UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Luama Socio

Mente, Ideia e Linguagem

O imaterialismo de Berkeley no Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano

São Paulo

2015

Luama Socio

Mente, Ideia e Linguagem

O imaterialismo de Berkeley no Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Henrique Lopes dos Santos.

São Paulo

2015

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Sm Socio, Luama Socio
Mente, Ideia e Linguagem: O imaterialismo de Berkeley no Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano / Luama Socio Socio ; orientador Luiz Henrique Lopes dos Santos Lopes . - São Paulo, 2015.
228 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Berkeley. 2. Filosofia. 3. Teoria do Conhecimento. 4. Mente. 5. Linguagem. I. Lopes , Luiz Henrique Lopes dos Santos, orient. II. Título.

Folha de Aprovação

SOCIO, Luama. Mente, Ideia e Linguagem: O imaterialismo de Berkeley no Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano. 2015. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Aprovada por:

Agradecimentos

Muito especialmente
ao Luiz Henrique Lopes dos Santos, pelo acolhimento, orientação e generosidade.

Ao Departamento do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da USP, pelo apoio à realização dessa pesquisa.

Aos professores Caetano Ernesto Plastino e Maria Lúcia Cacciola pela contribuição ao amadurecimento desta pesquisa.

Ao meu marido Walter Antunes pelo constante incentivo e diálogos.

Aos meus pais Braulio e Rosana, por terem me ensinado a gostar de pensar.

À minha tia Maria Cecília, por ter me doado uma biblioteca filosófica.

« Porque o homem não te pesquisa paciente
No Santo dos santos do seu próprio espírito
Mas observando sempre o espaço e o tempo. »
Murilo Mendes

RESUMO

SOCIO, Luama. Mente, Ideia e Linguagem: O imaterialismo de Berkeley no Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano. 2015. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

No seu *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*, publicado em 1710, George Berkeley realiza uma filosofia da mente, da ideia e da linguagem, através do ponto de vista da imaterialidade da realidade percebida pelo homem, explicada por uma teoria do conhecimento com base na totalidade perceptiva compreendida pela mente, ou espírito, ou percipiente. Historicamente, a questão da inexistência da matéria como um ser exterior à mente, inerte, independente do percipiente, interpretada dentro de um contexto filosófico rigidamente empirista, é o cerne da contenda que Berkeley propõe à filosofia de Locke. Porém, ultrapassando os limites de seu século, o ponto de vista de Berkeley doravante não poderá ser ignorado em qualquer debate concernente à teoria do conhecimento posterior à sua época, articulando-se com traços de importantes correntes filosóficas, tais como o idealismo em Kant e a filosofia da linguagem em Wittgenstein. E por conter em seu núcleo a problematização da falha intrínseca ao dualismo do pensamento, a filosofia de Berkeley ainda é capaz de alimentar e iluminar a natureza do artifício dessa falha, cujo apagamento é denunciado por Habermas no final do século XX, mas cujo ponto de partida parece ter sido estabelecido pela remota herança de Anaxágoras, a qual implica a reiteração da radicalidade existencial no espírito, ponto central da filosofia de Berkeley.

Palavras-chave: Berkeley, mente, espírito, ideia, linguagem

ABSTRACT

SOCIO, Luama. Mind, Ideia and Language: The immaterialism of Berkeley in the A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge. 2015. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

In *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* published in 1710, George Berkeley realizes a philosophy of the mind, the idea and the language through the point of view of the immateriality of the reality perceived by man, explained by a theory of knowledge based on the perceptive totality understood as the mind, the spirit or the perceiver. Historically, the issue of the inexistence of matter as a being external to the mind, inert and independent from the perceiver, interpreted in a rigid empirical philosophic context, is the core of the debate offered by Berkeley to the philosophy of Locke. Overpassing the limits of his century, Berkeley's point of view, articulated on important philosophical currents such as Kant's idealism and the philosophy of language of Wittgenstein, could not be ignored anymore in any debate about the theory of knowledge posterior to that time. In spite of ncompassing in its core the problematic of the intrinsic fissure of the dualism of thought, Berkeley's philosophy is still able to feed and enlighten the nature of the device of this fissure, which deletion is denounced by Habermas at the end of the twentieth century, but which starting point seems to have been established by the remote inheritance of Anaxagoras which involves the reiteration of existential radicalism in the spirit, core point of Berkeley's philosophy.

Keywords: Berkeley, mind, spirit, idea, language

SUMÁRIO

Introdução.....p.9

1 - O desejo de conhecimento.....p.15
1.1 - O bom uso das faculdades.....p.19
1.2 - O mau uso das faculdades.....p.29
1.3 - O uso das faculdades como ação da percepção.....p.35
1.4 - O sujeito da percepção.....p.41
1.5 - Imagem e filosofia.....p.55
1.6 - Aspectos da associação da filosofia com Deus.....p.63

2 - Explorando limites e ligações entre os pensamentos de Berkeley e Locke.....p.74
2.1 - O debate sobre o objeto do conhecimento..... p.76
2.1.1- Crítica de Berkeley à tipologia das idéias de Locke.....p.86
2.1.2 - A questão das idéias abstratas.....p.91
2.1.3 - Particularidades da significação.....p.103
2.2 - A causalidade final.....p.111
2.2.1 - Objeção de Berkeley a uma dupla realidade inferida de Locke.....p.117
2.2.2 - Empirismo e causalidade.....p.122
2.2.3 - Tempo e espaço.....p.133
2.4 - Sobre razão e moral.....p.138
2.5 - Possibilidades interpretativas da oposição entre as imagens filosóficas de Berkeley e Locke.....p.148

3 – Ampliando articulações e debates.....p.153
3.1 – Aproximando Wittgenstein.....p.159
3.1.1 – Linguagem e entendimento.....p.169
3.1.2 – A clareza do signo e o contexto.....p.176
3.2 – Observando relações de Kant com o idealismo de Berkeley.....p.179
3.2.1 – Mente e experiência.....p.184
3.2.2 – O contraste entre Berkeley e Kant no tema do fundamento dos fenômenos e das ideias.....p.188
3.2.3 – A relação entre categorias, linguagem e abstração.....p.195

Conclusão.....p.198

Referências Bibliográficas.....p.213

INTRODUÇÃO

A filosofia que nos propusemos a analisar nesse estudo está contida no texto do *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*[1], publicado por George Berkeley aos 25 anos de idade em Dublin, Irlanda, no ano de 1710.

De acordo com os dados históricos mencionados em todas as introduções dos trabalhos que temos lido a respeito desse texto, sua classificação geral na organização segmentada universitária encontra-se no campo do empirismo inglês e, portanto, trata-se de uma filosofia inserida na esfera de interesse relacionada com a filosofia natural ou ciências investigativas do mundo sensível dentro da tradição antiquíssima do método empirista.

Porém pensamos que esse texto é de grande interesse também em questões relacionadas ao âmbito da filosofia da linguagem que se ramificam tanto em direção ao instrumentalismo, um segmento específico da filosofia da ciência a partir do século XX, quanto em direções relacionadas à teoria do conhecimento, semiótica das comunicações e das artes, adentrando-se pelas teorias da educação e psicologias.

Coerente talvez com nossa maneira de ver o mundo, forjada pela nossa própria formação na área das letras e comunicação, identificamos o ponto central da irradiação da filosofia de Berkeley, em direção a esses campos tão amplos do interesse do conhecimento, como sendo a sua crítica do processo de abstração. Ao avaliar a teoria da ideia abstrata como uma explicação falha no escopo das explicações sobre o processo de conhecimento, Berkeley propõe uma filosofia que não seja excessivamente confiante nas palavras porque elas não são tudo. E para a apreensão desse “tudo”, é feita a proposta de uma filosofia que, ao usar a palavra, intenciona-se sempre significá-la em relação à experiência do “ser vivente” como um todo, o qual é constituído pela mente, dotada de percepção, produtora de ideias e pensamentos. Desse modo, a palavra pode ser investida de um grau de inteireza contanto que seja compreendida no estatuto contextual para então, poder remeter ao “todo”.

---

[1] **A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge**

A grande vivacidade do texto de Berkeley, talvez por ter sido escrito sob uma condição entusiasmada de jovem filósofo, propõe um ângulo bastante polêmico para a nossa visão costumeira sobre a realidade do mundo em geral, no sentido de tornar patente que o que chamamos realidade não é algo dotado de uma estabilidade material, mas sim de que é algo modelado pela mente, mas que, para percebermos isso, é necessário não usar as palavras como dispositivos solidificadores de significados; dever-se-á sempre utilizá-las com um critério de significação que passe pela conferência lógica, de boa-fé, em relação a um referencial possível, determinado por um contexto específico. Se a significação se estruturar sobre um referencial estático, quase-imaginado, estaríamos neste ponto, exatamente, no ponto inicial do percurso da abstração.

Então Berkeley desnuda essa natureza abstrata da linguagem, que se imiscui na descrição sobre a natureza do fenômeno das ideias, e mostra com isso, a fragilidade da concepção de uma matéria que seja percebida e, ao mesmo tempo, ocupe o estatuto da realidade incognoscível, ou que não seja percebida, mas que ocupe o estatuto da realidade da causação final, impercebida.

Dividimos o nosso trabalho em quatro partes gerais.

Na primeira parte do trabalho analisamos especificamente os significados de conceitos, ideias, imagens e palavras, que nos foram se destacando na ordem linear proposta a princípio pela enumeração das seções do próprio texto de Berkeley, durante o processo de interpretação e leitura dos *Principles*.

Aqui dividimos nossa análise em tópicos, os quais denominamos na seguinte ordem: o desejo de conhecimento; o bom uso das faculdades; o mau uso das faculdades; o uso das faculdades como ação da percepção; o sujeito da percepção; imagem e filosofia; aspectos da associação da filosofia com Deus.

Aqui depreendemos como, a partir do ponto central da questão da abstração, Berkeley entende o bom e o mau uso das faculdades segundo se utilize a linguagem estritamente como um instrumento da mente, ou segundo se faça uso abusivo da capacidade da abstração, conducente à confusão entre linguagem e ideia.

Nesse contexto, o desejo de conhecimento aparece como uma característica inerente à existência do espírito finito, sujeito da percepção, vivente no Espírito infinito de Deus. Mas se aqui fala-se de Deus, é porque trata-se da causalidade final que, mesmo que num estrito sentido tenha um significado transcendental, num lato

sentido é perfeitamente acessível pela constatação da realidade do funcionamento da faculdade geral da percepção, a qual coincide com o conceito de mente. O desejo de conhecimento expressa essa espécie de existência que se faz através da própria movimentação do ser ativo.

Assim, num curioso paradoxo, as explicações que podem ser dadas a respeito de qualquer objeto do conhecimento não necessitam do apoio do argumento religioso porque o próprio escopo da experiência, ora secundado pela linguagem, será suficiente para o estabelecimento de um, diríamos hoje, paradigma de conhecimento.

Tais concepções, conjugadas à exposição de um método filosófico debruçado nitidamente sobre assuntos especificamente delimitados, tais como a teoria da visão ou do movimento, rigorosamente empirista, faz emergir o que chamamos de "imagens filosóficas", dentre as quais se destaca a imagem da "linguagem de Deus", que emerge do discurso de Berkeley como uma alternativa metafórica de representação da realidade.

Na segunda parte do trabalho, analisamos relações do conteúdo dos *Principles*, exposto da primeira parte, com a filosofia de John Locke referida no seu texto *Ensaio acerca do Entendimento Humano*.

Segundo consta nas informações históricas e biográficas introdutórias aos estudos sobre Berkeley, a própria existência dos *Principles* se deve à existência do *Ensaio*, publicada pelo inglês John Locke, aos 54 anos de idade, em Londres, Inglaterra, por volta de 1690. Esse *Ensaio*, conteúdo especialmente importante do currículo de estudos filosóficos do jovem Berkeley durante a sua formação no Trinity College entre os anos de 1700 e 1704 em Dublin, compõe e representa a imagem do antagonista filosófico, espécie de interlocutor imaginário do texto dos *Principles*, contra o qual Berkeley dirige sua crítica aos argumentos da teoria do conhecimento que deixam patentes as marcas de uma crença na realidade de uma matéria incognoscível.

Não se trata aqui obviamente de um antagonismo no nível extremo, senão que se trata dos modos tradicionais de uma produtiva contenda filosófica localizada, pelas circunstâncias geográficas, históricas e culturais, numa esfera filosófica partilhada entre sucessivas gerações de pensadores dedicados aos princípios

empiristas, acrescentada recentemente, para Berkeley, da contribuição de Locke no elucidamento da inexistência das ideias inatas.

Iniciamos essa segunda parte do trabalho com uma introdução geral da análise sobre as relações entre os conteúdos dos dois textos, à qual denominamos "explorando limites e ligações entre os pensamentos de Berkeley e Locke". Nossa análise prossegue em tópicos divididos na seguinte ordem: o debate sobre o objeto do conhecimento; crítica de Berkeley à tipologia das ideias de Locke; a questão das ideias abstratas; particularidades da significação; a causalidade final; objeção de Berkeley a uma dupla realidade inferida de Locke; empirismo e causalidade; tempo e espaço; sobre razão e moral; possibilidades interpretativas da oposição entre as imagens filosóficas de Berkeley e Locke.

A partir da terceira parte do nosso estudo, denominada "Ampliando articulações e debates", passamos a reconhecer e analisar alguns limites e ligações da filosofia de Berkeley com um conteúdo filosoficamente e historicamente posterior que, de forma especial, expressa canais de aproximação de conceitos, ideias e palavras com a filosofia de Berkeley. Seguindo o método de leitura performática, que contém na base de sua estrutura uma, digamos, pretensão de praticar o princípio prescrito pela filosofia do texto estudado, nos apropriamos da abordagem empirista e lingüística de Berkeley, tornando-a nosso próprio ponto de vista. É assim que pretendemos fazer a construção de uma análise das semelhanças e diferenças de posição filosófica decorrentes das posições da filosofia de Berkeley em contraste com as posições com base na teoria do conhecimento depreendida das filosofias de Wittgenstein e Kant.

Na parte em que analisamos algumas conexões contidas na filosofia - e a partir da filosofia - de Wittgenstein e a fortuna filosófica de Berkeley, voltamos à centralidade das problemáticas envolvidas no conceito de abstração. As ideias, segundo Berkeley, nunca são em si abstratas como o faz crer muitas vezes a linguagem, porque são sempre representações de percepções particulares. E a linguagem, segundo Wittgenstein, que é considerada comumente como a nítida representação do mundo, tem em si a característica de ser um instrumento num contexto vivido, sendo sempre, dessa forma, parcial e impotente na revelação de um todo que inclua a dimensão transcendental à experiência. Tomar um significado lingüístico como verdadeiro, explicá-lo, elucidá-lo através de pedaços cada vez mais

simples de ideias sobre as próprias palavras, não coincide com nada além do que remeter a outros tantos significados ao infinito. A capacidade de decompor em partes qualquer percepção é variável e a expressão sobre isso também, mas a coincidência entre essas duas coisas tem que ser estabelecida pela intenção e pelo contexto. Reconhecer partes não pode ser confundido com concluir que o todo entrevisto numa imagem originou-se da composição de partes existentes para algum ponto de vista transcendental.

Mas se o mundo aparece em sua totalidade como a "linguagem de Deus" para Berkeley, ele não está impedido de se apresentar como fragmentação sob a linguagem dos homens. O mundo como "linguagem de Deus" remete a um mundo em sua totalidade expressivo e, portanto, destituído de uma referencialidade oculta. Sem o mistério do desconhecido por baixo dessa linguagem, a linguagem é também o mundo. Essa ideia carrega consigo a implicação lógica irredutível da linguagem como portadora da verdade. Porém isso não se dá no sentido de uma lógica lingüística subjacente como essência ou como núcleo a ser desvendado a partir da operação do desnudamento de invólucros das possibilidades de sentidos, mas no sentido de ordem atualizada num contínuo à expressão que consiste a própria totalidade do que está aí. Tudo o que está aí coincide com tudo o que existe. O diálogo com a filosofia de Wittgenstein está organizada nos seguintes tópicos: aproximando Wittgenstein; linguagem e entendimento; a clareza do signo e o contexto.

Dando continuidade ao capítulo dedicado ao levantamento dos debates e articulações históricas possíveis e posteriores à época dos *Principles*, o interesse em abordar Kant, para relacioná-lo à reflexão a respeito da filosofia de Berkeley, relaciona-se mais obviamente com o seguimento que o filósofo alemão dá a um certo impulso filosófico imputado a Locke. Esse interesse funda-se também no fato de sabermos a imensidade da grande importância de Kant para uma corrente filosófica que se auto-refere, nos séculos XX e XXI como pós ou neo-kantiana em vários de seus autores, caracterizando um predomínio das problemáticas filosóficas sob o pensamento dualista sujeito-objeto no estatuto do conhecimento do objeto como fenômeno de representação, ao mesmo tempo em que há também, por outra via, um predomínio da corrente positivista na teoria da ciência.

Sendo bem conhecido, sobre a filosofia de Kant, o conceito de uma instância última da “coisa em si” como causalidade transcendente, intrinsecamente incognoscível, acompanhada da teoria de que a instância da representação é a única possibilidade de apreensão da realidade, observamos que este ponto de vista também tem semelhanças com a filosofia de Berkeley no que se refere à percepção como representação. Porém o princípio de Berkeley, o Espírito de Deus, que se manifesta em totalidade na diversidade das formas do mundo, aos modos de uma “linguagem” que pode ser lida pelo homem, alinha-se e contrasta com o princípio incognoscível de Kant, o qual ocorre como o mistério contido na estrutura da objetividade comum, geral, expressa pela matéria e coordenada pelo módulo mental humano. As partes de nosso texto dedicadas a essa aproximação com a filosofia de Kant são: observando relações de Kant com o idealismo de Berkeley; mente e experiência; o contraste entre Berkeley e Kant no tema do fundamento dos fenômenos e das ideias; a relação entre categorias, linguagem e abstração.

Por fim, na Conclusão, observamos a ligação e mediação que pode ser feita, pela filosofia de Berkeley, entre dois extremos históricos representados no passado pela filosofia de Anaxágoras, a qual propõe uma imagem do mundo como produto da mente ou espírito, e no futuro pela crítica de Habermas à hegemonia do cientificismo sistematicamente ignorante dessa própria mente, não obstante usurpando o lugar do sentido da filosofia, doravante substituída pela teoria da ciência.

A concepção de um mundo feito de totalidade e não de fragmentos, que se depreende da filosofia de Berkeley, embora não necessite do argumento transcendente para explicá-la porque é concebida como coincidente com a própria percepção, sempre uma totalidade em si, não implica, no entanto, o cientificismo, o qual, pelas lentes berkeleyanas teriam suas raízes na abstração e conseqüente materialismo. A forma pela qual Berkeley pensa o ser, o mundo e a linguagem, propõe uma noção de que não há formas de vida especificamente mais verdadeiras ou lógicas, comparadas com outras, mas que há de haver sempre uma forma, e que esta necessariamente será verdadeira à razão de sua própria existência na imanência espiritual.

1. O desejo de conhecimento

Para Berkeley o desejo de saber, de compreender, é uma espécie de natureza do ser humano, faz parte da sua constituição: "Nós devemos acreditar que Deus tem tratado mais liberalmente os filhos dos homens do que dando a eles um forte desejo por um conhecimento colocado completamente fora de seu alcance [2]" (BERKELEY, 1982, p.7).

Apontamos com isso a importância de se perceber, como ponto de partida para as nossas reflexões, a intrínseca conexão entre desejo e conhecimento logo na raiz do pressuposto filosófico do texto dos *Principles* porque a partir daí pode-se entender que a visão de Berkeley sobre a sabedoria e a verdade[3] se desenvolverá sempre em torno de uma concepção de totalidade em que o espírito finito será uma espécie de subconjunto do Espírito infinito de Deus, mas sem que isso seja uma questão que deva ser abordada exclusivamente do ponto de vista religioso. Trata-se de uma concepção de totalidade quanto ao ser humano, que inclui a percepção dos sentidos, bem como de seus objetos, no conceito de mente.

Numa certa perspectiva colocada pela interpretação histórica referente ao texto dos *Principles*, Berkeley é um filósofo no limiar de uma modernidade que consolidará o projeto do conhecimento desvinculado do pressuposto divino. E ao se depreender do "Prefácio do Autor" nos *Principles*, em que consta que tal texto será "verdadeiro e útil para ser conhecido particularmente daqueles que estão infectados pelo ceticismo, ou querem uma demonstração da existência e imaterialidade de Deus, ou da natural imortalidade da alma[4]" (BERKELEY, 1982, p.5), segue-se também o entendimento de que um dos objetivos mais aparentes da filosofia a ser delineada por Berkeley é evidenciar a divindade abandonada alhures.

Muito embora o objetivo de resgatar Deus para a filosofia pareça se encaixar perfeitamente numa perspectiva de esforço religioso ou de encaminhamento

---

[2] "We should believe that God has dealt more bountifully with the sons of men than to give them a strong desire for that knowledge which he had placed quite out of their reach". (§ 3, Intro.)

[3] Berkeley caracteriza a própria filosofia como sendo contígua à "sabedoria" e "verdade" na primeira linha da Seção 1 da Introdução dos *Principles*: "Philosophy being nothing else but the study of wisdom and truth" (1982, p. 7).

[4] "(…) seemed to me evidently true and not unuseful to be known- particularly to those who are tainted with Scepticism, or want a demonstration of the existence and immateriality of God, or the natural immortality of the soul".

metafísico, não podemos deixar de perceber que a associação dos pares desejo-conhecimento e sabedoria-verdade seriam mais do que suficientes para expulsar Adão e Eva do paraíso, como de fato ocorreu segundo o relato no *Gênesis* bíblico. Por outro lado, o tema do desejo pelo conhecimento, sendo configurado como introdução ao discurso filosófico, insere esse mesmo discurso na tradição filosófica na medida em que chega a refletir as letras do início da *Metafísica* de Aristóteles (1973, p. 211) onde lemos:

> Todos os homens têm, por natureza, desejo de conhecer: uma prova disso é o prazer das sensações, pois, fora até da sua utilidade, elas nos agradam por si mesmas e, mais que todas as outras, as visuais.

Então, mesmo a um jovem filósofo de língua inglesa, futuro bispo da Igreja da Inglaterra, irlandês, por volta dos 25 anos de idade em 1710, imbuído de verdadeiras aspirações espirituais e ideais religiosos, não se negará a sagacidade de uma crítica às concepções filosóficas destituídas de um fundamento último ou primeiro a tudo o que se considera conhecimento e nem se menosprezará o esforço de demonstração lógica deste aspecto do conhecimento, acompanhado da destreza e agilidade de um pensamento que não deixa de expressar a adequada tradução do espírito de sua época por meio do entusiasmo com os ganhos filosófico-científicos do seu contemporâneo contexto.

Assim, embora o conceito de desejo não seja um foco importante de desdobramento filosófico no discurso de Berkeley, o situaremos, à guisa de coesão explicativa, no início do curso de nossa análise do texto dos *Principles*, como algo associado ao conceito de movimento na acepção de "ação". Pois como veremos no decorrer do nosso estudo, o conceito de movimento fundamenta a principal característica do conhecedor, do percipiente localizado no humano como "ser ativo", contraparte individualizada da mente total da qual o conhecimento faz parte[5]. E que sentido terá o desejo, na frase acima citada de Berkeley, senão o de representar um

[5] Na Seção 25 do *De Motu,* Berkeley (2006, p.121) escreve: "Além das coisas corpóreas, existe outra classe, a saber, as coisas pensantes, e que há nelas o poder de mover os corpos nós aprendemos por experiência pessoal, pois nossa mente poderia provocar e suspender o movimento de nossos membros, qualquer que fosse a explicação definitiva desse fato. É inegável que os corpos são movidos pela vontade da mente e, portanto, a mente pode ser chamada, de modo satisfatoriamente correto, um princípio do movimento; com efeito, um princípio particular e secundário tal que depende, por sua vez, de um princípio primeiro e universal".

impulso psicológico primordial, um análogo do movimento que dá início ao processo de conhecimento?

Atrevemo-nos a simplificar a frase citada à elementaridade gramatical sintática da ordem direta recompondo-a da seguinte forma: “eu desejo o conhecimento”. Nessa transformação fica clara a idéia de desejo como verbo, ou seja, como instância de ação e, por sua vez, o conhecimento, na instância de objeto.

No entanto, o conhecimento, reconhecido como objeto, alinha-se gramaticalmente a uma substancialidade, a uma nominalidade inerente à posição do objeto, sempre possível de ser convertida à posição de sujeito.

Assim, através dessa simples análise sintática ilustrativa do possível sentido da frase referida de Berkeley, pode-se perceber um primeiro indício da importância que terá nos *Principles* a noção persistente de uma totalidade envolvendo a dinâmica dualista da percepção no nível sujeito-objeto, culminando no “ser é ser percebido”, *leitmotiv* da obra berkeleyana, aspirando à noção de totalidade do conhecimento a despeito da possibilidade de análise por partes do seu processo.

O ponto de vista de Berkeley sobre o princípio do conhecimento, análogo ao princípio do movimento ou da ação, não pode ser entendido através do ângulo científico realista, aquele que pressupõe a causalidade ou uma explicação causal nos próprios fenômenos observados, nem pelo ângulo metafísico materialista, que localiza a causalidade na esfera do incognoscível. Berkeley é um filósofo da ciência interessado nos avanços do conhecimento científico de sua época, ou seja, da Filosofia Natural, tais como mecânica, ótica e química, além de seus interesses filosóficos nos fundamentos da matemática e lógica; mas Berkeley também é um homem de profissão religiosa, um sacerdote.

Pode-se pensar que sua filosofia propõe uma espécie de síntese entre a verdade do conhecimento científico e a verdade do espírito. Trata-se de uma concepção da realidade como totalidade porque está focalizada no conhecimento como resultado da experiência, porém a partir de uma visão de mundo como realidade espiritual se desdobrando em significações fenomenológicas, ou seja, da ação do espírito ativo da mente, por si, em si. E para realizar essa síntese Berkeley faz, em suas obras, extensas descrições dos processos investigativos da mente sobre bases empíricas, deslindando, através do jogo entre linguagem e percepção, a

maleabilidade mental que poderá caracterizar o espírito ativo e desmistificar a metafísica materialista.

Em um artigo sobre Berkeley, Marcos Rodrigues da Silva[6] fala sobre isso nas seguintes palavras:

> Rigorosamente falando, então, o princípio do movimento não está no domínio do inobservável e nem do observável. (...) Mas Berkeley apresenta uma terceira alternativa, baseada inicialmente numa modificação do que significa o termo *princípio*. Este termo não deve significar a causa da existência dos corpos, mas o fundamento do nosso conhecimento da existência dos corpos. Portanto, procurar o princípio do movimento deve significar *procurar os fundamentos de nosso conhecimento do movimento dos corpos*. Assim Berkeley está efetivamente deslocando a discussão acerca da causa do movimento para uma discussão acerca do nosso conhecimento das causas; e, neste caso, somos completamente dependentes dos pressupostos teóricos que adotamos para compreender o movimento.

Mas, concomitante à possibilidade interpretativa que fizemos acima, não se pode deixar de mencionar que a frase citada de Berkeley, sobre o desejo de conhecimento, condensa também questões referentes ao contexto histórico-filosófico que envolve a existência dos *Principles*. Tais questões são expostas retórica e nitidamente por Berkeley, num primeiro momento, nas seções de um a seis da "Introdução" dos *Principles*. Considerando essas questões sob o ponto de vista estrutural, podemos dizer que elas desempenham a função de contraste na tessitura discursiva, ajudando a situar e inserir o texto de Berkeley na tradição filosófica, a qual frequentemente realiza o texto filosófico no formato de diálogo ou de discussão sob confrontação argumentativa.

Os contrastes iniciais escolhidos por Berkeley são: senso comum por um lado e ceticismo por outro. O senso comum representará as explicações do vulgo, que se inclina a dar opiniões irrefletidas sobre o fundamento e funcionamento do mundo baseando-se apenas nas impressões da sua vida prática, cotidiana, tendentes a um empirismo ingênuo, primitivista; e o ceticismo representará mais precisamente a conseqüência da filosofia de Locke, a qual será tanto alvo de compartilhamento como de refutação pela filosofia de Berkeley na medida em que delineia a estrutura

---

[6] RODRIGUES DA SILVA, Marcos. **O *De Motu* de George Berkeley: uma concepção relacional dos conceitos científicos e suas dificuldades.**

mental nos moldes empíricos mas que, no entanto, dissocia mente e matéria transformando esta última tanto numa entidade independente, pretensamente lógica, produtora de formas, quanto em algo à parte de qualquer causalidade radicada numa instância mental. Desse modo, não é de pouca envergadura o desafio de salvar a instância mental sem cair numa esfera de razão pura pressuposta no "organon", ao modo cartesiano, ao mesmo tempo em que se tenta salvar o empirismo de cair no ceticismo. O contraste inicial do qual falamos aqui já é dado no primeiro parágrafo da Introdução dos *Principles* (BERKELEY, 1982, p. 7):

> (...) Ainda assim vemos a massa iletrada da humanidade caminhando a grande estrada plana do senso comum (...). Não se queixa de qualquer falta de evidência dos sentidos, e está fora de perigo vir a ser *cética*. Mas assim que partimos dos sentidos e instintos para seguir a luz de um princípio superior, a razão, para meditar e refletir sobre a natureza das coisas, mil escrúpulos brotam nas nossas mentes, relativos àquelas coisas que antes pareciam-nos totalmente compreensíveis. (...) nós somos insensivelmente conduzidos a rudes paradoxos, dificuldades e inconsistências que se multiplicam e crescem sobre nós à medida que avançamos na especulação até que, finalmente, tendo vagado através de muitos intrincados labirintos, nós nos encontramos justamente onde estávamos ou, o que é pior, instalados em um desamparado ceticismo[7].

1.1 O bom uso das faculdades

Assim, num nível do contraste discursivo berkeleyano existe o senso comum, que não acha dificuldades para concluir ou explicar qualquer conhecimento e, num outro nível, situa-se o filósofo, que perde-se em "labirintos" em sua busca pela verdade. Para os que se acham situados no primeiro nível, não há "perigo de ceticismo", porém para o filósofo, o ceticismo, como perigo, será também uma espécie de fase a ser superada. Produto da confusão no pensamento, o ceticismo seria uma conseqüência nefasta para a natureza ativa do pensamento filosófico –

[7] "Yet so it is we the illiterate bulk of mankind that walk the high-road of plain, common sense, (…). They complain not of any want of evidence in their senses, and are out of all danger of becoming *skeptics*. But no sooner do we depart from sense and instinct to follow the light of a superior principle, to reason, meditate, and reflect on the nature of things, but a thousand scruples spring up in our minds, concerning those things which before we seemed fully to comprehend. (…) we are insensibly drawn into uncouth paradoxes, difficulties, and inconsistencies, which multiply and grow upon us as we advance in speculation; till at length, having wandered through many intrincate mazes, we find ourselves just were, or, which is worse, sit down in a forlorn skepticism." (§ 1, Intro.).

movido pelo desejo do conhecimento -, que não deveria conformar-se em limitar-se tão apressadamente pelas conclusões céticas.

E se antes de Berkeley o ceticismo surge misturado às modificações da filosofia da Renascença[8], as quais incluíam a crítica aos escolásticos - da qual Berkeley compartilha –, depois de Berkeley a conclusão cética virá à luz em fortes argumentos, por exemplo, na obra de Hume[9], sobre a que podemos ler nas "Dúvidas Céticas Sobre As Operações do Entendimento" (HUME, 1980, p.144):

> Todos os raciocínios que se referem aos fatos parecem fundar-se na relação de *causa* e *efeito*. (...) Ousarei afirmar, como proposição geral, que não admite exceção, que o conhecimento desta relação não se obtém, em nenhum caso, por raciocínios *a priori*, porém nasce inteiramente da experiência. (...) Nenhum objeto jamais revela, pelas qualidades que aparecem aos sentidos, tanto as causas que o produziram como os efeitos que surgirão dele. (...) Em uma palavra: todo efeito é um evento distinto de sua causa. Portanto, não poderia ser descoberto na causa e deve ser inteiramente arbitrário concebê-lo ou imaginá-lo *a priori*. E mesmo depois que o efeito tenha sido sugerido, a conjunção do efeito com sua causa deve parecer igualmente arbitrária, visto que há sempre outros efeitos que para a razão devem parecer igualmente coerentes e naturais. Em vão, portanto, pretenderíamos determinar qualquer evento particular ou inferir alguma causa ou efeito sem a ajuda da observação e da experiência.

Através dessas afirmações de Hume, poderíamos pensar que, no âmbito da ciência, mesmo que a experiência seja a base fundamental na garantia do conhecimento dos fatos - como ela é também para Berkeley - ela será, em algum tempo e lugar, finalizada, considerando-se a finitude e o objetivo de um certo projeto científico, sendo que o produto deste projeto, experiência acabada, será um novo objeto, causa aberta a conseqüências. Vistos assim, conhecimento ou ciência

---

[8] Na seção "Vida e obra" de *Descartes* (1987, p.8, Vol. 1), lemos: "Principalmente três pensadores expressarão o clima de ceticismo propiciado pelas conquistas da Renascença e pela falência das concepções e dos valores da Idade Média: o alemão Agripa de Nettesheim (1487-1535), que proclama a incerteza das ciências; o médico português Francisco Sanchez (1552-1632), que lecionou na França, em Montpelllier e Toulose, revelando-se adversário das doutrinas aristotélicas e adotando a dúvida como recurso metodológico; e o pensador francês Michel de Montaigne (1533-1592), que modernizou e enriqueceu a argumentação do ceticismo e ressaltou a influência que os fatores pessoais, sociais e culturais exercem sobre as idéias".

