atribuir a Protágoras uma “doutrina secreta”, que é uma versão da teoria de Heráclito de que tudo flui. Essa doutrina é inicialmente mostrada como sustentando que as qualidades das coisas são relativas, isto é, você não pode descrever algo como sendo grande em si, pois em uma outra relação ele aparecerá como pequeno.

3.1.3 A teoria do fluxo

⁴⁰ O texto em inglês é: « x appears F to a (where x is an object, F , a sensible quality, and a a perceiving subject) if and only if a perceives that x is F ».

⁴¹ O texto em inglês é: “And if what I perceive conflicts with what you perceive, what are we to do?”

A introdução dessa teoria de Heráclito acaba sendo um meio de que Platão se utiliza para desenvolver e clarificar a teoria protagoreana que Teeteto acaba de aceitar. Tal clarificação é feita através da linguagem heraclitiana da geração; ou seja, nessa tese, as qualidades sensíveis estão envolvidas em um processo contínuo de geração, sempre “se tornando” algo, e, como elas são relativas, também são relativas ao indivíduo que percebe. Assim, a fórmula anterior, que dizia “ x é F para a ”, dá lugar a uma nova fórmula, que diz “ x se torna F para a ”⁴².

Essa mudança para a linguagem da geração, onde as coisas estão em um processo de “se tornar”, é feita para ajudar a solucionar certos problemas sobre opostos, onde as qualidades das coisas acabam sendo relativas, como dissemos mais acima sobre as qualidades opostas de “grande” e “pequeno”. Como afirma Sócrates em 152d: “nenhuma coisa é uma em si mesma”; vemos aqui que quando uma dessas qualidades se aplica a uma coisa, o seu oposto também é aplicável a essa mesma coisa. Porém, se essas qualidades são opostas elas são também incompatíveis. O problema exposto aqui, de como uma coisa poderia ser algo e, ao mesmo tempo, o seu oposto, vem de muitas das declarações paradoxais do próprio Heráclito⁴³.

Nessa parte do diálogo, temos inicialmente algumas considerações que favorecem uma visão heraclitiana do mundo, seguidas de outras a favor do relativismo de Protágoras, que veremos mais profundamente agora. Temos como base aqui o argumento das aparências conflitantes. Partindo do ponto de vista comum da experiência de que a cor de um objeto aparece diferente para observadores diferentes em condições variáveis de observação, Platão deduz que a cor, seja ela qual for, não é um atributo que caracteriza o objeto nele mesmo. A cor, então, é dada na relação entre o observador e o objeto, no espaço entre ambos, e, assim, se torna privada para o observador, já que é algo que apenas o observador pode apreender.

Façamos, com Burnyeat (1990, p. 15), uma recapitulação da argumentação feita até agora. Da definição de Teeteto nós temos a tese de que a percepção, e apenas ela, nos dá conhecimento e a certeza necessária para assegurar o mesmo. Da doutrina de Protágoras do homem como medida de todas as coisas nós temos a garantia de que toda aparência que

⁴² A teoria heraclitiana do fluxo é, normalmente, relacionada a uma espécie de relativismo ontológico, em que nada – nem o indivíduo nem o objeto – teria algo de permanente. Contudo, no diálogo, Platão vincula a teoria heraclitiana do fluxo à teoria de Protágoras, tendo em vista fornecer um mundo no qual o relativismo epistemológico do segundo faça sentido.

⁴³ Como, por exemplo, o fragmento 60, que nos diz: “O caminho para baixo e o caminho para cima é um e o mesmo”. BORNHEIM, 2005 [2007], p. 40

percebemos será uma apreensão infalível, para aquele que percebe, de como as coisas são. O que permite Protágoras chegar a tal resultado é justamente a sua estratégia de relativização. Retomando o exemplo do vento, se este não é frio (ou quente) em si mesmo, mas sim, frio para um indivíduo e quente para o outro, então não há porque haver uma discussão para saber qual dos dois está certo ou errado sobre a temperatura do vento. Desse modo, toda percepção seria verdadeira, pois ninguém possui capacidade para discutir acerca daquilo que outro sente, e a imagem do mundo em constante fluxo corrobora essa idéia, já que essa imagem garante que nenhuma sensação será repetida.

Assim, o que se pode concluir da doutrina secreta de Protágoras é que nada é alguma coisa de maneira estável. No mundo não existem coisas, apenas processos de geração; o mundo é formado então por uma gama de diversos movimentos, alguns com características passivas e outros com características ativas. As qualidades dadas às coisas também não existem em si; tudo pode ser qualificável, dependendo da relação que tem com um indivíduo que percebe, ou seja, nada é alguma coisa por si só, havendo apenas qualidades que, por assim dizer, “flutuam”.

Platão nos mostra um modelo que ilustra como o processo de geração das qualidades ocorre. Suponhamos que eu olhe uma pedra branca⁴⁴. Como tudo está em constante mudança, até mesmo a pedra e meus olhos estão mudando, porém sofrem um movimento lento, já que levará muito tempo até que a pedra se torne areia, e meus olhos não consigam mais ver. Quando meus olhos e a pedra se encontram, eles geram a brancura e a visão. Sendo assim, a pedra se torna branca e meus olhos enxergam. Waterfield nos diz que até então, a pedra, como tal, não existia, e meus olhos eram cegos (1987, p. 154). Tendo em vista que essa geração é instantânea e se perde assim que os olhos se direcionam para outra coisa, pode-se dizer que a cor e a percepção da visão estão sofrendo um movimento rápido.

Aqui, Waterfield faz uma pergunta bastante pertinente, a saber: “Porque o objeto percebido é chamado de ativo e o órgão sensível de passivo?” (1987, p. 154, tradução nossa)⁴⁵. O próprio Waterfield começa a resposta dizendo que, a princípio, faz mais sentido dizer que o ativo do par é o olho, já que o olho “se debruça” sobre a pedra. Porém, este não é o caso. O que Platão quer nos mostrar aqui é como a pedra faz com que o olho enxergue o branco, tornando-a assim a ativa do par. O problema disso é que acaba sugerindo que, independente de qualquer observador, a pedra possua uma brancura que, no entanto, só é

⁴⁴ Esse modelo, no diálogo, se encontra em 156a-157c.

⁴⁵ O texto em inglês é: «Why is the perceived object called active and the sense-organ passive?»

observável quando ela faz com que o olho veja o branco. Como Waterfield diz nesse mesmo parágrafo, o texto não nos esclarece se Platão teve a intenção de que a teoria exposta soasse dessa maneira, ou se as qualidades somente apareceriam e existiriam na sua relação com um indivíduo que as percebe, ou seja, enquanto são percebidas. Porém, tendo em vista que essa teoria quer mostrar um relativismo absoluto, devemos considerar que as qualidades dependem, para ser, daqueles que as percebem, e que Platão teria isso em mente.

A ideia de Teeteto está para nascer. Falta, porém, um argumento a ser analisado sobre a infalibilidade das sensações, sobre a possibilidade de determinar se alguém é louco ou são, se está acordado ou sonhando⁴⁶; ou seja, se as experiências dos sonhos e das alucinações são, em algum ponto, verdadeiras. Muitos séculos depois, esses problemas viriam a ser de grande importância na primeira meditação de Descartes. A conclusão tida no diálogo, porém, difere muito da de Descartes de que toda experiência pode ser uma ilusão, já que não há um modo claro de determinar em qual estado (acordado ou sonhando) uma pessoa está. A resposta dada por Sócrates no diálogo é que mesmo a experiência do sonho tem o direito de ser considerada verdadeira, já que estas sensações são individuais e, assim, incorrigíveis; o que satisfaz o critério protagoriano e garante, junto à doutrina secreta do fluxo, que não há nenhuma realidade externa para medir a verdade.

Para confirmar essa conclusão de que não existem percepções falsas, e também assegurar que as três teses expostas até aqui estejam entrelaçadas⁴⁷, Platão nos dá o argumento do Sócrates saudável e do Sócrates doente⁴⁸. Neste exemplo, o Sócrates saudável, que bebe o vinho e o percebe como doce, é completamente diferente do Sócrates doente, que ao beber o vinho o percebe como amargo, e também existem dois vinhos diferentes. O que podemos retirar desse argumento, segundo Waterfield (1987, p. 156), é, em primeiro lugar, o seguinte: tendo em vista que aquele que percebe é diferente, a qualidade percebida também difere. Em segundo lugar, já que a percepção da qualidade percebida é diferente, aquele que percebe também é diferente. Ressaltando que esse segundo ponto não é um exagero, Waterfield explica que é ele que assegura o relativismo absoluto – onde a percepção e a qualidade percebida pertencem apenas ao instante em que se dá a relação entre o indivíduo e o objeto – necessário para que Platão possa concluir o terceiro ponto, a saber, que aquele que percebe e o

⁴⁶ No diálogo, esse argumento é encontrado em 157e.

⁴⁷ As três teses são: a tese de Teeteto de que conhecimento é sensação; a de Protágoras, de que o homem é a medida de todas as coisas; e a teoria do fluxo de Heráclito.

⁴⁸ No diálogo, esse argumento é encontrado em 159c.

objeto percebido são relativos um para o outro, e não para com eles mesmos ou para com qualquer outra coisa.

Podemos ver nesse trecho, onde é estabelecida uma diferença completa entre Sócrates saudável e Sócrates doente, o começo da redução ao absurdo da teoria de Protágoras à qual Platão pretende chegar. Apesar de nos parecer um pouco estranho dizer que ambos Sócrates são absolutamente diferentes, ao fazer isso Platão está sendo fiel à teoria do fluxo, que pressupõe uma completa falta de permanência do mundo. A afirmação que rejeita que Sócrates é, de algum modo, o mesmo tanto saudável quanto doente, nos mostra que não há espaço para nenhum termo que se encontre entre os extremos da teoria exposta por Platão.

Também é importante notar como Platão assegura que a percepção seja particular a cada indivíduo. Ele consegue isso ao afirmar que cada qualidade percebida é uma interação de apenas um determinado objeto com apenas um determinado indivíduo dada apenas em um momento específico. Com isso, Platão elimina a ideia de que os eventos possam se repetir. Essa não permanência do mundo é vista ainda mais claramente quando Platão diz que mesmo em nossa fala não deveríamos nos utilizar de nada que sugerisse qualquer tipo de estabilidade, eliminando assim termos como “meu” ou “seu”. O ponto central aqui é o que, no momento em que eu aponto para algo e digo que é “meu”, esse algo já sofreu algum tipo de mudança e não é mais a mesma coisa que eu havia apontado no instante anterior.

Após essa longa análise, a ideia de Teeteto finalmente vem à luz. Graças à habilidade de Sócrates de parteiro de ideias, ela não é apenas a definição dada inicialmente pelo jovem, mas trás consigo todas as suas implicações analisadas ao decorrer do diálogo, ou seja, as teorias de Protágoras e de Heráclito. É nesse ponto que Sócrates começa a testar o recém-nascido e que veremos se este irá sobreviver à crítica. Para isso, Platão segue o seguinte caminho: primeiro ele ataca Protágoras, depois Heráclito e, por fim, a própria definição de Teeteto.

3.2 O erro de interpretação de Berkeley

3.2.1 O primeiro erro

As passagens do *Teeteto* mencionadas acima se encontram em meio de um argumento muito bem elaborado, e que tem o propósito de revelar as implicações da definição do jovem

que dá nome ao diálogo de que «(...) conhecimento não é mais do que sensação» (151e). A teoria originada desse argumento é descrita por Sócrates como uma tentativa de fazer com que a definição de Teeteto se mantenha. Para isso, ele se utiliza de um componente epistemológico e um ontológico, oriundos, respectivamente, de Protágoras e Heráclito – ambos trabalhados por Platão, através das palavras de Sócrates, em relação a nossa percepção sensível do mundo, culminando na ideia de que toda percepção é conhecimento e todo conhecimento é percepção.

A definição de Teeteto se mantém firme graças à sua relação com as teorias de Protágoras e Heráclito. Contudo, o diálogo sugere que estas seriam as únicas condições possíveis de se levantar para que a definição do jovem seja forte, de modo que elas acabam se tornando, também, condições necessárias para a mesma – qualquer um que se proponha a defender que conhecimento é sensação deverá, necessariamente, estar comprometido com elas. Na sequência do diálogo, é mostrado então que a teoria Protagoreana-Heraclitiana, quando desenvolvida por completo, gera diversos absurdos; culminando na prova de que, se correta, a teoria impossibilitaria a linguagem (179c – 183c).

Desse modo, vemos que a estrutura da argumentação platônica é a de um *reductio ad absurdum*. Toda a teoria que atraiu Berkeley, na verdade, não é a crença platônica, mas sim o desenvolvimento inicial dos significados e pressupostos da tese de que conhecimento é percepção. A teoria em questão não pode ser tida como a visão de Platão acerca da percepção e do mundo sensível pelo simples fato de que o filósofo grego acreditava que ela tornaria a linguagem impossível. Na verdade, o diálogo enfatiza ainda que, como a própria teoria é linguagem, ela não poderá ser formulada de modo coerente (182e – 183b).