[9] Na seção "Vida e obra" de *Hume* (1980, p. 131) lemos: "Em síntese, David Hume foi um filósofo empirista quanto ao problema da origem do conhecimento, cético em relação à metafísica e utilitário altruísta em assuntos morais e políticos".

parecem ao final desvincular-se de qualquer objetivo associado a uma intenção, desenrolando-se, por assim dizer, “mecanicamente”, e assim, parece que uma certa visão de mundo, que deveria ser, segundo Berkeley, baseada na infinitude espiritual, passa a ser substituída pela noção de uma infinitude aleatória de objetos materiais desvinculados de qualquer princípio.

Para João Eduardo Villalobos (1978, p.66) essa questão funda-se num contexto de reação de Berkeley à “filosofia da moda” em seu tempo:

> (...) aquela filosofia que ia procurar nas leis da matéria, nas composições matemáticas das qualidades primárias a verdade do mundo e que, com esta pretensão, alimentava a crença na auto-suficiência das relações físico-naturais e tendia, com isto a dispensar os serviços e a presença de Deus: O mecanicismo *à Descartes*, consagrado pela época moderna, sempre significou para Berkeley uma permanente ameaça à fé, pois a admissão de um *substrato* material sujeito a leis imanentes representava o melhor convite para substituir-se Deus por uma coisa ilógica, *cega e estúpida*, objeto de uma espécie de idolatria por parte dos *free-thinkers*.

Compreende-se, no entanto, junto com Berkeley que, por sua vez, algo caracterizado a partir de uma concepção de finitude, a qual é, não obstante, atribuída à natureza do espírito humano, tenha dificuldades para apreender algo relativo à infinitude, tal como se caracteriza o próprio objeto da filosofia, que é o desejo de conhecimento, para o qual não consta até então que se tenha estabelecido algum limite. Essa difícil questão poderia redundar em obscuridades ou imperfeições do conhecimento, porém não dever-se-ia confundir tal origem de dificuldades com defeitos na origem das próprias faculdades de conhecimento: “talvez sejamos injustos conosco em colocarmos o defeito originalmente em nossas faculdades, e não o bastante no uso errado que temos feito delas[10]” (BERKELEY, 1982, p.8).

E desse modo Berkeley introduz a noção de “uso”, ou melhor, de “bom uso” das faculdades. Veremos, com a leitura integral do texto dos *Principles* que, por um lado, essa noção de uma possibilidade de bom uso se relaciona com a participação do espírito humano na infinitude do espírito de Deus (BERKELEY, 1982, p. 42):

[10] “(…) perhaps, we may be too partial to ourselves in placing the fault originally in our faculties, and not rather in the wrong use we make of them.” (§ 3, Intro.)

> Digo que a matéria e cada partícula dela é, de acordo com isso, infinita e sem forma, e é a mente que forma toda a variedade de corpos que compõem o mundo visível, cada um deles não existindo mais do que o serem percebidos.[11]

E, por outro lado, está lançada a pista para se adentrar à corrente filosófico-científica que posteriormente, no século XX, será denominada instrumentalista. Nesse último aspecto, a crítica às idéias abstratas de Berkeley que, em relação ao passado pode ser entendida como vinculada ao nominalismo[12], vincular-se-á com relação ao futuro à questão instrumentalista, para a qual o sentido das palavras estará associado mais ao uso, à experiência de sua função, concomitante a outros setores da ação, além do setor verbal, do que a um significado fixo com referência a uma idéia específica, universal e imutável. Na Seção 35 do *De Motu*, Berkeley (2006, p.11)) escreve:

> (...) não é função da física ou mecânica estabelecer causas eficientes, mas apenas as regras da impulsão ou atração e, numa palavra, as leis do movimento, e a partir de leis estabelecidas fornecer uma explicação e não a causa eficiente dos fenômenos particulares.

---

[11] "Matter, I say, and each particle thereof is according to them infinite and shapeless, and it is the mind that frames all that variety of bodies which compose the visible world, any onde whereof does not exist longer than it is perceived." (§47)

[12] Embora Berkeley critique frequentemente a escolástica por conta da ênfase dessa filosofia no tratamento das minúcias lógicas das proposições, por outro lado seu pensamento também pôde ser interpretado como tendo forte influência do nominalismo. Um exemplo disso é a aproximação que pode ser feita entre as conclusões de William of Ockham (1288 – 1347) a partir da interpretação da filosofia de Aristóteles a respeito da causalidade (aqui guardando as diferenças entre as noções de "substância", em Aristóteles, e de "espírito" em Berkeley) e da abstração como segue: "(...) falando com rigor, a ciência natural trata das intenções da alma comuns a tais coisas e que precisamente as representam, se bem que em algumas proposições, como se verá depois, tais conceitos valem por si mesmos" (OCKHAM, 1979, p. 351); "Se o universal constitui uma verdadeira qualidade existente subjetivamente na alma, como se pode sustentar com probabilidade, dever-se ia conceder que esse universal pode ser visto intuitivamente e que o mesmo conhecimento é intuitivo e abstrativo, quando se toma dessa forma a expressão 'conhecimento abstrativo', que então não se opõe a 'intuitivo'" (Ibid., p. 356)*;* "(...) todo conhecimento universal é, em certo sentido, conhecimento de uma coisa singular, visto que por ele não se conhecem senão uma coisa singular e coisas singulares" (Ibid., p. 358); "O conhecimento simples, próprio do singular e primeiro sob esse aspecto é o conhecimento intuitivo. Que esse conhecimento seja o primeiro, vê-se pelo fato de que o conhecimento abstrativo do singular pressupõe a intuição a respeito do mesmo objeto, e não vice-versa" (Ibid., p. 358-9); "Igualmente, se um universal fosse uma substância existente nas substâncias singulares e distinta delas, seguir-se-ia que poderia existir sem elas, porque toda coisa naturalmente anterior à outra pode existir sem ela, pelo poder divino. Mas essa conseqüência é absurda". (Ibid., p. 362).

Essa visão de Berkeley sobre o papel da ciência está bem de acordo com a caracterização do instrumentalismo ensinada pelo Prof. Dr. Caetano Ernesto Plastino (2009, p.78), como segue:

> (...) numa concepção *instrumentalista* e anti-realista (...). O sentido da ciência não provém da tentativa de representar uma realidade que existe independentemente de nós, mas sim das virtudes pragmáticas das teorias (por exemplo, sua simplicidade e confiabilidade instrumental). (...) Segundo os instrumentalistas, é preciso ajustar os objetivos que tencionamos alcançar ao que somos capazes de realizar e conhecer no campo da nossa experiência. (...) As chamadas entidades teóricas da ciência são consideradas como ficções, construtos mentais ou idealizações simples e convenientes aos propósitos da ciência. Para os instrumentalistas, os argumentos utilizados para fundamentar a aceitação de resultados científicos não servem de base para supormos que a ciência é uma fonte de informação confiável sobre a *estrutura subjacente* aos fenômenos naturais observáveis.

Porém, associada a essa questão, podemos dizer que, para Berkeley, o conceito de “finitude” relacionado à concepção quantitativa de uma matéria feita de partículas, representa o próprio engano causado pela idéia abstrata de matéria, entidade fundamental da ciência, palavra destituída de significado geral e, portanto, também destituída de qualquer possibilidade de “bom” uso. A essa questão, sua filosofia contrapõe o infinito da mente. A natureza infinita da mente permite o assenhoreamento das faculdades. O tipo de uso das faculdades humanas é determinado pela mente. É preciso confiar nessa instância superior e primeira da mente em si, sobre as faculdades, e voltar sempre a ela quando ocorrer uma dúvida, um desvio dessa origem mental em todas as circunstâncias da experiência. Nessa concepção de uso está enraizada a instância do sujeito que usa. Essa instância é a própria mente.

> Nós devemos acreditar que Deus tem tratado mais liberalmente os filhos dos homens do que dando a eles um forte desejo por um conhecimento colocado completamente fora de seu alcance. Isto não seria agradável aos habituais e indulgentes métodos da providência, a qual, quaisquer que sejam os apetites implantados nas criaturas, usualmente os supre com tais recursos que, se corretamente usados, não falharão em

> satisfazê-las[13] (BERKELEY, 1982, p.8). (...) enquanto eu limitar meus pensamentos às minhas próprias idéias despidas de palavras, não vejo como poderei me enganar. (...) Para discernir o acordo ou desacordo entre minhas idéias (...) nada mais é necessário que uma percepção atenta do que se passa em meu próprio entendimento[14] (Ibid.,p. 20).

Aparentemente paradoxal, o empirismo de Berkeley radica na mente e não no objeto percebido. E a despeito da crítica de Peirce, para quem Berkeley é um nominalista disfarçado de imaterialista[15], a possibilidade de existir um pensamento "despido de palavras", uma "percepção atenta" ao próprio entendimento, dá à mente o caráter transcendente que justamente a diferenciará do que chamar-se-ia matéria e ao mesmo tempo abarcará o que chamar-se-ia matéria. Mas, de fato, Berkeley não trata "espírito e matéria da mesma forma", o que para Peirce seria o ponto fraco dessa filosofia, porque "tudo o que se diz sobre um poderia ser dito sobre o outro". E, ironicamente, como se trata de filosofia, e pode-se sempre dizer dela que uma de suas principais virtudes é poder ser refutada, é justamente sobre esse ponto fraco que se edificará todo o discurso berkeleyano, embora tal discurso tenha a constante intenção de pôr em relevância o grau de identidade entre esses dois polêmicos termos.

E também embora possamos concordar com Peirce, e ver que, se então a qualidade de abstração das idéias faz referência a coisas não-existentes e, portanto, todas as idéias que não sejam abstratas se refiram necessariamente a coisas existentes e que disso decorre a lacuna da prova existencial, e aí seria o caso de não se desprezar a lógica, essa tal abstrata ciência, também poderemos ver que, à luz de Berkeley, o que se ganha filosoficamente é algo que salta para a esfera dos

---

[13] "We should believe that God has dealt more bountifully with the sons of men than to give them a strong desire for that knowledge which he had placed quite out of their reach. This were not agreeable to the wonted indulgent methods of Providence, which, whatever appetites it may have implanted in the creatures, doth usually furnish them with such means as, if rightly made use of, will not fail to satisfy them." (§ 3, Intro.)

[14] "(...) so long as I confine my thoughts to my own ideas divested of words, I do not see how I can easily be mistaken". (…) To discern the agreements or disagreements there are between my ideas, to see what ideas are included in any compound idea and what not, there is nothing more requisite than an attentive perception of what passes in my own understanding." (§22, Intro.)

[15] "A grande inconsistência da teoria de Berkeley, que impede que os seus princípios nominalísticos apareçam em suas verdadeiras cores, reside em que ele não tratou espírito e matéria da mesma forma. Tudo o que foi dito contra a existência da matéria pode ser dito contra a existência do espírito: e a única coisa que o impediu de ver isto foi o caráter vago da *reflexão* lockiana, ou faculdade da percepção interna" (PEIRCE, 1983, p.126).

valores. Embora reconheçamos tal contradição na teoria de Berkeley, também tratamos de perceber sua interessante contribuição quanto a esclarecer uma sutil gradação de valores entre a natureza das idéias, através da qual é certamente impossível determinar com certeza onde há o exagero da abstração e onde ela é útil na dimensão prática da vida, mas que nos adverte das inconsistências decorrentes do abuso da abstração.

Aqui arriscamo-nos a vislumbrar uma certa mira, através da crítica filosófica nos moldes berkeleyanos, às possíveis consequências de um projeto de ciência herdado por Berkeley dos recentes e históricos desdobramentos filosóficos de sua época, conseqüências essas, talvez, decorrentes, por sua vez, dos modos de um Bacon[16], para quem "saber é poder" e a utilidade do conhecimento é correlativo ao domínio da natureza; para quem o sonho científico deverá ser algo coletivo, corporativo (curiosamente uma característica também vinculada ao escopo do instrumentalismo posterior) e, portanto, necessitado de matemáticas, geometrias e coordenadas "abstratas" na proposição das formas e medidas a serem compartilhadas como instrumentos de apropriação e, nesse caso, também de um Descartes[17] que, embora alvo de admiração por parte de Berkeley, concebe, diferentemente de Berkeley, a intuição do "eu sou", sustentáculo do racionalismo que lhe é peculiar. Assim sendo, quem poderá negar que laivos metafísicos se tingirão ora de realismos, ora de idealismos, numa acepção filosófica tão completamente fora de moda quanto oportuna em tempos "estéticos"?[18]

---

[16] BACON, Francis. **Novo Organum ou Verdadeiras Indicações acerca da Interpretação da Natureza**. Trad. José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (col. Os Pensadores).

[17] Na seção "Vida e obra" de *Descartes* (1987, p. 9, Vol.1) lemos: "(...) precisava-se achar o *método* para a ciência. Essa é uma preocupação que se generaliza a partir do final do século XVI e vai caracterizar a investigação filosófica do século XVII. Duas grandes orientações metodológicas surgem então, abrindo as principais vertentes do pensamento moderno: de um lado, a perspectiva empirista proposta por Francis Bacon (1561-1626), a preconizar uma ciência sustentada pela observação e pela experimentação, e que formularia indutivamente as suas leis, partindo da consideração dos casos ou eventos particulares para chegar a generalizações; por outro lado, inaugurando o racionalismo moderno, Descartes busca na razão – que as matemáticas encarnavam de maneira exemplar – os recursos para a recuperação da certeza científica".

[18] A maneira como Peirce vê a influência de Berkeley sobre a sua própria filosofia será emblemática da recepção da filosofia de Berkeley, de modo geral para todas as filosofias de tom pragmático, em épocas posteriores ao seu surgimento, como podemos depreender da seguinte frase de Peirce (1983, p.126): "Vemos assim que as idéias metafísicas de hoje vieram-nos como herança de épocas muito recuadas, sendo Berkeley um dos antepassados intelectuais cujos esforços mais encareceram o valor do legado. A filosofia realista do último século perdeu hoje toda a sua popularidade, exceto junto aos espíritos mais conservadores".

Talvez o conceito de “empirismo extremo”, expressão utilizada por Urmson[19] em seu livro sobre Berkeley[20], dê uma certa opção para a explicação sobre a lacuna apontada por Peirce. Ora, não é o caso de Berkeley não admitir a existência de coisas que existam do, digamos assim, “lado interno” da mente, tais como objetos imaginários que não foram apreendidos pelos sentidos, e muito menos de se tentar prová-los existentes do “lado externo”, num esforço de conferência materialista, e nesse caso existência quereria dizer matéria, no sentido obrigatório de exterioridade para os sentidos, mas sim de que não existam justamente aqueles objetos sobre os quais sequer possamos imaginar, pois esses embora tenham a pretensão de existir através de palavras, na verdade não se ligam a nenhum tipo de experiência à qual possam se referir para ter o seu significado claramente delineado.

Palavras sem significado servem a um jogo ocioso e, portanto, revelam-se totalmente obscuras quando colocadas sob investigação filosófica, pois a determinação do seu sentido poderá levar à tentativa de deslindar as regras do jogo sob todos os pontos de vista possíveis. Mas quem poderá fazê-lo em totalidade? É claro que depois de Wittgenstein poderemos responder que: não há ninguém para fazê-lo. O que se faz num jogo é agir como jogador. Mesmo que se tenha apenas palavras para isso. E para se atestar se as palavras fazem sentido ou não, talvez Berkeley não se opusesse em fazer com que elas passassem pela prova pragmática proposta por Peirce (1983, p.25): “Uma regra melhor para evitar as fraudes da linguagem é esta: Preenchem as coisas a mesma função prática? Que sejam, então, significadas pela mesma palavra. Não preenchem? Que sejam distinguidas”. Pois a divisa de Berkeley é “ser é ser percebido”, mas não decorre disso que sua divisa esteja dizendo que o ato de perceber só possa ser realizado através dos sentidos, excluindo as percepções das imagens “dentro” da mente.

É claro que sabemos que considerações desse tipo em defesa de Berkeley não convencem os defensores da lógica convencional, que dizem enxergar com nitidez o quanto as particularidades são regidas pelas universalidades e que acreditam que sem essas últimas seria impossível abordar questões mais profundas e complicadas envolvidas nas teorias da ciências. Somos todos unânimes em

---

[19] Discípulo e colega do filósofo de Oxford, John Lagshaw Austin (1911-1960).

[20] URMSON, J.O. *Berkeley*. Trad. Jaimir Conte. <conte.prof.ufsc.br>, 2011.

reconhecer a importância básica dos conceitos categorizados como abstratos como participantes do real ao mesmo tempo em que sabemos que são formações mentais. O ponto de vista que defende a abstração frequentemente se baseia na ideia de que esta é uma espécie de alavanca utilizada no avanço da ciência, como explica Feyerabend (1989, p. 243):

> (...) uma ideia como a do movimento da Terra, que é inconsistente (e talvez incomensurável) com a evidência existente na época (de Galileu), que se sustenta graças a declarar que essa evidência é irrelevante e que está, portanto, desligada dos mais importantes fatos da astronomia do tempo, consegue transformar-se em núcleo, em ponto de cristalização, passando a congregar outras concepções inadequadas que, gradualmente, vão-se articulando e, finalmente, fundem-se para constituir uma cosmologia nova que acolhe novos tipos de evidência.

Assim, uma tentativa de "desmascaramento" da filosofia de Berkeley nos aspectos mencionados é tentado através ora da aproximação de seu conceito de mente com o de autoridade pessoal (a razão nos moldes cartesianos) e ora com o alinhamento de seu conceito de idéia como produto da percepção exclusivamente dos sentidos físicos nos moldes do senso comum ingênuo. Segundo consta num artigo publicado por André Klaudat (2006) na revista Scientia Studia[21]:

> (...) a importância das *idéias* para Berkeley, (...) é que *permite* a ele a articulação da doutrina da *confiança nos sentidos* com a concepção aceitável da existência das coisas (...). O *rationale* do uso de *idéias* (...), anacrônico (...), é a extensão da autoridade da primeira pessoa em relação ao conteúdo da representação dos objetos dos sentidos. (...) Esse elemento da certeza (...) sempre com ressonâncias cartesianas quanto ao ponto arquimediano, ou seja, a certeza fundamental.

Pelo que pudemos perceber, de acordo com esse autor, o ponto de partida para o conceito de percepção é a faculdade dos sentidos e não da mente e, assim, portanto, a imagem de um Berkeley para quem tudo o que existe é mental, apenas encobre a realidade de uma filosofia que continua a ser materialista:

---

[21] KLAUDAT, André. **Berkeley e a confiança nos sentidos** in *Revista Scientia Studia*, número 46 (2006), p. 277-284.

> A doutrina da *confiança nos sentidos* é, então, em Berkeley, a posição que diz que são os nossos sentidos que nos põem em contato com o que de fato existe, ao menos em relação a tudo o que é sensível ou dessa natureza: mentes não são assim (KLAUDAT, 2006).

Embora saibamos que tais argumentos possam ser relevantes a partir de um ponto de vista que pressupõe de antemão à filosofia, a exterioridade de objetos aos sentidos e a noção de que as funções de um corpo são entidades independentes entre si e da mente, preferimos nesse trabalho abordar a questão a partir de sua radicalidade atestada no *leitmotiv* berkeleyano, "ser é ser percebido", que parece deixar tudo como está, com relação à regularidade da natureza do que é sensível, como o próprio Berkeley reconhece, apenas acrescentando o fato de que nada permanece como está quando a percepção é realizada pela mente e não pretensamente por sentidos dissociados dela. Urmson (2011, p.57) explica a questão das idéias referentes aos objetos tidos como "exteriores" da seguinte forma:

> A diferença não é entre idéias dependentes da mente, por um lado, e alguma coisa fora da mente por outro, mas entre idéias tendo uma certa natureza, em relação umas com as outras e em relação a nós mesmos, e idéias tendo uma natureza completamente diferente, em relação umas com as outras e em relação a nós mesmos. (...) As idéias dos sonhos e da memória são menos vívidas (...) e são trazidas à mente por nossa própria decisão, enquanto que as idéias dos sentidos são independentes da nossa vontade (...). As idéias dos sentidos têm uma estabilidade (...) Berkeley não precisa afirmar que pelo menos uma dessas diferenças estará sempre presente e que a consciência dela é a maneira, e a única maneira, em que a realidade pode ser distinguida da ilusão.

E a partir de Kant já ninguém abrirá mão da experiência. No entanto, sendo esta manipulada de antemão pelos projetos abstratos, seguir-se-ia que a teoria berkeleyana, recusando a abstração, poderia ser interpretada como redundando talvez em falta de imaginação, a despeito da rigidez imaginativa que também seria legítimo poder-se depreender dos antecedentes abstratos sobre a experiência. Relacionando Peirce a isso podemos dizer que, por maior que seja a distância que possa haver entre ele e Berkeley, numa coisa eles poderiam concordar: que tudo é signo, pois se para o primeiro a teoria do signo de certa forma inclui a teoria da percepção e nisso, todo o perceptível, para o segundo tudo o que existe no mundo é

a linguagem de Deus, mesmo que essa linguagem se apresente aos olhos dos homens como objetos para os sentidos.

1.2 O mau uso das faculdades

E Berkeley introduz a tese de que o mau uso das faculdades repousa sobre "a natureza e o abuso da linguagem" que, resvalando para o tipo de abstração que excede a universalidade com base no singular, deixa de ser útil, no sentido de boa utilidade, como instrumento do pensamento, na medida em que usurpa o lugar do próprio pensamento.

> "(...) *universalidade*, tanto quanto posso compreender, não consiste em absoluta, positiva natureza ou concepção de alguma coisa, mas na relação que carrega com os significados particulares ou representados por ela: em virtude da qual, as coisas, nomes ou noções, sendo em sua própria natureza *particulares*, são rendidos ao *universal*[22]. (...) Seria uma interminável e inútil coisa rastrear os *Escolásticos*, esses grandes mestres da abstração, através de múltiplos e inextrincáveis labirintos de erros e disputas aos quais sua doutrina de noções e natureza abstratas parece ter conduzido. (...) Mas isso pode talvez cessar, em conseqüência de uma visão dos falsos princípios que têm tido aceitação no mundo; entre todos não há nenhum com maior influência sobre os pensamentos dos homens especulativos que este das idéias gerais abstratas[23]. (...) Eu torno agora a considerar a fonte dessa noção prevalecente, e que parece-me ser a linguagem. (...) Uma coisa é manter para um nome constantemente uma mesma definição, e outra é fazê-lo representar em todas as ocasiões uma mesma ideia: a primeira é necessária, a outra é inútil e impraticável[24]. (BERKELEY, 1982, p. 16-18)

[22] "(...) universality, so far as I can comprehend, not consisting in the absolute, positive nature or conception of anything, but in the relation it bears to the particulars signified or represented by it; by virtue whereof it is that things, names, or notions, being in their own nature particular, are rendered universal". (§ 15, Intro.)

[23] "It were an endless as well as an useless thing to trace the Schoolmen, those great masters of abstraction, through all the manifold inextricable labyrinths of error and dispute which their doctrine of abstract natures and notions seems to have led them into" (…) "But this may perhaps cease upon a view of the false principles that have obtained in the world, amongst all which there is none, methinks, hath a more wide and extended sway over the thoughts of speculative men than this of abstract general ideas". (§ 17, Intro.)

[24] "I come now to consider the source of this prevailing notion, and that seems to me to be language". (…)It is one thing for to keep a name constantly to the same definition, and another to make it stand everywhere for the same idea; the one is necessary, the other useless and impracticable". (§ 18, Intro.)

Embora a construção da abstração tenha aparentemente uma forma lógica, não há como sustentá-la, segundo Berkeley, por que não estabelece correspondência efetiva com nenhuma idéia possível. O que não pode ser nitidamente representado não tem sentido, ou então é uma máscara ocultando a insuficiência do argumento sobre a existência de um objeto determinado. Já que a idéia de unidade separada, por exemplo, ou possibilidade de alguma divisão da idéia, depende em primeiro lugar da percepção entendida como uma articulação entre os sentidos e a razão, seria contraditório imaginar uma unidade ou separação existente à parte da própria percepção.

> (...) abstraindo inteiramente e cortando fora todas aquelas circunstâncias e diferenças que poderiam determinar qualquer existência particular. E dessa maneira é dito que nós chegamos à ideia abstrata de *homem* ou, se nós preferirmos, humanidade ou natureza humana; em que é verdade que inclui cor, porque não há homem sem alguma cor, mas não pode ser nem branco, nem preto, nem de qualquer cor particular porque não há uma cor particular da qual todos os homens participam[25]. (...) Se outros têm essa maravilhosa faculdade de *abstrair suas ideias*, eles melhor podem dizer; de minha parte, procuro de fato ter uma faculdade de imaginar ou representar a mim mesmo as ideias das coisas particulares que tenho percebido, e de variadamente compô-las e dividi-las. (...) Para ser simples, eu próprio, por mim mesmo, sou capaz de abstrair em um sentido, como quando considero alguma parte particular ou qualidades separadas de outras, as quais embora sejam unidas em algum objeto, ainda assim é possível que elas realmente existam sem ele. Mas nego que eu possa abstrair uma das outras, ou conceber separadamente aquelas qualidades que são impossíveis existirem separadamente[26]. (BERKELEY, 1982, p. 10-11)

[25] "(…) abstracting entirely from and cutting off all those circumstances and differences which might determine it to any particular existence. And after this manner it is said we come by the abstract idea of man, or, if you please, humanity, or human nature; wherein it is true there is included colour, because there is no man but has some colour, but then it can be neither white, nor black, nor any particular colour, because there is no one particular colour wherein all men partake". (§ 9, Intro.)

[26] "Whether others have this wonderful faculty of abstracting their ideas, they best can tell: for myself, I find indeed I have a faculty of imagining, or representing to myself, the ideas of those particular things I have perceived, and of variously compounding and dividing them. (…)To be plain, I own myself able to abstract in one sense, as when I consider some particular parts or qualities separated from others, with which, though they are united in some object, yet it is possible they may really exist without them. But I deny that I can abstract from one another, or conceive separately, those qualities which it is impossible should exist so separated". (§ 10, Intro.)

É como se Berkeley mostrasse que há uma espécie de artifício (artificialidade e engano) na idéia de uma percepção “aos pedaços”, na concepção da possibilidade de desmembramentos dos objetos em unidades muito específicas com a função de expressar um mundo além da mente ordinária, como é o caso da visão realista, para a qual “o mundo é aquilo a que a proposição corresponde quando ela é verdadeira (...). Seu intuito é *cortar o mundo em suas juntas*, revelando-o da melhor maneira possível[27]” (PLASTINO, 2009, p. 78).

Mas para Berkeley, cores, medidas e outras propriedades não existem desvinculadas dos objetos, que são sempre percebidos inteiramente, muito embora existam palavras que se refiram a tais aspectos dos objetos separadamente. Nesse contexto, a abstração, como síntese da percepção da matéria reflete apenas uma espécie de pretensão de natureza linguística na apreensão do todo ou das partes. Qualquer tipo de categorização, divisão ou classificação linguística expressa uma opção, focalização, escolha da mente, ou mesmo um estado de percepção, não devendo ser confundido com algo (ilusório) existente independente da própria mente: “é impossível, de qualquer modo, que alguma cor, extensão ou quaisquer outras qualidades sensíveis, devam existir em um sujeito não pensante, fora da mente, ou em verdade, que possa haver algo como um objeto exterior[28]” (BERKELEY, 1982, p. 29).

Mais tarde Wittgenstein (1979, p. 29) dirá:

> Mas quais são as partes constituintes simples de que se compõe a realidade? – Quais são as partes constituintes simples de uma poltrona? – As peças de madeira com as quais é montada? Ou as moléculas, ou o átomo? – *Simples* significa não composto. E eis o que importa: em que sentido *composto*? Não há nenhum sentido em falar das ‘partes constituintes simples da poltrona pura e simplesmente’. (...) A pergunta ‘o que você vê é composto?’ certamente tem sentido, se já está estabelecido de que espécie de ser composto – isto é, de que uso especial dessa palavra – se trata.[29]

[27] Nessa passagem Plastino está também citando Rorty.

[28] “(…) it to be impossible that any color or extension at all, or other sensible quality whatsoever, should exist in an unthinking subject without the mind, or in truth, that there should be any such thing as an outward object”. (§ 15, Part 1)

[29] Esse trecho consta do § 47 das *Investigações filosóficas* de Wittgenstein.

De acordo com Urmson (2011, p.44), “Berkeley considera a doutrina das idéias abstratas como necessitando que haja imagem mental de uma natureza essencialmente indeterminada, e isso ele considera um absurdo”.

A mente é aquilo que observa, que considera, que forma idéias separando e unindo informações, é enfim o agente do conhecimento. É preciso, no entanto, não confundir o conhecimento em si, com as palavras sobre ele. Berkeley pretende mostrar que a linguagem é algo diferente do conhecimento, embora seja utilizada para expressá-lo. Uma de suas críticas a Locke é sobre a identidade entre idéia e palavra insinuada na teoria das idéias gerais deste filósofo:

> “*Ter ideias gerais* (diz ele) *é o que coloca uma perfeita distinção entre o homem e os animais (...) Por isto é evidente que não observemos sinais neles de fazerem uso de signos gerais para idéias universais; do que nós temos razão para imaginar que eles não têm a faculdade de abstrair ou fazer idéias gerais, pois eles não fazem uso de palavras ou de qualquer outro signo geral*. (...) A razão que é aqui apontada para que nós não achemos motivos para pensar que os animais têm ideias gerais abstratas, é que nós não observamos neles o uso de palavras ou qualquer outro signo geral; isto é construído sobre a suposição de que fazer uso de palavras implica haver ideias gerais[30]. (BERKELEY, 1982, p. 12)

E assim parece que, embora a palavra exerça um papel de representação num certo nível do conhecimento, ela será sempre menos que a idéia para que assim possa melhor servi-la. Na crítica à abstração Berkeley salienta essa importância da linguagem em seu papel instrumental ao mesmo tempo que alerta para a sua inerente incompletude.

---

[30] "The having of general ideas," saith he, "is that which puts a perfect distinction betwixt man and brutes, and is an excellency which the faculties of brutes do by no means attain unto. For, it is evident we observe no foot-steps in them of making use of general signs for universal ideas; from which we have reason to imagine that they have not the faculty of abstracting, or making general ideas, since they have no use of words or any other general signs.” (…) The reason that is here assigned why we have no grounds to think brutes have abstract general ideas is, that we observe in them no use of words or any other general signs; which is built on this supposition- that the making use of words implies the having general ideas”. (§ 11, Intro.)

Por essa via a própria idéia universal de matéria passa a ser contestada por Berkeley na medida em que representa a chave de todas as abstrações, pois considerar os elementos da abstração como idéias realmente existentes em algum lugar, à parte da configuração dos objetos atestada pela mente é, ao mesmo tempo, imaginar um mundo "espiritual" totalmente separado de um mundo "material", coisa que será rejeitada por Berkeley quiçá em coerente conciliação dos aspectos da sua personalidade de filósofo empírico e religioso. Resumidamente, o que Berkeley defende, é que a matéria, como algo que se opõe ao espírito/ mente, não existe, não "é", pois não há ser em algo suposto inerte, não há ser fora do próprio espírito/ mente. Porém, como a disposição mental ou espiritual aparece organizada de modo que imagens múltiplas transitem entre as variedades gradativas da percepção, regularizando no movimento da vida uma aparência de distância entre o ser e o mundo, conclui-se que "ser é ser percebido". Desvinculada da tradição aristotélica, segundo a qual o conceito de matéria se vincula ao significado de substrato da substância e que, ao longo do tratamento histórico da filosofia acaba totalmente alienada da substância[31], a palavra matéria em Berkeley envolve a noção, a ser combatida, de algo exterior ao ser percipiente ou desvinculado do ser percipiente que, em sua filosofia, equivale de certa forma à substância.

Sobre isso diz Urmson (2011, p.41):

> É fundamental para a posição de Berkeley afirmar que a matéria como descrita verbalmente pelos corpuscularistas é ininteligível, pois não podemos imaginar algo que tenha qualidades primárias, mas que não inclua idéias de qualidades secundárias. Não podemos, por exemplo, visualizar uma

[31] Essa tradição expressa a linha filosófica da escolástica, predominante, segundo os historiadores, na Idade Média, e que passa a ser contestada e criticada a partir do Renascimento, sendo um dos alvos de crítica de Berkeley, por conta de uma estagnação filosófica devida à ênfase nas abstrações lingüísticas e dogmatização dos escritos aristotélicos. Além disso, a visão de mundo aristotélica é, por outro lado, justamente conducente à estruturação do conhecimento baseada na divisão entre espírito e matéria, interior e exterior, que vai moldar a cultura ocidental no intercâmbio entre o desenvolvimento da ciência e senso comum. Ilustrando essa questão citamos José Veríssimo Teixeira da Mata (ARISTÓTELES, 2010, p. 43), analisando uma interpretação de Brentano sobre as *Categorias* e a *Metafísica* de Aristóteles: "E, nos casos de quantidade e da qualidade, as diferenças mútuas parecem ser profundas e indicativas de clivagens ontológicas fundamentais. Nessa perspectiva, e seguindo as informações de Brentano em seu monumental tratado sobre os vários sentidos do ser em Aristóteles, observa-se que a qualidade e a quantidade traficam, respectivametne, com os dois elementos metafísicos que fundam a substância – a matéria e a forma. A qualidade derivaria imediatamente da forma; enquanto a quantidade, da matéria. Portanto, entre uma e outra, há distinções ontológicas apreciáveis, mas não lógicas".

> extensão sem cor. Ele também pensa que, embora alguns afirmem conceber objetos impercebidos, é obviamente impossível imaginar um objeto impercebido, separar a existência de ser percebido. O que Berkeley está fazendo em seu ataque às idéias abstratas é opor-se ao movimento que, embora a matéria não seja imaginável, ela é, no entanto, concebível, visto que podemos ter uma idéia abstrata de extensão sem cor, exatamente como podemos ter, como Locke explicou, uma idéia abstrata de brancura. Da mesma forma, diz o oponente imaginário de Berkeley, podemos conceber um objeto existindo impercebido, uma vez que podemos abstrair a existência da percepção e da imaginação.

E num sentido, o que se oculta nisso é uma certa relação do significado das palavras com o contexto do discurso, concernendo então a uma questão relativa à linguagem. Assim para Berkeley, o sentido verdadeiro da palavra associa-se ao discurso dentro de seus limites, considerando-se aqui um discurso como algo comprometido com essa espécie de horizonte da verdade, que é o espírito/ mente.

Dessa forma, a palavra, dentro do seu próprio discurso filosófico, deverá passar por uma "limpeza". Seu significado se evidenciará na medida em que o filósofo a desprende de restos de significados evocados por usos alhures. Sobre o sentido da palavra "ideia" em seu texto, em possível substituição ao termo "coisa", ele diz: "Eu não estou discutindo sobre a propriedade, mas sobre a verdade da expressão[32]" (BERKELEY, 1982, p. 39). Essa "verdade" aqui, para ser compreendida, deverá ter relação com o contexto do discurso que está sendo realizado:

> Desde, portanto, que as palavras estão tão aptas à imposição do entendimento, quaisquer que sejam as idéias que eu considere, eu me esforçarei para tomá-las nuas e simples em meu exame, mantendo fora de meus pensamentos, tanto quanto for capaz, aqueles nomes que por longo e constante uso estão tão estritamente unidos a elas[33]. (BERKELEY, 1982, p. 20)

[32] "I am not for disputing about the propriety, but the truth of the expression". (§ 38, Part 1)

[33] "Since therefore words are so apt to impose on the understanding, whatever ideas I consider, I shall endeavor to take them bare and naked into my view, keeping out of my thoughts, so far as I am able, those names which long and constant use has so strictly united with them". (§ 21, Intro.)

Em complementação à especificidade bem delimitada da palavra necessária ao discurso filosófico, Berkeley não rejeita a validade da palavra em seu uso comum. O filósofo admite que as significações não especificadas do uso comum tenham valor contanto que se tenha, digamos, consciência da relatividade de significados, ou seja, contanto que se tenha consciência do discurso do qual se está participando no momento do uso da palavra e que se esteja, não obstante, informado da verdade que não está nele. As palavras comuns deverão ser encaradas como uma espécie de metáfora se comparadas com as palavras "puras" de seu filosófico discurso. Ele aconselha ao leitor, se necessário, a "pensar com os doutos e falar como o vulgo". Ao cabo, Berkeley não tem a pretensão de que sua filosofia influencie o mundo a ponto de mudar a linguagem ordinária: "o uso comum da linguagem não receberá nenhum tipo de alteração ou distúrbio, da admissão de nossa doutrina [34]" (BERKELEY, 1982, p.44-5).

1.3 O uso das faculdades como ação da percepção

Quando Berkeley, já na primeira seção, após a Introdução dos *Principles*, enumera os tipos de objeto do conhecimento humano, ou seja, os tipos de ideias do conhecimento humano, ficamos sabendo então que, na sua filosofia, a palavra ideia corresponde, de certa forma, a uma parte do conceito de conhecimento, e também, de que existe uma gradação entre as ideias a saber: percebidas pelos sentidos; percebidas pelas paixões e operações do espírito; formadas pela memória e imaginação. Não obstante essa gradação, ideia, ou seja, conhecimento, significa sempre, também, uma forma de existência.

De acordo com Urmson (2011, pp. 26-74):

> Assim, todos os materiais do pensamento são tais como são fornecidos pela experiência, e não podemos pensar ou ter conhecimento sobre algum tipo de coisa de que não temos experiência. (...) Berkeley alega que em sua visão o mundo físico é imediatamente acessível aos sentidos, de modo que

[34] "(…) the common use of language would receive no manner of alteration or disturbance from the admission of our tenets". (§ 51, Part. 1)

> não existe nenhum motivo para duvidar de sua existência; mas se o mundo for uma matéria imperceptível e inimaginável, distinto das ideias que temos, então há motivo para duvidar da sua existência.

De certa forma, parece-nos que, ao par da evidência da gradação das idéias a partir do fundamento do contato físico com os objetos, corresponde a evidência da totalidade do mental. Ao mesmo tempo em que diferem entre si por tipos gradativos em relação a uma concepção do real, as ideias são essencialmente sempre a mesma coisa: o resultado da percepção mental, experiência. Assim, Berkeley faz uma filosofia que equilibra algo no centro entre os extremos do empirismo e do idealismo.

Constatar que o resultado da percepção, ou seja, sua ideia, pode ser dissociado de um certo momento e modo de captação das percepções segundo a fixidez anatômica dos sentidos será para Berkeley um argumento que poderá evidenciar a unidade do percipiente com o percebido dentro da totalidade da mente/ espírito. Os sentidos físicos são utilizados pela percepção numa certa etapa da experiência, porém a percepção não depende exclusivamente dos sentidos físicos:

> Digo que é admitido por todos (e que acontece nos sonhos, delírios e semelhantes, colocados fora de dúvida) que é possível sermos afetados por todas as ideias que temos agora, embora nenhum corpo, e nada semelhante a elas, exista exteriormente. Disto fica evidente que a suposição de corpos externos não é necessária para a produção de nossas ideias, desde que se admite que elas são produzidas algumas vezes e podem possivelmente ser produzidas sempre na mesma ordem que nós as vemos presentemente, sem o seu auxílio[35]. (BERKELEY, 1982, p. 30-1)

Assim podemos perceber a complexidade de uma filosofia que não se encaixa num reducionismo empírico - no sentido de valorizar exclusivamente as

[35] "I say it is granted on all hands (and what happens in dreams, frenzies, and the like, puts it beyond dispute) that is possible we might be affected with all the ideas we have now, though no bodies existed without, resembling them. Hence it is evident the supposition of external bodies is not necessary for the producing our ideas: since it is granted they are produced sometimes and might possibly be produced always in the same order we see them in at present, without their concurrence". (§ 18, Part 1)

percepções dos sentidos em primeiro lugar - senão que, colocando o conceito de "ideia" como centro de gravidade na tessitura de seu discurso, vai alinhando-se à lógica da totalidade mental da existência sem cair por outro lado num reducionismo idealista. A tônica constantemente reafirmada é a de que é impossível conceber o percebido sem conceber a simultaneidade do percipiente. Uma das coisas que se deve afastar desse movimento de raciocínio é a suposição de objetos exteriores sem supor o próprio sujeito da suposição. Ao supor que percebe objetos exteriores, a mente/ espírito está apenas percebendo suas próprias idéias e tomando-as por objetos exteriores:

> Em resumo, se houvesse corpos externos, seria impossível nós virmos a conhecê-los; e se não houvesse, nós teríamos as mesmas razões para pensar que haveria o que temos agora. Suponha-se, o que ninguém pode negar ser possível, uma inteligência sem a ajuda de corpos externos, ser afetada pela mesma sucessão de sensações ou idéias que se têm, impressas na mesma ordem, e com semelhante vivacidade em sua mente. Eu pergunto se aquela inteligência não teria toda a razão para acreditar na existência de substâncias corpóreas, representadas por suas idéias e excitadas por elas em sua mente, assim como você poderia possivelmente acreditar na mesma coisa. Não há dúvida que uma consideração é suficiente para fazer qualquer pessoa razoável suspeitar da força de quaisquer argumentos que se possa pensar ter para a existência de corpos sem a mente[36]. (BERKELEY, 1982, p. 31)

Berkeley propõe então o desafio da demonstração de objetos exteriores depois de indicar a contradição existente entre admitir que o que se vê, ouve ou sente é percebido sempre por uma mente e ao mesmo tempo afirmar que tais coisas são ocasionadas por objetos exteriores a ela:

[36] "In short, if there were external bodies, it is impossible we should ever come to know it; and if there were not, we might have the very same reasons to think there were that we have now. Suppose- what no one can deny possible- an intelligence without the help of external bodies, to be affected with the same train of sensations or ideas that you are, imprinted in the same order and with like vividness in his mind. I ask whether that intelligence hath not all the reason to believe the existence of corporeal substances, represented by his ideas, and exciting them in his mind, that you can possibly have for believing the same thing? Of this there can be no question which one consideration were enough to make any reasonable person suspect the strength of whatever arguments be may think himself to have, for the existence of bodies without the mind". (§ 20, Part 1)

> (...) se você pode conceber que seja possível para uma substância móvel extensa, ou em geral, para qualquer ideia, ou qualquer coisa como uma ideia, existir de outra forma que não seja numa mente que a percebe, eu devo prontamente desistir da causa e, para tudo que *estrutura* os corpos externos que você argumenta, eu concederei a sua existência, embora você não possa me dar qualquer razão ou motivo para que você acredite que ela exista ou atribua qualquer uso para ela, supondo-a existente[37]". (...) Quando nós fazemos o máximo para conceber a existência de corpos externos, nós estamos, o tempo todo, somente contemplando nossas próprias ideias[38]. (BERKELEY, 1982, p. 32-3)

Nesse ponto, embora seja possível uma interessante refutação dessa questão nos moldes lógicos propostos pelo Klaudat (2006), para quem Berkeley comete uma "falácia de composição, um erro que consiste em confundir duas afirmações de fato distintas", pois o oponente de Berkeley não seria "capaz-de-perceber (ou capaz-de-pensar) quando não está percebendo (ou pensando) *porque* ele não seria capaz – como ninguém de fato é – de perceber-quando-não-está-percebendo (ou capaz-de-pensar-quando-não-está-pensando)", consideramos que o sentido dessa questão da existência dependendo da mente se filia a uma questão mais do âmbito, diríamos hoje, fenomenológico, do que do âmbito lógico do tipo abstrato. Concordamos nisso com a interpretação de Urmson (2011, p. 70):

> Isso seguramente é falacioso; certamente não é possível que um corpo seja concebido e ao mesmo tempo exista e não seja concebido (...). Se alguém está pensando em uma cadeira, então ela não existe impensada. Mas isto não tem tendência a mostrar que o conceito de uma cadeira impensada tem qualquer deficiência lógica. Assim, Berkeley não pode provar que é logicamente necessário admitir que o corpo é no final das contas dependente da mente. Mas ele pode seguramente afirmar que fez um grande esforço para mostrar que sua visão dá ao senso comum tudo o que ele precisa. Sobre a nossa experiência do mundo, como ela realmente ocorre, não pode ser diferente de como ela seria em uma visão berkeleyana,

[37] "(…) if you can but conceive it possible for one extended movable substance, or, in general, for any one idea, or anything like an idea, to exist otherwise than in a mind perceiving it, I shall readily give up the cause: and, as for all that *compages* of external bodies you contend for, I shall grant you its existence, though you cannot either give me any reason why you believe it exists, or assign any use to it when it is supposed to exist". (§ 22, Part 1)

[38] "When we do our utmost to conceive the existence of external bodies, we are all the while only contemplating our own ideas". (§ 23, Part 1)

> uma vez que nossa experiência dela apenas é a seqüência de idéias de que Berkeley fala.

É interessante notar a possibilidade de sempre se retomar a partir disso o tema da própria função filosófica como função de conhecimento, quando nos damos conta do quanto Berkeley salienta o pensamento como a expressão mais propriamente mental da percepção. Note-se, a partir daqui, no entanto, que a localização do pensamento é o interior do sujeito. Como compreender então o processo que faz com que a mente/ espírito crie para si própria a "ilusão" de exterioridade tão persistente como imagem estrutural do ser no mundo? Esta parece ser uma questão em aberto, mesmo porque, apesar de Berkeley pensar provar a "superfluidade da matéria", como diz Urmson, a característica das idéias é que elas são passivas em oposição à característica ativa da mente.

Mas uma via de explicação para a noção errônea de separação entre sujeito e objeto no modelo sujeito ativo e espiritual separado do objeto inerte e material, é que esta noção se origina nos processos que resultaram na abstração. Aqui, os argumentos em defesa da totalidade perceptiva mental, embora sejam totalmente pertinentes num certo nível lógico e ontológico, não dissolvem a organização dominante do modo de ser, fazer, estar, sentir, pensar do homem no mundo, que é a dinâmica da "fenomenologia" da separatividade que fundamenta a experiência.

Invertendo a imagem que Berkeley nos proporciona inicialmente do homem comum, prático, que não se enrosca entre as abstrações de um determinado tipo pernicioso de pensamento filosófico, atrevemo-nos também imputar a esse homem comum um estado que diremos tratar-se da conseqüência de uma certa "contaminação" filosófica, relacionada com as conseqüências negativas da abstração, que fundamenta esse outro lado do senso comum que é a "ilusão de separatividade" (em outro momento o próprio Berkeley também imputará ao senso comum a idéia abstrata do materialismo como suporte de argumentos entre Filonous e Hilas). Assim, a questão da abstração, existente certamente nos escolásticos, originada da filosofia de Aristóteles, se relaciona com uma imagem de separatividade metaforicamente análoga a uma fonte que se relaciona com o curso d´água:

> Primeiro, por conseguinte, foi pensado que cor, figura, movimento e o resto das qualidades sensíveis ou acidentes, eram realmente existentes sem a mente, e por essa razão, pareceu necessário supor algum *substrato* ou *substância* não pensante em que elas fossem existentes, desde que não se podiam conceber suas existências por si mesmas [39]. (BERKELEY, 1982, p. 54)

Supondo-se as ideias como representações de coisas fora da mente/ espírito, ter-se ia de concebê-las ativas, no sentido de que algo do exterior atua sobre o interior, mas "uma pequena atenção nos revelará que o próprio ser de uma ideia implica passividade e inércia[40]" (BERKELEY, 1982, p. 34). Portanto, uma evidência da inexistência da "substância material" é compreender que as ideias, sendo causadas pela mente, não podem, por sua vez, ser causa de nada: "Assim, resta que a causa das idéias seja uma substância ativa incorpórea ou espírito[41]" (BERKELEY, 1982, p. 34).

No caso de dificuldade em se compreender que muitas vezes a crença na existência das ideias abstratas é que dá "conteúdo" ao conceito obscuro representado pela palavra matéria, Berkeley aconselha a converter o sentido da palavra "matéria" para o sentido da palavra "nada". O resultado da conversão será que esta não alterará o sentido de uma possível frase em tais moldes, pois da palavra "nada", não há como depreender alguma ideia que possa ser completada pelo seu contrário:

> (...) você pode, se isto parecer bom, usar a palavra *matéria* no mesmo sentido que os outros homens usam a palavra *nada*, e assim, fazer esses termos convertíveis em seu estilo[42]. (...)

---

[39] "First therefore, it was thought that color , figure, motion, and the rest of the sensible qualities or accidents, did really exist without the mind; and for this reason, it seemed needful to suppose some unthinking *substratum* or *substance* wherein they did exist, since they could not be conceived to exist by themselves". (§ 73, Part 1)

[40] "A little attention will discover to us that the very being of an idea implies passiveness and inertness in it (...)". (§ 25, Part 1)

[41] "(...) it remains therefore that the cause of ideas is an incorporeal active substance or spirit". (§ 26, Part 1)

[42] "(...) you may, if so it shall seem good, use the word *matter* in the same sense, that other men use *nothing*, and so make those terms convertible in your style". (§ 80, Part 1)

> Replicar-se-á talvez que na referida definição está incluída a distinção suficiente de nada, a positiva ideia abstrata de *quididade*, *entidade* ou *existência*. Eu próprio, de fato reconheço, que aqueles que pretendem a faculdade de formar idéias gerais abstratas, falam como se eles tivessem uma tal ideia, que é, dizem eles, a mais abstrata e noção geral de todas, o que é para mim a mais incompreensível de todas[43]. (BERKELEY, 1982, p. 57)

Urmson (2011, pp. 24-28) explica a posição de Berkeley quanto à questão da matéria nos seguintes termos:

> Também é importante estar ciente de que Berkeley nunca questionou o valor da obra científica de Newton, que ele acreditava ser independente da doutrina da matéria. Mas ele considerava essa doutrina como um elemento ininteligível e totalmente supérfluo em suas concepções e que podia ser extirpada sem prejuízo para o que restava. Ele a atacou porque acreditava que era falsa, e a atacou com paixão porque acreditava que ela tinha conseqüências práticas nocivas. (...) visto que ele era um empirista extremo, ele negou que tivesse qualquer idéia de uma matéria inerentemente imperceptível, de um Deus imperceptível ou mesmo de *espíritos finitos* imperceptíveis. (...) É claro que, para Berkeley, o que podemos pensar deve ser imaginável; pois todos os objetos da mente são ideias e por ideia Berkeley significa tudo o que é sensível ou imaginável, e o que é sensível é imaginável.

1.4 O sujeito da percepção

Ao lermos a obra de Berkeley podemos ficar com a impressão de que a instância da subjetividade - tendo como pano de fundo, em traços mais ou menos difusos, a determinação de uma personalidade - é dada como um elemento necessário da estrutura lógica da percepção, porque todo o seu discurso se concentra na caracterização do fenômeno do conhecimento como um processo da percepção de uma mente. No entanto, o ponto de vista de Berkeley exclui o

[43] "You will reply perhaps, that in the foresaid definition is included, what does sufficiently distinguish it from nothing, the positive abstract idea of *quiddity*, *entity*, or *existence*. I own indeed, that those who pretend to the faculty of framing abstract general ideas, do talk as if they had such an idea, which is, say they, the most abstract and generation notion of all, that is to me the most incomprehensible of all others". (§ 81, Part 1)

desenvolvimento de uma filosofia nos moldes racionalistas, que teria como conseqüência a implicação de uma teoria psicológica da centralidade do sujeito através do eu de uma personalidade. Pos a filosofia de Berkeley supõe o pensamento, tanto quanto a percepção, como condição inerente à natureza humana, pressuposto esse que fundamenta a possibilidade da certeza ou da verdade no pensamento e na percepção, independentes de uma "personalidade".

O que sobressai das suas constatações sobre o sujeito é que, por considerar o "espírito ativo" como ser percipiente, justamente por isso, ele não pode ser representado. Tem-se dele apenas "noção" e pode-se referir a ele por palavras tais quais: "espírito", "alma", "vontade". Portanto, embora representado por estas palavras, do espírito não se tem propriamente a ideia e nem poderia havê-la. "Pela palavra *espírito* nós significamos somente o que pensa, tem vontade e percebe; isto, e unicamente isto, constitui a significação deste termo[44]" (BERKELEY, 1982, p. 83). Portanto, ao percipiente não se aplica nada do que se refere às ideias:

> (...) poderá talvez ser objetado que, se extensão e figura existem somente na mente, segue-se que a mente é extensa e tem forma; desde que extensão é um modo ou atributo que (para falar como os Escolásticos), é predicado de um sujeito em que ele existe. Respondo que aquelas qualidades estão na mente somente como são percebidas por ela, ou seja, não no sentido de *modo* ou *atributo*, mas somente no sentido de *ideia*; e a isto não se segue que a alma ou mente seja extensa porque a extensão existe nela, ou que ela é vermelha ou azul porque essas cores no acordo geral existem nela e em nenhum outro lugar. O que os filósofos dizem de sujeito e modo parece muito infundado e ininteligível. Por exemplo, nesta proposição, um dado é duro, extenso e quadrado, eles dirão que a palavra *dado* denota um sujeito ou substância, distinto da dureza, extensão e figura, que são predicados dele, e em que eles existem. Isto eu não posso compreender: para mim um dado parece não ser nada distinto daquelas coisas que são denominadas seus modos ou acidentes. E dizer que um dado é duro, extenso e quadrado, não é atribuir essas qualidades a um sujeito distinto, um suporte deles, mas somente uma explicação do significado da palavra *dado*[45]. (BERKELEY, 1982, pp. 43-4)

[44] "For by the word *spirit* we mean only that which thinks, wills, and perceives; this, and this alone, constitutes the signification of that term". (§ 138, Part 1)

[45] "(…) it may perhaps be objected that if extension and figure exist only in the mind, it follows that the mind is extended and figured; since extension is a mode or attribute which (to speak with the schools) is predicated of the subject in which it exists. I answer, those qualities are in the mind only as they are

A noção de espírito, para ser compreendida, deverá remeter a algo fora do próprio discurso filosófico, fora das ideias e das palavras, a uma experiência individual de cada espírito em si e por si. E embora o espírito não conheça a si, mas apenas seus efeitos, ele tem noção de si através desses mesmos efeitos – as ideias.

> (...) as palavras *vontade*, *alma*, *espírito*, não são suporte para ideias diferentes, ou na verdade para qualquer ideia, mas para algo que é muito diferente das ideias e que, sendo um agente, não pode ser semelhante a, ou representado por qualquer ideia que seja[46]. (BERKELEY, 1982, p. 35)

Na seção 21 do *De Motu* Berkeley (2006, p. 120) também diz sobre isto:

> Existem duas classes supremas de coisas, corpo e alma. Pelo auxílio dos sentidos conhecemos a coisa extensa, sólida, móvel, figurada e dotada de outras qualidades que se apresentam aos sentidos, mas a coisa consciente, percipiente, pensante, nós conhecemos por uma determinada consciência interna. Além disso, percebemos que essas coisas são claramente diferentes uma da outra e bastante heterogêneas. Eu falo de coisas conhecidas; pois nada se ganha falando do desconhecido.

A pista para o significado da noção do espírito está na experiência da própria produção de idéias, nessa experiência acessível a qualquer um, que consiste em depreender a alternância, sucessão e modificação dos pensamentos. Captar do que emerge esse movimento é ter noção da ação do espírito. “Esse fazer e desfazer de

---

perceived by it- that is, not by way of mode or attribute, but only by way of idea; and it no more follows the soul or mind is extended, because extension exists in it alone, than it does that it is red or blue, because those colours are on all hands acknowledged to exist in it, and nowhere else. As to what philosophers say of subject and mode, that seems very groundless and unintelligible. For instance, in this proposition "a die is hard, extended, and square," they will have it that the word die denotes a subject or substance, distinct from the hardness, extension, and figure which are predicated of it, and in which they exist. This I cannot comprehend: to me a die seems to be nothing distinct from those things which are termed its modes or accidents. And, to say a die is hard, extended, and square is not to attribute those qualities to a subject distinct from and supporting them, but only an explication of the meaning of the word die”. (§ 49, Part 1)

[46] “(...) the words *will*, *soul*, *spirit*, do not stand for different ideas, or in truth, for any idea at all, but for something which is very different from ideas, and which being an agent cannot be like unto, or represented by, any idea whatsoever”. (§ 27, Part 1)

idéias é muito apropriadamente denominado de mente ativa[47]" (BERKELEY,1982, p. 35).

Por outro lado a experiência de se ter idéias e perceber sua sucessão é para Berkeley uma percepção privilegiada: a que permite prever idéias que não surgiram, mas que efetivamente surgirão. Esta é a percepção que explica a pertinência de conclusões verdadeiras a partir da racionalidade e não somente a partir do funcionamento dos sentidos corpóreos. É por causa da previsão possível através dessa espécie de ritmo do pensamento que se pode chegar a conclusões válidas que prescindem dos sentidos:

> Nós podemos, da experiência que temos tido da seqüência e sucessão de idéias em nossas mentes, frequentemente fazer, não direi conjecturas incertas, mas claras e bem fundamentadas predições concernentes a idéias que nos afetarão nos termos de uma grande seqüência de ações, permitindo-nos um julgamento correto do que nos ocorre presentemente, com base em casos ocorridos em locais e circunstâncias muito diferentes. Nisso consiste o conhecimento da natureza, que pode garantir seu uso e a veracidade, muito consistentemente com o que tem sido dito. Será fácil aplicar isto a quaisquer objeções semelhantes, tipo sobre a magnitude das estrelas ou quaisquer outras descobertas astronômicas ou da natureza[48]. (BERKELEY, 1982, p. 48)

Segundo Michael Ayers (2011, p.4), essa caracterização do percipiente seria, contudo, na verdade uma adaptação do cartesianismo e fruto da influência de Malebranche:

> (...) o seu modelo para esta autoconsciência imediata não foi o *sentido interior* de Locke, mas antes o cartesiano *intelecto puro*. (...) É devido à consciência de nossa própria volição que temos noção da ação causal. É, portanto, uma contradição que uma coisa insensível ou impensante seja uma verdadeira causa. Berkeley está aqui adaptando a doutrina cartesiana,

[47] "This making and unmaking of ideas does very properly denominate the mind active". (§ 28, Part 1)

[48] *Idem,* Parágrafo 59. "We may, from the experience we have had of the train and succession of ideas in our minds, often make, I will not say uncertain conjectures, but sure and well-grounded predictions concerning the ideas we shall be affected with pursuant to a great train of actions, and be enabled to pass a right judgment of what would have appeared to us, in case we were placed in circumstances very different from those we are in at present. Herein consists the knowledge of nature, which may preserve its use and certainty very consistently with what hath been said. It will be easy to apply this to whatever objections of the like sort may be drawn from the magnitude of the stars, or any other discoveries in astronomy or nature".

> desenvolvida por Malebranche, segundo a qual a matéria é objeto passivo da vontade de Deus.

Observamos que sobre Descartes, o próprio Berkeley o cita no contexto das seguintes palavras na seção 30 do *De Motu* (2006, p. 9):

> Anaxágoras, o mais sábio dos homens, foi o primeiro a compreender a grande diferença entre as coisas pensantes e as coisas extensas e sustentou que a mente nada tem em comum com os corpos, como está estabelecido desde o primeiro livro do *De anima* de Aristóteles. Dentre os modernos, Descartes apresentou o mesmo ponto de vista, de um modo mais contundente. O que foi deixado claro por ele outros têm tornado difícil e complicado por causa de seus termos obscuros.

Portanto, segundo um certo ângulo da interpretação sobre Berkeley, o *leitmotiv de* Descartes, o "penso, logo existo", fundar-se-ia numa concepção ontológica e metafísica parecida com a de Berkeley. Lemos em Descartes (1987, pp. 48-7), a descrição da gênese do seu método filosófico sustentada pelas palavras sobre descoberta do fundamento do pensamento:

> (...) cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava (...) compreendi por aí que era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material. De sorte que esse eu, isto é, a alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo e, mesmo, que é mais fácil de conhecer do que ele, e, ainda que esta nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é.

Mas Berkeley modifica as conseqüências cartesianas quando, ao invés de se conduzir para a conclusão dualística sujeito-objeto a partir da consideração da natureza do espírito pela consideração "materialista" cindida do par espírito-matéria, concebe a mente com o significado da totalidade da experiência. Porque muito embora Descartes (1987, p. 48) também conceba Deus como um ser pensante

“mais perfeito do que o meu (...) do qual eu dependesse e de quem eu tivesse recebido tudo o que possuía” e sustentador de todas as coisas sensíveis e também das inteligentes, e que “a natureza inteligente é distinta da corporal”, ele considera, ao mesmo tempo, que a “dependência”, ou seja, todos os objetos de percepção, toda a ideia, todo o “composto”, seja “manifestamente um defeito”, a partir do que, por contraste, se deduz a divindade:

> (...) o que leva muitos a se persuadirem de que há dificuldade em conhecê-lo, e mesmo também em conhecer o que é sua alma, é o fato de nunca elevarem o espírito além das coisas sensíveis e de estarem de tal modo acostumados a nada considerar senão imaginando, que é uma forma de pensar particular às coisas materiais, que tudo quanto não é imaginável lhes parece não ser inteligível. E isto é assaz manifesto pelo fato de os próprios filósofos terem por máxima, nas escolas, que nada há no entendimento que não haja estado primeiramente nos sentidos, onde, todavia, é certo que as idéias de Deus e da alma jamais estiveram. (DESCARTES, 1987, p. 49)

Assim, a conseqüência filosófica do Deus de Descartes difere, portanto, bastante da concepção de Berkeley que, embora longe de poder ser interpretada como ingênua imanência, rejeita o transcendentalismo deduzido da experiência, ao mesmo tempo que pretende revelar a divindade justamente pela percepção, essa que nos coloca em contato com a linguagem divina em sua integralidade. É assim que, para Berkeley, toda a natureza, todas as imagens, todo o percebido, é expressão, linguagem divina, não havendo, portanto, imperfeição inerente aos sentidos. Se para Descartes (1987, p.51), “embora vejamos o sol mui claramente, não devemos julgar por isso que ele seja, apenas, da grandeza que o vemos”, para Berkeley (2010, p. 213) “não há nenhuma conexão necessária discernível entre qualquer magnitude visível dada e qualquer particular magnitude tangível”.

Para Descartes parece que a matemática - que embora na sua visão seja fundada principalmente na geometria, seu ramo mais “sensível” – como produto privilegiado da razão, segue seu desenvolvimento radicalmente separada dos sentidos na medida em que expressa perfeitamente essa mesma razão, ao passo que para Berkeley a matemática tem a função de expressar, por meio de seus

cálculos, justamente algum padrão da percepção. Este ponto de vista é que está implícito no exemplo supracitado que, interpretado em associação com o conceito de razão, configura essa mesma razão no estatuto de um, digamos, “sentido”, porém não localizado fisicamente nos órgãos, porém podendo ser determinado como algo existente na esfera mental. Assim, o padrão possivelmente “tangível” do cálculo geométrico, não poderá ser um argumento mais racional contra o padrão “visível” do juízo acerca do tamanho do sol através da vista, embora a incomensurabilidade inerente às ideias dos sentidos possa ser mediada pela construção da proporcionalidade matemática fornecida pela razão.

A presteza de Descartes em considerar a conclusão dos sentidos como erradas, em comparação à conclusão da razão, parece ser influenciada por sua visão do corpo como portador de instintos cegos contrapondo-se à lucidez da razão. Ao passo que Descartes discerne o corpo de um modo bastante negativo, tal como um ente partícipe do ser humano responsável pelas paixões que são como prisão da alma, contrastando com a liberdade (vontade) inerente desta[49], Berkeley inclui o corpo como legítimo instrumento da percepção do ser ativo, tanto que sua filosofia, diferentemente à de Descartes, não se ocupará com uma descrição e classificação das paixões.

Por outro lado, se é certo que a concepção de corpo em Berkeley não apareça destituída às vezes da qualidade de resistência ao espírito[50], a confiança nos sentidos como fontes seguras para a percepção e reflexão talvez seja fruto de sua visão de mundo como a linguagem de Deus, pois para que possamos lê-la é preciso possuirmos olhos. Sobre isso citamos Villalobos (1978, pp. 79 - 82):

---

[49] “(…) a vontade é, por natureza, de tal modo livre que nunca pode ser compelida; e, das duas espécies de pensamentos que distingue na alma, das quais uns são suas ações, isto é, suas vontades, e os outros as suas paixões, tomando-se esta palavra em sua significação mais geral, que compreende todas as espécies de percepções, os primeiros estão absolutamente em seu poder e só indiretamente o corpo pode modificá-los, assim como, ao contrário, os últimos dependem absolutamente das ações que os produzem, e a alma só pode modificá-los indiretamente, exceto quando ela própria é sua causa”. (DESCARTES, 1987, pp. 92-3)

[50] Villalobos (1978, p. 85) mostra que a oposição entre corpo e espírito em Berkeley aparece de forma mais nítida em *Siris*: “Naquela obra (Siris), reafirmando a oposição entre corpo e espírito, correspondendo a este um poder real e definindo-se aquele como a resistência que significa a negação do espírito e, portanto, inabilidade e falta de poder (...), Berkeley conclui que para Deus, o espírito perfeito, nada há de resistente ou impenetrável”.

> O amor de Berkeley pela natureza, seu interesse pelas artes e pelo gosto estético requintado são testemunhados em diversas passagens de sua obra (...). A natureza, o mundo percebido, entendida como a Linguagem Visual de Deus, por isso mesmo deveria e poderia ser objeto de prazer estético, pos o Discurso divino não deixaria de ser belo e arrebatador.

Se a linguagem, para Descartes, conclui-se exclusivamente da razão e se esta é a expressão da alma, que é algo totalmente diferente do corpo, para Berkeley o corpo, bem como a linguagem, estão incluídos na alma na medida em que toda ideia está contida no espírito.

Porém a concepção de linguagem em Descartes, que chega a ser exemplificada como elemento de prova da diferença entre a racionalidade do homem e a irracionalidade dos animais, evolui em Locke para a concepção de linguagem como expressão da ideia abstrata e, desta, como expressão privilegiada da razão. De modo que, diante dessa situação Berkeley (1982, p. 12) dirá: "mas então se desta é feita a propriedade de distinção dos animais, temo que grande parte daqueles que passam por homens devam ser contados em seu número[51]".

Consequentemente, se a abstrata matéria, na concepção transcendental do materialismo aos modos de um Locke, influenciado por Descartes, é algo exterior, inerte, independente da mente, segue-se que ela teria que ter uma outra classe de espírito, desconhecida, sustentando-a. E se a ideia, no empirismo de Berkeley, é algo inerte, não o é por ser exterior ao espírito, senão por ser o seu próprio produto. Urmson esclarece esse ponto (2011, p.94):

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

[51] "But then if this be made distinguishing property of that sort of animals, I fear a great many of those that pass for men must be reckoned into their number". (§11, Intro.)

A respeito da propalada influência de Malebranche no pensamento de Berkeley, que concerne à explicação da sustentação objetiva dos fenômenos por Deus, o que também aparece antes em Descartes, João Eduardo Villalobos (1978, p. 18) lembra, não obstante, que uma diferença fundamental entre os dois já fôra discutida pelos históricos editores e críticos de Berkeley, A. A. Luce e T. E. Jessop na década de 40 do século XX como segue:

> Luce considera grande o débito de Berkeley à *Rechercche de la Verité*, ou, como afirma no prefácio da nova impressão de seu 'Berkeley e Malebranche' (Oxford, 1967), 'é difícil duvidar-se hoje que Malebranche tenha proposto o problema de Berkeley e o auxiliado a procurar e encontrar a solução'. Na opinião de Jessop, porém, esta seria a diferença fundamental entre os dois filósofos: 'O imaterialismo de Malebranche supõe a matéria absoluta e exclui o sensorial; o de Berkeley procede às avessas. Mas ambos, analogamente, incluem o ocasionalismo? Sim, mas no primeiro isto significa que a única causa é Deus, no segundo que a única causa é o espírito, incluindo-se, portanto, o espírito finito[52].