Aqui, Burnyeat (1982, p. 6) desenvolve uma longa nota explicando uma das possíveis razões pelas quais Berkeley se enganou quanto a isso. O motivo seria uma tradução errada: Berkeley teria entendido que a definição de Teeteto quis dizer que “Ciência é sensação”. Nessa leitura, Teeteto e Protágoras defenderiam que a sensação é o suficiente para se conhecer (e entender) as conexões entre as coisas. Consequentemente, o filósofo irlandês pensou que poderia concordar com a refutação de Platão à definição de Teeteto, sem ter que discordar do que ele pensou que fosse a teoria platônica do fluxo e da percepção das coisas sensíveis. Burnyeat ainda argumenta que o erro em perceber que o argumento era uma redução ao absurdo, e que a teoria da percepção apresentada não é uma teoria defendida por Platão, era um erro muito comum entre os comentadores do Teeteto na idade moderna, apesar de eles não terem a desculpa de tradução errada como Berkeley.

Mas se Platão não consentia com a teoria que Berkeley formulou como uma negação de «uma existência absoluta das coisas corpóreas», é razoável pensar que pouquíssimos pensadores também o tenha consentido. Os principais elementos da teoria vêm de Protágoras e Heráclito, mas não existem evidências de que qualquer um deles levou suas visões aos extremos que Platão leva ao longo do *Teeteto*. Desse modo, se existe alguma versão de um idealismo no diálogo – e, sem dúvidas, nenhum texto da antiguidade chega tão perto da posição de Berkeley quanto esse – não é a de um idealismo proposto por nenhum dos pensadores gregos. É apenas uma hipótese; uma construção que antecipa o idealismo apenas para mostrar que ele implica diversos absurdos, incluindo a impossibilidade da linguagem. É justamente esse o segundo erro de Berkeley acerca de sua interpretação do diálogo, que analisaremos a seguir.

3.2.2 O segundo erro: a questão do idealismo e as semelhanças e diferenças entre Imaterialismo e conhecimento como sensação

Segundo Burnyeat (1982, p.8), o idealismo indica uma forma de monismo sobre a quantidade de tipos de coisas que existem. Assim como o materialismo seria um monismo que afirma que, em última instância, nada existe ou é real a não ser a matéria e as coisas materiais, o idealismo é o monismo que afirma que, em última instância, tudo o que existe é a mente e os conteúdos da mesma. Entretanto, é justamente essa tendência do monismo que não está presente no diálogo. Para explicar isso, vamos analisar mais detalhadamente a construção do argumento dado por Platão.

A principal contribuição de Protágoras para a teoria que é desenvolvida no *Teeteto* é a regra de que qualquer aparência sensível que um indivíduo tiver é verdade para ele – em outras palavras, as coisas são, para ele, como elas parecem ser para a pessoa – junto com a regra inversa a essa, de que as únicas coisas que são reais para esse indivíduo são aquelas que aparecem para ele. É essa a interpretação que Platão dá para a famosa afirmação de Protágoras: “O homem é a medida de todas as coisas, das que são enquanto são e das que não são enquanto não são”. Desse modo, uma coisa é branca para mim se, e somente se, ela aparece como tal para mim. Quando a percepção é construída nos termos protagoreanos das aparências sensíveis, toda percepção será uma apreensão infalível de um caso particular (eu percebendo algo como branco), não havendo espaço para o erro em nenhuma percepção.

Essa teoria, contudo, só funciona se entendermos o estado das coisas de maneira relativista – o que eu sei e percebo é assim *para mim agora*, no momento em que percebo. O motivo para ser dessa forma, e não de outra, é que as aparências variam e entram em conflito, e se todas essas aparências devem ser verdade para a pessoa que as percebe, como quer a regra de Protágoras, então o estado das coisas deve variar para se tornar compatível com elas. Considerações semelhantes a essas podem ser aplicadas à teoria berkeliana, já que sua noção de percepção imediata incorpora uma versão dessa regra protagoreana. Para Berkeley, percepção imediata é conhecimento, assim como o que se percebe deve realmente ser aquilo que parece ser:

Hylas: - O que me diz? Uma vez que, de acordo com você, os homens julgam a realidade das coisas por meio de seus sentidos, como pode um homem se enganar pensando que a Lua tem uma superfície plana luminosa, de aproximadamente um pé de diâmetro? Ou uma torre quadrada ser, quando vista a distância, redonda? Ou um remo com uma ponta na água, torto?

Philonous: - *Ele não está enganado quanto às ideias que realmente percebe*, senão nas inferências que faz a partir de suas percepções atuais. Assim, no caso do remo, o que ele imediatamente percebe pela visão é certamente torto, e até aí ele está certo. Mas se ele então concluir que ao tirar o remo da água ele o perceberá igualmente torto, ou que o remo afete seu tato da mesma forma que as coisas tortas o fazem, então nisso ele está errado. (...) Mas seu erro não reside no que percebe de maneira imediata e presentemente (sendo uma manifesta contradição supor que ele erraria quanto a isso), mas no juízo errôneo que faz no tocante às ideias que apreende estar conectadas com aquelas imediatamente percebidas; ou, relativamente às ideias que seriam percebidas em outras circunstâncias. (*Diálogos*, 238).⁴⁹

Portanto, o que é percebido deve alterar a cada variação das aparências sensíveis. O argumento do qual isso resulta é simples e convincente.

Usando o exemplo de Platão, o mesmo vento não pode ser simultaneamente quente e frio para o mesmo indivíduo, ou na versão de Berkeley do argumento, é a água que não pode ser, ao mesmo tempo, quente e fria para o mesmo indivíduo. Ora, se toda aparência deve ser tida como conhecimento verdadeiro, haverá então uma contradição quando as aparências entrarem em conflito, a não ser que o caso em questão para a pessoa que sente a água quente e para a pessoa que sente a água fria sejam estados de coisas independentes e distintos. Em termos berkelianos, duas ideias são percebidas, ou seja, duas aparências momentâneas que realmente exibem as qualidades que elas parecem ter. Se isso se mantém quando as aparências conflitantes são contemporâneas, também deve se manter quando elas vêm em sucessão na

⁴⁹ No caso, essa é a paginação de uma edição clássica das obras de Berkeley, feita por A.A. Luce e T.E. Jessop. Utilizo esta paginação, pois a maioria das edições dos *Três Diálogos* possui a numeração ao lado do texto; desse modo, o leitor poderá achar mais facilmente a passagem em questão independente de qual edição ou tradução da obra que esteja usando.

experiência de um indivíduo. Nesse caso, também precisaríamos de ideias distintas que fossem compatíveis com as aparências; além disso, temos que negar que o vento ou a água se mantenham idênticos ao longo do tempo⁵⁰.

Burnyeat ressalta que o argumento só funciona se:

(...) o mundo for bem diferente do que normalmente pensamos que ele seja. Deve ser um fluxo heraclitiano no qual, pelas razões dadas, duas pessoas não podem perceber numericamente o mesmo objeto, e os objetos que elas percebem não podem manter uma identidade contínua de um momento para o outro.⁵¹ (BURNYEAT, 1982, p.11)

Ou seja, só o que resta é uma sucessão de encontros entre as aparências sensíveis e o estado momentâneo das coisas que elas representam. Do mesmo modo que a teoria de Protágoras fornece a epistemologia de que a definição de Teeteto necessita para sobreviver, Heráclito fornece a metafísica, isto é, fornece um mundo no qual esta epistemologia consegue fazer sentido. E Berkeley também concorda com isso, como podemos ver nessa passagem:

Todo momento produz alguma mudança nas partes dessa criação visível. Algo é adicionado ou diminuído, ou alterado em essência [...]. Por que todos os seres gerados foram ditos, pelos antigos, que estão em um fluxo perpétuo. E aquilo que, em uma visão geral e confusa, parece um único e constante ser, deve, após uma inspeção mais de perto, parecer uma série contínua de seres diferentes. Mas Deus permanece sempre um e o mesmo. Portanto, apenas Deus existe. Essa foi a doutrina de Heráclito, Platão e outros antigos.⁵² (*Siris* §344)

Em todo caso, essas seriam as conexões filosóficas fundamentais entre as três teses que formam a teoria exposta no *Teeteto*. Ela soa bem parecida com Berkeley, não só pelo conteúdo, mas também pelo argumento que motiva a construção da teoria. A diferença entre os dois é que, no *Teeteto*, é verdade afirmar que o indivíduo depende de que exista algo para que ele o perceba, assim como o objeto percebido também depende de um indivíduo que o perceba. Talvez a evidência mais clara disso seja a passagem do diálogo em que Sócrates resume a tese construída para ajudar a definição de Teeteto:

⁵⁰ Este argumento também está presente no *Teeteto*, mas dividido em duas partes. Primeiro, Sócrates estabelece a relatividade das qualidades sensíveis (153d – 154b); depois, ele desenvolve as implicações disto para a identidade dos objetos (156a em diante).

⁵¹ Tradução nossa. No original: «(...) if the world is very different from what we ordinarily take it to be. It must be a Heraclitian flux in which, for the reasons given, no two people perceive numerically the same item, and the items they do perceive cannot maintain a continuing identity from one moment to the next».

⁵² Tradução nossa. No original: «Every moment produceth some change in the parts of this visible creation. Something is added or diminished, or altered in essence (...). Wherefore all generated beings were said by the ancients to be in a perpetual flux. And that which, on a confused and general view, seems one single constant being, shall upon a nearer inspection appear a continued series of different beings. But God remains for ever one and the same. Therefore God alone exists. This was the doctrine of Heraclitus, Plato, and other ancients».

Sócrates: - Porém, é forçoso que eu tenha a sensação de alguma coisa, quando me torno percipiente; o que não é possível é ser percipiente de nada. O mesmo se passa com o agente, quando fica doce ou amargo ou coisa semelhante; ficar doce sem ser doce para ninguém é que não é possível. [...]

Ainda há a possibilidade, me parece, de sermos um para o outro alguma coisa, ele e eu, ou que venhamos a ser algo em virtude dessa correlação, ligados reciprocamente, não a qualquer outra existência nem mesmo a nós próprios. Só resta essa relação de reciprocidade. Por isso mesmo, se se disser que alguma coisa existe ou devém, será preciso acrescentar que existe ou se forma de alguém ou para alguém ou com relação a alguma coisa. Porém, que alguma coisa seja ou se torne por si mesmo, é o que se não deve dizer nem permitir que outros afirmem, como o demonstrou a presente exposição. (160a – c)

É nessa mútua dependência entre o sujeito e o objeto da percepção que Burnyeat identifica um contraste decisivo com o filósofo irlandês (1982, p.12). Para Berkeley, o objeto da percepção depende do indivíduo que o percebe, mas não vice-versa. Podemos ver isso com mais clareza se levarmos em conta as passagens em que Berkeley insiste que mentes e ideias são coisas radicalmente diferentes (*Princípios* §§2 – 3, *Diálogos* 231). O ser de uma ideia é ser percebida; o de uma mente não. Enquanto Berkeley repetidamente afirma que as ideias estão na mente e não podem ser concebidas separadas de uma mente que as perceba, ele não sugere o inverso, como faz o *Teeteto*, que as mentes possuem uma relação essencial com as ideias e que não podem existir sem as ideias que elas percebem⁵³. A mente é mais importante porque ela realiza mais coisas do que apenas perceber ideias – ela também é ativa e pensante. Entretanto, mais importante, nos termos da metafísica tradicional, são as mentes que sustentam as ideias, não o contrário. Ideias devem ser inerentes à mente, mas as mentes não devem inerir em nada.

Isso está ligado com a crença berkeleyana de que as ideias, as coisas sensíveis, são inertes – apenas as mentes possuem poder causal. Nenhuma ideia poderia existir a não ser que uma mente a tenha trazido à existência e a tenha sustentado. Berkeley passa dessa dependência causal para uma dependência ontológica quando ele argumenta que, como somos afetados por ideias de maneira passiva na percepção, elas devem ser causadas por outra mente, Deus, e existem nessa mente.

Também no *Teeteto* a percepção é passiva, mas quem é causalmente ativo é a coisa percebida. Na verdade, essa afirmação nem teria o mesmo peso causal pretendido por Berkeley. Na percepção, que ocorre apenas em um momento, o objeto é ativo apenas em sua

⁵³ Sem dúvidas, a mente precisa de ideias sobre as quais ela irá operar, mas isso não é o bastante para afirmar uma dependência ontológica. Podemos ilustrar isso com a entrada 878 dos *Comentários Filosóficos* de Berkeley: «Ainda que a extensão exista só na mente, contudo não é propriedade da mente. A mente pode existir sem ela ainda quando ela não possa existir sem a mente». Esse ponto será aprofundado no próximo capítulo, quando retomaremos a discussão acerca do conceito berkeleyano de “noção”.

relação com o sujeito que o percebe aqui e agora. Ele possui o poder de estimular os órgãos do sentido, ou o indivíduo, apenas uma vez, já que o órgão ou indivíduo também estão em constante mudança.

De fato, os objetos físicos não possuem nenhuma «existência absoluta» – eles existem apenas para os indivíduos que os percebem – mas eles não são coisas mentais: não são trazidos à existência por uma mente e, conseqüentemente, não existem em uma mente no mesmo sentido que a filosofia de Berkeley. Além disso, no diálogo, as mentes também não possuiriam uma existência absoluta, algo com que Berkeley nunca teria concordado. Desse modo, não existe um indivíduo que percebe contínuo, mas apenas uma série de indivíduos distintos existindo momentaneamente como, por exemplo, o indivíduo ou órgão do sentido que vê uma coisa branca agora.

É interessante ressaltar também que, mesmo com a leitura equivocada do diálogo, Berkeley via Platão como um precursor de sua teoria. E levando em conta as passagens expostas aqui, ele dava esta importância ao filósofo grego justamente pelos argumentos relativistas presentes no *Teeteto*; o que nos leva a pensar que tais argumentos tenham um papel muito mais importante no interior da obra berkeleyana do que muitos imaginam – apesar de todos os problemas implicados por eles.

Em todo caso, a maior, e talvez mais importante, divergência entre a teoria inicial do *Teeteto* e o imaterialismo do bispo irlandês está, justamente, em algo que Platão nunca pensou: um Deus único que percebe tudo a todo instante. Platão não tem um equivalente para a ação divina mencionada por Berkeley e para seu propósito – de dar as bases mais sólidas possíveis para a teoria de que conhecimento é sensação – ele pode continuar trabalhando com sua distinção entre as mentes que percebem e os objetos físicos percebidos. Tal tipo de Deus não existia na Grécia antiga; os deuses gregos não eram eternos, mas sim imortais. Eles estavam presentes no tempo humano – *chronos* – e continuavam a existir nele por possuírem uma “vida sem morte” na Terra. Já a concepção de Deus de Berkeley é a do Deus cristão, ou seja, um Deus transcendente, situado além do tempo, da vida e do universo. Estando situado além do tempo, como nós humanos o entendemos, tal Deus não possui relação necessária com a continuidade das coisas terrenas. É a análise desta divindade e do seu papel no interior da obra de Berkeley, dando ênfase à questão do relativismo, que será ponto central a ser tratado no próximo capítulo da dissertação.

4 A MENTE DE DEUS

Conforme mencionamos no final do segundo capítulo deste trabalho, não há evidências de que Berkeley tenha concebido uma das linhas de pensamento expostas (relativista e anti-relativista) antes da outra, ou que considerasse uma mais importante do que a outra. Na verdade, elas aparecem lado a lado nas duas obras, como, por exemplo, na discussão presente entre os parágrafos 45 e 58 dos *Princípios* ou nesta fala de Philonous no terceiro dos *Diálogos*:

Philonous: - Estritamente falando, Hylas, nós não vemos o mesmo objeto que sentimos; tampouco é o mesmo objeto percebido pelo microscópio aquele que foi percebido a olho nu. Mas caso cada variação fosse considerada suficiente para constituir uma nova espécie ou indivíduo, o número infundável ou a confusão de nomes tornaria a linguagem impraticável. Portanto, para evitar isso, bem como outras inconveniências que são óbvias mediante um pouco de reflexão, os homens combinam diversas ideias apreendidas pelos diversos sentidos, ou pelo mesmo sentido em diferentes momentos ou em diferentes circunstâncias, mas nas quais se observa, no entanto, que têm alguma conexão na natureza, seja com respeito à coexistência ou sucessão, todas as quais eles as referem a um nome e consideram uma coisa. Em consequência, segue-se que, quando examino por meus outros sentidos uma coisa que já tinha visto, não é a fim de perceber melhor o mesmo objeto que havia percebido pelos outros sentidos. E, quando olho através do microscópio, não é que posso perceber de forma mais clara o que havia percebido a olho nu, o objeto percebido pelas lentes sendo bem diferente daquele primeiro. Mas, em ambos os casos, meu objetivo é somente saber quais ideias estão conectadas juntas; e quanto mais um homem sabe sobre a conexão de ideias, mais se diz que ele conhece a natureza das coisas. Que importa, então, se nossas ideias são variáveis? Que importa se nossos sentidos não são, em todas as circunstâncias, afetados pelas mesmas aparências? (*Diálogos 3* [245])

Como Berkeley poderia sustentar, ao mesmo tempo, a variabilidade das percepções e a permanência do mundo sensível sem entrar em contradição? O objetivo do presente capítulo é responder esta pergunta através de uma análise do que consideramos ser a maior tentativa de conciliação entre estas duas posições, feita pelo próprio autor: o apelo de Berkeley aos “arquetipos divinos” ou às “ideias na mente de Deus”. Em outras palavras, tentaremos explicitar qual seria o papel de Deus no interior do imaterialismo. Para isso, exporemos inicialmente, como Berkeley concebe os espíritos (ou mentes) e como seria possível conhecê-los, já que não são coisas sensíveis (ou, o que é a mesma coisa para o autor, ideias)⁵⁴. A partir

⁵⁴ Ao ler suas duas principais obras, os *Princípios* e os *Diálogos*, descobrimos que Berkeley não diz muita coisa acerca do nosso conhecimento das mentes, e a maior parte do que encontramos foi adicionada pelo filósofo nas edições de 1734 das duas obras. A razão para isso é que Berkeley pretendia que os *Princípios* fossem constituídos, originalmente, de pelo menos três partes (ver entrada 583 dos *Comentários filosóficos*). A segunda parte seria dedicada a examinar questões relacionadas à mente, Deus, moralidade e liberdade (*Comentários filosóficos*, §503, 807). Em uma de suas cartas a Samuel Johnson, seu correspondente americano, Berkeley diz ter perdido o manuscrito da segunda parte dos *Princípios* durante uma viagem pela Itália, por volta de 1716 (Ver

disso, discutiremos as diferenças entre a substância espiritual e a material. A seguir, pretendemos apresentar também os dois argumentos de Berkeley para provar a existência de Deus.

4.1 O espírito berkeleyano

Vemos a posição de Berkeley acerca da substância espiritual logo no início dos *Princípios*:

Há algumas verdades tão familiares e óbvias à mente que um homem precisa apenas abrir os olhos para vê-las. Considero que uma delas é esta: que toda abóbada celeste e tudo quanto a Terra contém – numa palavra, todos os corpos que compõem a poderosa estrutura do mundo – não possuem nenhuma existência fora da mente; que seu ser é ser percebido ou conhecido. E que, conseqüentemente, 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, sendo completamente ininteligível e implicando todo o absurdo da abstração atribuir a uma parte isolada deles uma existência independente de um espírito. (*Princípios* §6)

A conclusão disso vem logo no começo do parágrafo seguinte: «A partir do que foi dito, segue que não há nenhuma outra substância a não ser o *espírito*, ou aquele que percebe» (*Princípios* §7). Concentremo-nos na afirmação destacada anteriormente, de que qualquer substância, fora a espiritual, é completamente ininteligível. Dessa forma, analisemos o que Berkeley entende por “espírito” e por que essa é uma substância *inteligível*, diferentemente da substância material.

O filósofo define o que entende por “espírito” da seguinte forma:

Mas, além de toda essa interminável variedade de ideias ou objetos do conhecimento, existe também algo que os conhece ou percebe e que executa diversas operações relativamente a eles, como querer, imaginar ou recordar. Esse ser ativo, perceptivo, é o que chamo de *mente*, *espírito*, *alma* ou *eu*. Por meio dessas palavras não denoto nenhuma de minhas ideias, mas algo inteiramente diferente delas, no qual elas existem, ou, o que é a mesma coisa, por meio do qual elas são percebidas, pois a existência de uma ideia consiste em ser percebida. (*Princípios* §2)

Se o espírito é algo «inteiramente diferente» das ideias, então a tese do *esse est percipi* não é universal. Além das coisas que são percebidas (ideias), existem as coisas que percebem:

Coisa ou *ser* é o nome mais geral de todos, compreendendo duas espécies inteiramente diferentes e heterogêneas, e que nada têm em comum senão o nome, a saber, *espíritos* e *ideias*. Os primeiros são *substâncias ativas, indivisíveis*; as

segundas são *seres inertes, efêmeros e dependentes*, que não subsistem por si, mas são suportados por mentes ou substâncias espirituais ou existem nelas. (*Princípios* §89)

Os espíritos são as substâncias; as ideias, os acidentes. E, de fato, não poderia ser diferente disso, já que as ideias não podem existir senão na mente. Entretanto, deparamo-nos imediatamente com um problema dessa tese: se conhecemos apenas ideias, que são «os objetos do conhecimento», e que elas «não possuem nada em comum» com os espíritos, como, então é possível que um espírito conheça outro? A importância dessa questão reside justamente na crítica de Berkeley à matéria, pois, para ele, esta não poderia ser concebida por não ser sensível.

Sobre isso, consideremos primeiro como o filósofo concebe a forma com que conhecemos nosso próprio espírito. Nós o conhecemos por reflexão, imediatamente:

Philonous: - [...] Não obstante, sei que eu, que sou um espírito ou substância pensante, existo tão certamente quanto sei que minhas ideias existem. Além disso, sei o que quero dizer pelos termos *eu* e *eu mesmo*; e sei imediatamente, ou intuitivamente, embora não o perceba como percebo um triângulo, uma cor ou um som. (*Diálogos 3* [231])

Como nosso espírito não pode ser sentido, não é possível que o conheçamos através de uma ideia, no sentido estrito da palavra⁵⁵. Sendo assim, não poderíamos ter uma *ideia* do espírito, mas sim uma *noção*:

[...] no meu entender, as palavras *vontade, alma e espírito* não representam ideias diferentes nem, na verdade, ideia alguma, senão algo muito diferente das ideias e que, sendo um agente, não pode ser semelhante a uma ideia ou representado por uma ideia seja esta qual for. Não obstante, deve-se admitir, ao mesmo tempo, que temos uma noção da alma, do espírito e das operações da mente, tais como querer, amar, odiar, pois sabemos ou entendemos o significado dessas palavras. (*Princípios* §27)

Todavia, não parece que a questão é respondida apenas por afirmar que temos uma noção e não uma ideia do espírito. O que Berkeley quer dizer com “noção”? Que significado ela possui no entendimento do autor? Lemos, nos *Princípios*, o seguinte:

Penso que, a rigor, não podemos dizer que temos uma ideia de um ser ativo ou de uma ação, embora possamos dizer que temos uma noção deles. Eu tenho algum conhecimento ou noção de minha mente e de seus atos sobre as ideias, visto que sei ou entendo o que se quer dizer com essas palavras. Do que eu conheço, tenho alguma noção. (*Princípios* §142)

Temos uma noção de tudo aquilo que conhecemos. Tal afirmação, porém, pode levar a uma objeção que pode ser esboçada da seguinte forma: acerca da substância material,

⁵⁵ Porém, como Berkeley indica no §140 dos *Princípios*: «Em um amplo sentido, certamente, podemos dizer que temos uma ideia do espírito [...]».

Berkeley pedia que tentássemos imaginar ou conceber qualidades sensíveis existindo sem serem percebidas, através da abstração. Assim, o filósofo perguntava se éramos capazes de imaginar uma cor invisível, ou uma figura que não fosse nem circular, nem quadrada, nem triangular, entre outras. Como nenhuma imagem surgia em nossa mente por maior que fosse o esforço, Berkeley conclui que a matéria é uma noção sem significado. Ora, mas também não conseguimos formar nenhuma imagem do espírito, já que ele não é sensível. Como não aplicar a mesma crítica ao caso dos espíritos? O próprio Berkeley pensou nesse problema, e o coloca da seguinte forma nas palavras de Hylas, respondendo, logo em seguida, através de Philonous:

Hylas: - [...] você reconhece que não tem, propriamente falando, nenhuma ideia de sua alma. Você inclusive afirma que espíritos são uma espécie de seres completamente diferentes das ideias. Consequentemente, que nenhuma ideia pode ser semelhante a um espírito. Não temos, portanto, nenhuma ideia acerca de qualquer espírito. Você admite, não obstante, que existe uma substância espiritual, embora não tenha nenhuma ideia dela, ao passo que nega a existência de tal coisa como a substância material, porque não tem nenhuma noção ou ideia a respeito. É correta a maneira de comportar-se? Para agir coerentemente você deve ou admitir a matéria ou rejeitar o espírito. O que diz sobre isso?