Segundo Urmson, a combinação da questão da causalidade radicada na mente e a necessidade de se conceber uma mente mais poderosa que a mente humana como fundamento do real "é claramente uma versão do argumento cosmológico que parte da existência do mundo, para uma causa da sua existência", mas que, no entanto, se diferencia um tanto quanto de uma simplificação religiosa nos moldes de um Deus que apenas contempla as suas próprias idéias ao invés de produzi-las através das percepções dos próprios homens:

> Assim, uma resposta comum ao argumento cosmológico tem sido sempre perguntar por que precisamos perguntar por uma causa da existência do mundo, o que pode ser considerado como fundamental com a mesma facilidade como um criador pode ser considerado como fundamental. (...) Berkeley é frequentemente representado como argumentando que Deus é necessário para manter o mundo em existência por percebê-lo. (...) mas não penso que Berkeley sustentou a visão, que Malebranche sustentou, de que aquilo que percebemos são as idéias de Deus. O que faz o mundo natural e sua ordem é a vontade de Deus que os homens devem obter essas idéias, não a própria percepção delas desde toda a eternidade por parte de Deus. (URMSON, 2011, p.96)

[52] Este texto consta da nota de rodapé n 23.

Sobre o nível da causalidade com significado explicativo do conhecimento das ideias, ou seja, o nível científico do conhecimento sobre o mundo dos fenômenos, Berkeley considera que seja "extravagante" supor a existência de Deus como espírito criador segundo o ponto de vista que considera as coisas criadas como objetos exteriores "incapazes de qualquer efeito na natureza". Se este fosse o caso, seria difícil conceber o motivo da existência de tais objetos concomitante à existência da própria ciência que, dessa forma, não faria sentido em existir, por não se constituir em conhecimento algum.

Portanto, a despeito da tal influência de Malebranche sobre Berkeley, nem por isso o filósofo irlandês deixa de criticar a posição do filósofo francês, que não discerniria o âmbito, digamos, lógico e ontológico da questão da objetividade, do âmbito da metafísica. O "filósofo moderno" citado na passagem dos *Principles* citada abaixo refere-se, segundo Kenneth Winkler, editor e comentarista do texto utilizado neste nosso trabalho, justamente a Malebranche:

> A opinião de que não há causas corpóreas foi até agora mantida por alguns Escolásticos e recentemente por outros entre os filósofos modernos que, embora admitam que a matéria exista, ainda têm Deus sozinho como sendo a causa eficiente imediata de todas as coisas. Esses homens disseram que, entre todos os objetos dos sentidos, nenhum havia que tivesse qualquer poder ou atividade inclusos nele e que, por conseqüência, isto era do mesmo modo verdadeiro para quaisquer corpos por suposição existentes sem a mente, assim como para os objetos dos sentidos. Mas então, tiveram que supor uma inumerável multidão de seres criados, que eles reconheceram não serem capazes de produzir qualquer efeito na natureza e que, portanto, foram feitos sem nenhum propósito, desde que Deus pudesse ter feito todas as coisas também sem eles. Isto eu digo que, embora devamos admitir que seja possível, deve ainda ser uma muito inexplicável e extravagante suposição[53]. (BERKELEY, 1982, p.45)

[53] "As to the opinion that there are no Corporeal Causes, this has been heretofore maintained by some of the Schoolmen, as it is of late by others among the modern philosophers, who though they allow Matter to exist, yet will have God alone to be the immediate efficient cause of all things. These men saw that amongst all the objects of sense there was none which had any power or activity included in it; and that by consequence this was likewise true of whatever bodies they supposed to exist without the mind, like unto the immediate objects of sense. But then, that they should suppose an innumerable multitude of created beings, which they acknowledge are not capable of producing any one effect in nature, and which therefore are made to no manner of purpose, since God might have done everything as well without them: this I say, though we should allow it possible, must yet be a very unaccountable and extravagant supposition". (§ 53, Part 1)

Portanto, assim como é possível observar as idéias produzidas pelos homens, é ainda mais claramente possível, segundo Berkeley, observar as idéias produzidas pela vontade de Deus. E dessa observação nasce a ciência. É assim que se faz a previsão dos fenômenos futuros ou a dedução de fenômenos passados da natureza. Ao conceber a ordem depreendida das leis da Natureza, manifestação do espírito de Deus, portanto ideias de Deus, o espírito humano tem acesso à sabedoria divina. No entanto, surge o erro da mente finita quando esta não discerne a diferença de paradigma entre os seres das próprias ideias e o seu espírito criador. Ao não levar em conta o "Espírito Soberano" que as concebe, o homem erra quando, ao invés de enxergar leis de ordem e concatenação estabelecidas pelo espírito, enxerga poder de uma ideia sobre outra, seja as idéias de Deus (a natureza) ou do próprio homem. Decorre daí o equívoco da suposição da "substância material", que chega por fim a conceber a ação da matéria sobre a alma.

A identidade espiritual do homem e de Deus é expressa então pelo compartilhamento das ideias de ambos:

> Se, portanto, nós considerarmos a diferença entre os filósofos naturais e os outros homens, com relação aos seus conhecimentos dos *fenômenos*, veremos que ela consiste, não em um exato conhecimento da causa eficiente que os produzem, pois esta não pode ser outra que a *vontade de um espírito*, mas apenas em uma maior largueza de compreensão das analogias, harmonias e acordos que são descobertos nos trabalhos da natureza, e os efeitos particulares explicados são reduzidos a regras gerais, ver *Seç. 62*; regras fundadas sobre a analogia, pois a uniformidade observada na produção de efeitos naturais são mais agradáveis e sussurram à mente[54]. (BERKELEY, 1982, p.68)

Assim, o espírito causa a ideia, mas nem toda ideia depende da vontade do espírito finito, humano. Há ideias compartilhadas entre os espíritos finitos, causadas por um espírito soberano: Deus.

---

[54] "If therefore we consider the difference there is betwixt natural philosophers and other men, with regard to their knowledge of the *phenomena*, we shall find it consists, not in an exacter knowledge of the efficient cause that produces them, for that can be no other than the *will of a spirit*, but only in a greater largeness of comprehension, whereby analogies, harmonies, and agreements are discovered in the works of nature, and the particular effects explained, that is, reduced to general rules, see *Sect. 62*, which rules grounted on the analogy, and uniformness observed in the production of natural effects, are most agreeable, and sought after by the mind". (§ 105, Part 1)

> (...) é evidente para todo mundo que aquelas coisas que são chamadas de trabalhos da natureza, que são a maior parte das idéias ou sensações percebidas por nós, não são produzidas por, ou dependentes da vontade dos homens. Há portanto algum outro espírito que as causa, visto ser repugnante que elas possam subsistir por si mesmas[55]. (BERKELEY, 1982, p. 87)

A manifestação de Deus se dá pela ordem irredutível do Universo que se apresenta diante dos sentidos dos espíritos finitos, humanos, independente de suas vontades:

> As ideias dos sentidos são mais fortes, vivas e distintas que aquelas da imaginação; têm igualmente estabilidade, ordem e coerência, e não são excitadas ao acaso, como aquelas que frequentemente são o efeito das vontades humanas; formam uma seqüência ou série regular numa admirável conexão, o que testifica suficientemente a sabedoria e benevolência de seu autor[56]. (BERKELEY, 1982, p. 35)

Outro método de se observar a manifestação do Autor é o contrário do anterior, isto é, percebendo que algumas vezes uma tal ordem natural é alterada abruptamente por fatos "anômalos e surpreendentes":

> (...) pode em algumas ocasiões, ser necessário que o Autor da Natureza revele seu poder superior às leis, produzindo alguma aparência fora do curso ordinário das coisas. Tais exceções das regras gerais da natureza são convenientes para surpreender e atemorizar os homens em direção a um reconhecimento do Ser Divino[57]. (BERKELEY, 1982, p. 50)

---

[55] "(...) it is evident to everyone, that those things which are called the works of nature, that is, the far greater part of the ideas or sensations perceived by us, are not produced by, or dependent on the wills of men. There is therefore some other spirit that causes them, since it is repugnant that they should subsist by themselves". (§ 146, Part 1)

[56] "The ideas of sense are more strong, lively, and distinct than those of the imagination; they have likewise a steadiness, order, and coherence, and are not excited at random, as those which are the effects of human wills often are, but in a regular train or series, the admirable connexion whereof sufficiently testifies the wisdom and benevolence of its author". (§ 30, Part 1)

[57] "It may indeed on some occasions be necessary, that the Author of Nature display his overruling power in producing some appearance out of the ordinay series of things. Such exceptions from the general rules of nature are proper to surprise and awe men into acknowledgment of the Divine Being". (§ 63, Part 1)

Portanto, o espírito finito, para conhecer a realidade, poderá discernir em si mesmo entre as ideias realizadas pelo "Espírito Soberano" e as ideias realizadas pela vontade humana. As primeiras parecem mais reais que as segundas. No entanto, ambas só podem existir "senão numa mente que as percebem[58]" (BERKELEY, 1982, p. 37). Assim, muito embora haja esta diferenciação entre espírito finito e infinito, podemos inferir que trata-se apenas de dois graus de uma mesma coisa: mente. Inferimos que, se o espírito finito não conhece todas as idéias do espírito infinito, o contrário também é verdadeiro: o espírito infinito conhece todas as idéias de todos os espíritos finitos. Para Berkeley a realidade é espiritual em sua totalidade.

Porém, se a realidade é espiritual em sua totalidade, e se são as ideias que compõem essa noção de realidade, então, como estabelecer a diferença entre o real e o imaginário? Nisso Berkeley admite a utilidade da noção ordinária de diferenciação entre realidade e fantasia, desde que se tenha presente a noção de que tanto realidade como imaginação são ambas compostas por ideias. É preciso então, sempre retornar à clara tônica da noção de mente como portadora da realidade e da ideia como função do espírito, em substituição à noção comum de realidade da matéria. Uma possível causa de se tomar as idéias como objetos exteriores à percepção pode estar no fato de que essas, em sua multiplicidade, são produzidas tanto pelo Autor da natureza quanto pelo próprio homem. Portanto, o homem, não se atentando ao fato de que ele mesmo é espiritual, e de que, por isso, compartilha dessa dimensão espiritual de Deus, acredita erroneamente estar à mercê de sensações produzidas por objetos exteriores:

> (...) os homens, conhecendo que percebem várias ideias das quais eles não são os autores, não as tendo excitado de dentro, nem as feito dependentes da operação de suas vontades, isto posto, eles mantêm que aquelas ideias ou objetos de percepção têm uma existência independente e fora da mente, sem jamais sonharem a contradição envolvida nessas palavras[59]. (BERKELEY, 1982, p. 46)

[58] "yet still they are *ideas*, and certainly no *idea*, whether faint or strong, can exist otherwise than in a mind perceiving it". (§ 33, Part 1)

[59] "(…) that men knowing they perceived several ideas, whereof they themselves were not the authors, as not being excited from within, nor depending on the operation of their wills, this made them maintain those ideas, or objects of perception had an existence independent of and without the mind, without ever dreaming that a contradiction was involved in those words". (§ 56, Part 1)

Nessa abordagem, a filosofia natural e a matemática expressarão em alguns de seus escopos os exemplos dessas contradições sempre que tomarem as idéias do Espírito por matéria atuante e enigmática à parte da percepção. Para Berkeley (1982, p.66) essas duas ciências estariam enredadas em enganos quando supõem as coisas como "causa de suas propriedades: ou que há em cada objeto uma essência interior, que é a fonte de onde suas qualidades discerníveis fluem, e da qual elas dependem[60]".

Constatamos assim, que Berkeley enfatiza limites bem nítidos entre o domínio próprio das ciências físicas, naturais e matemáticas e o domínio da metafísica. Com sua concepção de mente como totalidade do real, ele rejeita a utilidade da metafísica em meio a considerações estritamente referentes ao campo dos conceitos, digamos, "científicos", pois a metafísica se intrometendo nas ciências seria uma desnecessidade adicionada de uma nefasta conseqüência de tentar sustentar tópicos da causa primeira no paradigma das causas secundárias. Sua filosofia tanto contribui, por um lado, para a elaboração de um método empírico que conduz a uma grande clareza e objetividade no exercício das ciências quanto, por outro lado, enfatiza a raiz mental, espiritual de todos os fenômenos. Mas esses dois aspectos da filosofia são como dois lados de uma moeda: fazem parte de uma mesma realidade enigmaticamente cindida em duas direções da sabedoria. E assim lemos na seção 42 do *De Motu* (BERKELEY, 2006, p. 126):

> Mas se alguém estendesse a filosofia natural para além dos limites do experimento e da mecânica de modo a incluir o conhecimento de objetos incorpóreos e inextensos, esta interpretação mais ampla do termo forneceria a oportunidade para uma discussão a respeito da alma, da mente ou do princípio vital. No entanto, seria mais conveniente seguir o uso consagrado e distinguir, assim, as ciências enquanto confinadas cada uma delas aos seus próprios limites (...). Pois das conhecidas leis da natureza resultam teorias bastante elegantes e construções mecânicas de utilidade prática; mas do conhecimento do próprio Autor da natureza indiscutivelmente nascem as reflexões mais superiores; no entanto, elas são metafísicas, teológicas e morais.

[60] "(...) cause of its properties: or that there is in each object an inward essence, which is the source whence its discernible qualities flow, and whereon they depend". (§ 102, Part 1)

1.5 Imagem e filosofia

Se Berkeley fundamenta por um lado o método científico (das filosofias naturais) na experiência e, de certa forma, admite a inevitabilidade das metáforas em tais relatos, por outro lado, o fundamento da filosofia em geral, por estar localizado especificamente no plano da linguagem verbal, deverá ser expresso nitidamente num contexto filosófico auto-explicativo com o mínimo de metáfora, ou seja, com o mínimo de obscuridade. Nesse caso não haveria espaço para metáforas no discurso filosófico, provavelmente para, com isso, tentar evitar-se riscos de ambigüidades ou mal-entendidos.

Não pretendemos, portanto, com uma breve atenção às metáforas presentes no discurso de Berkeley, ir mais longe do que apenas expor alguns ângulos da nossa leitura que possam completar os sentidos da exposição de nossa visão a respeito dessa filosofia.

Ao investigarmos essa questão lembramos que Aristóteles (1973, p. 104) já dizia: “uma expressão metafórica é sempre obscura”. Também encontramos algumas considerações de Jacques Derrida a respeito do assunto. Exemplificando um caso de análise das metáforas na filosofia de Platão, Derrida (1991, p. 261) parece concluir pelo papel pedagógico, não obstante secundário, da metáfora no discurso filosófico:

> Por exemplo, na sua tese, *Les métaphores de Platon*, (...) Pierre Louis preferirá, ao critério externo do domínio de proveniência, o princípio de organização interna das metáforas. Tratar-se-ia, então, de se regular pelas intenções do autor, pelo que ele pretende dizer, pelo que o jogo das figuras significa. (...) Mas depressa apercebemo-nos que a articulação interna não é das próprias metáforas mas das ideias *filosóficas*, desempenhando a metáfora exclusivamente, seja quem for o autor, o papel de ornamento pedagógico.

Não vamos aqui nos alongar em discorrer sobre as teorias da metáfora, porque esse assunto não é um tema da filosofia de Berkeley, no entanto, se levarmos em conta apenas uma teoria possível - que poderia sustentar alguma explicação a respeito da propriedade metafórica que poderia ser nociva ao discurso filosófico - a de que a metáfora é um acréscimo de significado através da substituição de um signo por outro, no discurso, então paradoxalmente fica clara a

impossibilidade de se “limpar” quaisquer que sejam os discursos de toda a metáfora, já que a própria natureza sensível da língua é o sinal e, à natureza do sinal é inerente a instância de substituição ou sobreposição. Desse modo, por princípio, a própria natureza da linguagem poderia ser considerada “metafórica”, por assim dizer. Se isto não fosse assim, ou seja, se através do signo que existe, não se pudesse depreender outra coisa que, se não existe pelo menos deve ter realidade, além dele, qual seria o sentido de Berkeley afirmar que o mundo seria “a linguagem de Deus” senão que, através das ideias ou efeitos, chegamos a inferir o próprio Deus ou causa, que é diferente deles?

Constatamos, no entanto, que na seção 3 do *De Motu*, Berkeley (2006, p. 116) faz um alerta contra o uso da metáfora na filosofia:

> *Atração* e *esforço* ou *conatus* pertencem propriamente apenas a seres animados. Quando eles são atribuídos a outras coisas, devem ser compreendidos num sentido metafórico; mas um filósofo deve privar-se da metáfora. Além disso, qualquer um que tenha pensado seriamente sobre a questão concordaria que esses termos não têm significado claro e distinto quando separados de toda afecção da mente e do movimento do corpo.

Porém se Berkeley não esclarece sobre os motivos pelos quais “um filósofo deve privar-se da metáfora”, deduzimo-lo: para não dar ensejo ao inevitável funcionamento de uma imaginação sem base em algum contexto de experiência. Pois a imaginação, acionada pela metáfora, com certeza recheará as nefastas abstrações com ideias que, desprendidas dos experimentos do contexto, extrapolarão os limites fecundos do método em filosofia natural. Então, se uso a metáfora para dizer algo, é porque estou dizendo uma coisa para significar outra. Que outra coisa é essa que quero significar? Se essa outra coisa for uma ideia abstrata, que utilidade terá a metáfora? Assim concluímos que o filósofo deve privar-se da metáfora porque ela não tem utilidade para ele ou que, ainda, a metáfora poderia agravar a obscuridade impulsionada pelas abstrações.

Mas essa maneira de ver a metáfora não impede que Berkeley utilize francamente várias metáforas em seu discurso filosófico. Na seção 24 dos *Principles*, por exemplo, coerentemente com a justificação da filosofia como expressão do “desejo pelo conhecimento” inerente ao homem, remetendo à célebre imagem bíblica do *Gênesis*, o filósofo nos adverte que, para se encontrar a mais

bela árvore do conhecimento é necessário transpor ou dissipar a barreira das palavras que formam as ilusórias ideias abstratas. Assim "a mais bela árvore do conhecimento" de Berkeley está no além das palavras apesar delas, na pura ideia, na experiência firmemente arraigada nas imagens captadas pelos sentidos. O "abuso das palavras", por sua vez, leva a "disputas absurdas" e "insignificantes[61]".

Outra imagem interessante e recorrente no texto dos *Principles*, desta vez remetendo à mitologia grega, é a do "labirinto", justamente utilizada para se referir à questão da abstração. Na seção 1 da Introdução dos *Principles* lemos: "somos insensivelmente conduzidos a rudes paradoxos (...) até que, finalmente, tendo vagado através de muitos intrincados *labirintos*, nós nos encontramos justamente onde estávamos[62]" (BERKELEY, 1982, p. 7). E na última seção da Introdução, Berkeley (1982, p.22) nos adverte do perigo de se enredar nas palavras lançadas pelos discursos da causalidade: "Quanto mais avançamos, somente perdemo-nos mais irrecuperavelmente e somos profundamente enredados em dificuldades e erros" [63].

Os "labirintos" aqui são metáfora para "palavras", no sentido de estas serem elementos forjadores das lacunas e redundâncias das abstrações. E podemos constatar concomitantemente como o labirinto se configura com uma conotação associada à imagem de barreiras para a proteção de algo. Essas barreiras, protegendo as abstrações, que ao final revelam-se apenas como incompletude e obscuridade, são os alvos de superação da filosofia de Berkeley. A abstração converte-se, através dessa figura, numa verdadeira prisão, ou numa ilusão de caminhos que não levam a lugar nenhum, ou no máximo levam à morada de um monstro.

A preocupação em afastar a obscuridade, a busca pela "clareza" e a remoção de obstáculos, que em si mesma poderia ser lida no estatuto metafórico, se expressa constantemente por metáforas tais como a "poeira" ou a "miopia". Na seção 3 da Introdução lemos: "grande parte, se não toda, dessas dificuldades que

---

[61] " (…) we need only draw the curtain of words, to behold the fairest tree of knowledge, whose fruit is excellent, and within the reach of our hand". (§ 24, Intro.)

[62] "(…) we are insensibly drawn into uncouth paradoxes (…) till ar length, having wandered through many intrincate mazes, we find ourselves just where we were". (§ 1, Intro.)

[63] "The farther we go, we shall only lose ourselves the more irrecoverably, and be the deeper entangled in difficulties and mistakes." (§ 25, Intro.)

têm até agora entretido os filósofos (...), é inteiramente devida a nós mesmos, que temos primeiro levantado uma *poeira* e depois reclamado de não podermos vê-la[64]" (BERKELEY, 1982, p. 8), e na seção 5 da Introdução: "Ainda não sou sem alguma esperança considerando (...) que quem é míope será obrigado a traçar o objeto mais de perto e pode, talvez, por um estreito e próximo exame, discernir aquilo que tem escapado para longe de melhores olhos[65]" (BERKELEY, 1982, p. 8).

Observo que no trecho da seção 5, citado acima, Berkeley dá um salto na sofisticação metafórica, conjugando uma figura de ironia ao inverter as propriedades da deficiência ocular da miopia em direção ao projeto de clareza do filósofo.

Por outro lado, Berkeley menciona nas seções 70, 71 e 72, algumas alternativas metafóricas utilizadas pelos materialistas na tentativa de explicar a existência da matéria. Numa dessas explicações metafóricas a matéria existe percebida apenas por Deus, que nos transmite seus sinais e, nesse caso, a matéria seria como "marcas ou notas" que dirigem Deus "para produzir sensações em nossas mentes da mesma maneira que um músico é dirigido pelas notas da música". Berkeley considera essa imagem extravagante demais para merecer atenção, embora pareça não oferecer objeção à sua tese de que "não há *substância* impercebida e insensível". Nesse caso podemos ver como, coerentemente, para Berkeley, as analogias nas explicações filosóficas significativas acerca do conhecimento são preferencialmente rechaçadas do discurso. Em contrapartida, não parece extravagante ao filósofo a metáfora do espetáculo da natureza como uma peça teatral[66], em que as leis da natureza são como que instrumentos manipulados por trás do palco pela própria natureza ou Deus, e as sensações, ou seja, as ideias captadas pelos sentidos humanos, são os efeitos de tal espetáculo. Talvez essa imagem seja o reflexo da imagem já concebida por Anaxágoras que, segundo

---

[64] "(…) the far greater part, if not all, of those difficulties (…), are entirely owing to ourselves. That we have first raised a dust, and then complain, we cannot see". (§ 3, Intro.)

[65] "(…) that the largest views are not always the clearest, and that he who is shortsighted will be obliged to draw the object nearer, and may, perhaps, by a close and narrow survey, discern that which had escaped far better eyes". (§ 5, Intro.)

[66] "(...) idéias não são produzidas de qualquer maneira e ao acaso, havendo uma certa ordem e conexão entre elas, como a de causa e efeito; há também várias combinações delas, feitas de muitas maneiras regulares e artificiais, que parecem como que muitos instrumentos nas mãos da natureza, que estando escondidos atrás das cenas, em secreta operação produzem aquelas aparências que são vistas no teatro do mundo, sendo em si mesmas discerníveis apenas aos curiosos olhos do filósofo". (§ 64, Part 1)

Aristóteles (1973, p. 219), “serve-se da inteligência para a geração do Universo como de um *ex-machina*”.

Um aspecto mais interessante, por fim, relacionado à aproximação do conceito de metáfora com o conceito de filosofia surge quando consideramos um determinado discurso filosófico em seu todo, como uma metáfora, ou imagem, da própria filosofia. Nesse sentido, a filosofia de Berkeley, em seu conjunto e especificidade, constitui-se então numa imagem específica de um significado possível para o próprio conceito de filosofia.

Esse grau da relação entre metáfora e filosofia é tocado por Bergson, com referência a Berkeley, através da ideia de que a mensagem mais eficiente e duradoura que um filósofo pode comunicar reside na imagem capaz de ser provocada por sua filosofia e não na série de argumentos, explicações, teses, ou análises de que sua obra pode consistir. É assim que Bergson reconhece duas imagens na filosofia de Berkeley, unindo as concepções de substância espiritual, ideia e Deus. A primeira é a de que “Berkeley percebe a matéria como uma fina película transparente situada entre o homem e Deus”, e a segunda é a de que “a matéria seria uma língua em que Deus nos fala” (BERGSON, 1979, p. 62).

Sobre a primeira imagem, José Eduardo Villalobos (1978, p. 85) diz que Bergson a concebeu depreendendo-a da noção de realidade berkeleyana como resultado da imaginação criadora de Deus, que aparece mais nitidamente na obra *Siris*: “Berkeley conclui que para Deus, o espírito perfeito, nada há de resistente ou impenetrável; ele não tem corpo algum, nem está unido ao mundo como a alma de um animal a seu corpo”.

Sobre a segunda imagem, podemos constatá-la declarada pelo próprio Berkeley ao longo do texto dos *Principles*, embora, segundo Urmson (2011, p. 97), teríamos de entendê-la não como uma imagem metafórica, mas sim como uma idéia literal:

> Berkeley se referiu muitas vezes ao curso natural das ideias como a linguagem ou a escrita de Deus. Ele desejava que isso fosse tomado literalmente, tanto que é um elemento central em um argumento a favor da existência de Deus apresentado no diálogo *Alciphron*. (...) a relação entre causa e efeito, ou entre aparência visível e sensível, é tão arbitrária quanto entre qualquer palavra e seu significado. (...) Alciphron é obrigado a

> reconhecer ‘que vemos Deus com nossos olhos mortais tão claramente como vemos qualquer pessoa qualquer que seja, e que Ele fala diariamente aos nossos sentidos em um dialeto manifesto e claro’.

Nos *Principles*, Berkeley nos diz sobre a “linguagem de Deus” nos seguintes termos:

> As idéias da vista e tato resultam em duas espécies inteiramente distintas e heterogêneas. As formas das primeiras são marcas e prognósticos das últimas. (...) É evidente do que foi dito nas partes acima deste tratado, na *Seç.* 147, bem como em outro lugar, no ensaio concernente à visão, que as idéias visíveis são a linguagem pela qual o espírito governante, de quem dependemos, informa-nos quais idéias tangíveis ele irá imprimir sobre nós, nos casos em que as excitamos ou em que movemos nossos próprios corpos[67]. (BERKELEY, 1982, p. 41)

> (...) a conexão de idéias não implica a relação de *causa* e *efeito*, mas só de uma marca ou *sinal* da coisa *significada*. O fogo que eu vejo não é a causa da dor que eu sofro por me aproximar dele, mas a marca que me adverte sobre ele. Da mesma maneira, o ruído que eu ouço não é o efeito deste ou daquele movimento ou colisão dos corpos no ambiente, mas o sinal deles[68]. (BERKELEY, 1982, p 51).

> (...) examinar e esforçar-se para entender esses sinais instituídos pelo Autor da Natureza é que deve ser o emprego do filósofo natural, e não o pretender explicar coisas por causas corpóreas[69]. (BERKELEY, 1982, p. 52)

---

[67] “The ideas of sight and touch make two species entirely distinct and heterogeneous. The former are marks and prognostics of the latter. (…)It is, I say, evident from what has been said in the foregoing parts of this Treatise, and in sect. 147 and elsewhere of the Essay concerning Vision, that visible ideas are the language whereby the governing spirit on whom we depend informs us what tangible ideas he is about to imprint upon us, in case we excite this or that motion in our own bodies.” (§ 44, Part 1)

[68] “(...) the connection of ideas does not imply the relation of *cause* and *effect*, but only of a mark or *sign* with the thing *signified*. The fire which I see is not the cause of the pain I suffer upon my approaching it, but the mark that forewarns me of it. In like manner, the noise that I hear is not the effect of this or that motion or collision of the ambient bodies, but the sign thereof”. (§ 65, Part 1)

[69] “(...) endeavoring to understand those signs instituted by the Author of Nature, that ought to be the employment of the natural philosopher, and not the pretending to explain things by corporeal causes”. (§ 66, Part 1)

Penso que se tentarmos fazer o que Urmson nos diz que Berkeley desejaria, que é apreender o significado literal dessa imagem da “linguagem de Deus”, ela significaria, grosso modo, apenas as próprias idéias, e isso quer dizer que a palavra linguagem seria sinônimo de ideia. Mas parece que há algo mais aí: o que Alciphron vê, apesar de nomeá-lo Deus, é efetivamente a sua linguagem, o que quer dizer que, pelos sentidos captam-se qualidades ao mesmo tempo em que, pelo intelecto, capta-se a ordenação das ideias e daí Deus é inferido.

Então o sentido a que a figura metafórica de linguagem ou escrita de Deus remete, vai ainda além da captação de sensações combinada com o domínio intelectual da ordenação dessas sensações. Pois até aí estaríamos no campo do literal numa abordagem da estrutura referencial desse assunto. No entanto, quando se pretende captar Deus através do que ele nos fala, por exemplo, não se segue que com isso o conheçamos literalmente, dentro de uma estrutura referencial, pois neste caso entraríamos em contradição com o fato de que na filosofia de Berkeley, Deus é o espírito soberano, contraparte infinita do ser ativo, finito, e Berkeley nos diz que dessa instância do ser não há propriamente como termos ideia, não obstante possamos de certa forma conhecê-lo através da constatação da nossa própria autoconsciência. Então, como é que temos idéia de Deus através da linguagem se dele não podemos ter ideia por ser ele o Autor?

Concluímos daí, que é muito difícil não considerar a “linguagem de Deus” como uma imagem nitidamente metafórica, que nos proporciona o significado da linguagem como substituta de Deus na ausência/presença de Deus. Esse dispositivo metafórico permite confluir os conceitos de visibilidade da idéia e invisibilidade do ser ativo; ideia e mente, numa totalidade dinâmica e simultânea. Tratar-se-ia de uma dinâmica aparente entre a dualidade sujeito-objeto, impulsionada pela latente unidade mental ativa. Atrevemo-nos a associar essa imagem a um movimento formado de contração e expansão realizado pela substância espiritual expandindo-se em idéia (pluralidade) e contraindo-se em si (unidade).

Tal associação, embora seja inteiramente de minha responsabilidade nesse texto, pois não a encontro em algum outro estudo sobre Berkeley, é feita com base na interpretação que faço da explicação de Berkeley sobre a arbitrariedade das supostas conexões causais entre as idéias. À concepção de *sinal* e *significado* substituindo a concepção materialista de causa e efeito, é óbvia a relação com o

significado de “expressar”, “tornar visível algo”, “expandir”. Por outro lado, a noção de substância espiritual, Deus, implicando uma ausência da entidade exterior com uma realidade em si, independente da percepção, dá a noção da contração nessa imagem.

A metáfora da natureza (e não da matéria, como Bergson interpreta) como linguagem de Deus, sugere a imagem de um mundo inteiramente comunicativo entre suas partes, um mundo presentificado, simultâneo e inteligente, em contraste com a imagem linear, temporal e mecânica que o esquema causa e conseqüência nos dá.

Uma objeção a essa imagem de inteligência dinâmica, comunicativa, seria o fato de que grande parte das ideias seriam “maquinais”, portanto, aparentemente desprovidas de inteligência. A isso Berkeley (1982, p. 51) responde que trata-se da ordenação necessária à linguagem, no sentido de estabelecer constantes combinatórias com o objetivo de fornecer a leitura: “a razão por que as idéias são formadas em máquina, isto é, em artificiais e regulares combinações, é a mesma pela qual combinam-se as letras nas palavras[70]”.

Em complementação à metáfora acima mencionada, podemos ainda associar a imagem interpretativa de um *interior* e um *exterior* simultâneos, paradoxalmente contidos numa noção de interioridade. Apesar de poder ser considerada uma espécie de ilusão a partir dos significados assinalados pelo próprio texto, a imagem inerente de um *exterior* deve estar para a completude lógica da imagem predominante da *interioridade*. Mas na síntese metafórica, tais evocações imagéticas simultâneas fazem surgir a imagem de um grande todo interior, uma mente de Deus, onde homens e idéias são elementos que se interpenetram, a imagem de um “dentro” feito do infinito da grandiosidade da mente divina. Essa imagem nos remete àquela que é apreendida pelo dom dialético do filósofo segundo Platão (1987, p.176), como explica o Estrangeiro a Teeteto:

> Aquele que assim é capaz discerne, em olhar penetrante, uma forma única desdobrada em todos os sentidos, através de uma pluralidade de formas, das quais cada uma permanece distinta; e mais: uma pluralidade de formas diferentes umas das outras envolvidas exteriormente por uma forma única repartida através de pluralidade de todos e ligada à unidade; finalmente,

[70] “(…) the reason why ideas are formed into machines, that is, artificial and regular combinations, is the same with that for combining letters into words”. (§ 65, Part 1)

> numerosas formas inteiramente isoladas e separadas; e assim sabe discernir, gêneros por gêneros, as associações que para cada um deles são possíveis ou impossíveis.