Philonous: - Digo, em primeiro lugar, que não nego a existência da substância material simplesmente porque não tenho nenhuma noção acerca dela, e porque a noção dela é inconsistente; ou, em outras palavras, porque é contraditório que haja uma noção dela. [...] Em segundo lugar, digo que embora acreditemos que existam coisas que não percebemos, ainda assim não podemos acreditar que qualquer coisa particular exista sem alguma razão para tal crença: mas não tenho nenhuma razão para acreditar na existência da matéria. Não tenho nenhuma intuição imediata acerca dela, nem posso inferir imediatamente a partir de minhas sensações, ideias, noções, ações ou paixões uma substância não pensante, incapaz de perceber e inativa, seja por dedução provável, seja por consequência necessária. Ao passo que a existência do meu eu, ou seja, minha alma, mente ou princípio pensante, eu evidentemente conheço por reflexão. [...] Que ideias devam existir naquilo que não se percebe, ou sejam produzidas pelo que não age, é contraditório. Mas não é contraditório dizer que uma coisa perceptiva seja o sujeito das ideias, ou que uma coisa ativa seja a causa delas. (*Diálogos 3* [232-233])

Em outras palavras, o caso da matéria é diferente do espírito. Não temos qualquer experiência imediata dela; além disso, é uma noção contraditória, pois ela é uma substância não-pensante, inativa, na qual as qualidades (*ideias*) existiriam. A noção do espírito, ao contrário, pode ser pensada sem esta contradição. Podemos entender como uma ideia pode existir em uma mente, pois temos uma experiência imediata disso. Se alguém nos perguntar de que forma uma ideia existe em uma mente, sabemos a resposta intuitivamente; mas isso não ocorre com a matéria. O exercício de abstração que Berkeley nos propõe – imaginar uma qualidade, ou conjunto de qualidades, existindo sem serem percebidas – tem o intuito de ressaltar a contradição que a própria definição de matéria envolve.

O grande problema da substância material, para Berkeley, não é o fato de não podermos formar em nossas mentes uma imagem dela, mas sim que sua noção demanda que concebamos a existência das qualidades sensíveis sem serem percebidas por alguma mente.

Tendo definido o que é o espírito e ressaltado a diferença entre ele e a matéria, podemos analisar como Berkeley descreve o espírito partindo da forma com que percebemos as ideias. O filósofo descreve, então, da seguinte forma: «Um espírito é um ser simples, não dividido e ativo. Quando percebe ideias, chama-se *entendimento*; quando produz ou de algum modo atua sobre as ideias, denomina-se *vontade*» (*Princípios* §27).

Sendo assim, algumas delas podem ser concebidas por meio de um ato de pensamento, isto é, pela imaginação, denominando o espírito, como vimos, de *vontade*:

Posso suscitar ideias em minha mente sempre que quiser e variar ou mudar a cena quantas vezes julgar conveniente. Não preciso mais que querer, e imediatamente esta ou aquela ideia surge em minha imaginação; e pelo mesmo poder ela é obliterada e dá lugar a outras. Esse fazer e desfazer as ideias chama-se, com muita propriedade, mente ativa. Isso é incontestável e baseia-se na experiência. (*Princípios* §28)

Contudo, as ideias dos sentidos independem desse poder. Nós as temos, querendo ou não, como o autor deixa claro no parágrafo seguinte:

Seja qual for o poder que eu possa ter sobre os meus pensamentos, noto que as ideias efetivamente percebidas pelos sentidos não têm igual dependência de minha vontade. Quando em plena luz do dia abro meus olhos, não está em meu poder decidir se verei ou não, ou determinar que objetos em particular se apresentarão à minha vista; e assim igualmente quanto à audição e aos outros sentidos: as ideias impressas neles não são produtos da minha vontade. Existe, portanto, alguma outra vontade ou espírito que as produz. (*Princípios* §29)

O espírito é a substância das ideias, pois (1) elas existem no espírito ou por ele são percebidas; e (2) o espírito é a causa das ideias. São esses dois modos de dependência das ideias em relação ao espírito que originam as duas provas da existência de Deus oferecidas por Berkeley, mencionadas no começo do capítulo. Esperamos, a partir da análise delas, conseguir entender melhor o papel da mente infinita no interior do imaterialismo.

4.2 As provas da existência de Deus

Berkeley apresenta duas provas para a existência de Deus. Na primeira delas, Deus é a causa das nossas ideias dos sentidos, enquanto na segunda, Deus é o suporte das ideias.

4.2.1 Deus como causa das impressões sensíveis

A primeira das provas a ser analisada começa com a distinção das atividades do espírito. Como vimos, o espírito se chama *vontade*, quando produz certas ideias e opera sobre aquelas percebidas pelos sentidos; e se chama *entendimento* quando percebe tais ideias. Logo, nossa vontade não é a causa de todas as ideias de que temos consciência. E, na verdade, a maioria delas independe da nossa vontade. Como as ideias são percebidas, elas não podem ser causa de si mesmas, já que são inertes, passivas e inativas. Porém, como percebo uma contínua sucessão de ideias, que são passivas, deve haver uma causa para todas elas, diferente das próprias ideias.

Chegamos, então, a duas possibilidades: a primeira delas seria a matéria, porém, ela não pode ser a causa de nossas ideias, pois, como já vimos, Berkeley acredita ter demonstrado que, além de ser uma noção inútil, a matéria é inerte. Dessa forma, a única possibilidade de causa das ideias é o *espírito*, e ele só forma ideias através de sua *vontade*. Já que somos afetados, passivamente, por ideias, a única causa possível para as ideias que percebemos pelos sentidos é uma outra mente que não a nossa. Isso fica claro em uma passagem que citamos na página anterior, contudo, consideramos pertinente destacar o ponto em questão:

Seja qual for o poder que eu possa ter sobre meus pensamentos, noto que as ideias efetivamente percebidas pelos sentidos não têm igual dependência de minha vontade. *Quando em plena luz do dia abro meus olhos, não está em meu poder decidir se verei ou não, ou determinar que objetos em particular se apresentarão à minha vista; e assim igualmente quanto à audição e aos outros sentidos: as ideias impressas neles não são produtos da minha vontade. Existe, portanto, alguma outra vontade ou espírito que as produz.* (*Princípios* §29, grifo nosso)

Mas como podemos saber da existência de outros espíritos, sejam eles finitos, como nós, ou diferentes de nós? Berkeley responde da seguinte maneira:

De acordo com o que foi dito, é claro que não podemos conhecer a existência de outros espíritos de outra maneira senão por suas operações ou pelas ideias por ele suscitadas em nós. Percebo diferentes movimentos, mudanças e combinações de ideias que me informam que há certos agentes particulares semelhantes a mim mesmo, que acompanham as ideias e concorrem para a sua produção. Consequentemente, o conhecimento que tenho de outros espíritos não é imediato, como é o de minhas ideias, mas depende da intervenção de ideias por mim atribuídas a agentes ou espíritos diferentes de mim, como efeitos ou signos concomitantes. (*Princípios* §145)

Mas, embora haja algumas coisas que nos convencem de que os agentes humanos participam de sua produção, contudo, é evidente, a todo mundo, que aquelas coisas que são chamadas de obras da natureza, ou seja, a maior parte das ideias ou sensações percebidas por nós, não são produzidas pelos homens nem dependem de sua vontade. Há, portanto, algum outro espírito que as produz, visto que é

contraditório que elas devem subsistir por si mesmas (Ver parágrafo 29)⁵⁶. Mas, se nós considerarmos atentamente a constante regularidade, ordem e concatenação das coisas naturais, a surpreendente magnificência, beleza e perfeição das partes maiores da criação e a extraordinária complexidade das menores, além da exata harmonia e correspondência do todo, [...] se, eu disse, considerarmos todas essas coisas e ao mesmo tempo prestarmos atenção no significado e denotação dos atributos “uno”, “eterno”, “infinitamente sábio”, “bom” e “perfeito”, perceberemos claramente que eles pertencem ao espírito acima mencionado, *que realiza tudo em todos, e por quem todas as coisas existem.* (*Princípios* §146)

Portanto, nós somos levados a atribuir a Deus o mesmo conhecimento que temos das outras mentes, haja vista que as idéias que percebemos são efeitos do poder de Deus. E mais, como diz Berkeley: «Podemos inclusive afirmar que a existência de Deus é percebida de uma maneira muito mais evidente do que a existência humana» (*Princípios* §147), pois as obras da natureza são absolutamente mais numerosas do que as obras atribuídas aos homens.

[...] precisamos apenas abrir nossos olhos para ver o Senhor soberano de todas as coisas com uma visão mais completa e clara do que aquela que temos de nossos semelhantes. Não que eu imagine que vemos Deus (como alguns pretenderiam) por uma visão direta e imediata, ou que vemos as coisas corpóreas não por si mesmas, mas vendo aquilo que as representa na essência de Deus, uma doutrina que, devo confessar, é para mim incompreensível. Mas eu explicarei o que eu quero dizer. Um espírito humano ou pessoa não se percebe pelos sentidos, pois não é uma ideia. Portanto, quando vemos a cor, o tamanho, a figura e os movimentos de um homem, percebemos só certas sensações ou idéias suscitadas em nossa própria mente; e essas idéias, ao se apresentarem à nossa visão em várias coleções diferentes, servem para assinalar-nos a existência de espíritos finitos e criados, como nós. Consequentemente, é claro que não vemos um homem, se por *homem* se quer dizer aquele que vive, se move, percebe e pensa como o fazemos; mas somente certa coleção de idéias que nos leva a pensar que há um princípio distinto do pensamento e do movimento semelhante a nós mesmos, que a acompanha e é representado por ela. E da mesma maneira vemos Deus. Toda diferença consiste em que, enquanto uma coleção de idéias finita e limitada denota uma mente humana particular, para onde quer que dirijamos nossa visão, percebemos sempre e em toda parte sinais manifestos da divindade. Tudo o que vemos, ouvimos, sentimos, ou de alguma maneira percebemos pelos sentidos, constitui um sinal ou efeito do poder de Deus, como o é também nossa percepção dos próprios movimentos que são produzidos pelo homem. (*Princípios* §148)

Essa observação de como as idéias nos são apresentadas nos revela também outros atributos de Deus. Levando em conta as idéias percebidas por nós, Berkeley diz por meio de Philonous que: «[...] a julgar pela sua variedade, ordem e modos, concluo que o Autor dessas impressões é *sábio, poderoso e bom além da compreensão*» (*Diálogos* 2 [215]).

⁵⁶ O parêntese é do próprio Berkeley.

4.2.2 Deus como suporte das ideias

Essa prova pode ser rapidamente resumida da seguinte forma: se ser é ser percebido, então, torna-se impossível conceber um objeto que não seja percebido por nenhum espírito. Dessa forma, sempre deve haver uma mente que percebe as coisas sensíveis:

Philonous: - Para mim é evidente, pelas razões que você reconhece, que as coisas sensíveis não podem existir senão em uma mente ou em um espírito. Por isso concluo não que elas não têm nenhuma existência real, mas que, vindo que elas dependem de meus pensamentos e que têm uma existência distinta de ser percebidas por mim, *deve existir alguma outra mente onde elas existam*. Portanto, tão certo como que o mundo sensível realmente existe, é igualmente certo que existe um espírito infinito onipresente que o contém e o mantém. (*Diálogos 2* [212])

Em outras palavras, é da realidade das coisas sensíveis que se infere a realidade de uma mente infinita. Nenhuma outra coisa poderia deixar tão clara a força, evidência e confiança que Berkeley deposita nos sentidos do que esta prova. É a objetividade imediata que se apresenta aos nossos sentidos que nos permite ter a absoluta certeza de que Deus existe.

Porém, entender este argumento não é uma tarefa fácil, pois encontramos alguns problemas. Por exemplo, vimos que em diversos momentos dos *Diálogos*, Berkeley afirma que as ideias são relativas ao sujeito, variáveis, o que nos levaria a crer que não teriam nada de fixo que pudesse ser objeto do conhecimento. Como, então, Berkeley chega à conclusão de que as ideias são objetivas ou reais por si mesmas?

Tendo isto em mente, a objeção pode ser interpretada da seguinte forma: Como ser é ser percebido, as ideias não são nada quando não são percebidas. Por conseguinte, não poderíamos saber se elas existem ou não quando não as percebemos. Neste último caso, como o autor ressalta nos *Princípios*: «[...] poder-se-á objetar que dos princípios precedentes se segue que as coisas são, a todo momento, aniquiladas e criadas de novo» (§45).

Sendo assim, Berkeley precisa considerar que os objetos do mundo são permanentes, para garantir a objetividade das coisas. Dessa forma, a existência de Deus também é algo que precisa ser assumido para explicar porque as casas de uma cidade fantasma continuam a existir mesmo quando ninguém está lá para percebê-las. Isto parece estar descrito em uma passagem que já citamos aqui, mas é importante ressaltar o ponto em questão:

Há algumas verdades tão familiares e óbvias à mente que um homem precisa apenas abrir os olhos para vê-las. Considero que uma delas é esta: que toda abóbada celeste e tudo quanto a Terra contém – numa palavra, todos os corpos que compõem a poderosa estrutura do mundo – não possuem nenhuma existência fora da mente; que seu ser é ser percebido ou conhecido. E que, conseqüentemente, *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 [...].* (Princípios §6, grifo nosso)

Em outras palavras, as ideias que não são percebidas atualmente por nenhuma mente finita são percebidas pela mente infinita de Deus. Deus seria, então, uma mente distinta da nossa que garantiria a continuidade do mundo sensível, sendo esta uma postulação necessária, que visa a assegurar a possibilidade do conhecimento. Essa é a leitura mais comum que se faz dos argumentos de Berkeley sobre este tópico. Porém, seria esta a única intenção do autor? Para responder a esta pergunta, precisamos nos voltar novamente para a crítica de Berkeley ao materialismo, apoiando-nos, dessa vez, no que os críticos chamam de “Argumento Principal”⁵⁷.

4.2.2.1 O “Argumento Principal” em favor do Imaterialismo

O chamado “Argumento Principal” de Berkeley aparece como o fechamento da discussão acerca da existência de corpos externos não percebidos por nós. Em resumo, para ele, os juízos sobre este assunto não podem ter seu valor de verdade conhecido, pois, além de não percebermos a existência desses corpos, não há conexão necessária entre a suposição destes e a produção de ideias. Mesmo assim, poderia ser útil, por motivos explicativos, pensar nas ideias como causadas por tais corpos⁵⁸; mas Berkeley acha até mesmo isso insuficiente:

Mas ainda que pudéssemos ter todas as nossas sensações sem os corpos, contudo, talvez pudesse ser considerado mais fácil conceber e explicar a maneira como elas são produzidas supondo que há corpos exteriores semelhantes a elas, em vez de outro modo. E, nesse caso, poderia ser pelo menos provável que houvesse coisas como corpos que suscitam as ideias que temos deles em nossa mente. Mas isso também não pode ser dito, pois, embora concedamos aos materialistas que há corpos externos, eles mesmos confessam estar longe de saber como nossas ideias são produzidas, visto que admitem ser incapazes de compreender como um corpo pode atuar sobre o espírito ou como é possível que imprima uma ideia na mente. Portanto,

⁵⁷ Este nome foi dado por André Gallois em “Berkeley’s Master Argument”, *Philosophical Review* 83 (1974), pp. 55-69. Tal nomenclatura é seguida por quase todos os comentadores de Berkeley, e por isso ela também será utilizada aqui.

⁵⁸ Lembrando que Berkeley, como defensor do senso comum, sempre buscava a explicação mais simples para as coisas. Sendo assim, se pensar a existência da matéria pudesse auxiliar na nossa compreensão das coisas, então deveríamos sim supor sua existência, o que, para o autor, não é o caso.

fica evidente que a produção de ideias ou sensações em nossa mente não pode ser uma razão para que suponhamos a matéria ou substâncias corpóreas, pois se reconhece que permanecem igualmente inexplicáveis, com ou sem essa suposição. (*Princípios* §19)

Sendo assim, o filósofo conclui que «se houvesse [sic] corpos externos, é impossível que jamais chegássemos a sabê-lo; e se não houvesse [sic], poderíamos ter exatamente as mesmas razões que temos agora para pensar que eles existem» (*Princípios* §20). Em outras palavras, existindo ou não a matéria, todas as nossas ideias poderiam nos afetar exatamente da mesma forma, não fazendo qualquer diferença se tal substância de fato existe ou não. Desse modo, a matéria se torna uma noção dispensável, sem uso, que não pode nos ajudar a conhecer o mundo sensível.

Porém, o materialista dos *Diálogos*, Hylas, não se dá por satisfeito com essa resposta: «A realidade das coisas não pode ser sustentada sem supormos a existência da matéria» (*Diálogos* 2 [224]). Hylas está se referindo ao fato de que as coisas devem permanecer no mesmo estado mesmo que não sejam percebidas. Como as nossas percepções são variáveis, tal existência não pode depender delas – por isso a matéria é tão fundamental.

Conforme Berkeley afirma em diversos pontos, como já vimos e ressaltamos, há variabilidade da percepção sensível. Tal ponto poderia gerar diversos problemas para seu imaterialismo (problemas de que claramente o autor tinha ciência), podendo, inclusive, tomar parte como uma forte acusação ao seu sistema.

O maior problema que uma interpretação equivocada do *imaterialismo* pode gerar – problema do qual o autor tinha plena consciência – é levar o leitor à suposição de que o filósofo nega a realidade das coisas ao negar a existência da substância material. É contra esta possível objeção que o “Argumento Principal” é formulado. Tal argumento é descrito tanto nos *Princípios* quanto nos *Diálogos*, e a forma como Berkeley inicia sua apresentação em cada uma das obras revela toda a importância que ele tem para o autor. Nos *Princípios*, ele é iniciado da seguinte forma:

Receio ter dado motivos para me considerarem desnecessariamente prolixo ao tratar desse assunto, pois, por que se estender sobre o que pode ser demonstrado com a máxima evidência em uma ou duas linhas a qualquer um que seja capaz de refletir minimamente? Basta analisar seu pensamento e ver se consegue conceber a possibilidade de um som, uma figura, um movimento ou uma cor existirem fora da mente, ou serem impercebidos. Essa simples tentativa talvez possa revelar a flagrante contradição do que se defende. Assim, estou disposto a apostar tudo nisto: caso se possa conceber a possibilidade de uma substância extensa e móvel ou, em geral, de qualquer ideia ou qualquer coisa semelhante a uma ideia existir de outro modo que não em uma mente que a perceba, abandonarei imediatamente a causa. E quanto a toda aquela coleção de corpos externos, admitirei sua existência, ainda que não se possa oferecer nenhuma razão pela qual se acredita que eles existam, ou

atribuir-lhes alguma finalidade quando se supõe que eles existam. Ou seja, a simples possibilidade de que tal opinião seja verdadeira será tomada como um argumento de que efetivamente o é. (*Princípios* §22, sublinhado nosso)

Já nos *Diálogos*, ele também aparece na forma de um desafio, que Philonous propõe a Hylas:

Philonous: - [...] Todavia (deixando de lado tudo o que foi dito aqui e considerando-o sem importância, se você concordar), estou disposto a reduzir tudo a esta questão. Se você puder conceber que é possível que qualquer mistura ou combinação de qualidades, ou qualquer objeto sensível que seja, exista fora da mente, então admitirei que isso é assim. (*Diálogos I* [200])

A primeira coisa a ser notada aqui é a importância que Berkeley dá a este argumento que é tratado nas duas obras – a abertura das duas passagens é exatamente igual em ambas⁵⁹. Porém, obviamente, o argumento não se resume a um mero desafio. Em resposta a isso, Hylas diz:

Hylas: Se a questão se reduz a isso, logo será decidida. O que é mais fácil do que conceber uma árvore ou uma casa existindo sozinhas, independente de qualquer maneira que seja e impercebidas? Neste momento eu as concebo como existindo dessa maneira.

Philonous: - O que você diz, Hylas? Você pode ver uma coisa que é, ao mesmo tempo, invisível?

Hylas: - Não, isso seria uma contradição.

Philonous: - Não é uma contradição semelhante falar sobre *conceber* uma coisa que é *inconcebível*?

Hylas: - É.

Philonous: - A árvore ou a casa, então, sobre as quais você pensa, são concebidas por você?

Hylas: - Como poderia ser diferente?

Philonous: - E o que é concebido está de fato na mente?

Hylas: - Sem dúvida: aquilo que é concebido está na mente.

Philonous: - Por que, então, você disse que concebia uma casa ou uma árvore como existindo independente e fora de toda e qualquer mente?

Hylas: - Isso foi um descuido, admito. Mas espere, deixe-me considerar o que me levou a isso. É um erro bastante divertido. Como eu estava pensando numa árvore em um lugar solitário, onde ninguém estivesse presente para vê-la, pareceu-me que estava concebendo uma árvore como se ela existisse impercebida e impensada, não considerando que eu mesmo a concebia o tempo todo. Mas agora vejo claramente que tudo o que posso fazer é formar ideias em minha mente. Posso de fato conceber em meus pensamentos a ideia de uma árvore, uma casa ou uma montanha, mas isso é tudo. E isso está longe de provar que posso concebê-las *existindo fora da mente de todos os espíritos*. (*Diálogos I* [200])

Antes de avançarmos, e para deixar mais claro o que Berkeley de fato quer dizer aqui, analisemos também a sequência do “Argumento Principal” nos *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

⁵⁹ Isso fica mais claro no original. A frase «I am content to put the whole upon this issue» inicia ambas as passagens.

formar na mente certas ideias que denominamos *livros* e *árvores* e, ao mesmo tempo, omitir formar a ideia de alguém que possa 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. Quando nos empenhamos ao máximo para conceber a existência de corpos externos, estamos o tempo todo somente contemplando nossas ideias. (*Princípios* §23)

Em outras palavras, qualquer tentativa de responder ao desafio de Berkeley está fadado a se autorrefutar, já que a mente «engana-se ao pensar que pode conceber e de fato concebe corpos existindo impensados ou fora da mente, embora ao mesmo tempo sejam apreendidos por ela ou existam nela» (*Princípios* §23). Winkler (1989, pp.183,184), então, resume a sequência argumentativa presente nas duas passagens da seguinte forma:

No §23 dos *Princípios*:

1. Para conceber que é possível que objetos de nosso pensamento existam fora da mente, devemos concebê-los inconcebidos ou impensados.
2. Mas concebê-los desta maneira é uma manifesta contradição.
3. Portanto, nós não podemos conceber que seja possível que os objetos do nosso pensamento existam fora da mente.

Na passagem do primeiro dos *Diálogos*:

1. Nós podemos conceber uma casa ou uma árvore existindo independente e fora de todas as mentes, mas apenas se pudermos conceber a casa ou a árvore existindo inconcebidas.
2. Mas é uma contradição dizer que se concebe uma coisa que é inconcebida. Uma coisa inconcebida não pode ser concebida do mesmo modo que um objeto não visto pode ser visto.
3. Portanto, nós não podemos conceber uma casa ou árvore (ou qualquer outra coisa) existindo independente e fora de todas as mentes.

Levando em conta o argumento exposto acima, podemos voltar ao ponto em que nossa análise foi interrompida. Vemos que Berkeley, ao discutir a possibilidade de concebermos objetos não percebidos, nem sequer sugere Deus como resposta. Ao questionar tal possibilidade, o filósofo não questiona a continuidade desses objetos, mas sim, a forma como nós os concebemos.

O ponto para Berkeley é que, necessariamente, concebemos os objetos com qualidades sensíveis – e não poderia ser de outra forma, já que, como vimos, chamamos de *coisa* uma *coleção de ideias* – e não podemos concebê-los como a substância material, que não possui qualidades que se relacionam com aquilo que podemos conhecer.

Sendo assim, podemos afirmar que Berkeley não tinha nenhum problema em conceber que há coisas que ainda não conhecemos – e afirmar tal visão, tão contrária à crença cotidiana, seria, no mínimo, uma acusação ilegítima a um autor tão preocupado com o senso comum.

Os objetos não percebidos são, de fato, objetos que podem vir a ser conhecidos e, por isso, devem ser sensíveis. Como Berkeley não questiona a continuidade dos objetos do conhecimento e nem lança mão de Deus, naquele que é considerado o argumento central em favor do imaterialismo, temos motivos para acreditar que talvez o papel de Deus inclua outro propósito em seu sistema. Não seria a mente divina que garantiria a continuidade das coisas sensíveis, mas sim, a realidade de tais coisas, que compreende a continuidade (tendo em vista a regularidade e ordem com que ela se apresenta), que nos permite inferir a existência de uma mente infinita:

Philonous: - [...] não existe nenhuma diferença entre dizer: *existe um Deus, consequentemente Ele percebe todas as coisas*; e dizer: *coisas sensíveis realmente existem e, se realmente existem, elas são necessariamente percebidas por uma mente infinita, consequentemente existe uma mente infinita ou Deus*. Isso lhe fornece uma demonstração direta e imediata, por meio de um princípio evidente, da *existência de um Deus*. [...] Mas que, deixando de lado toda ajuda da astronomia e da filosofia natural, toda contemplação da complexidade, ordem e ajuste das coisas, uma mente infinita deve necessariamente ser inferida a partir da simples existência de um mundo sensível, é uma vantagem peculiar apenas para aqueles que fizeram a seguinte reflexão: que o mundo sensível é aquele que percebemos por intermédio de nossos vários sentidos; e que nada é percebido pelos sentidos além de ideias; e que nenhuma ideia ou arquétipo de uma ideia pode existir senão em uma mente. (*Diálogos* 2 [212-213])

Em suma, o argumento de Berkeley possui uma conclusão que, até então, não havíamos considerado: (a) a crença em Deus e na objetividade das percepções implicam uma a outra, sendo inseparáveis. Acreditar na mente infinita de Deus nos leva a concluir que o mundo existe e, por outro lado, constatar a existência do mundo sensível nos leva, necessariamente, a crer na existência de Deus. Nos *Diálogos*, Hylas questiona Philonous acerca da novidade desta prova da existência de Deus, logo após este último expressar tal conclusão:

Philonous: - Portanto, tão certo como que o mundo sensível realmente existe, é igualmente certo que existe um espírito infinito onipresente que o contém e o mantém.