Por fim lembramos de um trecho dos *Principles* que nos suscita essa imagem de totalidade interior com base na famosa passagem bíblica dos Atos dos Apóstolos, 17:28, citada no trecho sublinhado ao final da seguinte frase:

> E depois, examinar e esforçar-se para entender esses sinais instituídos pelo Autor da Natureza é que deve ser o emprego do filósofo natural, e não o pretender explicar coisas por causas corpóreas; tal doutrina parece ter afastado demasiadamente as mentes dos homens daquele princípio ativo, aquele supremo e sábio espírito, *em que nós vivemos, nos movemos e temos nosso ser*[71]. (BERKELEY, 1982, pp. 51-2)

1.6 Aspectos da associação da filosofia com Deus

As duas últimas seções (155 e 156) dos *Principles*, fecham o texto ligando o compromisso filosófico de Berkeley a uma religiosidade contígua que, embora não abandone a expressão formal da noção transcendental de Deus, típica das igrejas cristãs[72], ressalta sobretudo o ângulo subjacente, da imanência divina, na apreensão desse mesmo cristianismo:

> *(...) os olhos do Senhor estão em todos os lugares contemplando o mal e o bem; que ele está conosco e nos guarda em todos os lugares para onde vamos, e nos reparte o pão para comermos, e nos coloca as roupas;* que ele está presente e consciente de nossos mais íntimos pensamentos; e

[71] "And it is the searching after, endeavoring to understand those signs instituted by the Author of Nature, that ought to be the employment of the natural philosopher, and not the pretending to explain things by corporeal causes; which doctrine seems to have too much estranged the minds of men from that active principle, that supreme and wise spirit, *in whom we live, move, and have our being*". (§ 66, Part 1)

[72] Na Seção 147 dos *Principles*, Berkeley toca na forma do aspecto transcendental do entendimento de Deus para, contiguamente, reforçar o ângulo da imanência: "(...) é evidente que Deus é certamente e imediatamente conhecido como qualquer outra mente ou espírito distinto de nós mesmos. (...) É evidente que para afetar outras pessoas, a vontade do homem não terá outro meio que apenas o movimento dos membros de seu corpo; mas tal movimento ser atendido, ou excitar alguma idéia na mente de outro, depende totalmente da vontade do Criador": *"(...) it is evident, that God is known as certainly and immediately as any other mind or spirit whatsoever, distinct from ourselves. (…) For it is evident that in affecting other persons, the will of man has no other object, than barely the motion of the limbs of his body; but that such a motion should be attended by, or excite any idea in the mind of another, depends wholly on the will of the Creator*".

> que nós temos a mais absoluta e imediata dependência dele[73]. (BERKELEY, 1982, p. 92)

E na seção 149, Berkeley parece ressaltar esse mencionado aspecto da imanência divina nos seguintes termos:

> Está claro portanto, que nada pode ser mais evidente para qualquer um que é capaz da mínima reflexão, a existência de Deus, ou um espírito que está intimamente presente em nossas mentes, produzindo nelas todas as variedades de ideias ou sensações que continuamente nos afetam, sobre o qual nós temos uma absoluta e completa dependência, em resumo, *em que nós vivemos, e movemos e temos nossos seres*[74]. (BERKELEY, 1982, pp. 88-9)

A "clara visão" possível ao homem, de que toda a ação é, na verdade, de Deus, é que forja o compromisso com Deus, o conceito filosófico-religioso da emergência da responsabilidade humana em optar pela virtude ao invés do vício desde que sente essa "absoluta e imediata dependência" do divino.

> (...) eu ainda não sei por que nós temos aversão em acreditar que Deus se interessa pelos nossos negócios. Preferimos supô-lo a grande distância, e substituímos com alguma cega irreflexão o seu lugar, embora (se nós podemos acreditar em São Paulo) *ele não esteja longe de cada um de nós*[75]. (BERKELEY, 1982, p. 89)

Depreende-se dessa filosofia que a constatação da imanência divina depende apenas de uma abertura da percepção no nível da reflexão. O contrário disso e, por conseguinte, o engano, tem base num intencional fechamento dos sentidos e da mente: "(...) Mas qual verdade há que brilha mais fortemente sobre a mente, que

---

[73] "(...) *the eyes of the Lord are in every place beholding the evil and the good; that he is with us and keepeth us in all places whither w ego, and giveth us bread to eat, and raiment to put on*; that he is present and conscious to our innermost thoughts; and that we have a most absolute and immediate dependence on him." (§ 155, Part 1)

[74] "It is therefore plain, that nothing can be more evident to anyone that is capable of the least reflection, than the existence of God, or a spirit who is intimately present to our minds, producing in them all that variety of ideas or sensations, which continually affect us, on whom we have na absolute and entire dependence, in short, *in whom we live, and move, and have our being.*" (§ 149, Part 1)

[75] "(...) yet we have I know not what aversion from believing, that God concerns himself so nearly in our afrairs. Fain would we suppose him at a great distance off, and substitute some blind unthinking deputy in his stead, though (if we may believe Saint Paul) *he be not far from every one of us*". (§ 150, Part 1)

pela aversão ao pensar, pelo fechamento intencional dos olhos, não possamos deixar escapar de vê-la[76]"? (BERKELEY, 1982, p. 91)

A questão da causalidade divina é reforçada na seção 150 de modo a deixar bem nítida a divisão entre religião e, diríamos, ciência, marcando novamente o território da questão causal ao âmbito divino, pincelando ao mesmo tempo a questão da confusão filosófica entre o entendimento da causalidade e a linguagem utilizada para expressar o encadeamento de efeitos dos fenômenos apreensíveis pelos sentidos. Por conta de se enredar na pretensa lógica da linguagem, o filósofo cético deixa de se sensibilizar para a verdadeira causalidade; em conseqüência, procura esta causalidade sempre em algum ponto no mundo dos efeitos.

A tradicional advertência a Berkeley, feita pela tradição filosófica, é que seria difícil combinar essa concepção religiosa - que pareceria tender ao subjetivismo – a uma abordagem empirista, pois a posição berkeleyana impossibilitaria a prova da verdade objetiva na medida em que a desloca para o campo da percepção. Por sua vez, a clássica resposta de Berkeley, contida nos meandros de sua filosofia, poderia ser resumida da seguinte forma: a inerente positividade da percepção é a verdade; o fato de tal verdade poder ser relativizada relaciona-se ao fato de que a multiplicidade é inerente à existência; e apenas partindo da consideração da regularidade na multiplicidade é que se chega à concepção de uma essencialidade expressiva; no entanto essa essencialidade não se esconde por trás da existência; poderíamos até dizer que, se fosse o caso de se inverter a questão, a existência é que estaria "por trás" da essência, sendo que essa última tende a se expressar no esforço linguístico de universalização das existências concretas. A essência real, divina, verdadeira, além da linguagem, porém, é compreendida através da simples noção do ser espiritual, que em Berkeley é dada pela função da razão, como positiva existência em si, para si e para o mundo.

No contexto dessa questão, Berkeley reitera, de diversas formas, ao longo do texto dos *Principles* que, embora a percepção seja, digamos, maior que a linguagem, obviamente não se despreza a capacidade humana de depreender as leis gerais da natureza e, portanto, é necessário que não se confunda esta posição como uma contradição relacionada à crítica da abstração:

---

[76] "(...) But what truth is there which shines so strongly on the mind, that by an aversion of thought, a willful shutting of the eyes, we may nos scape seeing it?" (§ 154, Part 1)

> (...) operar de acordo com leis gerais estabelecidas é tão necessário pra nos guiar nos negócios da vida e permitir-nos entrar nos segredos da natureza, que sem elas, todo alcance e abrangência de pensamento, toda sagacidade e projeto humanos não poderiam servir aos seus propósitos: seria mesmo impossível haver alguma de tais faculdades ou poderes na mente[77]. (BERKELEY, 1982, p. 90)

O ângulo mais radical a respeito da linguagem, na filosofia de Berkeley, é justamente sua associação com a manifestação divina. Os sentidos são como que dispositivos de leitura da linguagem de Deus e as ideias resultantes são possíveis, como formas inteligíveis, porque ocorrem na mente individual contida na mente divina. Diferenciações, diversidades e pluralidades de significados ou significantes acontecem como a infinita expressão divina em contínua atualização. Essa atualização não deve ser entendida, como já apontamos, nos moldes de Malebranche, a partir de uma visão externa, que supõe uma ação contínua da divindade nos objetos exteriores aos sentidos, mas sim no sentido de que a percepção humana atualiza a percepção divina por participação no espírito. Perdendo de vista essa imanência divina concebe-se a separatividade dos seres, redundando numa filosofia de infinitas abstrações causais que, no entanto, apesar de se forjarem pela linguagem humana, vão se distanciando das ideias reais, criando, digamos, os labirintos de uma fantasmagórica metafísica ou os abismos do ceticismo.

> (...) Não imaginar que nós vemos Deus (como alguns fazem) por uma direta e imediata visão, ou que vemos coisas corporais, não a elas mesmas, mas que as vemos como representações delas na essência de Deus, tal doutrina é, eu devo confessar, para mim incompreensível. (...) todas as coisas que nós vemos, ouvimos, sentimos, qualquer sábia percepção dos sentidos são um sinal ou efeito do poder de Deus[78]. (BERKELEY, 1982, p. 88)

---

[77] "(...) that the operating according to general and stated laws, is so necessary for our guidance in the affairs of life, and letting us into the secret of nature, that without it, all reach and compass of thought, all human sagacity and design could serve to no manner of purpose: it were even impossible there should be any such faculties or powers in the mind". (§ 151, Part 1)

[78] "(...) Not that I imagine we see God (as some will have it) by a direct and immediate view, or see corporeal things, not by themselves, but by seeing that which represents them in the essence of God, which doctrine is I must confess to me incomprehensible. (…) everything we see, hear, feel, or any wise perceive by sense, being a sign or effect of the power of God". (§ 148, Part 1)

E podemos constatar que, muito embora Berkeley seja o religioso delimitado historicamente, representante da ortodoxia cristã anglicana na primeira metade do século XVIII, ele também é herdeiro da tradição clássica, grega, pois de um certo ângulo podemos considerar que a linguagem divina de Berkeley é realizada com o alfabeto de Platão, embora a essencialidade implícita aí, pareça contradizer a transparência posta pela primazia empírica na filosofia de Berkeley. No entanto ela parece encontrar seu lugar na conciliação entre o sensório e o ideal na recusa de Berkeley em admitir a diferenciação entre as qualidades primárias e secundárias na percepção do objeto, postulando a totalidade da percepção e o acesso direto ao reino de Deus. Destarte, dir-se-ia discípulo de Sócrates que, depois de ter aprendido com Anaxágoras que o "espírito era a causa e a regra de todos os seres", continuou a filosofar e descobriu a razão, espelho possível da realidade ideal:

> (...) Porque não se pode estabelecer uma diferenciação clara, entre causa e coisa, sem o que a causa nunca seria causa e é esta coisa que o povo, que sempre age às apalpadelas como entre espessa treva, toma por verdadeira causa e equivocadamente lhe dá esse nome. (...) temi perder os olhos da alma se olhasse os objetos com os olhos do corpo e se me servia dos sentidos para tocá-los e conhecê-los. Convenci-me, portanto, de que deveria recorrer à razão e olhar nela a verdade de todas as coisas. (PLATÃO, *Diálogos*, p. 55)

A imagem de um mundo de multiplicidade compondo um todo único é bem delineada na seção 153, em que Berkeley associa a questão do erro com a estreiteza e limitação de visão numa concepção de mundo em que, não obstante, é possível distinguir a ligação entre todos os aspectos da multiplicidade contanto que a visão seja ampla. Sendo assim, é possível chegar à verdade de que o mundo é uma totalidade única, mas não há como chegar a essa verdade através da consideração de partes separadas, pois se estas são aparências isoladas daquilo que não se está percebendo como um todo por falta de amplitude, por outro lado é sempre possível conhecer a verdade através de uma clareza mental que aceita a percepção integrada na mente, manifestando a genuína característica dinâmica, digamos, "natural", de pender para o divino infinito imanente. E aí o ponto de vista religioso prescreve a sintonia do espírito finito com o espírito infinito através do receituário evangélico cristão:

> (...) e tendo mostrado a falsidade ou vaidade daquelas estéreis especulações, que fazem a cabeça dos homens eruditos, que eles tenham uma melhor disposição para reverenciar e abraçar as salutares verdades do Evangelho, das quais o conhecimento e a prática constituem a mais alta perfeição da natureza humana[79]. (BERKELEY, 1982, p. 92)

De acordo com José Eduardo Villalobos, para quem Berkeley era acima de tudo um homem "convicto de sua fé" e para quem a filosofia "foi apenas o melhor meio que ele encontrou para servi-la", a crença em Deus não é apenas "mais um aspecto" dessa filosofia, mas a expressão do ponto de vista segundo o qual "a religiosidade é um elemento essencial tanto do pensamento quanto da ação de sua doutrina" e, portanto, essencial para todo ser humano:

> Fica claro, portanto, que a consciência do mistério em Berkeley impede-o de qualquer veleidade no sentido de identificar fé e razão. Se esta é um meio natural que nos permite descobrir a vontade de Deus, devemos reconhecer que ela é sugerida também por uma 'consciência natural', um sentimento profundo implantado no coração dos homens. (VILLALOBOS, 1978, p. 63)

Para enfatizar a verdade da totalidade de todas as coisas em uma única realidade, Berkeley apela, na seção 152, para a imagem da comparação da natureza com uma pintura, em que o contraste entre luz e sombra se faz necessário para que as formas se evidenciem:

> Nós deveríamos, além disso, considerar que muitas manchas e defeitos da natureza não são sem uso, pois fazem uma agradável variedade de tipos, e aumentam a beleza do resto da criação, como as sombras numa pintura servem para contrastar o brilho e melhor delinear as partes.[80] (BERKELEY, 1982, p. 90)

Esse contraste de luz e sombra tem paralelo na consideração do contraste entre a visão finita e parcial do homem e a infinita sabedoria divina. O que o homem

---

[79] "(..) and having shown the falseness or vanity of those barren speculations, which make the chief employment of learned men, the better dispose them to reverence and embrace the salutary truths of the Gospel, which to know and to practice is the highest perfection of human nature". (§ 156, Part 1)

[80] "We should further consider, that the very blemishes and defects of nature are not without their use, in that they make an agreeable sort of variety, and augment the beauty of the rest of the creation, as shades in a picture serve to set off the brighter and more enlightened parts". (§ 152, Part 1)

apreende como “mal” é o efeito da sua limitação de perspectiva, “preconceitos contraídos pela nossa familiaridade com a impotência”. E são esses preconceitos os elementos sombrios que contrastam com a luz do espírito onipotente do Criador.

Na interpretação de Villalobos (1978, p. 65), toda a filosofia de Berkeley é um repúdio à atmosfera de seu tempo, época do surgimento dos “livres-pensadores”, os quais, entre outras infidelidades, “reduziam Deus a um conceito abstrato que praticamente o destruía, com isto transformando o cristianismo em mero fundamento para a moralidade”. Portanto a filosofia de Berkeley será em primeiro lugar uma defesa da religião :

> “Seu verdadeiro interesse não era o de encontrar mais este ou aquele fundamento epistemológico para a ciência de seu tempo, pois a ciência profana não era o seu maior cuidado a não ser pelo fato de representar uma possível ameaça às suas convicções de honesto cristão. (...) Por exemplo, a recomendação feita por ele de que não se deve tomar os princípios e conceitos da ciência em sentido ontológico, uma vez que eles apenas traduzem as relações que o cientista constrói para se dar conta das simples regularidades observadas na sucessão empírica dos fenômenos. Pode ver-se, porém, que Berkeley nada tinha de ‘moderno’ em suas intenções e mesmo em suas afirmações, quando situadas no contexto de sua obra. (VILLALOBOS, 1978, p. 63)

Assim o preconceito materialista em relação à manifestação divina é justamente a tônica do seu combate ao *ceticismo*, a radical conseqüência lógica do empirismo levado aos seus últimos limites. Para Berkeley (1982, p. 60): “Todo esse ceticismo segue de nossa suposição de que existe diferença entre *coisas* e *idéias*, e que as primeiras têm uma subsistência sem a mente, ou impercebida[81]”.

Um caminho para se desfazer do preconceito em que consiste o ceticismo poderia então ser o da prática da palavra correta, livre dos excessos da abstração. Para isto seria necessário que o discurso promovesse uma distinção clara dos sentidos das palavras, que se fixassem tais sentidos[82]. Essa será a função mais propriamente filosófica. Nos *Principles* faz-se isso retomando em espiral os pontos da doutrina, comparando os termos já fixados com outros que lhes pretendia

[81] “All this skepticism follows, from our supposing a difference beween *things* and *ideas*, and that the former have a subsistence without the mind, or unperceived”. (§ 87, Part 1)

[82] Esta concepção está demonstrada nos *Principles* nas seções 89, 90, 91, entre outras.

equivaler nas esferas de outras filosofias, a saber, as filosofias contemporâneas ao contexto no qual o texto de Berkeley se insere a saber:

> (...) a doutrina da matéria ou substância corpórea tem sido o principal pilar e suporte do *ceticismo*, tanto como de fundações semelhantes que têm sido aumentadas pelos ímpios esquemas do *ateísmo* e irreligião[83]. (...) As pessoas ímpias e profanas devem facilmente cair nos sistemas que favorecem suas inclinações, por ridicularizarem a substância imaterial e suporem a alma divisível e sujeita à corrupção como o corpo[84]. (BERKELEY, 1982, pp. 62-3)

Por fim, ao ceticismo liga-se a idolatria. Para Berkeley (1982, pp. 63-4) a idolatria é a consequência de se cultuar, erroneamente, as idéias no lugar da "Eterna Mente Invisível que produz e sustém todas as coisas[85]". E assim, o verdadeiro conhecimento humano consiste na aceitação do Espírito em detrimento da valorização de "muita obra infrutífera" que pretenda explicar a existência da matéria[86].

A abstração também será perniciosa à moral na medida em que permite, artificialmente, a dissociação entre a qualidade e o objeto à qual se relaciona pois, apesar de ser considerada vazia de sentido, do ponto de vista da lógica de sua filosofia, a abstração terá efeitos e consequências perniciosas na vida prática:

> O que faz um homem feliz ou um objeto bom, todos podem pensar sabê-lo. Mas formar a idéia de *felicidade*, prescindida de todo prazer particular, ou de *bondade*, prescindida de tudo o que é bom, é o que poucos podem pretender. (...) a doutrina da *abstração* não tem contribuído pouco para espoliar a parte mais útil do conhecimento[87]. (BERKELEY, 1982, pp. 65-6)

---

[83] "(...) the doctrine of matter or corporeal substance, to have been the main pillar and support of *skepticism*, so likewise upon the same foundation have been raised all the impious schemes of *atheism* and irreligion." (§ 92, Part 1)

[84] "That impious and profane persons should readily fall in with those systems which favor their inclinations, by deriding immaterial substance, and supposing the soul to be divisible and subject to corruption as the body". (§ 93, Part 1)

[85] "(...) Eternal Invisible Mind which produces and sustains all things". (§ 94, Part 1)

[86] "Matter being once expelled out of nature, drag with it so many skeptical and impious notions, such na incredible number of disputes and puzzling questions, which have been thorns in the sides of divines, as well as philosophers, and made so much fruitless work for mankind". (§ 96, Part 1)

[87] "What it is for a man to be happy, or na object good, everyone may think he knows. But to frame an abstract idea of *happiness*, prescinded from all particular pleasure, or of *goodness*, from everything

Portanto a parte mais útil do conhecimento refere-se então ao estreitamento de vínculo entre a palavra e o sentido estabelecido através da experiência ou da "prática". De acordo com Villalobos (1978, pp. 81-2),

> Luce assinala que a ética berkeleiana, nunca inteiramente desenvolvida, contém 'uma forte tendência hedonista e utilitária' e que o filósofo acreditava nos prazeres dos sentidos sob o comando da razão. (...) Uma firme consciência religiosa, porém, que não é a do fanático ou a do místico voltado para si mesmo e interrogando permanentemente pela salvação, leva-o a procurar conciliar sua crença em Deus com o desfrute honesto das belezas e prazeres naturais.

Existe também obviamente a preocupação em mostrar que sua doutrina não contradiz as formas de expressão encontradas na *Bíblia*. Assim Berkeley antecipa nos *Principles* a resposta a qualquer objeção religiosa que pudesse partir do argumento do tipo senso comum sobre a realidade exterior, que pudesse ser colocada contra a sua filosofia, identificando as narrações bíblicas com a demonstração da existência material de objetos exteriores. Berkeley argumenta que possíveis confusões a este respeito referem-se a questões de linguagem, e esclarece que as escrituras usam em suas narrativas os termos linguísticos na acepção corrente para formarem sentido acessível a todos. E a esse respeito o filósofo permite-se uma ironia dirigida aos materialistas: "E não me parece também, que o que os filósofos chamam *matéria*, ou a existência de objetos sem a mente, seja em qualquer parte mencionado na Escritura[88]" (BERKELEY, 1982, p. 58).

A mesma perspectiva se estende em relação aos milagres mencionados na *Bíblia*. Para se prevenir de maus entendidos, Berkeley faz a distinção usual entre real e imaginário no plano das idéias, admitindo a realidade dos milagres.

É interessante notar como a filosofia de Berkeley preserva um dos aspectos mais polêmicos relativos à "comprovação" da religião, que é a validade dos milagres, lançando mão de uma espécie de "anulação" do aspecto misterioso envolvido na

---

that is good, this is what few can pretend to. (…) the doctrine of *abstraction* has not a little contributed towards spoiling the most useful parts of knowledge". (§ 100, Part 1)

[88] "And I do not think, that either what philosophers call *matter*, or the existence of objects without the mind, is anywhere mentioned in Scripture." (§ 82, Part 1)

questão, mediante a simples admissão da realidade dos sentidos perfazendo o fato milagroso. Na seção 84 Berkeley expõe com singela clareza - utilizando como exemplo a passagem bíblica da transformação da água em vinho por Jesus Cristo -, de que forma os milagres são considerados como tais justamente porque devem ser entendidos literalmente, pois não há outra forma de fé possível senão aquela sensata confiança nos próprios sentidos: "se na mesa, todos que estavam presentes puderam ver, cheirar, saborear e tomar vinho, e encontrar os efeitos disso, a mim não poderia haver dúvida de sua realidade[89]" (BERKELEY, 1982, p. 59).

Na opinião de Villalobos, (1978, p. 70), "apesar de crer num Deus providente, sempre presente em nós e no mundo, Berkeley, porém, mostrou-se bastante discreto quanto à questão do milagre e, por este lado, revelou sua modernidade".

A partir da segunda metade da Part I do texto dos *Principles* a repetição de argumentos e idéias anteriores aparece como um sintoma da necessidade de inculcar a urgência do reconhecimento da existência de Deus acima de qualquer outra possibilidade de existência. Para Berkeley, trata-se de uma desvantagem para o próprio homem optar por insistir numa dimensão desconhecida de uma possível matéria impensante ao invés de enxergar as abundantes provas da existência de Deus. Villalobos (1978, pp. 70-1) comenta sobre isso:

> A regra geral, para o filósofo, é a ordem, a regularidade e a constância dos fenômenos naturais. Isto, entretanto, não envolve *necessariamente* a existência de um *apparatus* mecânico que se regularia por si mesmo (...) mas se Deus quer agir de acordo com as regras do mecanismo, por ele estabelecidas e mantidas na Criação em função de sábios fins, então se torna necessário que a ação do relojoeiro *preceda* a produção dos movimentos do aparelho.

Nesse ínterim, seus argumentos serão também exortações e parecerão ligar-se a uma prática da própria missão do religioso Berkeley. Missão associada à palavra. Em conjunção, a palavra como prática também é o trabalho do filósofo e, tal como qualquer outra prática, é investida de intenções, que aqui se faz através do signo visível e audível – a comunicação entre o emissor e o receptor de um discurso. Portanto, uma moral constitui-se aí, nessa dimensão concreta, prática, embora tênue, da palavra: a palavra do pregador e do filósofo. E o pregador, tanto quanto o

[89] "(...) if at table all who were present should see, and smell, and taste, and drink wine, and find the effects of it, with me there could be no doubt of its reality." (§ 84, Part 1)

filósofo, é um agente. A palavra, seu instrumento, porque “o que merece o primeiro lugar em nossos estudos, é a consideração de *Deus*, e o nosso *dever*[90]” (BERKELEY, 192, p. 92).

[90] “For after all, what deserves the first place in our studies, is the consideration of *God*, and our *duty*”. (§ 156, Part 1)

2. Explorando limites e ligações entre os pensamentos de Berkeley e Locke

Nessa parte do nosso trabalho temos a intenção de analisar os pontos de contato entre as filosofias de Berkeley e Locke tanto para aumentar nosso campo de compreensão quanto aos sentidos possíveis para a filosofia de Berkeley, quanto porque essa aproximação é inevitavelmente motivada pelas circunstâncias históricas que contextualizam a obra de Berkeley. Ilustrando esse ponto, citamos Flage (2004), em seu artigo sobre Berkeley:

> (...) parecem existir duas razões pelas quais Berkeley concentra-se em Locke. Em primeiro lugar, a obra de Locke era recente e familiar. Em segundo lugar, Berkeley parece ter considerado a explicação de Locke (*especificamente sobre as idéias abstratas*) a melhor disponível. (grifo nosso)

A filosofia de Locke exposta no *Ensaio acerca do Entendimento Humano* parece realizar uma imagem de demarcação da área do conhecimento, segundo a qual o conhecimento acontece dentro da esfera mental contida no cérebro humano, contrastando com o mundo exterior que fornece os objetos para o conhecimento. E a partir da concepção dessa demarcação, algo sempre permanece desconhecido, apesar de suposto existente.

O conhecimento, segundo Locke, tendo invariavelmente origem no mundo exterior, mesmo em suas expressões abstratas mais longínquas em relação ao momento de alguma experiência, se realiza com maior perfeição quando demonstra e justifica claramente essa ligação com o mundo exterior. E com isso fica nítida a intenção de elaborar uma filosofia empírica que, aos olhos de Berkeley, terá apenas o defeito de estar associada ao materialismo.

Em resumo, a realidade concebida por Locke está fundada numa clara diferenciação entre uma dimensão interior, constituída pela mente, e uma dimensão exterior, constituída por objetos fora da mente. O conhecimento será o principal dispositivo, localizado na mente, de intercâmbio entre essas duas dimensões.

Confrontando essa noção de limite e separação entre o ser interno e os objetos externos, Berkeley assumirá a divisa “ser é ser percebido”, tentando dissolver as barreiras do dualismo mente-matéria em favor de uma noção de

totalidade da percepção presidida e constituída pela mente. Nessa nova configuração, o percebido é puramente ideia, e não qualidades sustentadas por uma matéria desconhecida porém suposta existente. Sempre que percebe algo, a mente nada mais faz do que perceber efeitos de si própria em sua aptidão de desenvolvimento eterno e infinito.

A própria ideia de percepção só é possível, segundo a doutrina de Berkeley, porque percebedor e percebido constituem-se numa mesma identidade, coincidindo-se no desdobramento da existência no estatuto da realidade ordenada pela mente infinita de Deus. Portanto a própria percepção é o movimento do ser, está no ser, e assim tudo o que se percebe são efeitos desse mesmo ser ativo.

A divisa de Berkeley, “ser é ser percebido”, lhe concede historicamente a classificação de filósofo metafísico, além de frequentemente ser ridicularizada quando interpretada a partir do posicionamento dualista mente-matéria, que toma o sentido do ser como instância posicionada no lugar do objeto no jogo do conhecimento. O resultado dessa interpretação julgará que o pensamento de Berkeley conclui numa visão muito ingênua da realidade, pois assim que retirados do alcance da mente, os objetos exteriores simplesmente deixariam de existir porque não estariam sendo percebidos pelos sentidos.

A posição de Berkeley, tão atraente quanto absurda à primeira vista, fazendo com que de imediato a classifiquemos de metafísica ou religiosa é defendida, não obstante, ao longo de todas as suas obras, dentro do mais rigoroso estatuto lógico-filosófico de um empirismo radical. Fiquemos com as palavras de Urmson (2011, p. 59) sobre isso:

> Assim, metafisicamente a realidade deve ser explicada em termos da atividade de Deus; mas a análise do que queremos dizer quando atribuímos realidade a alguma coisa não contém, como vimos, nenhuma referência a Deus. Esta distinção é frequentemente ignorada e Berkeley é frequentemente representado como introduzindo Deus em sua análise quando ele não o faz. (...) Não devemos subestimar a importância de Deus no pensamento de Berkeley, mas também não devemos distorcer Berkeley como sustentando que o discurso sobre cadeiras e mesas deve ser analisado como um discurso sobre a divindade.

2. 1 O debate sobre o objeto do conhecimento

Em seu *Ensaio acerca do Entendimento Humano*, Locke compara a mente a um gabinete vazio que, por um determinado processo de funcionamento vai sendo mobiliado por idéias. Nenhum conteúdo da mente é inato. O aspecto central de todo o funcionamento é o conhecimento como processo. Mas embora a função principal da mente seja o conhecimento, a própria mente como um todo seria maior que o conhecimento: a mente é entendimento, "poder de pensamento", o que implica, além da presença de um ser interno ativo, uma série de funções mentais que excede as pontuais e diretas funções ligadas ao processo do conhecimento em seu caráter de percepção intuitiva. Porém, uma vez que todas as funções mentais estejam em andamento, todas elas convergem para a meta central do processo do conhecimento. Em linhas gerais, pode-se inferir de sua filosofia, que "conhecimento" consiste na percepção geral da mente, enquanto "entendimento" parece coincidir com o conjunto das operações da mente.

A mente, segundo Locke, é uma espécie de recipiente: contém pensamentos, raciocínios, idéias; a mente também é uma espécie de olho: contempla as idéias; a mente é uma espécie de sujeito: conhece as idéias e as organiza pelo entendimento. Conhecimento significa o conjunto de idéias que são articuladas pela mente: "o conhecimento nada mais é que a percepção da conexão e acordo, ou desacordo e rejeição, de quaisquer de nossas ideias[91]" (LOCKE, 1991, p. 135). O conhecimento jamais excede as próprias ideias, sendo que as últimas são os objetos do primeiro. Assim, ter ideias claras poderá ou não proporcionar um conhecimento claro. Por outro lado, idéias obscuras só poderão derivar conhecimento obscuro.

Essa caracterização da mente segundo Locke, nos sugere alguma noção de estrutura, não obstante a ausência, no seu discurso, de uma sistematização precisa entre as funções descritas e relacionadas ao longo do *Ensaio*. A parte nítida dessa estrutura é a divisão do mundo em duas partes, com relação ao ser vivente: uma dimensão interior e uma dimensão exterior. A dimensão interior é a mente, e está localizada fisicamente no cérebro. A dimensão exterior é formada pelos objetos que irão originar as idéias na mente. A parte mais intrincada dessa estrutura são os

[91] Livro 4, Cap. 1, § 2, in **Ensaio acerca do Entendimento Humano**

vários mecanismos ou “faculdades, poderes e habilidades”, ideias formadas pela mente para operar o conhecimento. E embora aqui falemos de intrincamento e, quiçá, obscuridade, o esforço de Locke é justamente tornar clara essa questão através de uma minuciosa caracterização das funções de vários mecanismos mentais.

A concepção de mente, em Locke, pode ser associada ao conceito de consciência nos moldes kantianos na medida em que a consciência, por sua vez, está associada ao conceito de conhecimento. Lemos a seguinte explicação de Kant (2006, p. 27) sobre esse assunto:

> Que o ser humano possa ter o eu em sua representação, eleva-o infinitamente acima de todos os demais seres que vivem na terra. É por isso que ele é uma *pessoa*, e uma e mesma pessoa em virtude da unidade da consciência em todas as modificações que lhe possam suceder, ou seja, ele é, por sua posição e dignidade, um ser totalmente distinto das *coisas*, tais como os animais irracionais, aos quais se pode mandar à vontade, porque sempre tem o eu no pensamento, mesmo quando ainda não possa expressá-lo, assim como todas as línguas têm de pensá-lo quando falam na primeira pessoa, ainda que não exprimam esse eu por meio de uma palavra especial. Pois essa faculdade (a saber, a de pensar) é o *entendimento*.

O conhecimento, em Locke, é dado como função das próprias capacidades de percepção inerentes à constituição do ser. Apenas destas pode-se dizer que são inatas: “afirmo que a capacidade é inata, mas o conhecimento é adquirido[92]” (LOCKE, 1991, p.14). E o conceito de percepção como capacidade inata estende-se, em sua filosofia, como uma espécie de subestrutura aos conceitos de reflexão e pensamento.

É interessante observar a preocupação de Locke em enfatizar a unidade individual da mente contígua à identidade pessoal. Coerente com seu propósito de rejeitar a concepção das idéias inatas, ele rechaça a imagem, que talvez aparecesse em obras filosóficas de seu tempo, das “faculdades” como “seres” independentes dentro da mente. E através disso sua filosofia passa a distinguir a diferença entre os conceitos de “ser” e “função”. Porém, também observamos que, enquanto todo o seu discurso de preocupa em lançar luzes sobre as funções, o fundamento desse ser,

[92] Livro 1, Cap.1, § 5, in **Ensaio acerca do Entendimento Humano**

representado pela identidade pessoal, ora adquire o aspecto de poder ser definido como produto da experiência, ora permanece como tema não desenvolvido lançado ao domínio tenebroso das especulações metafísicas não adentrado por Locke.

Sobre essa subestrutura da percepção em relação ao entendimento inerente ao ser humano, Kant, depois de Locke, se expressará, entre vários outros escritos produzidos por ele sobre esse assunto, nos seguintes termos:

> A perfeição interna do ser humano consiste nisto: ter o uso de todas as suas faculdades em seu poder, para submetê-lo ao seu *livre-arbítrio*. Mas para isso se exige que o *entendimento* domine sem, contudo, debilitar a sensibilidade (que é em si plebe, porque não pensa), porque sem ela não haveria matéria que pudesse ser elaborada para uso do entendimento legislador. (KANT, 2006, p. 43)

A preocupação básica de Locke, que está na raiz de seu esforço de descrição do funcionamento da mente, é provar a inexistência de ideias inatas. O funcionamento interior da mente após os sentidos captarem as qualidades de objetos exteriores expressa-se através de três elementos fundamentais que caracterizam a própria constituição mental do sujeito que "usa" e "possui", ou seja, do sujeito que conhece: ideias, palavras, razão. Primeiro, no gabinete mental inicialmente vazio, passam a existir ideias e a partir delas, palavras. A razão aparece contígua aos dois primeiros elementos. Esses três fundamentos da mente "crescem" no interior do sujeito: "Embora a posse de idéias gerais, o uso de palavras gerais e a razão geralmente cresçam juntos, não vejo como isto possa de algum modo prová-las inatas[93]" (LOCKE, 1991, p.16).