Hylas: - O quê? Mas isso não é senão o que eu e todos os cristãos sustentamos. Mais ainda: todos os outros que também acreditam que existe um Deus, e que Ele sabe e compreende todas as coisas.

Philonous: - Ah! Mas aqui é que reside a diferença. Os homens comumente acreditam que todas as coisas são conhecidas ou percebidas por Deus porque eles acreditam na existência de um Deus; enquanto eu, por outro lado, concluo imediata e necessariamente a existência de um Deus porque todas as coisas sensíveis devem ser percebidas por Ele. (*Diálogos 2* [212])

Berkeley quer ressaltar, com isso, que sua fé não é cega. A partir de seus princípios, ele precisa «imediata e necessariamente» concluir a existência de Deus, «porque todas as coisas sensíveis devem ser percebidas por Ele», se não fosse assim, o mundo seria completamente aniquilado quando eu fechasse meus olhos, e reconstruído do zero quando os abrisse novamente. Dessa forma, a conclusão (a), que não levamos em conta no começo, ressalta apenas que Berkeley, apesar de formar um sistema idealista, não negava, de forma alguma, a realidade dos objetos da percepção.

O grande benefício que o autor parece tirar disso é que, ao se considerar a realidade das coisas sensíveis como premissa, nenhum homem que perceba algo poderá negá-la. Sendo assim, (a) a crença em Deus e na objetividade das percepções implicam uma a outra, sendo inseparáveis; (b) constatamos que percebemos os objetos sensíveis; portanto (c) existe uma mente distinta da nossa, infinita, que percebe todas as coisas sensíveis ou, necessariamente, Deus existe. No momento em que percebemos as primeiras ideias ou coisas sensíveis já somos informados da existência de Deus – e não poderia ser diferente, pois, como vimos, Deus é a causa de nossas ideias.

Com isso em mente, e tendo sido exposta a forma como Deus é concebido por Berkeley, além das Suas funções no interior do imaterialismo, falta ainda analisar como estas questões se relacionam e nos ajudam a entender a presença do relativismo na obra do Bispo de Cloyne.

4.3 **Relativismo e divindade**

Como vimos nos capítulos anteriores, Berkeley se utiliza, em diversos momentos, de argumentos acerca da relatividade perceptual para atacar o materialismo e, implicitamente, defender o seu imaterialismo. Na primeira passagem que citamos neste capítulo, ele inclusive parece não se importar com as consequências que tais argumentos poderiam ter. Sendo assim, é importante ressaltarmos novamente a passagem:

Philonous: - Estritamente falando, Hylas, nós não vemos o mesmo objeto que sentimos; tampouco é o mesmo objeto percebido pelo microscópio aquele que foi percebido a olho nu. Mas caso cada variação fosse considerada suficiente para constituir uma nova espécie ou indivíduo, o número infundável ou a confusão de nomes tornaria a linguagem impraticável. Portanto, para evitar isso, bem como outras inconveniências que são óbvias mediante um pouco de reflexão, os homens combinam diversas ideias apreendidas pelos diversos sentidos, ou pelo mesmo sentido em diferentes momentos ou em diferentes circunstâncias, mas nas quais se observa, no entanto, que têm alguma conexão na natureza, seja com respeito à coexistência ou sucessão, todas as quais eles as referem a um nome e consideram uma coisa. Em consequência, segue-se que, quando examino por meus outros sentidos uma coisa que já tinha visto, não é a fim de perceber melhor o mesmo objeto que havia percebido pelos outros sentidos. E, quando olho através do microscópio, não é que posso perceber de forma mais clara o que havia percebido a olho nu, o objeto percebido pelas lentes sendo bem diferente daquele primeiro. Mas, em ambos os casos, meu objetivo é somente saber quais ideias estão conectadas juntas; e quanto mais um homem sabe sobre a conexão de ideias, mais se diz que ele conhece a natureza das coisas. *Que importa, então, se nossas ideias são variáveis? Que importa se nossos sentidos não são, em todas as circunstâncias, afetados pelas mesmas aparências?* (Diálogos 3 [245], grifo nosso)

Como, então, Berkeley relaciona esta visão positiva do relativismo com a existência de Deus? O primeiro problema que podemos observar aqui diz respeito ao fato de que os “arquétipos divinos”, as ideias na mente de Deus, não garantem e nem explicam a continuidade do mundo, já que a eternidade, característica fundamental de Deus, não possui uma relação necessária com a continuidade percebida no mundo sensível⁶⁰. Levando-se em conta que todos os objetos existem na mente de Deus, todos são igualmente eternos. Porém, do ponto de vista dos humanos, os objetos variam com o tempo. Existem muitas coisas que Deus percebe eternamente, às quais não se pode atribuir uma existência permanente para nós humanos. Entre estas, encontram-se as sensações momentâneas – que, por definição, não podem ser duradouras; e ainda exemplos mais substanciais, como o Colosso de Rodas, que não continua a existir em nosso tempo. A onisciência divina introduz o problema da eterna presença em Deus, não só daquilo que pode ser dado como “permanente”, mas também das realidades “momentâneas”.

Para tentar responder a este problema, vamos analisar as respostas que Berkeley, a partir da concepção de Deus – demonstrada por meio das duas provas apresentadas – passa a dar a algumas objeções. A principal delas remete ao ponto em questão, e trata da realidade do

⁶⁰ Mais uma vez, é necessário chamar a atenção para a formação religiosa de Berkeley. A concepção de Deus de Berkeley é a do Deus cristão, ou seja, um Deus transcendente, situado além do tempo, da vida e do universo. Estando situado além do tempo, como nós humanos o entendemos, tal Deus não possui relação necessária com a continuidade das coisas terrenas. Essa posição é contraposta pela concepção dos deuses gregos, que não eram eternos, mas sim imortais. Desse modo, eles estavam presentes no tempo humano, e continuavam a existir nele por possuírem uma “vida sem morte” na Terra.

mundo sensível caso não existam mentes finitas. A objeção e a resposta encontram-se no terceiro dos *Diálogos* da seguinte forma:

Hylas: - [...] você diz que não pode conceber como coisas sensíveis podem existir fora da mente. Você não pode?

Philonous: - Posso.

Hylas: - Supondo que fosse aniquilado, você não pode conceber ser possível que as coisas perceptíveis pelos sentidos podem ainda existir?

Philonous: - Posso. Mas então elas devem estar em outra mente. Quando nego às coisas sensíveis uma existência fora da mente, não quero dizer minha mente em particular, mas todas as mentes. Agora, é claro que elas têm uma existência exterior à minha mente, pois descubro pela experiência que elas são independentes dela. Existe, portanto, uma outra mente na qual elas existem durante os intervalos de tempo em que as percebo: assim como existiam antes do meu nascimento e continuarão a existir depois de minha suposta aniquilação. E como isso é válido relativamente a todos os outros espíritos criados e finitos, necessariamente concluímos que existe uma *Mente onipresente e eterna* que conhece e compreende todas as coisas e as exhibe para nossa vista de certa maneira e de acordo com suas regras, pois Ela mesma as estabeleceu, e que são por nós chamadas de *Leis da Natureza*. (*Diálogos 3* [230-231])

Um ponto da resposta de Philonous chama imediatamente nossa atenção: ele concede que temos uma experiência direta de que as coisas sensíveis são *independentes* de nossa mente, constatada facilmente se atentarmos para o fato de que as coisas sensíveis não são causadas por nós. Contudo, não parece que se limita a isso. O simples fato de sermos afetados por ideias não pode nos levar a concluir a existência das coisas sensíveis entre os intervalos de tempo em que são percebidas. Em outras palavras, Berkeley não pode inferir que as coisas sensíveis existam independentemente de nossas mentes, se tal independência for relativa somente porque não somos a causa delas; ele precisa considerar a independência das coisas sensíveis como auto-evidente, da mesma forma que a realidade das coisas sensíveis percebidas em nosso cotidiano o é.

Berkeley ressalta, em diversas passagens das obras trabalhadas aqui, que duvidar da realidade de nossas próprias percepções é o caminho mais rápido para o ceticismo, pois nos levaria a uma dúvida geral sobre toda a realidade. Sendo assim, o filósofo deve assumir que os dados dos sentidos são, necessariamente, reais, independentes e objetivos. Como fazer isso, se as percepções são variáveis e, principalmente, se a principal e mais fundamental tese de Berkeley é que *ser é ser percebido*?

O autor não parece querer dizer, como a citação acima indica, que tudo que existe depende da nossa mente, mas sim que só nos é permitido conceber a existência dos objetos sensíveis de acordo com a forma com que os conhecemos, a saber, por meio das qualidades (ideias) percebidas. Assim, se faz importante voltarmos a chamar a atenção para aquela que é a interpretação mais frequente da prova da existência de Deus como suporte das ideias e do

seu real papel no sistema berkeliano. A leitura mais comum é de que, ao defender a variabilidade das percepções sensíveis e a inexistência da matéria, Berkeley seria conduzido a uma espécie de “subjetivismo radical”, um estado no qual cada coisa existe *para mim* apenas no momento em que a percebo – estado semelhante àquele que Protágoras parece defender no *Teeteto*.

Neste sentido, a única forma de escapar disso e assegurar a objetividade do mundo sensível seria pressupor a existência de Deus, pois ele garantiria a existência das coisas fora de nossa mente. Porém, diante do exposto, vemos que Berkeley afirma, simultaneamente, a realidade das ideias percebidas e a existência do indivíduo que percebe, enquanto espírito. Estas são, para ele, verdades igualmente evidentes. O autor defende, então, uma proposta absolutamente empirista ao dar tanta força ao conhecimento sensível a ponto deste conhecimento, que implica continuidade, como vimos, ser capaz de garantir e provar a existência de Deus.

Porém, ainda existe um segundo problema, talvez ainda mais complexo que o primeiro, acerca do caráter público das ideias: a perspectiva de Deus, que percebe todas as coisas ao mesmo tempo e de todos os ângulos possíveis, é garantia da possibilidade de que a mesma ideia exista simultaneamente em duas mentes distintas, seja entre duas mentes finitas, ou entre uma mente finita e outra infinita (se Deus é a causa de todas as ideias que percebo pelos sentidos, então elas devem existir na mente Dele tanto quanto na minha). Mas algumas experiências humanas parecem resistir a esta possibilidade – como, por exemplo, a dor, que é privada. Entretanto, a minha dor deve obviamente ser conhecida por Deus, do mesmo modo que Ele conhece livros ou árvores. Tanto quanto no caso da continuidade, a onisciência divina introduz o problema de saber quais objetos da experiência humana podem ser dados como públicos e quais devem ser ditos privados, já que tudo o que percebemos também existe na mente de Deus.

A solução para tal problema pode estar na crítica de Berkeley à linguagem. Nos *Diálogos*, Philonous observa que o desacordo acerca da semelhança ou diferença das experiências sensíveis é real, mas que não parece ser suficiente a ponto de justificar a inclusão de novos termos, meramente *verbal*. Isso sugere o caminho com que a diferença “relativa” e a semelhança “absoluta” podem ser conciliadas: as experiências podem ser “diferentes” sob um critério estrito de um vocabulário filosófico e podem ser “as mesmas” se levarmos em conta um critério mais flexível, por assim dizer, e que governa o uso comum.

Sendo assim, a oposição entre a relatividade das ideias e a identidade dos objetos, ambos defendidos por Berkeley, seria primeiramente lingüística e facilmente resolvida ao elucidarmos as condições sobre as quais as regras “estritas” e as regras “flexíveis” se aplicam⁶¹.

Berkeley descarta o uso do “mesmo” quando a palavra se refere à comparação entre corpo e a substância material, mas ele encontra outras funções para a palavra que podem ser úteis ao discurso comum das pessoas:

Philonous: - Estritamente falando, Hylas, nós não vemos o mesmo objeto que sentimos; tampouco é o mesmo objeto percebido pelo microscópio aquele que foi percebido a olho nu. Mas caso cada variação fosse considerada suficiente para constituir uma nova espécie ou indivíduo, o número infindável ou a confusão de nomes tornaria a linguagem *impraticável*⁶². Portanto, para evitar isso, bem como outras *inconveniências* que são óbvias mediante um pouco de reflexão, os homens combinam diversas ideias [...], todas as quais eles as referem a um nome e *consideram* uma coisa. (*Diálogos 3* [245], grifo nosso)

Os filósofos seriam, então, prejudicados ao defender a ideia abstrata de “matéria”, pois esta os leva à «má interpretação da linguagem ordinária dos homens, que falam de várias ideias diferentes como sendo unidas em uma só coisa pela mente» (*Diálogos 3* [246]). Estas passagens indicam que Berkeley interpretou o conceito de identidade apenas como uma noção pragmática, e não como uma noção verdadeira. A verdade da questão parece ser a da variabilidade das percepções. Porém, esta verdade particular não é imediatamente útil. Então, é substituída por uma noção mais prática.

Todavia, nos diz Lambert (In: TURBAYNE, 1982, p.30) esse “mesmo” pragmático não é o suficiente para solucionar o problema do relativismo. Para que as coisas sejam de fato únicas e públicas, não basta que as palavras pelas quais nós as designamos como coisas dotadas de uma identidade sejam úteis, elas precisam ser também, de certa forma, verdadeiras e filosoficamente plausíveis. Convenientemente, uma forma de se alcançar uma linguagem prática é deixando as regras acerca da palavra “mesmo” mais flexíveis, a ponto de podermos aplicá-la às percepções sem qualquer traço de falsidade. Berkeley nos mostra isso no terceiro dos *Diálogos*:

Philonous: - Se o termo *mesma* for tomado no sentido comum, é certo (e de modo algum contrário aos princípios que mantenho) que pessoas diferentes podem

⁶¹ O filósofo distingue, em diversos momentos dos textos analisados, o uso estrito e flexível dos termos. Uma dessas distinções nós já mencionamos na segunda nota deste capítulo.

⁶² No *Teeteto*, Sócrates faz uma objeção semelhante à doutrina de Protágoras do “homem como medida de todas as coisas”. (181b-183b)

perceber a mesma coisa, ou que a mesma coisa ou ideia existe em mentes diferentes. As palavras impõem-se arbitrariamente; e dado que as pessoas costumam aplicar a palavra *mesma* onde nenhuma distinção ou variedade é percebida, e não pretendo alterar suas percepções, segue-se que, como as pessoas já disseram antes, *vários viram a mesma coisa*; então elas podem, em situações idênticas, continuar a usar a mesma frase sem nenhum desvio, seja da propriedade da linguagem, seja da verdade das coisas. [...] Suponhamos várias pessoas juntas, todas dotadas das mesmas faculdades e, conseqüentemente, afetadas do mesmo modo pelos seus sentidos, e que nunca tenham conhecido o uso da linguagem: elas iriam, sem dúvida, concordar com suas percepções. Embora, talvez, quando viessem a usar a fala, alguns, considerando a uniformidade do que foi percebido, poderiam chamá-la de a *mesma* coisa; outros, especialmente considerando a diversidade das pessoas que perceberam, poderiam escolher a denominação de coisas diferentes. Mas quem não vê que toda a disputa é sobre uma palavra? A saber, se o que é percebido por diferentes pessoas pode, não obstante, ter o termo *mesmo* aplicado a ele? Ou, imagine uma casa cujas paredes ou estrutura exterior permaneçam inalteradas, mas cujos quartos são derrubados e outros novos são construídos no lugar: você chamaria esta casa de a *mesma* e eu diria que não é a *mesma* casa. Não estaríamos, apesar de tudo isso, concordando perfeitamente em nossos pensamentos sobre a casa em si? (*Diálogos 3* [247-248])

Enquanto a passagem de [245] dos *Diálogos* ressalta que a variedade pode ser negligenciada em favor de uma linguagem praticável, a passagem acima afirma que, dados critérios suficientemente flexíveis, a palavra “mesma” pode constatar com precisão a realidade das coisas. As percepções que se apresentam a nós são, de fato, similares e coerentes, e ao falarmos sobre a “mesma coisa”, estamos descrevendo tal coerência de maneira condensada e informal.

Sendo assim, o desacordo entre a linguagem filosófica e aquela do senso comum não é acerca da forma com que realidade das coisas é descrita; é uma disputa meramente verbal, direcionada à propriedade de se aplicar uma gama de regras linguísticas no lugar de outras. Com isso, parece que o problema das posições incompatíveis em Berkeley é resolvido. Ele pode falar em uma verdade estrita acerca de percepções privadas e passageiras e, por outro lado, ele pode se voltar para a estrutura familiar dos objetos públicos e permanentes quando o uso comum é apropriado.

5 CONCLUSÃO

O *imaterialismo*, ou seja, a negação da substância material, propriamente dita, é uma importante tentativa, na rica história da filosofia, de se explicar o modo como as pessoas conhecem o mundo. Seu propósito é:

[...] tentar descobrir os princípios que introduziram todas essas dúvidas e incertezas, esses absurdos e contradições nas diversas seitas filosóficas, a tal ponto que os homens mais sábios chegaram a pensar que a nossa ignorância é incurável, imaginando que ela surge da fraqueza e da limitação natural das nossas faculdades. (*Princípios, Intr.* §4)

Obviamente, ele não se limita a apenas investigar isso, como já afirmamos. Berkeley pretende corrigir tais erros para que a filosofia e a ciência possam seguir, sem qualquer impedimento, seus caminhos em direção ao conhecimento. Ao tentar corrigir tais erros, o filósofo não acredita que seja uma questão simples, e nem que sua contribuição seja pouca. Berkeley acredita que, se conseguir êxito com essa correção poderá contribuir para alimentar a esperança no aperfeiçoamento de um mundo em que «podemos claramente perceber a decadência da virtude moral e da religião da natureza»⁶³.

Em que lugar, então, se introduz a questão de Deus em tal projeto? Como esperamos ter mostrado ao longo dos quatro capítulos deste trabalho, este é o ponto central de toda a teoria berkeleyana. Tendo afirmado que «*esse est percipi*», ou seja, que os objetos reais só existem enquanto são percebidos, uma questão surge imediatamente em nosso pensamento: mas, o que acontece quando não há ninguém para perceber um objeto? Ele simplesmente é apagado da existência, e miraculosamente, retorna quando alguém surge para percebê-lo novamente? Além disso, se o ser humano for o único ser capaz de perceber as coisas, as coisas seriam diferentes conforme a percepção – já que nossas sensações variam de acordo com inúmeras situações especiais, como, por exemplo, no caso de uma doença que afeta nosso paladar – a vontade ou até mesmo a imaginação. O conhecimento, então, se apresentaria como na mais alta consequência de uma teoria relativista, isto é, completamente fragmentado, em que os objetos surgem, de repente, em meio à nossa percepção.

⁶³ BERKELEY, George. *Theory of Vision Vindicated and Explained*, §2, 1733. Tradução nossa. No original: «[...] we may plainly perceive moral Virtue and the Religion of Nature to decay [...]». Cabe ressaltar, também, que Berkeley via o ceticismo como a fonte de todos os males da humanidade. Sendo assim, ao corrigir os erros gerados pelo ceticismo, Berkeley acredita estar contribuindo para o avanço da sociedade em todos os aspectos, e não apenas no que tange ao campo do conhecimento.

Contudo, como o filósofo faz questão de ressaltar em diversos momentos, não é isso que se observa no mundo. Existe uma regularidade na natureza, facilmente observada por nós, e que comprova a sabedoria e a benevolência de um Espírito infinito criador. Berkeley nos diz: «Percebemos uma sucessão contínua de ideias: algumas são suscitadas mais de uma vez, outras mudam ou desaparecem totalmente. Existe, portanto, alguma causa dessas ideias, da qual elas dependem e que as produz e as altera» (*Princípios* §26). Como o filósofo já afirmou em outro momento do texto, as ideias não produzem a si próprias, e nem possuem a capacidade de se transformarem. Poderíamos pensar que a substância material exerce esta função, mas, como o nome de sua teoria deixa claro, Berkeley rejeita veementemente tal noção. Para ele, apenas as mentes, ou espíritos, são dotados de entendimento e vontade, e são capazes de perceber as ideias e operar sobre elas. Nas palavras do próprio filósofo: «Daí conclui-se, então, que a causa das ideias é uma substância ativa incorpórea, ou espírito» (*Princípios* §26).

Como podemos perceber através da exposição feita no quarto capítulo, parece que as explicações dadas por Berkeley para os problemas que o apelo à mente divina engendram em sua teoria são insuficientes. Quanto ao primeiro dos problemas mencionados, acerca da continuidade das coisas sensíveis, ele parece continuar em aberto da forma como Berkeley fala, pois é esta continuidade do mundo sensível que ajuda, como vimos, a provar que Deus existe, ao mesmo tempo em que é a existência de Deus que permite a continuidade das coisas.

A saída, entretanto, parece ter sido exposta já no primeiro capítulo da dissertação, quando afirmamos que Deus percebe o universo ao pensar nele, ou seja, causando sua existência ao concebê-lo. Em uma das cartas que enviou a Samuel Johnson, Berkeley ressalta que sua visão difere apenas verbalmente da doutrina teológica de que Deus mantém a existência do universo, e das coisas sensíveis, através de um ato de criação contínua. Nas palavras do filósofo:

[...] parece-me que o poder e a sabedoria de Deus se apresentam de uma maneira tão válida tanto se se supõe que Ele atua imediatamente como um Espírito onipresente, infinitamente ativo, como intermedeia as causas subordinadas para preservar e governar o mundo natural. Um relógio pode de fato girar independentemente de seu criador ou artífice, na medida em que a gravitação de seu pêndulo procede de outra causa e que o artífice não é a causa adequada do relógio, de tal maneira que a analogia de supor que o relógio é com respeito a seu artista como o mundo é com respeito a Deus, não seria justa. Até onde posso ver, não é depreciar as perfeições de Deus dizer que todas as coisas dependem necessariamente Dele como seu Conservador, assim como seu Criador, e que toda natureza se reduziria a nada se não a sustentasse e preservasse no ser a mesma força que pela primeira vez a criou. Isso, estou seguro, está de acordo com a Sagrada Escritura como com os escritos dos mais estimados filósofos. (BERKELEY, 2010, p. 372)

Em outras palavras, a criação contínua das coisas sensíveis por Deus, garantiria a continuidade e regularidade do mundo. E para Berkeley, precisa ser dessa forma! Sem a continuidade e a regularidade, nós nunca poderíamos conhecer o mundo e a ciência perderia toda e qualquer utilidade, já que para o filósofo, ela se limita a ser uma descrição das regularidades encontradas em formas de Leis da Natureza.

O segundo problema, quanto à publicidade das ideias, é mais complexo, haja vista que a “linguagem da relatividade” que o filósofo propõe para explicar como podemos conversar acerca do mundo, quando as qualidades percebidas são variáveis, explica apenas que as “mesmas” ideias existem em diferentes mentes finitas, mas não entre uma mente finita e a mente infinita de Deus.

Poderíamos ainda buscar a resolução de tal problema por meio do conceito berkeliano de *noção*. Nesse caso, da mesma forma que nós temos *noção* da dor que alguém está sentindo pela forma com que esse indivíduo nos comunica o que ele está sentindo (seja por meio de expressões faciais, sons que ele emite ou até mesmo pela comunicação direta por meio da fala “estou sentindo dor”), Deus também teria *noção* da dor que nós sentimos. Entretanto, tal saída enfrenta a mesma dificuldade da proposição de uma “linguagem da relatividade”. Tendo apenas *noção* da nossa dor, Deus não poderia nunca conhecer plenamente as ideias particulares de cada mente finita, o que contradiria sua característica de ser onisciente.

Como, então, Berkeley poderia lidar com tal questão? Nos próprios textos, aliás, o filósofo não parece se preocupar com ela. A resposta para a questão acerca da presença de nossas ideias particulares na mente de Deus, parece ser tratada por Berkeley como sendo autoevidente. O que poderia ter levado um autor tão preocupado com o desenvolvimento e as consequências de cada um dos argumentos que ele utiliza a tratar uma questão tão crucial dessa forma?

O propósito de Berkeley é, como indica o subtítulo dos *Princípios*, não apenas investigar «as principais causas dos erros e das dificuldades nas ciências e os fundamentos do ceticismo, ateísmo e da irreligião», mas também dar uma possível solução para eles. O *imaterialismo* pretende ser essa resposta. Com a negação da matéria, Berkeley pretende resolver os principais erros e equívocos da ciência de sua época, assim como o ceticismo acerca do conhecimento; com a fundamentação religiosa dessa tese, Berkeley acredita vencer o ateísmo que ele também chama de «ceticismo religioso». A resposta que buscamos parece estar relacionada justamente com esse último ponto.