Ao final, o entendimento, que compreende o conhecimento, é caracterizado por Locke como o resultado da interação entre "as três províncias do intelecto", a saber, "coisa", "ação" e "sinal". Esse fechamento corresponde geometricamente ao início do texto, em que as explicações sobre o processo de conhecimento partirá, coerente e correspondentemente, das concepções de "solidez" (impenetrabilidade, corpo), "tato" (e demais sentidos) e "idéia" (qualidades).

Assim, para Locke, há três tipos de possibilidade de conhecimento: da natureza das coisas; dos métodos que os homens podem conceber para alcançar os

[93] Livro 1, Cap. 1, § 15, in **Ensaio acerca do Entendimento Humano**

objetivos; da comunicação do conhecimento. Tal caracterização do conhecimento originará três tipos de ciência: física, ou filosofia natural; prática; e semiótica, ou doutrina dos sinais, ou lógica:

> Esta é a divisão inicial dos objetos do conhecimento. Isto me parece tanto a primeira e mais geral, como natural, divisão dos objetos de nosso conhecimento. Pois um homem pode empregar seus pensamentos acerca de nada, mas também na contemplação das próprias *coisas*, para a descoberta da verdade; ou acerca de coisas em seu próprio poder, que são suas próprias *ações*, para a obtenção de seus próprios objetivos, ou nos *sinais* de que a mente faz uso de ambos em um ou em outro, e na correta ordenação deles, para sua mais clara informação. Todas estas três, a saber, *coisas*, como elas são em si mesmas cognoscíveis; *ações*, como elas dependem de nós, com vistas à felicidade; e o uso correto de *sinais* com vistas ao conhecimento; sendo *toto coelo* diferentes, parece-me ser as três grandes províncias do mundo intelectual, totalmente separadas e distintas entre si[94]. (LOCKE, 1991, p. 212)

Mas se para Locke todo o conhecimento tem fundamento numa realidade exterior, quiçá concebida objetiva, uma das objeções feitas por Berkeley quanto a isso será a dificuldade de se sustentar a estabilidade dessa condição de objetividade quando se pode observar facilmente o quanto as manifestações de juízo sobre o mundo variam de acordo com a condição das percepções individuais dos sujeitos percipientes .

Berkeley aponta para o fato de que, se antes da experiência não há como conhecer qualidades, é porque estas estão condicionadas ao experimentador. Há uma anterioridade lógica na mente que percebe ou no ser percipiente. A própria experiência, como tal, pressupõe o experimentador. De uma certa forma, é como se Berkeley mostrasse para Locke que este estava se esquecendo de que ele próprio tinha que existir, como “ser ativo”, antes da produção de seu próprio discurso filosófico.

Mas esse debate estaria num nível muito simplificado se não fosse sustentado por uma questão mais complicada: o fato de que, para Locke, as ideias na mente acabam interagindo umas com as outras meio que por si mesmas, através de uma espécie de força própria. Para Berkeley, porém, existe uma clara distinção

[94] Livro 4, Capítulo 21, § 5, *Ibidem*

entre a passividade das ideias e a atividade do ser ativo, que é quem faz e desfaz as ideias, combinando-as e separando-as:

> Eu descubro que posso excitar ideias em minha mente à vontade, variar e mudar a cena todas as vezes que achar que é adequado. Apenas pela vontade, imediatamente esta ou aquela ideia surge em minha fantasia e pelo mesmo poder ela é apagada e cede caminho a outra. Esse fazer e desfazer de ideias é muito apropriadamente denominado de mente ativa. Portanto isto é certo e está fundamentado na experiência. Mas quando nós falamos de agentes não pensantes, ou de excitar ideias exclusivas da volição, nós somente nos entretemos com palavras[95]. (BERKELEY, 1982, p 35)

Em Locke, o "poder" será uma espécie de qualidade das próprias ideias sensíveis, assim que captadas pela mente. Tanto que o poder será caracterizado de duas formas: passivo e ativo. Deus será o exemplo de algo acima de qualquer passividade, já que Ele é o "Autor da matéria". Mas no plano da criatura Locke considera que é muito difícil detectar qualquer fonte de poder ativo dentro da própria mente, a não ser nos casos em que constatamos que nos movemos, por exemplo, apenas porque "queremos". Ele acredita perceber com clareza que a origem do "poder ativo" está na "sensação externa": "a mente não recebe sua ideia de poder ativo de modo mais claro da reflexão sobre suas próprias operações do que mediante qualquer sensação externa[96]" (LOCKE, 1991, p. 68). E é a partir dessa espécie de poder passivo da mente, deduzido pelo contraste com a dimensão exterior ativa, que surge em Locke seu conceito de "entendimento": "o poder de percepção denomina-se entendimento[97]" (LOCKE, 1991, p. 69).

Embora Berkeley compartilhe muitos pontos de vista com Locke em relação ao empirismo, à inexistência das ideias inatas e ao fundamento do conhecimento na

---

[95] "I find I can excite ideas in my mind at pleasure, and vary and shift the scene as oft as I think fit. It is no more than willing, and straightway this or that idea arises in my fancy: and by the same power it is obliterad, and makes way for another. This making and unmaking of ideas does very properly denominate the mind active. Thus much is certain, and grounded on experience: but when we talk of unthinking agents, or of exciting ideas exclusive of volition, we only amuse ourselves with words." (§ 28, Part 1)

[96] Livro 2, Cap. 21, § 4, in **Ensaio acerca do Entendimento Humano**

[97] Livro 2, Cap. 21, § 5, *Ibidem*

experiência, discorda quanto ao poder de ação da matéria e à existência das ideias abstratas, implícitos na filosofia de Locke.

Sobre a discordância de Berkeley com relação ao “poder de ação” da matéria que aparece em Locke, Urmson (2011, p. 36) escreve:

> Locke diz que *é evidente que as percepções são produzidas em nós por causas externas que afetam nossos sentidos*, e é isso que Berkeley supõe ser o principal argumento que leva à crença na matéria. Deus, nessa visão, criou a matéria para ser o agente causal através do qual as ideias são causadas nas criaturas senscientes. (...) Contra esse recurso Berkeley tem uma réplica mordaz, cuja essência pode ser conferida nas palavras que Berkeley põe na boca de Philonous: *não é comum a todos os instrumentos que eles sejam utilizados para fazermos unicamente aquela coisas que não podem ser realizadas pelo simples ato de nossas vontades? (...) Como você pode, então, supor que um espírito perfeitíssimo, de cuja vontade todas as coisas têm uma absoluta e imediata dependência, deva precisar de um instrumento em suas operações, ou, sem precisar de um, faça uso dele?* (...) Esse argumento, naturalmente, pressupõe que há um Deus que é a onipotente causa primeira; mas, uma vez que aqueles contra os quais ele estava argumentando a admitiam, Berkeley tinha o direito de fazer a suposição ao argumentar contra eles.

Tanto para Berkeley quanto para Locke, os objetos do conhecimento humano são as ideias ou qualidades. Suas origens estão nos sentidos, nas operações do espírito, na imaginação, na memória e na combinação de tudo isso. Porém, na visão de Berkeley, todas essas operações consistem na ação do espírito em si mesmo, e essa ação é, em si, uma totalidade, portanto tentar imaginar uma matéria com poder de ação seria algo supérfluo caso não fosse pernicioso. Sobre isso Urmson (2011, p. 34) diz:

> (Para Berkeley) uma explicação completa e satisfatória do mundo poderia ser dada sem invocar a matéria, ou qualquer outro substituto para ela. (...) as relações causais entre os elementos na ontologia de Locke são inexplicáveis. Que as ações e propósitos de Deus são inescrutáveis podemos tomar como certo; mas também a maneira pela qual a matéria age sobre a mente para produzir as ideias é cientificamente inexplicável. Pode-se oferecer um relato causal em termos mecânicos das partículas que constituem os corpos físicos. (...); mas como os movimentos das partículas que constituem a parte relevante do cérebro provocam a ocorrência de idéias na mente não é mecanicamente explicável.

Portanto, para Berkeley, não tem como existir, em relação à mente, uma exterioridade composta de não-mente, subsistindo em sua maior parte, desconhecida. No nível da experiência, a causa do obscurecimento desse fato reside no desconhecimento do espírito sobre si próprio. A respeito disso Berkeley (1982, pp. 33-82) escreve:

> Mas a mente, não tomando nota de si própria, engana-se pensando que pode e consegue conceber corpos existindo sem serem pensados pela mente, ou fora da mente; embora ao mesmo tempo eles sejam apreendidos por ela ou existentes nela mesma[98]. (...) A grande razão atribuída, por pensarmos ser ignorantes da natureza dos espíritos, é que não temos uma idéia deles. Mas certamente não se deve olhar como um defeito no entendimento humano, não se perceber a idéia de *espírito*, se é manifestamente impossível que haja uma tal *idéia*. E isto, se não me engano, foi demonstrado na Seção 27: à qual devo aqui adicionar que um espírito foi mostrado como sendo substância única ou suporte, em que os seres não-pensantes ou idéias podem existir: mas que esta *substância* que suporta ou percebe idéias seja, ela mesma, uma *ideia* ou como uma *ideia*, é evidentemente absurdo[99].

A espécie de mente de Berkeley, longe de ser um gabinete vazio, equivale, na verdade, ao conceito de "espírito", "alma", ou como mais prefere o filósofo, "ser ativo": "Pela palavra *espírito* nós significamos somente o que pensa, tem vontade e percebe; isto, e unicamente isto, constitui a significação deste termo[100]" (BERKELEY, 1982, p. 83). E tal concepção concentra, evidentemente, o poder de ação inteiramente no ser da mente, ao passo que Locke concentra o poder ativo nos objetos exteriores à mente.

---

[98] "But the mind taking no notice of itself, is deluded to think it can and does conceive bodies existing unthought of or without the mind; though at the same time they are apprehended by or exist in itself". (§ 23, Part 1)

[99] "The great reason that is assigned for our being thought ignorant of the nature of spirits, is, our not having na idea of it. But surely it ought not to be looked on as a defect in a human understanding, that it does not perceive the idea of *spirit*, if it is manifestly impossible there should be any such *idea*. And this, if I mistake not, has been demonstrated in *Sect*. 27: to which I shall here add that a spirit has been shown to be the only substance or support, wherein the unthinking beings or ideas can exist: but that this *substance* which supports of perceives ideas should itself be an *idea* or like an *idea*, is evidently absurd." (§ 135, Part 1)

[100] "For by the word *spirit* we mean only that which thinks, wills, and perceives; this, and this alone, constitutes the signification of that term." (§ 138, Part 1)

Assim, se em Locke, as próprias ideias, apesar de não serem inatas, como que constituem a mente, em Berkeley (1982, p. 24) a mente é "uma coisa inteiramente distinta delas, onde elas existem, ou, o que é a mesma coisa, onde elas são percebidas; pois a existência de uma ideia consiste em ser percebida[101]". Percebedor, palavras, ideias, sentidos, qualidades, como que fluem num prolongamento do "ser ativo", por sua vez, destacado. Portanto, o caráter da percepção depende da própria constituição dos sentidos da mente. Como demonstração desse fato Berkeley aponta a evidente existência da relatividade das medidas, a qual pode ser conferida pelas matemáticas, de acordo com "a posição e ordem dos órgãos dos sentidos", indicando assim a ausência de uma estabilidade do real, externa à mente:

> Novamente, *grande* e *pequeno*, *rápido* e *lento*, não existem em lugar algum fora da mente, sendo inteiramente relativos e mudando conforme a forma ou posição dos órgãos dos vários sentidos. Portanto a extensão que existe sem a mente não é grande nem pequena, o movimento não é rápido nem lento, isto é, eles não são nada[102]. (BERKELEY, 1982, p.27)

Então, se Berkeley concorda com Locke que o entendimento consiste da percepção de ideias pelo espírito, constatamos que o que o diferencia de Locke é que o poder ativo se concentra não na dimensão exterior à mente, mas no ser da percepção, que é um "ser simples, indivíduo, ativo", do qual, por sua vez, é impossível fazer "ideia", pois é logicamente inconcebível que algo de natureza passiva, como é toda "ideia", seja capaz de apreender na forma de representação algo de natureza ativa:

> Uma pequena atenção poderá tornar claro para as pessoas que, haver uma ideia que possa ser como o princípio ativo do movimento e mudança de ideias, é absolutamente impossível. Tal é a natureza do *espírito*, ou daquele que age, que não pode

[101] "This perceiving, active being is what I call *mind*, *spirit*, *soul*, ou *myself*. By which words I do not denote any one of my ideas, but a thing entirely distinct from them, wherein they exist, or, which is the same thing, whereby they are perceived; for the existence of an idea consists in being perceived". (§ 2, Part 1)

[102] "Again, *great* and *small*, *swift* and *slow*, are allowed to exist nowhere without the mind, being entirely relative, and changing as the frame or position of the organs of sense varies. The extension therefore which exists without the mind, is neither great nor small, the motion neither swift nor slow, that is, they are nothing at all." (§ 11, Part 1)

> ser de si percebido, mas somente pelos efeitos que ele produz[103]. (...) Todas as nossas idéias, sensações, ou as coisas que nós percebemos, distinguidas por qualquer nome que seja, são visivelmente inativas, nada há de poder ou agência incluído nelas. (...) Uma pequena atenção nos revelará que o próprio ser de uma ideia implica passividade e inércia, de tal modo que é impossível para uma ideia fazer algo ou, estritamente falando, ser a causa de qualquer coisa. (...) De onde segue-se claramente que, extensão, figura e movimento, não podem ser causa de nossas sensações. Dizer, portanto, que estas são os efeitos de poderes resultantes de configurações, números, movimento e tamanho de corpúsculos, deve certamente ser falso.[104] (BERKELEY, 1982, pp.27-33)

Sob esse ponto de vista o homem não é um simples recebedor de impressões do mundo. Inspirados por Berkeley, poderíamos conceber que o homem é uma espécie de co-criador do mundo presidido por Deus.

Por exemplo, enquanto em Locke a "unidade", como ideia, é algo que pode ser encontrado indubitavelmente nos objetos exteriores mediante sua decomposição, sem possibilidade de contestação por relativismos e como fundamento da própria apreensão do objeto existente, para Berkeley a mesma ideia de unidade, coerente com sua tese de totalidade, evidencia-se como "criação do espírito" assim como em relação à existência de qualquer outro número: "Embora de fato nós estejamos aptos a pensar todo nome substantivo como portador de uma ideia distinta que pode ser separada de todas as outras, isso tem ocasionado infinitos erros[105]" (BERKELEY, 1982, p. 73).

Na visão de Berkeley, o conceito de "unidade" de Locke é um exemplo da falsidade característica da ideia abstrata, pois deve ser questionado à medida que tem a pretensão de determinar de antemão a configuração do mundo separada em

---

[103] "A little attention will make it plain to anyone, that to have an idea which shall be like that active principle of motion and change of ideas, is absolutely impossible. Such is the nature of *spirit* or that which acts, that it cannot be of itself perceived, but only by the effects which it produces". (§ 27, Part 1)

[104] "All our ideas, sensations, or the things which we perceive, by whatsoever names they may be distinguished, are visibly inactive, there is nothing of power or agency included in them. (…) A little attention will discover to us that the very being of an idea implies passiveness and inertness in it, insomuch that is impossible for an idea to do anything (…). Whence it plainly follows that extension, figure and motion, cannot be the cause of our sensations. To say therefore, that these are the effects of powers resulting from the configuration, number, motion, and size of corpuscles, must certainly be false. (§ 25, Part 1)

[105] "Though indeed we are apt to think every noun substantive stands for a distinct idea, that may be separated from all others: which has occasioned infinite mistakes". (§ 116, Part 1)

partes determinadas. Assim trata-se de uma ideia sem sentido, sem significado ou fundamento em uma realidade fixa existente “fora da mente”:

> Nós dizemos um livro, uma página, uma linha; todas essas são igualmente unidades, embora algumas contêm várias das outras, e em cada instância fica claro que a unidade é relativa a alguma combinação particular de ideias arbitrariamente reunidas pela mente[106]. (BERKELEY, 1982, p.28)

Neste caso, não é que Berkeley esteja defendendo que o correto seria ver as partes em separado para depois deduzi-las unidas, mas sim que o erro está em imaginar que uma percepção qualquer é composta de unidades separadas com realidade em si, independentes da percepção. De acordo com Berkeley, o tipo de ideia percebida sempre dependerá de uma escolha da mente no processo da percepção. Essa crítica de Berkeley à questão da unidade está associada à sua crítica geral à “filosofia corpuscular”, a qual é explicada por Urmson (2011, pp. 16-31) da seguinte forma:

> A teoria corpuscular é uma teoria do puro mecanicismo. Tudo deve ser explicado em termos de forma, tamanho, massa e movimento das partículas e de seu impacto uma sobre as outras; (...) Todos concordavam com isso. Locke, no seu livro II de seu *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, falou de ‘impulso, a única maneira que podemos conceber os corpos operando’. (...) Locke, como outros defensores da filosofia corpuscular, sustenta que todas as nossas sensações, seja de qualidades primárias ou secundárias, são causadas pelo impacto de átomos insensíveis sobre os nossos órgãos dos sentidos, os movimentos assim gerados sendo então transmitidos pelos nervos ao cérebro. (...) Quanto a Berkeley, visto que ele era um empirista extremo ele negou que tivesse qualquer ideia de uma matéria inerentemente imperceptível (...). A palavra (matéria) é familiar e assim ignoramos o fato de termos diluído o seu significado até ele ter desaparecido.

E a despeito de toda a discordância que possa haver de Kant em relação à herança de Berkeley, Ursom (2011, p.29) diz:

---

[106] “We say one book, one page, one line; all these are equally units, though some contain several of the others. And in each instance it is plain, the unit relates to some particular combination of ideas arbitrarily put together by the mind.” (§ 12, Part 1)

> Três quartos de séculos mais tarde, Kant atacará a apresentação de Berkeley do argumento (sobre as ideias abstratas); mas ele também argumentará que os conceitos podem ser aplicados apenas aos fenômenos e não às coisas em si mesmas, que podemos pensar somente sobre os objetos da experiência possível, a qual certamente não inclui a matéria.

Por fim, concluindo essa caracterização geral do discurso de Locke em oposição ao de Berkeley, não podemos deixar de observar que Locke (1991, p. 43) identificando o papel do sujeito numa posição de percebedor além do objeto, da seguinte forma: "(...) a mente vazia, ou a percepção desprovida de algo, é, geralmente passiva, não podendo evitar perceber o que realmente percebe[107]", parece construir uma contradição, a saber: a despeito da afirmação sobre o vazio da mente, poder-se-ia supor que este vazio não é realmente vazio, já que algo sempre será percebido, mesmo que no estatuto da passividade sobre o vazio de si mesma.

2.1.1 Crítica de Berkeley à tipologia das ideias de Locke

Vimos que um dos pontos cruciais da teoria do conhecimento de Locke é tentar demonstrar que não existem ideias inatas na mente, o que irá significar que toda ideia deriva do processo de captação dos objetos pelos sentidos, gerando conhecimento e entendimento. Tudo o que é ideia é apreendido pelas "faculdades naturais". Ideia para Locke, assim como para Berkeley, é objeto do pensamento, no sentido de "noção", "fantasma". Poderíamos dizer agora: "representação".

Ao emprego dos sentidos físicos Locke agrega o conceito de "experiência", que parece apontar para uma interação entre a identidade pessoal e o funcionamento de seu invólucro corporal em contato com o mundo. Assim Locke explica que as ideias da mente surgem através da experiência: "Todo o nosso conhecimento está nela fundado, e dela deriva fundamentalmente o próprio conhecimento[108]" (LOCKE, 1991, p. 27). Depois de captadas pelos sentidos, as qualidades dos objetos tornam-se ideias. "Perguntar quando um homem começa a

[107] Livro 2, Cap. 9, § 1, in **Ensaio acerca do Entendimento Humano**

[108] Livro 2, Cap. 1, § 2, *Ibidem*

ter quaisquer ideias equivale a perguntar quando começa a perceber, pois dá no mesmo dizer *ter ideias* ou ter *percepção*[109]" (LOCKE, 1991, p. 29).

Há duas fontes de ideias localizadas no corpo e na mente humanas: a sensação e a reflexão. E por sua vez, as ideias podem ser de dois tipos: simples e complexas. As ideias simples são aquelas que podem ser percebidas como uma unidade, sem partes constituintes:

> Posto que as qualidades que impressionam nossos sentidos estão, nas próprias coisas, tão unidas e misturadas que não há separação, nenhuma distância entre elas, é claro que as ideias, produzidas na mente, entram pelos sentidos, simples e sem mistura[110]. (LOCKE, 1991, p. 32)

As ideias simples são produzidas pela sensação ou reflexão. Entre as originadas na mente diretamente através do emprego dos sentidos físicos, ou seja, da fonte da sensação, destacam-se as ideias de espaço ou extensão, figura, repouso e movimento. Entre as originadas da percepção das operações da própria mente, ou sentido interno, ou seja, da fonte da reflexão, destacam-se vontade, recordação, discernimento, raciocínio, julgamento, conhecimento, fé, etc.

As ideias complexas derivam das ideias simples, sendo produzidas através das operações do entendimento (repetir, relacionar, comparar, unir, etc.). Cada uma dessas operações comporta várias tipologias, gradações e aplicações. Por exemplo, a capacidade da mente de estabelecer "relação" entre as ideias, pode ser de vários tipos: sobre as circunstâncias de origem das coisas; relações naturais; relações proporcionais; relações instituídas; relações morais; leis civis, divinas, filosóficas, etc. Mas apesar de todas as complexidades dos relacionamentos entre as idéias, ao final, todas "terminam em idéias simples[111]" (LOCKE, 1991, p. 84).

Mesmo fazendo distinção entre essas duas categorias de fontes das ideias, Locke sugere a importância maior das ideias apreendidas pelos sentidos, já que a própria categoria de reflexão tem base na percepção dos sentidos. O percurso inicial do processamento das ideias é o seguinte: as qualidades entram pelos sentidos; os sentidos percebem essas qualidades, que são elas mesmas as ideias em seus

---

[109] Livro 2, Cap. 1, § 9, in **Ensaio acerca do Entendimento Humano**

[110] Livro 2, Cap. 2, § 1, *Ibidem*

[111] Livro 2, Cap. 28, § 18, in **Ensaio acerca do Entendimento Humano**

princípios; as qualidades estão nas coisas; portanto as qualidades estão primeiramente fora da mente, e são levadas das coisas à mente pelos sentidos.

Mas Berkeley critica tal estruturação para o conceito de “ideia”, em primeiro lugar na medida em que, como vimos acima, não concorda com essa dependência que as ideias teriam de um mundo exterior e, em segundo lugar, porque a doutrina da gradação das ideias segundo sejam simples ou complexas, primárias ou secundárias, está enraizada justamente no escopo da doutrina *corpuscular*, portanto materialista, de Locke que, por sua vez, como nos lembra Urmson, é entusiasmado seguidor das ideias do químico Robert Boyle. Muito da classificação das ideias de Locke é ancorada na própria classificação das propriedades da matéria segundo Boyle.

Num trabalho sobre “A filosofia experimental na Inglaterra do século XVII”, Luciana Zaterka (2004, pp. 171-176) explica qual seria essa classificação:

> Boyle irá apresentar as qualidades sensíveis (calor, som, cor, cheiro e sabor) como decorrentes das afecções primárias. Para ele é o movimento das partículas juntamente com a figura específica de um corpúsculo que propicia uma determinada qualidade secundária. (...) Assim, percebemos que os experimentos químicos servem para fundar uma *teoria corpuscular* que tem como pressuposto as afecções mecânicas (primárias) e, ao mesmo tempo, pretende desmantelar a teoria da forma substancial. (...) as qualidades primárias da matéria, se quisermos, as qualidades mecânicas, tamanho, forma, movimento e repouso são as mais inteligíveis e simples que um naturalista pode utilizar.

Essa classificação faz eco, segundo Luciana Zaterka, às várias teorias da matéria do século XVII, dentre elas as “teorias corpusculares que adotam uma visão puramente mecânica da matéria, como em Descartes, Espinosa e Huygens” (ZATERKA, 2004, p. 23). No entanto, em Descartes, ainda encontra-se uma teoria da percepção em que a divisão das qualidades concerne mais ao sujeito cognoscente do que à matéria exterior aos sentidos, no que será seguido parcialmente por Berkeley, para quem a distinção das qualidades será mais uma expressão da intenção ligada à função lingüística do que a um entendimento com raízes em categorias matemáticas preexistentes na mente, tais como ideias inatas, ou como um funcionamento automático da razão. A despeito dessas diferenças entre o posicionamento de Berkeley e o racionalismo de Descartes, podemos

constatar a noção de realidade “una” em Descartes (2012, p. 82) em um trecho da “Regra XII”:

> Pois, suponhamos por exemplo que estivéssemos considerando um corpo extenso e figurado, por certo reconheceríamos que ele é, do lado da realidade, algo de uno e de simples. Isso porque não poderíamos, nesse sentido, dizê-lo composto de natureza corporal, de extensão e de figura, porquanto esses elementos jamais existiram distintos uns dos outros. Mas, relativamente ao nosso entendimento, dizemos que é um composto dessas três naturezas, porque apreendemos cada uma delas separadamente, antes de poder ter julgado que se encontram as três juntas num único e mesmo sujeito.

E apesar de Berkeley também se colocar à distância da noção aristotélica de “forma substancial” no que concerne à metafísica, não obstante, na sua teoria do conhecimento, a própria percepção da ideia só é possível porque há complementaridade entre o ser percipiente e aquilo que ele percebe na totalidade do ato perceptivo, e assim a diferenciação entre qualidades primárias e secundárias contidas numa matéria exterior não faz sentido:

> Alguns há que fazem uma distinção entre qualidades *primárias* e *secundárias*: as primeiras são significadas por extensão, figura, movimento, repouso, solidez ou impenetrabilidade e número; e as segundas são denotadas por todas as outras qualidades sensíveis como cores, sons, sabores, etc. As ideias que nós temos dessas últimas eles reconhecem que não são as imagens de qualquer coisa existente sem a mente ou impercebidas; mas eles mantêm que nossas ideias das qualidades primárias são padrões ou imagens de coisas que existem fora da mente, em uma substância não pensante que chamam *matéria*. Por matéria, portanto, nós estamos entendendo uma substância inerte, insensível, em que extensão, figura e movimento subsistem atualmente. Mas é evidente do que temos já mostrado, que extensão, figura e movimento são somente ideias existentes na mente, e que uma ideia não pode ser semelhante a nada mais do que a outra ideia e que, consequentemente, nem elas, nem seus arquétipos, podem existir em uma substância não percipiente. Portanto está claro que a própria noção do que é chamado *matéria* ou *substância corpórea* envolve em si uma contradição[112]. (BERKELEY, 1982, p. 26)

[112] “Some there are who make a distinction betwixt primary and secondary qualities. By the former they mean extension, figure, motion, rest, solidity or impenetrability, and number; by the latter they denote all other sensible qualities, as colours, sounds, tastes, and so forth. The ideas we have of

Em Berkeley, o conceito de substância só faz sentido se for associado ao conceito de mente. Por sua vez, o conceito de qualidade, embora inerente à própria substância mental, é associado ao conceito de ideia e não ao conceito de matéria:

> Poder-se-á insistir que, portanto, ao menos é verdadeiro que nós suprimimos todas as substâncias corpóreas. A isto minha resposta é que, se a palavra *substância* for tomada no seu sentido vulgar, como uma combinação de qualidades sensíveis, tais como extensão, solidez, peso e semelhantes; isto nós não podemos ser acusados de estar suprimindo. Mas se ela for tomada num sentido filosófico, como suporte de acidentes ou qualidades sem a mente, então de fato reconheço que nós a estamos suprimindo, se alguém puder dizer que suprime-se o que nunca tenha tido alguma existência, nem na imaginação[113]. (BERKELEY, 1982, p. 38)

Portanto, não havendo como imaginar a existência de coisas para além do que pode ser percebido, também não é coerente supor a existência impercebida como faz Locke. E Berkeley (1982, p. 39) escreve:

> Que o que eu vejo, ouço e sinto existe, o que quer dizer que é percebido por mim, eu não duvido mais do que do meu próprio ser. Mas não vejo como o testemunho dos sentidos pode ser alegado como uma prova para a existência de qualquer coisa que não seja percebida pelos sentidos[114].

---

these they acknowledge not to be the resemblances of anything existing without the mind, or unperceived, but they will have our ideas of the primary qualities to be patterns or images of things which exist without the mind, in an unthinking substance which they call Matter. By Matter, therefore, we are to understand an inert, senseless substance, in which extension, figure, and motion do actually subsist. But it is evident from what we have already shown, that extension, figure, and motion are only ideas existing in the mind, and that an idea can be like nothing but another idea, and that consequently neither they nor their archetypes can exist in an unperceiving substance. Hence, it is plain that that the very notion of what is called Matter or corporeal substance, involves a contradiction in it." (§ 9, Part 1)

[113] "It will be urged that thus much at least is true, to wit, that we take away all corporeal substances. To this my answer is, that if the word *substance* be taken in the vulgar sense, for a combination of sensible qualities, such as extension, solidity, weight, and the like; this we cannot be accused of taking away. But if it be taken in a philosophic sense, for the support of accidents or qualities without the mind: then indeed I acknowledge that we take it away, if one may be said to take away that which never had any existence, not even in the imagination." (§ 37, Part 1)

[114] "That what I see, hear and feel does exist, that is to say, us perceived by me, I no more doubt than I do of my own being. But I do not see how the testimony of sense can be alleged , as a proof for the existence of anything, which is not perceived by sense." (§ 40, Part 1)

Por essa via Berkeley extrai o “erro” perpetrado pela teoria da ideia abstrata influindo na concepção da existência de algo impercebido. Quando o processo da abstração se faz pela negativa das qualidades, seu resultado é uma ausência de imagens sustentada pela memória de um percurso mental que pretendera chegar a uma imagem final. Do malogro do intento se conclui algo positivamente oculto:

> (...) sendo perfeitamente ininteligível e envolvendo todo o absurdo da abstração, atribuir a qualquer parte separada deles uma existência independente de um espírito. Para ser convencido disso, o leitor precisa apenas refletir e tentar separar em seus próprios pensamentos o ser de uma coisa sensível de seu ser percebida[115]. (BERKELEY, 1982, pp. 25-6)

2.1.2 A questão das ideias abstratas

Berkeley critica a ênfase dada por Locke ao papel das chamadas “ideias abstratas” no processo do conhecimento. Para Berkeley, a própria ideia da ideia abstrata desemboca na impossibilidade da ideia. O conceito de ideia abstrata faz sentido apenas na acepção de ideia geral. E a ideia geral, embora constituída com pretensões à universalidade, será sempre composta com base numa representação mental particular para que tenha alguma utilidade no caso de precisar ser claramente comunicada.

Nos *Principles*, referindo-se a Locke, Berkeley começa por descrever o percurso do que seria a abstração desde a captação das qualidades dos objetos pelos sentidos, até à formação do que seriam as ideias abstratas. Sua intenção é mostrar que o processo de abstração, necessariamente consistindo em separar as qualidades dos corpos, frequentemente resulta em palavras sem imagens mentais correspondentes. Isto se evidenciará principalmente quando o processo consiste no intuito de compor uma imagem, deduzindo a ideia pela negativa de qualidades particulares, ao mesmo tempo em que se supõe que a mesma imagem possa conter qualquer uma das qualidades, ou seja, que a imagem contenha como possibilidade, todas as qualidades e nenhuma das qualidades ao mesmo tempo:

---

[115] “(...) it being perfectly unintelligible and involving all the absurdity of abstraction, to attribute to any single part of them na existence independent of a spirit. To be convinced of which, the reader need only reflect and try to separate in his own thoughts the being of a sensible thing from its being perceived.” (§ 6, Part 1)

> (...) abstraindo inteiramente e cortando fora todas aquelas circunstâncias e diferenças que poderiam determinar qualquer existência particular. E dessa maneira é dito que nós chegamos à ideia abstrata de *homem* ou, se nós preferirmos, humanidade ou natureza humana; em que é verdade que inclui cor, porque não há homem sem alguma cor, mas não pode ser nem branco, nem preto, nem de qualquer cor particular porque não há uma cor particular da qual todos os homens participam.[116] (BERKELEY, 1982, p. 10)

> (...) Não posso, por qualquer esforço de pensamento, conceber a ideia abstrata descrita acima. E é igualmente impossível para mim formar a ideia abstrata de movimento distinta de corpo em movimento, e que não seja nem rápido nem lento, nem curvilíneo nem retilíneo; (...) sou capaz de abstrair em um sentido, como quando considero alguma parte particular ou qualidades separadas de outras, as quais embora sejam unidas em algum objeto, ainda assim é possível que elas realmente existam sem ele. Mas nego que eu possa abstrair uma das outras, ou conceber separadamente aquelas qualidades que são impossíveis existirem separadamente[117]. (BERKELEY, 1982, p. 11)

No entanto, para Locke, não é de se desprezar uma capacidade, da mente, de distinção entre o particular e o universal no âmbito das próprias ideias, ou seja, excluindo disso uma explicação necessariamente lingüística, a qual será a abordagem de Berkeley.

Segundo Locke, a peculiaridade das ideias abstratas, ou essências, é que elas seriam formadas pela mente, ao passo que as ideias simples são recebidas pela mente. A mente transforma ideias simples em complexas por meio das operações do discernimento, que se nos afigura como operações de controle sobre o mundo, tais como combinação, reunião, separação, resultando nas abstrações. Assim, as ideias abstratas, derivando dessas complexidades, são deduções da

---

[116] "(...) abstracting entirely from and cutting off all those circumstances and differences, which might determine it to any particular existence. And after this manner it is said we come by the abstract idea of *man* or, if you please, humanity or human nature; wherein it is true there is included color, because there is no man but has some color, but then it can be neither white, nor black, nor any particular color; because there is no one particular color wherein all men partake." (§ 9, Intro.)

[117] "I cannot by any effort of thought conceive the abstract idea above described. And it is equally impossible for me to form the abstract idea of motion distinct from the body moving, and which is neither swift nor slow, curvilinear nor rectilinear; (…) To be plain, I own myself able to abstract in one sense, as when I consider some particular parts or qualities separated from others, with which though they are united in some object, yet, it is possible they may really exist without them. But I deny that I can abstract one from another, or conceive separately, those qualities which it is impossible should exist so separated". (§ 10, Intro.)

razão a partir de verdades conhecidas, e este será também - muito curiosamente, porque mantém um direcionamento aristotélico com relação à subestrutura da essência ao mesmo tempo em que a vincula a uma crassa materialidade passível de ser apreendida pelos sentidos a partir de um imaginado espaço exterior - um argumento para tentar demonstrar que a mente não produz ideias por si, ou que não as contém antes das experiências. A propriedade de abstração na palavra, em Locke, será então como um reflexo da ideia abstrata. Ou seja, para haver palavra de uso geral, abstrato, necessariamente há ideia abstrata engendrando essa linguagem.

Então ao passo que Locke pretende combater a teoria das ideias inatas através da teoria das ideias abstratas, Berkeley pretende rebater a própria teoria das ideias abstratas porque aos seus olhos, como analisamos na primeira parte desse trabalho, nisso também se estrutura a crença no materialismo. Então Berkeley aponta para o que seria uma inconsistência na filosofia de Locke: a afirmação de que os termos gerais existem porque se referem às ideias gerais. Na explicação disso, segundo Berkeley, Locke, sem o perceber, deixa transparecer que, na verdade, os termos gerais se referem "a muitas ideias particulares". Locke (1991, p. 48) escreve sobre isso:

> As palavras começam, então, a revelar marcas externas de nossas ideias internas, sendo estas ideias apreendidas das coisas particulares. Se, porém, cada ideia particular que apreendemos devesse ter um nome distinto, os nomes seriam infinitos. Para que isso seja evitado, a mente transforma as ideias particulares recebidas dos objetos particulares em gerais, obtendo isto por observar que tais aparências surgem à mente inteiramente separadas de outras existências e das circunstâncias da existência real, tais como tempo, espaço ou quaisquer outras ideias concomitantes. Denomina-se a isso *abstração*, e é através dela que as idéias extraídas dos seres particulares tornam-se representações gerais de uma mesma espécie e seus vários nomes aplicam-se a qualquer coisa que exista em conformidade com essas ideias abstratas. São estas, precisamente, aparências vazias da mente (...) [118].

Para Berkeley, a partir do processo proposto por Locke "não se segue que (as abstrações) sugerem aos meus pensamentos uma ideia de movimento sem um

[118] Livro 2, Cap. 11, § 9, in **Ensaio acerca do Entendimento Humano**

corpo movido, (...) ou que eu possa conceber uma ideia geral abstrata de extensão que não é nem linha, nem superfície ou sólido (...) [119]" (BERKELEY, 1982, pp. 11-2). Essas questões, para Berkeley, concernem à esfera da enunciação, à explicação, ou seja, "o axioma concerne em assegurar a igualdade da verdade", e não se refere à ideia, mais ou menos aos modos de um Descartes (2012, pp. 110-15) que escreve:

> (...) a indústria humana não consiste noutra coisa senão em transformar essas proporções de maneira que veja claramente a igualdade que existe entre o que se procura e o que há de conhecido (...). Por extensão entendemos tudo quanto tem um comprimento, uma largura e uma profundidade, sem investigar se é um verdadeiro corpo ou um espaço somente; (...) a extensão aqui não designa algo distinto e separado do próprio sujeito, e que em geral não reconhecemos seres filosóficos desse tipo, que não sejam realmente sujeitos à influência da imaginação. (...) de tal modo que esses seres abstratos (seja qual for a opinião do entendimento sobre a verdade do fato) jamais são, porém, formados na fantasia separadamente de seus sujeitos. (...) Essa é uma ocasião de erro para a maior parte das pessoas: não notam que a extensão tomada nesse sentido não pode ser apreendida pela imaginação e a representam para si com uma verdadeira ideia.

Assim, se para Locke o caráter de abstração intrínseco da linguagem deriva da ideia abstrata, para Berkeley a ideia de abstração é que deriva da linguagem. É que Locke vê uma diferença muito grande entre linguagem e ideia, ao passo que Berkeley vê uma identidade maior entre essas duas coisas, pois vimos que ele falará das leis do mundo natural como uma linguagem com que Deus nos fala, ou seja, se a ideia de Deus afigura-se como linguagem de Deus para o homem, assim ideia do homem e linguagem do homem não teriam, como faculdades instrumentais, uma radical diferença de função no processo da significação, mas tratar-se-á bem mais de uma gradação na precisão dessa significação.

---

[119] "For example, when it is said *the change of motion is proportional to the impressed force*, or that *whatever has extension is divisible*; these propositions are to be understood of motion and extension in general, and nevertheless it will not follow that they suggest to may thoughts an idea of motion without a body moved, or any determinate direction and velocity, or that I must conceive an abstract general idea of extension, which is neither line, surface nor solid, neither great nor small, black, white, nor red, nor of any other determinate color. It is only implied that whatever motion I consider, whether it be swift or slow, perpendicular, horizontal or oblique, or in whatever object, the axiom concerning it holds equally true. As does the other of every particular extension, it matters not whether line, surface or solid, whether of this or that magnitude or figure". (§ 11, Intro.)

Uma outra abordagem para essa diferença entre Locke e Berkeley, defendida por Kenneth Winkler, editor dos *Principles* utilizado no nosso trabalho, é a de que Locke identifica pensamento com ideia e "sugere que as palavras dependem das ideias por sua habilidade de referirem a coisas". Por outro lado, "ideias, de acordo com Berkeley, são imagens" e, portanto, não são arbitrárias, ou podem ser consideradas "símbolos naturais", ao passo que as palavras são símbolos arbitrários e referem-se a coisas "somente porque estão ligadas às ideias" (BERKELEY, 1982, pp. 12-3).

Um dos equívocos de Locke nessa questão da abstração, segundo Berkeley, surge quando se considera a palavra como sendo portadora de significado "definido" e "preciso"; e essa abordagem não corresponderia à realidade linguística em sua totalidade manifestada:

> (...) pensa-se que cada nome tem, ou deve ter, somente uma precisa e determinada significação, o que inclina os homens a pensarem que há certas *ideias determinadas*, *abstratas*, que constituem a verdadeira e única significação imediata de cada nome geral. (...) na verdade, não há tal coisa como uma precisa e definida significação anexada a qualquer nome geral, eles todos significando indiferentemente um grande número de idéias particulares. (...) Uma coisa é manter para um nome constantemente uma mesma definição, e outra é fazê-lo representar em todas as ocasiões uma mesma ideia: a primeira é necessária, a outra é inútil e impraticável[120]. (BERKELEY, 1982, pp. 17-8)

Outro erro associado a este seria supor que a finalidade principal da linguagem é especificamente a comunicação, e sempre de ideias. Berkeley (1982, p. 19) enfatiza que "a comunicação por palavras não é o fim principal ou único da linguagem":

> Há outros fins, como o exaltar uma paixão, o excitar ou impedir uma ação, o influenciar a mente para alguma disposição particular; (...) Se alguém juntar um pouco de sua própria

[120] "First then, 'tis thought that every name has, or ought to have, one only precise and settled signification, which inclines men to think there are certain *abstract, determinate ideas*, which constitute the true and only immediate signification of each general name. (…) Whereas, in truth, there is no such thing as one precise and definite signification annexed to any general name, they all signifying indifferently a great number of particular ideas. (…) 'Tis one thing for to keep a name constantly to the same definition, and another to make it stand everywhere for the same idea: the one is necessary, the other useless and impracticable". (§ 18, Intro.)

> reflexão ao que foi dito, acredito que isto evidentemente aparecerá a ele, que os nomes gerais são geralmente usados apropriadamente na linguagem, sem que o falante tenha a concepção deles como marcas de idéias, em si próprio, as quais ele teria levantado na mente do ouvinte[121].

Mesmo numa posição um tanto dissonante com o aristotelismo que vê na "intuição intelectual" uma superioridade de modo de conhecimento em relação ao modo de conhecimento da intuição sensível, Berkeley pretende mostrar que as ideias gerais que servem à universalidade de um conceito são formadas por relações entre particulares no nível da linguagem e não por uma positividade existencial, mais ou menos ao modo nominalista de Ockam (1979, p. 356), para quem o "conhecimento abstrativo é aquele em virtude do qual não se pode conhecer com evidência se uma coisa contingente existe ou não".

> Isto é, sei que um ponto em que muito se insiste é que todo conhecimento e demonstração são sobre noções universais, com o que concordo plenamente. Mas então não me parece que essas noções são formadas por *abstração* da maneira referida; *universalidade*, tanto quanto posso compreender, não consiste em absoluta, positiva natureza ou concepção de alguma coisa, mas na relação que carrega com os significados particulares ou representados por ela: em virtude da qual, as coisas, nomes ou noções, sendo em sua própria natureza *particulares*, são rendidos ao *universal*[122]. (BERKELEY, 1982, p. 15)

É portanto, pela via das noções de "arbitrariedade" ou "convenção" da Língua, que podemos depreender dos *Principles*, que sua filosofia apontará para a evidência do caráter instrumental da linguagem, talvez preanunciando algo daquilo de que Wittgenstein falará mais tarde: o significado da palavra será determinado pelo uso, e não por uma idéia fixa correspondente ao sinal. Berkeley parece antecipar um pouco

---

[121] "There are other ends, as the raising of some passion, the exciting to, or deterring from na action, the putting the mind in some particular disposition; (...) If anyone shall join ever so little reflection of his own to what has been said, I believe it will evidently appear to him, that general names are often used in the propriety of language without the speaker's designing them for marks of ideas in his own, which he would have them raise in the mind of the hearer." (§ 20, Intro.)

[122] "It is I know a point much insisted on, that all knowledge and demonstration are about universal notions, to which I fully agree: but then it does not appear to me that those notions are formed by *abstraction* in the manner premised; *universality*, so far as I can comprehend, not consisting in the absolute, positive nature or conception of anything, but in the relation it bears to the particulars signified or represented by it: by virtue whereof it is that things, names, or notions, being in their own nature *particular*, are rendered *universal*." (§ 15, Intro.)

daquilo que a partir de Wittgenstein será conhecido como “jogo de linguagem” – sem no entanto utilizar esse termo em seus escritos – mostrando que as palavras são usadas como integrantes de uma espécie de rede, exercendo funções correspondentes a um fazer, na medida em que constituem um elemento entre outros no contexto prático, sem com isso, necessariamente, referirem precisamente a ideias, mas dependendo sempre da interpretação da sua relação com elas:

> Que há muitos nomes em uso entre os homens especulativos, que nem sempre sugerem aos outros ideias determinadas e particulares, é o que ninguém poderá negar. E uma pequena atenção poderá descobrir que não é necessário (mesmo em estrito raciocínio) que nomes significantes que representam ideias devam - e eles são usados todo o tempo - excitar no entendimento as ideias para as quais eles foram feitos: na leitura e no discurso, os nomes são usados, na maior parte, como as letras são usadas na *álgebra*, em que o pensamento de uma quantidade particular é marcado por cada letra, porém para proceder direito não se requer que a cada passo cada letra sugira aos nossos pensamentos que quantidade particular foi apontada pela representação[123]. (BERKELEY, 1982, pp. 18-9)

Relacionando linguagem e abstração, Berkeley sugere que a palavra seja vista como ocupando um estrato instrumental diante do funcionamento geral do ser, por se verificar nela essa utilidade múltipla e plástica para o percipiente, se apresentando por um lado como portadora de universalidade e por outro, como portadora de uma ideia particular. O caso é que é impossível avaliar, apenas na presença da palavra, o seu significado, e isso significa que tudo deve ser interpretado pela mente, e que entre suas interpretações, pode haver algo, mas não se trata de tudo, vindo do sentido formado pelas palavras. Sob a filosofia de Berkeley não se deverá fazer obstáculos das palavras, e isso significa que não se pode confiar nelas cegamente. É possível dissociar palavra e ideia e acessar esta última sem necessidade da primeira. O conhecimento verdadeiro, para Berkeley, transcende as palavras quando não se deixa turvar por elas:

---

[123] “That there are many names in use amongst speculative men, which do not always suggest to others determinate particular ideas, is what nobody will deny. And a little attention will discover, that it is not necessary (even in the strictest reasoning significant names which stand for ideas should, every time they are used, excite in the understanding the ideas they are made to stand for: in reading and discoursing, names being for the most part used as letters are in *algebra*, in which thought a particular quantity be marked by each letter, yet to proceed right it is not requisite that in every step each letter suggest to your thoughts, that particular quantity it was apponted to stand for.” (§ 19, Intro.)

> Aquele que sabe que não tem a não ser ideias particulares, não quebrará a cabeça em vão por achar e conceber a ideia abstrata anexada a algum nome. E aquele que sabe que os nomes nem sempre são sustentados por ideias, poupará a si mesmo o trabalho de olhar para ideias onde não há nenhuma. Seria, portanto, desejável, que todos usassem seus maiores esforços para obter uma clara visão das ideias consideradas, separando-as daquelas vestimentas e embaraços de palavras que muito contribuem para cegar o julgamento e dividir a atenção[124]. (BERKELEY, 1982, pp. 21-2)

É interessante ressaltar o ponto de vista totalmente contrário de Locke sobre isso, pois há em sua filosofia um grande peso e importância da ideia abstrata como contribuição humana para o universo das coisas existentes. Pois embora o fundamento do real, em sua filosofia, seja o mundo exterior, o conceito de existência, assim como em Berkeley, não se limita à realidade dos objetos exteriores. As ideias abstratas seriam, por analogia ao espaço exterior, espécies de objetos interiores. Ele atenta para o fato delas, apesar de existirem, não encontrarem correspondência com coisas do mundo externo justamente porque procedem das ideias de relação associadas aos termos. Ironicamente, Berkeley concorda com Locke sobre a falta de conexão direta entre ideias abstratas e realidade. Ou seja, para Berkeley também é óbvio que não se encontra correspondência entre ideias abstratas e quaisquer formas exteriores. Mas para justificar a ligação entre uma coisa e outra Locke lança mão da teoria de que as ideias abstratas seriam espécies de "essência" das ideias das coisas. Essa "essência" não corresponde a nenhuma "essência" real, nos objetos, mas se aplica justamente ao resultado das operações de "relação", encontradas na mente. Assim, "as essências, ou ideias abstratas (...) são as medidas do nome e as fronteiras da espécie[125]" (LOCKE, 1991, p. 98). As "classes", por exemplo, são abstrações que, através de seus nomes ajudam a compor as essências[126]. E aqui, aos olhos de Berkeley, também é o caso da linguagem ter se

---

[124] "He that knows he has no other than particular ideas, will not puzzle himself in vain to find out and conceive the abstract idea, annexed to any name. And he that knows names do not always stand for ideas, will spare himself the labor of looking for ideas, where there are none to be had. It were therefore to be wished that everyone would use his utmost endeavors, to obtain a clear view of the ideas he would consider, separating from them all that dress and encumbrance of words which so much contribute to blind the judgment and divide the attention". (§ 24, Intro.)

[125] Livro 3, Cap. 3, § 14, in **Ensaio acerca do Entendimento Humano**

[126] Livro 3, Cap. 6, § 5, *Ibidem*.

imiscuído sub-repticiamente na origem da noção de ideia abstrata, como já mencionamos acima.

E nem mesmo a matemática salva-se dessa abordagem do fenômeno da abstração como fenômeno exclusivamente lingüístico segundo Berkeley. Para ele, esse "ramo do conhecimento especulativo" constitui-se numa espécie de linguagem:

> Em *aritmética*, portanto, nós dizemos respeito não a *coisas* mas a *signos* que, não obstante, não são considerados por sua própria causa, mas porque eles dirigem-nos o modo de relação com as coisas, e a disposição acertada delas[127]. (BERKELEY, 1982, p. 76)

> Portanto se segue que, sobre uma linha num esquema, que seja de uma longa polegada, deve ser falado como se ela contivesse dez mil partes, desde que não seja considerada desta forma em si mesma, mas como uma representação universal; e ela é universal somente em sua significação, pela qual ela representa inumeráveis linhas maiores que ela mesma, em que podem ser distinguidas dez mil partes ou mais, e que, no entanto, podem não haver de fato na polegada acima. Depois, desta maneira, as propriedades das linhas significadas são (por uma muito usual figura) transferidas para o signo, e daí ao erro de pensar que pertencem a ele considerado em sua própria natureza[128]. (BERKELEY, 1982, pp. 78-9)

Portanto do fato da matemática ser concebida como linguagem não se segue que ela possa ter sentido ou utilidade sem nenhuma relação com as ideias particulares. Assim, para a matemática é prescrita a mesma condição de verdade concebida para a linguagem comum no caso de pretender ser significativa. No *O analista: ou um discurso dirigido a um matemático infiel*, que tem como alvo principal a crítica aos infinitesimais decorrentes do cálculo diferencial de Leibniz, depois de enfatizar a crítica à abstração na matemática nos mesmos moldes que o faz em relação à linguagem nos *Principles*, Berkeley afirma concomitantemente a autonomia

---

[127] "In *arithmetic* therefore we regard not the *things* but the *signs*, which nevertheless are not regarded for their own sake, but because they direct us to act with relation to things, and dispose rightly of them." (§ 122, Part 1)

[128] "(...) hence it follows, that a line in the scheme, but an inch long, must be spoken of, as though it contained ten thousand parts, since it is regarded not in itself, but as it is universal; and it is universal only in its signification, whereby it represents innumerable lines greater than itself, in which may be distinguished ten thousand parts or more, though there may not be signified are (by a very usual figure) transferred to the sign, and thence through mistake thought to appertain to it considered in its own nature." (§ 126, Part 1)

das regras ou coerência, com as suposições dos princípios, como parâmetros de sentido no interior na linguagem matemática:

> Admito que se possa fazer os signos ou denotarem alguma coisa ou nada denotarem, e que, consequentemente, na notação inicialmente empregada em x + 0, 0 poderia ou significar um incremento ou nada significar. Mas, por outro lado, seja o que for que almejais com isso significar, deveis raciocinar de maneira consistente com tal significado e jamais prosseguir apoiado em um duplo significado, o que o faria incorrer em um sofisma manifesto. Se argumentais seja com símbolos seja com palavras, as regras da reta razão ainda são as mesmas[129]. (BERKELEY, 2010b, p 645).

E aqui remeteremos Berkeley mais uma vez a Wittgenstein que, não obstante o viés interpretativo de sua filosofia segundo o qual tornou-se "lugar-comum" caracterizá-lo como anti-realista na sua posição "acerca do estatuto da matemática", de acordo com Luiz Henrique Lopes dos Santos (2008b) "a crítica à tese do realismo matemático conduzida, por assim dizer, à moda de Wittgenstein, não conduz forçosamente à aceitação da tese do anti-realismo". Portanto, o que nos faz aproximar Berkeley de Wittgenstein é justamente essa posição entre duas concepções filosóficas aparentemente contrastantes que pode por fim revelar que algumas questões filosóficas, tal como a do conflito entre o realismo e o anti-realismo matemático, seja uma "falsa questão". Assim, no caso de Wittgenstein, parece que o contexto da utilização deve ser entendido como a instância existencial que determinará o sentido simbólico não apenas no nível consensual simplificado de estabelecimento de marcas referenciais externas associadas aos sinais, mas no nível de relação dinâmica entre processo simbólico e realidade:

> (...) O que a análise wittgensteiniana do conceito de regra mostra é aparentemente paradoxal: a regra é atemporal, pois tem uma relação interna com seus casos de aplicação correta, mas sua identidade constitui-se no tempo, pela reiteração dos atos de sua aplicação. Esse paradoxo aparente é, na verdade, a chave para a solução do problema do realismo mitigado em matemática. (...) Na exata medida em que descreve condições de uso significativo do termo "regra" e expressões aparentadas, como "seguir a regra", o realismo mitigado está correto: dada uma regra, está atemporalmente determinado o conjunto de suas aplicações corretas, passadas, presentes e futuras, reais

[129] § 15 in **O analista: ou um discurso dirigido a um matemático infiel**

> ou meramente possíveis. No entanto, na medida em que pretende ir além dessa descrição e faz da regra um universal ideal, objetivo ou psicológico, não passa de um contra-senso. Analogamente, na exata medida em que descreve condições de uso significativo do termo "regra" e expressões aparentadas, seu antípoda, o consensualismo, está correto: a identidade das regras constitui-se temporalmente, nos sucessivos atos de generalização que possibilitam sua aplicação. No entanto, o consensualismo, na medida em que pretende ir além dessa descrição e afirma que a relação entre a regra e suas aplicações corretas é externa, porque supostamente mediada pelo consenso dos aplicadores, não passa de um contra-senso. De um ponto de vista wittgensteiniano, a questão do realismo matemático deve ser tratada à moda de Wittgenstein: deve ser resolvida por dissolução. (SANTOS, 2008b, pp. 145-7)

E se num certo sentido pode-se objetar que, se Berkeley expressa seu anti-realismo pelo viés de um instrumentalismo-nominalismo, não obstante algo parecido também poderia ser falado de Leibniz ou Newton, ou seja, "que uma conotação instrumentalista" [130] é também percebida nos textos desses dois filósofos. Mas a diferença fundamental dessa questão em Berkeley é a associação dessa posição com a negação da matéria como algo exterior à mente, ponto de vista sob o qual a abstração, ao mesmo tempo em que perde qualquer apoio de sentido numa pretensa realidade fixa, acessível aos sentidos ou mesmo apoiada numa ideia geral, incorrerá numa espécie de aberração da verdadeira realidade quando concebida como positiva entidade científica no escopo da filosofia materialista.

Nesse sentido Berkeley tenta mostrar como a capacidade relacional da razão projeta a faculdade da divisibilidade no conceito de matéria, estimulando uma espécie de ilusão sobre ser possível a descoberta, pelos sentidos, de infinitas partes ou partículas que comporiam essa matéria. E embora a fonte do erro abstracionista esteja localizada na linguagem, a opinião que faz com que tal erro seja aceito está

[130] Felipe Sobreira Abrahão (2009, p. 9) escreve em seu trabalho **Infinitos e Infinitesimais**: "Como comenta Yahnke, ambos consideravam que infinitesimais não existiam, apenas eram ficções úteis para abreviar provas. O uso de infinitesimais poderia ser completamente deixado de lado por demonstrações baseadas no limite, sendo este último equivalente ao método da exaustão arquimediano e bem fundado pelo conceito de continuidade. Apesar de alguns leibnizianos defenderem a existência dos diferenciais, o próprio Leibniz os considerava ficções sem significado, apesar de bem fundados, diferentemente de Newton, que não concordaria que a matemática pudesse ser destituída de significado, talvez, por isso, tendo evitado usá-los em seus trabalhos. Em outros textos posteriores, o matemático alemão chegou a considerar os diferenciais como abreviações simbólicas para o método dos limites. Newton tomava uma posição similar a essa, dizendo que os infinitesimais eram apenas atalhos para uma demonstração mais longa e rigorosa baseada em limites".

localizada na razão: “E provavelmente nada menos que a razão poderia ter dado origem a uma opinião tão universalmente aceita[131]” (BERKELEY, 1982, p. 17). Destarte, quem pensa através dos parâmetros desse equívoco não percebe a intrínseca contradição em conceber que algo é realmente infinito, no aspecto da quantidade de suas partes e, ao mesmo tempo, conceber sua forma realmente finita aos sentidos, ou que a matéria seja algo existente, porém que não tenha forma. Nesse caso estamos diante da abstração impondo-se sobre o entendimento da percepção ou, mais precisamente, da mente:

> (...) a infinita divisibilidade da matéria é agora universalmente admitida pelos mais aprovados e considerados filósofos, os quais a demonstram, além de toda exceção, pelos princípios recebidos. Disso segue-se que há um infinito número de partes em cada partícula de matéria, as quais não são percebidas pelos sentidos. (...) Cada corpo, portanto, considerado em si, é infinitamente extenso, e consequentemente vazio de toda forma ou figura. Do que se segue que, embora devamos conceder a existência da matéria como certa, além disso é mais certo ainda que os próprios materialistas são por seus próprios princípios forçados a reconhecer que, nem os corpos percebidos pelos sentidos, nem qualquer coisa semelhante a eles, existem sem a mente. Digo que a matéria e cada partícula dela é, de acordo com isso, infinita e sem forma, e é a mente que forma toda a variedade de corpos que compõem o mundo visível, cada um deles não existindo mais do que o serem percebidos[132]. (BERKELEY, 1982, p. 42)

Por fim, a posição de Berkeley o faz recusar uma certa aura misteriosa envolvendo o mundo de enigmas imposto pela abstração, e afirmar a revelação da realidade pela percepção inerente à mente do ser humano. A posição em favor da linguagem com utilidade prática para o benefício da vida está associada a essa desmistificação da profundidade misteriosa do abstrato mais do que a uma exaltação

---

[131] “I come now to consider the source of this prevailing notion, and that seems to me to be language. And surely nothing of less extent than reason itself could have been the source of an opinion so universally received”. (§ 18, Intro.)

[132] “(…) the infinite divisibility of matter is now universally allowed, at least by the most approved and considerable philosophers, who on the received principles demonstrate it beyond all exception. Hence it follows, that there is an infinite number of parts in each particle of matter which are not perceived by sense. (…) Each body therefore considered in itself, is infinitely extended, and consequently void of all shape or figure. From which it follows, that though we should grant the existence of matter to be ever so certain, yet it is withal as certain, the materialists themselves are by their own principles forced to acknowledge, that neither the without the mind. Matter, I say, and each particle thereof is according to them infinite and shapeless, and it is the mind that frames all that variety of bodies which compose the visible world, any one whereof does not exist longer than it is perceived.” (§ 47, Part 1)

de conhecimentos científicos com vistas ao desenvolvimento técnico para o crescente conforto humano.

2.1.3 Particularidades da significação

Em Locke o processo de apreensão das qualidades da matéria pelos sentidos, bem como do discernimento que as acompanha desde o início do próprio ato de apreensão, é imaginado como anterior, em nível de experiência física, à razão, memória e palavra. E então aparece uma ligação triangular entre palavra/memória e palavra/razão:

> Pois uma criança sabe como certo, antes de poder falar, a diferença entre as ideias de doce e amargo (isto é, que o doce não é amargo), como sabe depois (quando começa a falar) que a amargura e a doçura não são a mesma coisa[133]. (LOCKE, 1991, p. 16)

No exemplo acima, Locke tem a oportunidade de evidenciar o processo de produção de ideias a partir das impressões na mente das qualidades captadas pelos sentidos e, num passo a mais, mostra que, assim como as ideias dependem dos sentidos, os nomes dependem das ideias.

Dessa forma, as palavras, para serem tomadas como ideias, deverão traduzir com a máxima precisão a captação das qualidades dadas através dos sentidos. O significado, em Locke, embora resida na ideia, deverá estar estreitamente vinculado ao que poderíamos chamar de “referente”. Deverá decorrer da experiência “clara” que conduz o objeto dos sentidos à mente, para a formação da ideia. Sendo assim, palavras que não são claras não têm significado.

A formação do sinal, em Locke, só será cristalizada a partir do momento em que se verifica a repetição da qualidade no nível do processo de recepção do objeto pela mente. A memória será o resultado dessa impressão, dessa repetição. O resultado pode ser percorrido pela vontade novamente, através da imaginação. Vê-se aqui o estreitamento da ligadura entre memória e imaginação. A primeira é ativada pela segunda. E apesar da metáfora do gabinete vazio, Locke já vislumbra o

[133] Livro 1, Cap. 1, § 15, in **Ensaio acerca do Entendimento Humano**

fato de que a mente não “armazena” as idéias como num armário, senão as ativa, numa capacidade de reavivamento da ideia.

E embora defenda a necessidade de clareza na linguagem, esta não está necessariamente relacionada somente às palavras que designam ideias simples. Uma das funções dos nomes com relação às ideias é, para Locke, a de um instrumento com o poder de condensá-las em proposições abstratas. Ele compara a função do nome a um “nó” que aperta e junta a combinação de ideias que por sua vez forma a ideia abstrata ou “essência”.

Locke fala da abstração na linguagem como uma decorrência do fato dos nomes serem sempre quantitativamente inferiores ao grande número de experiências que compõem as ideias abstratas: “doce, amargo, azedo, acre e salgado são quase todas as nossas designações para a variedade inumerável de condimentos distintamente, não em quase todo tipo de criaturas, mas nas diferentes partes da mesma planta, fruto ou animal[134]” (LOCKE, 1991, p. 34). Os termos gerais criados indicam “uma multidão de existências particulares”, além de denominar por essa via, as próprias idéias gerais.

Pensamos que essa teoria de Locke deixa aberta a questão de se ter certeza de que as palavras designam as qualidades realmente percebidas e que elas, portanto, traduzem suficientemente a experiência da discriminação para o discurso. Fica-se por investigar se as palavras correspondem universalmente às mesmas possibilidades de funcionamento dos sentidos em todos os sujeitos da experiência possível. Para concordarmos com Locke sobre a adequação inequívoca das palavras aos significados teríamos que supor a uniformidade da percepção entre todos os indivíduos humanos.

Mas ainda, de acordo com Locke, as ideias, podendo então ser revestidas pelos sinais lingüísticos, nem por isso sempre o serão. Nisto reside uma impossibilidade de se utilizar sentenças lingüísticas para se provar a existência de ideias inatas. Ou seja, não seria lógico utilizar algo totalmente derivado para comprovar algo inato. Se a linguagem não acompanha necessariamente a ideia, isso mostra que a primeira é insuficiente para comprovar a segunda. Curiosamente, a confusão entre ideia e linguagem é culpa da razão. Pois esta, por se manifestar,

[134] Livro 2, Cap. 3, § 2, in **Ensaio acerca do Entendimento Humano**

segundo Locke, através da faculdade discursiva, é que pode dar a falsa impressão de que toda ideia possui a forma característica da linguagem.

Assim, a opinião sobre a verdade dos princípios inatos teria surgido a partir da "cega credulidade" nas proposições gerais apenas porque estas "não podiam ser questionadas logo que entendidas[135]" (LOCKE, 1991, p.23). Locke aponta como provável causa disso o fato da palavra servir aos jogos de poder dentro das sociedades: as proposições gerais são muitas vezes utilizadas para subjugar os homens (e com isso Berkeley está totalmente de acordo; aqui haveria uma contradição em Locke, pois apesar de ser partidário das ideias abstratas, parece que aqui, esse conceito é associado perniciosamente ao conceito de ideia inata).

É interessante notar como Locke explica o caso da dissociação entre "denominação" e verdade. Embora não fazendo esta coincidir necessariamente com aquela, o filósofo segue, através das palavras, investindo na tese da "explicação" como algo com a capacidade de apontar para a verdade. Pensamos que aqui há o paradoxo da "explicação" ser feita necessariamente de palavras. Por outro lado, ele afirma que as verdades universais existem e podem ser comprovadas, desde que os homens se empenhem em descobri-las no mundo: "se tivessem examinado as maneiras pelas quais os homens adquirem o conhecimento de muitas verdades universais, descobririam que elas resultam nas mentes dos homens mediante o ser das próprias coisas[136]" (LOCKE, 1991, p. 24).

É importante notar que, no caso da ideia abstrata de Locke, está ausente a concepção de representação como cópia fiel, na mente, de algo captado do exterior pelos sentidos. Isto acontece porque, de acordo com essa teoria, as ideias abstratas são formadas pela própria mente num processo complexo de relações, etapa posterior a qualquer captação de qualidades pelos sentidos. Aos "modelos originais da mente" para tais ideias, Locke dá o nome de "noção", em contraposição à "imagem na mente" evocada pelas ideias simples.

Através da caracterização da natureza da abstração Locke explica como o discurso sem significado diretamente referencial poderá fazer sentido: os nomes das ideias abstratas podem ser usados e compreendidos antes mesmo que as ideias

---

[135] Livro 1, Cap. 3, § 25, *Ibidem*

[136] Livro 1, Cap. 3, § 25, in **Ensaio acerca do Entendimento Humano**

que os compõem sejam conhecidas pelo ouvinte ou leitor. Enigmaticamente, aqui parece que o significado, para ser compreendido, prescinde da experiência. Ou então teríamos que considerar que o termo "experiência" não se aplica à aquisição das "noções" que comporão as abstrações:

> Confesso que, no início das linguagens, era necessário ter a ideia antes que alguém lhe desse o nome. (...) Mas isto não diz respeito às linguagens constituídas, que estão geralmente bem providas de ideias que os homens frequentemente tiveram ocasião para ter e comunicar[137]. (LOCKE, 1991, p. 107)

Sob esse ângulo, Locke classificará de abstração ideias que para Berkeley teriam sentidos referentes a algum contexto prático. Para Locke, *justiça* ou *gratidão*, por exemplo, não são palavras que evocam imagem de algo existente, mas expressam ideias abstratas, ou seja, criações da própria mente humana a partir da combinação complexa das ideias simples. Para Berkeley, as mesmas palavras fazem sentido em situações específicas e concretas das quais participam com significado preciso, depreendido do contexto.