Apesar de pouco mencionar passagens religiosas diretamente em seus textos⁶⁴, a força da formação religiosa e a influência dos dogmas cristãos no pensamento do Bispo de Cloyne são inegáveis. Sendo assim, poderia – já que a ausência de uma clara referência textual nos impede de afirmar com absoluta certeza – ser a partir do ponto de vista religioso, e não da análise puramente racional, que Berkeley trata a questão que aqui levantamos.

Dessa forma, a questão da publicidade das ideias seria um falso problema. Deus é onisciente e conhece todas as coisas, inclusive a nossa dor. Do ponto de vista do cristianismo, Jesus, sendo Deus e tendo sofrido na cruz, conheceria a dor profundamente, bem como a alegria, a fome etc. Além disso, ainda de acordo com a crença cristã, se Deus criou o homem e conhece inteiramente suas criaturas, Ele será capaz de entender o sofrimento mesmo antes de o homem sofrer.

Como dissemos, Berkeley quase não se utiliza de referências diretas aos textos sagrados ao longo de suas explicações, o que indica que o autor tinha grande preocupação em fundamentar todos os seus argumentos na razão, sem precisar se utilizar desse apelo. Entretanto, a falta de resposta para algumas questões e a forma como ele trata outras – como se a resposta para elas fosse autoevidente – nos leva a possibilidade que acabamos de expor aqui.

Outro ponto importante a ser ressaltado quanto a isto já foi destacado na dissertação, e que pode revelar uma outra possibilidade. Berkeley pretendia que os *Princípios* fossem constituídos, originalmente, de pelo menos três partes (como ele destaca na entrada 583 dos *Comentários filosóficos*). A segunda parte seria dedicada a examinar questões relacionadas à mente, Deus, moralidade e liberdade (*Comentários filosóficos* 503, 807). Em uma de suas cartas a Samuel Johnson, seu correspondente americano, Berkeley diz ter perdido o manuscrito da segunda parte dos *Princípios* durante uma viagem pela Itália, por volta de 1716, e que nunca teve tranquilidade «para fazer uma coisa tão desagradável como escrever duas vezes sobre o mesmo assunto» (BERKELEY, 2010, p.375). Sendo assim, o autor acabou não desenvolvendo as suas teorias com relação a tais questões como gostaria, deixando sua principal obra incompleta.

Em todo caso, do mesmo modo que é impossível ignorar toda a influência que a religião cristã possui sobre o pensamento do Bispo de Cloyne, os escritos deste não deixam

⁶⁴ Berkeley faz apenas algumas alusões pontuais a certas passagens da Bíblia ao longo das obras aqui estudadas, mas nunca uma citação direta das mesmas.

claro até que ponto ele tinha, em tal influência, pressupostos para responder as importantes questões engendradas pelo seu *imaterialismo*. Sendo assim, o ponto que desejamos ressaltar, no fechamento deste trabalho, é a dificuldade gerada pela introdução de Deus no sistema berkeliano; dificuldade compartilhada também por inúmeros outros filósofos ao longo da história do pensamento.

Por fim, gostaríamos de ressaltar que nossa pesquisa não teve a pretensão de esgotar todas as possibilidades de interpretação e análise das ideias berkelianas, visto que as mesmas nos abrem um leque de caminhos para diferentes investigações. Com efeito, tentamos, ao longo deste percurso, mostrar e explicar alguns dos desdobramentos engendrados pela teoria do filósofo irlandês.

Expomos, no primeiro capítulo, o desenvolvimento do *imaterialismo*, a tese fundamental de Berkeley, que pode ser resumida na afirmação de que «Ser é ser percebido». Para isso, nossa análise perpassou não só pelos conceitos principais utilizados pelo autor (ideias, espírito, percepção, noção, entre outros), como também pela análise dos argumentos que o autor utiliza para dar suporte à sua tese. Assim, nossa apresentação também levou em conta as possíveis objeções que Berkeley antecipou contra seu *imaterialismo*. Também analisamos um dos pontos centrais para que o *imaterialismo* pudesse, de fato, ser mantido, a saber: a negação da substância material, tão importante para as explicações científicas e filosóficas da época. Por fim, nos voltamos para uma breve consideração acerca da presença de um espírito infinito, Deus, no interior de toda esta argumentação.

No segundo capítulo, nos voltamos para a divergência de interpretação da obra de Berkeley, gerada pela presença de argumentos acerca da relatividade perceptual em suas duas principais obras. Tal divergência, na verdade, se resume à importância que é dada para tais argumentos por parte dos comentadores. Alguns, levando em conta a forma como Berkeley aborda tais argumentos nos *Princípios*, acreditam que o filósofo não os via como importantes para a construção de seu *imaterialismo*, e reduzem o papel deles a mero argumento *ad hominem*. Já outros comentadores, interpretam, com base na mudança na forma com que Berkeley trata os argumentos da relatividade nos *Diálogos*, que tais argumentos possuem um papel positivo no desenvolvimento da teoria berkeliana.

Cada uma dessas interpretações, contudo, revelam pontos fundamentais para Berkeley. A primeira delas, a visão negativa ou anti-relativa, ressalta que o filósofo pretendia, com sua tese, garantir uma continuidade, regularidade e permanência do mundo – fatores claramente ameaçados pelo relativismo. A segunda visão, chamada de positiva ou relativista, leva em

conta as inúmeras passagens em que Berkeley afirma que as ideias dos sentidos são variáveis, assim como nossa percepção acerca delas. Como um filósofo que estava preocupado em defender o senso comum e eliminar os erros e dúvidas da ciência, poderia aceitar uma posição na qual as coisas estariam sempre se transformando?

É no terceiro capítulo que, tendo em vista começar a responder essas questões, levantamos a hipótese de que os argumentos relativistas possuem sim uma grande importância para Berkeley. Para isso, e com base em uma referência do próprio autor, nos voltamos para o diálogo platônico do *Teeteto* – mais precisamente para a primeira parte do mesmo. É neste diálogo que Platão analisa a questão do conhecimento e, através da conversa entre Sócrates e Teeteto, que a primeira definição surge, de que conhecimento é sensação. A esta definição, Platão incorpora duas teorias: a teoria protagoreana de que o homem é a medida de todas as coisas e a teoria do fluxo heraclítico. Com isto, as sensações, que seriam a fonte do conhecimento, são mutáveis, instantâneas e particulares ao indivíduo no instante da própria percepção.

Como Berkeley reconhecia uma forte influência deste diálogo, afirmada na obra *Siris* quando o autor diz que Platão teria antecipado e aprovado os princípios centrais de sua própria teoria do conhecimento, se fez necessário que nossos esforços fossem focados na análise da leitura que o Bispo de Cloyne tinha de tal obra. Mostramos, então, que a leitura que o filósofo irlandês fazia do diálogo era equivocada, e causada por um erro de tradução. Mesmo assim, a influência que a teoria de Protágoras, conforme ela é apresentada no *Teeteto*, tem sobre a obra berkeleyana é inegável, e facilmente enfatizada pelos pontos em comum entre «ser é ser percebido» e «o homem como medida de todas as coisas», principalmente acerca da relatividade das percepções.

De que forma, então, Berkeley poderia conciliar a relatividade das percepções sensíveis com a regularidade que ele parecia buscar no mundo? É esta a pergunta que move a investigação presente no quarto capítulo da dissertação. Aparentemente, Berkeley via em Deus a forma para garantir os dois fatores destacados na questão. Sendo assim, analisamos o papel da mente infinita no interior do *imaterialismo*, assim como os argumentos que o filósofo usa para provar a existência de Deus. Mostramos, então, os desdobramentos das duas provas berkeleyanas da existência de Deus, assim como os problemas que ele pode gerar para o *imaterialismo* e cujos desdobramentos foram apresentados nesta conclusão.

REFERÊNCIAS

- ATHERTON, Margareth. “The Coherence of Berkeley’s Theory of Mind”. *Philosophy and Phenomenological Research*, v.43, n.3, mar, 1983, p. 389 – 399.
- BAXTER, Donald L. M., “Berkeley, Perception, and Identity”. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 51, n.1, mar, 1991, p. 85 – 98.
- BENNETT, Jonathan. *Learning from Six Philosophers Volume 2*. New York, Oxford, 2001.
- BERKELEY, George. *Obras filosóficas/George Berkeley: tradução apresentação e notas* Jaimir Conte. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.
- _____. *Philosophical Writings*. Desmond M. Clarke (ed.). Cambridge U.P., 2009.
- _____. *Siris: A chain of philosophical reflexions and inquires concerning the virtues of tar water, and divers other subjects connected together and arising one from another*. Dublin, 1744.
- BERMAN, David. *Berkeley and the Irish philosophy*. London: Continuum, 1942.
- BERTINI, Daniele. “Berkeley, Theology and Bible Scholarship. *George Berkeley: Religion and Science in the age of Enlightenment*; PARIGI, Silvia (ed.), Springer, 2010. p. 123 – 140.
- BRACKEN, Harry M. “Berkeley’s Realisms”. *The Philosophical Quarterly*, v.8, n. 30, Jan., 1958, p.41 – 53.
- BRADATAN, Costica. George Berkeley e a tradição platônica. Tradução de Jaimir Conte. In: *Princípios* v.16, n.26, Jul./Dez, 2009, p. 257 – 284.
- BURNYEAT, Myles. *The Theaetetus of Plato*; Translation by M.J. Levett, Hackett Publishing Co, Inc. 1990.
- _____. “Idealism and Greek Philosophy: What Descartes saw and Berkeley missed”. *The Philosophical Review*, v. 91, n.1. jan, 1982, p. 3 – 40.
- CUMMINS, Phillip. “Perceptual Relativity and Ideas in the Mind”. *Philosophy and Phenomenological Research*, v.24, n. 2, dec, 1963, p. 202 – 214.
- FEYERABEND, Paul K. “Rationalism, relativism and scientific method” In.: *Knowledge, Science and Relativism: Philosophical papers Volume 3*. Cambridge U.P., 1999, pp. 200 – 211.
- FLAGE, Daniel E., “Berkeley’s Notions”. *Philosophy and phenomenological research*, v. XLV, n.3, mar, 1985, p. 407 – 425.
- FRASER, A. C., *The Works of George Berkeley*, 4 vl, Oxford, 1901.
- HUEMER, Michael (ed.). *Epistemology: contemporary readings; with an introduction by Robert Audi*. New York: Routledge, 2002.
- KELLENBERGER, James. *Moral relativism, moral diversity, and human relationships*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2001.
- KOYRÉ, Alexandre. *Introdução à leitura de Platão*. Porto: Martins Fontes, Porto, 1979.
- LAMBERT, Richard T. “Berkeley’s Commitment to Relativism”. In: TURBAYNE, C. M. (ed.). *Berkeley: Critical and Interpretative Essays*. Mineapolis: University of Minnesota, 1982. p. 22 – 32.
- LUCE, A. A. The Alleged Development of Berkeley Philosophy”. *Mind*, New Series, v.52, n.206, apr, 1943, p. 141 – 156.

- LUCE, A.A. e JESSOP, T.E. (ed). *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, 9 v, London, Thomas Nelson and Sons, 1948-57
- MOSTELLER, Timothy. *Relativism: a guide for the perplexed*, Continuum, 2008.
- MUEHLMANN, R. G., “The Role of Perceptual Relativity in Berkeley’s Philosophy”. In: *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 29, n.3, Jul., 1991, pp. 397 – 425.
- PLATÃO. *Diálogos, v.IX: Teeteto, Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973.
- _____. *Theaetetus*; Translated with an essay by Robin A.H. Waterfield, Penguin Books, 1987.
- PITCHER, George. “Berkeley on the Perception of Objects”. *Journal of the history of philosophy*, v. 24, n.1, jan, 1986, p. 99 – 105.
- PRIEST, Stephen. *The British Empiricists*. 2.ed. Penguin Books, 1990.
- ROBERTS, John Russell. *A Metaphysics for the Mob: the philosophy of George Berkeley*. New York: Oxford University Press, 2007.
- RORTY, Richard. *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.
- STOCKS, J. L. “What Berkeley Mean by Esse is Percipi?”. In: *Mind*, New Series, Vol. 45, No. 179, Jul., 1936, pp. 310 – 323.
- TURBAYNE, C. M. (ed.). *Berkeley: Critical and Interpretative Essays*. Mineapolis: University of Minnesota, 1982.
- WILLIAMS, Michael. *Problems of Knowledge*, Oxford Univ. Press, 2001.
- WILSON, Margaret Dauler. *Ideas and mechanism: essays on early modern philosophy*. New Jersey, Princeton University Press, 1999.
- WINKLER, Kenneth (ed.). *The Cambridge companion to Berkeley*. New York, Cambridge U.P., 2005.
- _____. *Berkeley: An Interpretation*. New York: Oxford University Press, 1989.