Berkeley não vê na palavra a expressão da ideia abstrata porque para ele não existe ideia abstrata. Em sua filosofia é desnecessário explicar, pelo conceito de abstração, a limitada quantidade de vocábulos relacionada à infinidade de significados, porque o sentido da linguagem será dado por um contexto formado de atitudes, ideias e palavras:

> O que faz um homem feliz ou um objeto bom, todos podem pensar sabê-lo. Mas formar a ideia de *felicidade*, prescindida de todo prazer particular, ou de *bondade*, prescindida de tudo o que é bom, é o que poucos podem pretender. Um homem pode ser justo e virtuoso sem ter ideias precisas de *justiça* e *virtude*. A opinião de que as palavras são sustentadas por noções gerais abstratas de pessoas e ações particulares parece ter rendido dificuldades morais, e o estudo disso, de pouca utilidade para a humanidade. Com efeito, a doutrina da *abstração* não tem contribuído pouco para espoliar a parte mais útil do conhecimento[138]. (BERKELEY, 1982, pp. 65-6)

---

[137] Livro 3, Cap. 5, § 15, in **Ensaio acerca do Entendimento Humano**

[138] "What it is for a man to be happy, or an object good, everyone may think he knows. But to frame an abstract idea of *happiness*, prescinded from all particular pleasure, or of *goodness*, from everything that is good, this is what few can pretend to. So likewise, a man may be just and virtuous, without having precise ideas of *justice* and *virtue*. The opinion that those and the like words stand for general notions abstracted from all particular persons and actions seems to have renderes morality difficult,

Berkeley também chama a atenção para os enganos da pretensão ao conhecimento verdadeiro através da abstração (aqui há um curioso análogo à advertência de Locke contra a crença nas ideias inatas, como mencionamos acima) nos conceitos utilizados em filosofia natural e matemática, geralmente baseados nos princípios de analogia:

> Se, portanto, nós considerarmos a diferença entre os filósofos naturais e os outros homens, com relação aos seus conhecimentos dos *fenômenos*, veremos que ela consiste, não em um exato conhecimento da causa eficiente que os produzem, pois esta não pode ser outra que a *vontade de um espírito*, mas apenas em uma maior largueza de compreensão das analogias, harmonias e acordos que são descobertos nos trabalhos da natureza, e os efeitos particulares explicados são reduzidos a regras gerais[139] (...). Mas nós devemos proceder com cautela em tais assuntos, e sermos aptos a acalmar uma tão grande insistência sobre as analogias, que prejudicam a verdade e cedem àquela avidez da mente, pela qual ela é transportada a estender seu conhecimento em teoremas gerais[140]. (BERKELEY, 1982, p. 68)

E neste sentido Berkeley mais uma vez aponta para a questão de que as palavras, para fazerem sentido, devem pertencer ao contexto da percepção:

> Tempo, espaço e movimento, tomados em particular ou concretos, são o que todo mundo conhece; mas tendo passado através das mãos de um metafísico, tornam-se muito abstratos e sutis para serem apreendidos pelos homens de senso comum. Você combina de encontrar seu empregado em tal *hora*, em tal *lugar*, e ele jamais ficará deliberando sobre o significado dessas palavras (...). Mas se o *tempo* é tomado exclusivo de toda ação particular e ideias que diferenciam o dia, meramente pela continuação da existência ou duração em

---

and the study thereof of less use to mankind. And in effect, the doctrine of *abstraction* has not a little contributed towards spoiling the most useful parts of knowledge". (§ 100, Part 1)

[139] "If therefore we consider the difference there is betwix natural philosophers and other men, with regard to their knowledge of the *phenomena*, we shall find it consists, not in an exacter knowkedge of the efficient cause that produces them, for that can be no other than the *will of a spirit*, but only in a greater largeness of comprehension, whereby analogies, harmonies, and agreements are discovered in the works of nature, and the particular effects explained, that is, reduced to general rules". (§ 105, Part 1)

[140] "But we should proceed warily in such things: for we apt to lay too great a stress on analogies, and to the prejudice of truth humor that eagerness of the mind, whereby it is carried to extend its knowledge into general theorems". (§ 106, Part 1)

> abstrato, então talvez até mesmo um filósofo terá dificuldade para compreendê-lo[141]. (BERKELEY, 1982, p. 64)

Na filosofia de Locke a linguagem tem a função de comunicação, ela é um instrumento da sociedade humana. O homem é equipado para formar sons articulados e por isto utiliza essa capacidade física para formar "sinais" de suas concepções internas com a finalidade de transmitir os pensamentos aos outros homens:

> Deus, tendo designado o homem como criatura sociável, não o fez apenas com inclinação e necessidade para estabelecer camaradagem com os de sua própria espécie, mas o forneceu também com a linguagem, que passou a ser o instrumento mais notável e laço comum da sociedade. O homem, portanto, teve por natureza seus órgãos de tal modo talhados que está equipado para formar sons articulados, que denominamos palavras[142]. (LOCKE, 1991, p. 89)

A combinação dos sons, o aspecto físico do sinal (poderíamos dizer com Saussure que aqui se trata do significante) é arbitrário em relação às ideias que significam. A materialidade do signo é incapaz de, por si mesma, ser condutora de algum significado que não tenha sido acordado de antemão entre os falantes da linguagem em questão, mas o significado dependerá, para ser entendido, da intenção do falante e coesão das palavras transmitidas. O falante deverá supor, para comunicar, que o ouvinte também possua, correspondentemente às palavras, as mesmas ideias que ele.

> Isto (a correspondência entre palavra e ideia) não se deu por qualquer conexão natural que existe entre sons articulados particulares e certas ideias, pois, assim, haveria apenas uma linguagem entre todos os homens, mas por uma imposição voluntária, por meio da qual certa palavra é designada arbitrariamente como a marca de tal ideia. O uso, pois, de

---

[141] "Time, place, and motion, taken in particular or concrete, are what everybody knows; but having passed through the hands of a metaphysician, they become too abstract and fine, to be apprehended by men of ordinary sense. Bid your servant meet you at such a *time*, in such a *place*, and he shall never stay to deliberate on meaning of those words: in conceiving that particular time and place, or the motion by which he is to get thither, he finds not the leas difficulty. But is *time* be taken, exclusive of all those particular actions and ideas that diversify the day, merely for the continuation of existence, or duration in abstract, then it will perhaps gravel even a philosopher to comprehend it". (§ 97, Part 1)

[142] Livro 3, Cap. 1, § 1, 2 in **Ensaio acerca do Entendimento Humano**

> palavras consiste nas marcas sensíveis das ideias, e as ideias que elas enunciam são seus significados adequados e imediatos[143].

Nesse sentido parece certo para Locke que as palavras têm a capacidade de ser exatas quanto ao que significam. Essa concepção, revestida das explicações do processo de comunicação, funda-se na tese de que todos os nomes, mesmo aqueles aplicados a coisas não-sensíveis, são originados das sensações, e que estas são uniformes em seus efeitos, independente dos sujeitos que as realizam. A partir dessa concepção, forma-se a convicção filosófica de que, investigando a história, ou a origem dos nomes, chega-se aos princípios do conhecimento.

> (...) não duvido que, se pudéssemos investigá-las (as palavras) até suas fontes, descobriríamos, em todas as linguagens, que os nomes que significam coisas e não se encontram sob nossos sentidos derivaram inicialmente de idéias sensíveis. (...) e como a natureza, mesmo nomeando as coisas, inconscientemente sugere aos homens as origens e princípios de todo o seu conhecimento[144]. (LOCKE, 1991, p. 89)

Em comparação com Locke, Berkeley vê a palavra como algo muito mais independente da ideia do que se poderia supor à primeira vista. Para ele, a limitação da expressão da ideia reside na linguagem e não na própria ideia. Podemos interpretar que isso se daria através da distância entre as possibilidades e diversidades do uso, e o funcionamento das ideias na mente, a que correspondem. Assim, embora a pessoa que concorde com a doutrina de Berkeley possa saber que a única causa de todos os fenômenos é a mente, nem por isso exigirá que as expressões lingüísticas expressem a exatidão dessa verdade.

> Perguntar-se-á ainda, se não parece absurdo eliminar as causas naturais e atribuir tudo à imediata operação de espíritos. Que nós dissemos, acima, não que princípios tais como o fogo queima ou a água refresca, mas que um espírito queima, etc. Um homem não seria merecidamente objeto de riso se falasse dessa maneira? Respondo que ele seria; em

---

[143] Livro 3, Cap. 2, § 1, 2 in **Ensaio acerca do Entendimento Humano**

[144] Livro 3, Cap. 1, § 5, *Ibidem*

> tais coisas nós devemos *pensar como o sábio e falar como o vulgo*[145]. (BERKELEY, 1982, p. 44)

Portanto a linguagem sozinha, não sendo suficiente para expressar ideias precisas, dependerá do contexto para ser empregada e compreendida corretamente: "Mas um leitor sério e sincero deverá colher o sentido do escopo, teor e conexão de um discurso, fornecendo subsídios para aqueles imprecisos modos de discurso, os quais o uso faz inevitável[146]" (BERKELEY, 1982, p. 45). Mas ao passo que, para ser utilizada eficazmente, a linguagem deva ser compreendida num contexto, ela mesma tem a capacidade de perfazer o contexto na medida em que seja comprometida com a experiência: "se há ou não coisas externas, todos estão de acordo que o uso adequado das palavras é a marca apenas de nossas concepções ou coisas que são conhecidas e percebidas por nós[147]" (BERKELEY, 1982, p. 58).

O outro lado dessa questão é o falseamento inerente à natureza da palavra, fato que exemplifica como a discrepância entre ideia e palavra pode ser percebida pela razão. Tal noção suscita em nós a suposição de que, na constatação dessa discrepância reside grande plasticidade da mente. Pois se a palavra falseia a ideia é porque toma o seu lugar e vale como tal, sem ser a ideia, no jogo sempre inerentemente parcial do discurso.

> (...) quando as palavras são usadas sem um significado, você pode colocá-las juntas ao seu bel prazer, sem perigo de incorrer em uma contradição. Você pode dizer, por exemplo, que *duas vezes dois* é igual a *sete*, tão logo você declare que você não toma as palavras daquela proposição em sua acepção usual, mas por marcas do que você não conhece[148]. (BERKELEY, 1982, p. 56)

---

[145] "Seventhly, it will upon this be demanded whether it does not seem absurd to take away natural causes, and ascribe everything to the immediate operation of spirits? We must no longer say upon these principles that fire heats, or water cools, but that a spirit heats, and so forth. Would not a man be deservedly laughed at, who should talk after this manner? I answer, he would so; in such things we ought to *think with the learned, and speak with the vulgar*". (§ 51, Part 1)

[146] "But a fair and ingenous reader will collect the sense, from the scope and tenor and connection of a discourse, making allowances for those inaccurate modes of speech, which use has made inevitable." (§ 52, Part 1)

[147] "Again, whether there be, or be not external things, it is agreed on all hands, that the proper use of words, is the marking our conceptions, or things only as they are known and perceived by us". (§ 83, Part 1)

[148] "I answer, when words are used without a meaning, you may put them together as you please, without danger of running into a contradiction. You may say, for example, that *twice two* is equal to

Numa coisa Locke e Berkeley parecem no entanto convergir seus pontos de vista: que “palavra” e “pensamento” (processo interno do funcionamento da mente), são fenômenos sobrepostos, planos coincidentes se supostos como estruturas mentais de suporte para o ato da comunicação. Neste sentido a aproximação desses dois conceitos é mais tranqüila em Berkeley já que aí o pensamento não corresponde necessariamente a nenhuma ideia. Berkeley admite pensamentos que não envolvam representações claras. Já no caso de Locke, fica difícil explicar a representação sempre e invariavelmente a partir da matéria simplesmente captada do exterior, talvez por isso haja a sua teoria da divisão entre ideia da sensação (associada à experiência) e ideia da reflexão (associada à representação).

E se Berkeley chama de “noção” os pensamentos que não se distinguem por representações nítidas, Locke não tem escrúpulos de utilizar o conceito de “noção” para designar os pensamentos cujo conteúdo seja o conjunto de ideias combinadas para formar a ideia abstrata. E no fim das contas, é certo, tanto de um lado Locke, quanto de outro lado Berkeley, que fazemos discursos em profusão, prescindindo das experiências e nos apoiando nos significados imaginados das palavras.

2.2 A causalidade final

Para Locke a ideia é sempre verdadeira quando a mente pode constatar uma referencialidade verificada pela experiência; uma correspondência do pensamento com o mundo percebido. É nesse sentido que a verdade se relacionará com o processo de conhecimento. A realidade do conhecimento é assegurada pela “conformidade entre nossas ideias simples e a existência de coisas (externas) [149]” (LOCKE, 1991, p. 156).

Há em sua filosofia uma preocupação de traçar uma linha divisória clara entre o conhecimento digno da filosofia, da razão, e do que fica fora disso. “É controvérsia ultrapassada que temos em nós algo que pensa; nossas próprias dúvidas a respeito do que é isto confirmam a certeza de seu ser, embora devamos nos contentar em

---

seven, so long as you declare you do not take the words of that proposition in their usual acceptation, but for marks of you know not what”. (§ 79, Part 1)

[149] Livro 4, Cap. 4, § 4 in **Ensaio acerca do Entendimento Humano**

ignorar de que tipo é este ser[150]" (LOCKE, 1991, p. 145). E assim, não existem propriamente ideias sobre o espírito, disponíveis ao ser humano, o que exclui a possibilidade de conhecimento claro sobre isto, não obstante haja o conhecimento intuitivo[151] tanto do ser de si próprio quanto de Deus. E assim o termo "intuição" transita aqui entre a faculdade de percepção clara e uma faculdade de percepção nebulosa:

> Embora Deus não nos tenha dado ideias inatas de si próprio, (...) ele não deixou a si mesmo sem testemunha, desde que temos sentidos, percepção e razão, e não podemos carecer de uma prova clara dele enquanto nos ocuparmos de nós próprios. (...) E a mente deve se aplicar para efetuar uma dedução regular disto, de certa parte de seu conhecimento intuitivo. (...) Deste modo, da consideração de nós mesmos e do que infalivelmente encontramos em nossas constituições, nossa razão nos conduz ao conhecimento desta verdade certa e evidente: *que há um eterno, mais poderoso e mais cognoscente Ser*, que, se alguém tiver o prazer de denominar Deus, não importa[152]. (LOCKE, 1991, pp. 176-7)

Como sua teoria do conhecimento se estrutura inteiramente sobre as ideias, depreende-se que a verdade última, que consiste na causa de todo ser, estando inerentemente inacessível à percepção e portanto não disponível aos sentidos, não pode ser objeto de conhecimento em si mesmo, mas apenas por dedução da razão.

A maneira aparentemente contraditória que Locke coloca a questão do conhecimento de Deus, expressando uma piedade conveniente para um discurso de sua época, ao lado de uma ênfase numa teoria do conhecimento com base na realidade material, comunica bem a cisão entre as noções de espiritualidade e materialidade que contextualiza sua filosofia.

---

[150] Livro 4, Cap. 3, § 6 *Ibidem.*

[151] Embora o centro de gravidade da filosofia de Locke possa ser considerado justamente a sua rejeição às ideias inatas presentes ainda em Descartes, o conceito de intuição aqui parece ser utilizado na acepção oriunda de Descartes (2012, pp. 13-4), Regra 3, in **Regras para a orientação do espírito**: "Por *intuição* entendo não a confiança instável dada pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação com más construções, mas o conceito que a inteligência pura e atenta forma com tanta facilidade e clareza que não fica absolutamente nenhuma dúvida sobre o que compreendemos. (...) Assim, cada um pode ver por intuição intelectual que ele existe, que pensa, que um triângulo é limitado por três linhas somente (...)".

[152] Livro 4, Cap. 10, § 1, 6 in **Ensaio acerca do Entendimento Humano**

Aqui a reverência ao ser eterno mediante a intuição de sua existência, além de não auxiliar no desenvolvimento do conhecimento, não deverá impedir seus avanços. Para o progresso do conhecimento é necessário focalizar tudo o que pode cair sob o controle da mente. O que está fora disso não tem interesse prático, real. As questões relativas a Deus permanecem como explicações teóricas de pontos filosóficos longinquamente primitivos, que não contribuem diretamente para a teoria do conhecimento que interessa à sua filosofia. O "Autor do nosso próprio ser" está oculto por trás das operações de movimento do nosso corpo:

> O infinito e sábio Autor de nosso ser, tendo nos dado poder para mover ou deixar em repouso várias partes de nossos corpos, segundo julgarmos conveniente, e, pelo fato de movê-los, nós nos movemos e aos outros corpos contíguos, consistindo nisso todas as ações de nosso corpo[153]. (LOCKE, 1991, p. 41)

E para motivar as ações o "Autor de nosso ser juntou aos pensamentos e sensações a percepção de deleite". Nesse ponto, enigmaticamente parece que a ideia de prazer surge como dádiva do Autor, embora antes tal ideia tenha surgido pelas vias da sensação e reflexão, como podemos constatar no seguinte trecho: "Há outras ideias simples que se dirigem à mente por todas as vias da sensação e da reflexão, a saber, prazer ou deleite, e seus opostos: dor e inquietação; poder, existência, unidade[154]" (LOCKE, 1991, p. 41).

E de forma que a verdade última do próprio ser revela-se inacessível à percepção, o mesmo se dá com relação à verdade última dos seres exteriores. Embora Locke utilize a palavra "ser", para os objetos exteriores ao homem, permanece um nível de distinção entre matéria e espírito correlatos aos conceitos de ser "não-cogitativo" e ser "cogitativo", ou seja, existe um ser da matéria distinto do ser do espírito.

Abordando a tradicional explicação do desenvolvimento da divindade para além da dupla diferenciação entre espírito e matéria, a causa última será apenas uma: Deus, que pertence, por sua vez, à classe dos seres cogitativos. "A matéria,

---

[153] Livro 4, Cap. 7, § 3 in **Ensaio acerca do Entendimento Humano**

[154] Livro 4, Cap. 7, § 1 in **Ensaio acerca do Entendimento Humano**

como é evidente, não tem poder para produzir movimento em si mesma[155]" (LOCKE, 1991, p. 178). Deus é uma existência necessária que se diferencia da matéria, não sendo ele mesmo material, mas dotando a matéria de ser. "Seja o que for que é inicial de todas as coisas, deve necessariamente contê-lo nele (...). Segue-se necessariamente que o ser inicial eterno não pode ser matéria[156]" (LOCKE, 1991, p. 178). Assim não é possível perceber a causa última de qualquer ser exterior na mesma medida que não é possível percebê-la com relação ao próprio ser interior. O suporte das qualidades materiais é tão inacessível aos sentidos quanto o próprio espírito é inacessível, como objeto de percepção, ao ser percipiente.

Poderíamos imaginar com Locke que, em relação a esta suposta causa última e desconhecida, todos os seres são, por assim dizer, "exteriores". Portanto a exterioridade, na filosofia de Locke, parece ser uma espécie de princípio da condição de percepção e, por consequência, princípio de realidade.

É assim que essa figura, sempre estruturada na dupla dimensão interior/exterior, com ênfase no segundo termo, implica também a noção subjacente de distinção entre substância e atributo. Pois da substância incognoscível é possível conhecer apenas seus atributos. Uma substância geral desconhecida, que seja imaginada como suporte ou causa, seja dos objetos materiais ou dos seres espirituais não é então classificada na categoria mental das ideias, pois constitui-se apenas de suposição, ainda que lógica e, ainda que a categoria de "suposição" esteja localizada em algum departamento obscuro, apartado da categoria das "ideias":

> Se alguém se examinasse com respeito à sua noção da substância pura em geral, descobriria que não possui dela nenhuma outra ideia, excetuando apenas uma suposição de não saber o que sustenta tais qualidades que são capazes de ocasionar em nós ideias simples (...) por não termos nenhuma noção da substância do espírito, não podemos concluir pela sua não existência[157]. (LOCKE, 1991, pp. 74-75)

---

[155] Livro 4, Cap. 10, § 10, *Ibidem*.

[156] *Idem*

[157] Livro 2, Cap. 23, § 2, 5 in **Ensaio acerca do Entendimento Humano**

A tentativa de Locke de explicar a matéria através do conceito de substância incognoscível é entendida por Berkeley como uma posição filosófica muito obscura:

> Agora, eu desejo que seja explicado o que é significado por extensão *suportada* pela matéria (...) embora não se conheça o que ela é, ainda deve ser possível conhecer qual relação ela mantém com os acidentes, e o que significa dizer que ela os suporta. É evidente que *suporte* não pode aqui ser tomado em seu sentido usual ou literal, como quando dizemos que os pilares suportam um edifício; em que sentido, portanto, devemos tomá-la?[158] (...) A ideia geral de ser me parece a mais abstrata e incompreensível de todas[159]. (BERKELEY, 1982, pp. 29-30)

Assim Berkeley interpreta o mesmo assunto de maneira contrária. Se as ideias são qualidades no espírito, a substância que suporta as qualidades só pode ser o próprio espírito. Não há, pois, nada oculto à percepção, a não ser que se considere a própria percepção como impercebida. O ato da percepção é que está "por trás" das qualidades, e como ele se expressa em sua própria atualização, então não há como falar que tal coisa seja propriamente oculta.

O universo de Berkeley é pura positividade composta da complementaridade entre percebedor e percebido. A impossibilidade de se fazer uma "ideia" do espírito, nos moldes de Locke, é de certa forma a impossibilidade de transformar uma natureza ativa em passiva e não se trata aqui do espírito ser desconhecido nos moldes da impossibilidade do conhecimento da substância-causa de Locke. Sobre isto Berkeley diz:

> Nós não podemos, eu penso, dizer que temos estritamente 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, desde que eu conheça ou entenda o que é significado por estas palavras. O que conheço, eu tenho

---

[158] "Now I desire that you would explain what is meant by matter's *supporting* extension: say you, I have no idea of matter, and therefore cannot explain it. I answer, though you have no positive, yet if you have any meaning at all, you must at least have a relative idea of matter; though you know not what it is, yet you must be supposed to know what relation it bears to accidents, and what is meant by its supporting them. It is evident *support* cannot here be taken in its usual or literal sense, as when we say that pillars support a building: in what sense therefore must it be taken? (§ 16, Part 1)

[159] "The general idea of being appears to me the most abstract and incomprehensible of all other". (§ 17, Part 1)

> alguma noção disso. Eu não direi que os termos *ideia* e *noção* não possam ser conversíveis se o mundo o faz. Contudo a clareza e a propriedade conduzem a distinguir coisas muito diferentes por diferentes nomes. Também é observado que em todas as relações incluindo um ato da mente, nós não podemos tão propriamente dizer que temos uma ideia, mas antes uma noção das relações ou tendências de hábitos entre as coisas. Mas se no sentido moderno a palavra *ideia* é extensiva a espíritos, e relações e atos; isto afinal é sobre uma questão verbal[160]. (BERKELEY, 1982, p. 85)

Coerente com a doutrina de uma verdade espiritual total, em que todo o percebido está contido no percipiente, depreende-se de Berkeley que não há diferença verdadeira entre objeto exterior e ideia. Enquanto a divisão entre mente e matéria em Locke deve ser sustentada pela concepção de uma matéria inerte, desconhecida e diferente da mente portando as qualidades, em Berkeley a não-divisão entre o que é percebido e a própria ideia, faz desaparecer a substância "fora", para transferi-la, em oposição a Locke, para "dentro".

Podemos constatar o típico paradoxo filosófico berkeleyano decorrente da imagem desse "continuum" entre sujeito e objeto sob o argumento de que é estritamente lógico conceber que a causa deve ser diferente da conseqüência, e aqui a causa da ideia é o espírito, porém se a ideia não ocupa o mesmo nível ontológico metafísico do ser espiritual, ela não deixa, ao mesmo tempo, de derivar sua positiva existência do segmento desse ser, como que prolongando a expressão desse nível. E é assim, portanto, que não deixa de nos parecer paradoxal que a filosofia, apontando para o espírito, deva se deter nesse ponto, na divisa para o além da palavra e da ideia, no abismo entre dois aspectos da realidade: o mundo dos efeitos e o mundo das causas.

Portanto se Berkeley repudia a noção de essência oculta ou mistério por trás dos fenômenos porque concebe a clareza da evidente dependência da ideia, do

[160] "We may not I think strictly be said to have an idea of an active being, or of an action, although we may be said to have a notion of them. I have some knowledge or notion of my mind, and its acts about ideas, inasmuch as I know or understand what is meant by those words. What I know, that I have some notion of. I will not say, that the terms *idea* and *notion* may not conduces to clearness and propriety, that we distinguish things very different by different names. It is also to be remarked, that all relations including an act of the mind, we cannot so properly be said to have an idea, but rather a notion of the relations or habitudes between things. But if in the modern way the word *idea* is extended to spirits, and relations and acts; this is after all an affair of verbal concern". (§ 142, Part 1)

espírito, ao mesmo tempo persiste a questão de que o espírito é outra coisa em relação ao fenômeno.

> Algumas pessoas têm pretendido explicar as aparências por qualidades ocultas, mas recentemente elas são sobretudo explicadas por causas mecânicas, a saber, figura, movimento, peso, e tais como qualidades de partículas não perceptíveis pelos sentidos: ao passo que, em verdade, não há outro agente ou causa eficiente que o *espírito*, pois é evidente que o movimento, bem como todas as outras *ideias*, é perfeitamente inerte[161]. (BERKELEY, 1982, p. 67)

Assim, essa encruzilhada da empreitada filosófica parece confluir para a expressão de um paralelismo, na teoria do conhecimento, entre a filosofia herdada de Aristóteles, quase que inteiramente construída sobre a análise de proposições, e a abordagem empírica doravante experimental a partir do século XVI. Portanto, paralelamente à ontologia do "ser é ser percebido", o esquema do conhecimento na base sujeito-objeto, em Berkeley, refere-se sempre à estrutura da linguagem, instrumento das faculdades mentais. Porém a autoria da percepção, a causa da própria percepção, entendida esta na inteireza de seu processo, reivindica não apenas a contraparte discursiva, lógica, do fenômeno, mas sim seu próprio fundamento.

2.2.1 Objeção de Berkeley a uma dupla realidade inferida de Locke

Não obstante a presença de considerações sobre o desconhecido, substância universal, causa última e Deus, a ênfase no discurso de Locke é dada à noção de corporeidade do ser em ligação com o espaço externo, em contraste com a mente. A única maneira de surgir conhecimento das coisas é pela sensação, e embora sua teoria do conhecimento seja sustentada pela teoria das ideias, sua filosofia enfatiza que a existência real das coisas é comprovada muito mais pela atualidade da sensação, do que pela representação das qualidades na mente:

[161] "Some have pretended to account for appearances by occult qualities, but of late they are mostly resolved into mechanical causes, to wit, the figure, motion, weight, and such like qualities of insensible particles: whereas in truth, there is no other agent or efficient cause than *spirit*, it being evident that motion, as well as all other *ideas*, is perfectly inert". (§ 102, Part 1)

> Com efeito, ter a ideia de qualquer coisa em nossa mente não prova a existência dessa coisa. (...) É portanto, o recebimento atual das ideias do exterior que nos informa da existência de outras coisas, e nos torna conscientes que algo deve existir neste tempo sem nós, que causa esta ideia em nós, embora talvez nem saibamos nem consideremos como o faz.[162] (LOCKE, 1991, p. 182)

Segundo a teoria de Locke, os próprios órgãos dos sentidos são propícios à captação das coisas externas, porém se diferenciando totalmente destas, e seu funcionamento é, na maioria das vezes, involuntário. Os sentidos são como tubos ligando a mente humana à matéria fora dela. As ideias são os produtos simples desta operação, transformadas talvez em complexas, depois em palavra, e por fim, quiçá em discurso apropriado pela razão.

> A notícia que temos através de nossos sentidos da existência das coisas externas, embora não seja totalmente tão certa como nosso conhecimento intuitivo, ou as deduções de nossa razão empregada acerca das ideias claras abstratas de nossas próprias mentes apesar disso, constitui uma certeza tal que merece o nome *conhecimento*. Se nós nos persuadirmos que nossas faculdades agem e nos informam corretamente acerca da existência destes objetos que a impressionam, não pode passar por uma confiança mal fundamentada; pois penso que ninguém pode, seriamente, ser tão cético a ponto de estar incerto acerca da existência destas coisas que vê e sente. (...) os que carecem dos *órgãos* de qualquer sentido nunca podem ter as ideias pertencentes a este sentido produzidas em sua mente. (...) quando meus olhos estão fechados, ou as janelas fechadas, posso à vontade recordar em minha mente as ideias da luz, ou do sol, mediante sensações anteriores abrigadas em minha memória. (...) Se volto meus olhos na direção do sol ao meio-dia, não posso evitar as ideias que a luz ou o sol produzem em mim[163]. (LOCKE, 1991, pp. 182-3)

Como vimos acima, parece que própria noção de existência, em Locke, se define a partir das ideias simples das qualidades extensivas dos objetos captadas pelos sentidos. Estando a ideia fora ou dentro da mente, o padrão existencial é a exterioridade. Perceber a existência é perceber a unidade – nome possível para a qualidade extensiva – de tais objetos exteriores à mente.

---

[162] Livro 4, Cap. 11, § 1, 2 in **Ensaio acerca do Entendimento Humano**

[163] Livro 4, Cap. 11, § 3, 4, 5 in **Ensaio acerca do Entendimento Humano**

Assim, a realidade exterior contém as verdades. Tal realidade é composta da "substância material" inapreensível, e das "coisas materiais", estas sim, apreensíveis. A matéria está num lugar lá fora, local acessível a todos os seres humanos, mas ninguém sabe a verdade última por trás das coisas. E embora todos nós sejamos viventes dentro de invólucros corporais, persiste concomitante a esses conceitos, uma noção de que atrás, ou dentro do corpo humano, não há nenhuma ideia, apenas a mente como um gabinete vazio. A figura desse vazio é tratada como o que está, fisicamente, entre as formas sólidas da matéria. E este é o limite dessa filosofia.

Para nossa mentalidade contemporânea, a ideia da necessidade de limite para os pensamentos, proposta por Locke na Introdução do seu *Ensaio acerca do Entendimento Humano*, soa como uma espécie de ataque à liberdade mesma que se quer ter no mínimo quanto à capacidade dos pensamentos de "vagarem em profundezas". Será interessante imaginar hoje em que consistirá para alguém como Locke – para quem o conhecimento depende totalmente da apreensão do mundo exterior, ou seja, da objetividade - tais "profundezas; (diga-se de passagem que, no caso de Berkeley, está identificada essa insensata profundeza: trata-se da abstração):

> Ampliando suas investigações além de suas capacidades, e deixando seus pensamentos vagarem em profundezas, a tal ponto de lhes faltar apoio seguro para o pé, não é de admirar que os homens levantem questões e multipliquem disputas acerca de assuntos insolúveis, servindo apenas para prolongar e aumentar suas dúvidas, e para conformá-los ao fim num perfeito ceticismo[164]. (LOCKE, 1991, p. 9)

O mundo do homem de Locke é um mundo concebido fundamentalmente como sólido, resistente. A metáfora que usa para a sustentação do próprio discurso é a do edifício que se constrói solidamente, quiçá palácio de pedra. A categoria do espaço vem dessa ideia do sólido, do corpo contido por algo que se diferencia dele. O espaço inicial é imaginado puro, sem matéria. Depois a matéria, em toda a sua pluralidade, poderá existir nele através de um jogo de forças regulado pela dinâmica das resistências dos objetos entre si: "nossa ideia de solidez distingue-se do espaço

[164] Intro. § 7 in **Ensaio acerca do Entendimento Humano**

puro (...) Quando a sonda da bomba está seca, o espaço ocupado no tubo é certamente o mesmo (...) já a solidez consiste no repleto (...) [165]" (LOCKE, 1991, pp. 36-7).

E tudo em seu discurso está estruturado sobre o pressuposto da relação sujeito-objeto na medida em que se enfatiza a cisão inerente à relação entre esses termos. O conhecimento será produto do funcionamento dessa relação. A ideia é uma espécie de função de integração do objeto, no sujeito. E apesar de dois termos serem pressupostos, a ênfase na teoria do conhecimento recai sobre um dos dois termos: o discernimento do objeto. É como se, ao propor o dualismo, automaticamente a balança pesasse para o lado do objeto-matéria. Assim trata-se mais de conhecer "o que", o objeto, ao passo que o conhecedor permanece como elemento óbvio, além de obscuro.

Em contraposição, na filosofia de Berkeley, o ser humano ocupa toda a extensão de sua percepção. E isto coincide em exatidão com o mundo na medida do que se conhece como mundo "material". Aqui a "matéria", ou qualidades, não é separada da própria mente. A verdade sobre as coisas aponta para a totalidade do real através do aparente dualismo mente-matéria. Portanto na própria estrutura da realidade proposta por Locke como fundamento do conhecimento, Berkeley enxerga obscuridade e confusão. O conhecimento verdadeiro seria impedido já pelo princípio falho de uma realidade duplicada: a dimensão externa contrapondo-se e diferenciando-se da dimensão interna; a dimensão externa estável espelhada na dimensão interna variável:

> (...) nós somos levados a muitos erros perigosos por supormos uma dupla existência dos objetos dos sentidos, uma *inteligível*, ou na mente, e outra *real* e sem a mente. (...) Tão logo os homens pensem que as coisas reais subsistem sem a mente, e que seu conhecimento daqui por diante só é *real* se estiver em conformidade às *coisas reais*, segue-se que eles não poderão ter certeza de que eles têm qualquer conhecimento real delas. Como pode ser conhecido se as coisas que são percebidas são conformáveis àquelas que não são percebidas ou existentes sem a mente?[166] (...) As coisas permanecendo as mesmas,

[165] Livro 2, Cap. 4, § 3, 4 *Ibidem*

[166] "(…) and we have been led into very dangerous errors, by supposing a twofold existence of the objects of sense, the one *intelligible*, or in the mind, the other *real* and without the mind: whereby unthinking things are thought to have a natural subsistence of their own, distinct from being perceived by spirits. (…) for so long as men thought that real things subsisted without the mind, and that their

> nossas ideias que temos delas variando, ou ainda se qualquer uma delas representa a absoluta e verdadeira qualidade real da existência na coisa, está fora de nosso alcance determinar[167]. (BERKELEY, 1982, pp. 59-60)

Assim o pressuposto da dualidade em Locke é radicalmente confrontado por Berkeley, para quem não há separação real entre sujeito e objeto. O fato de parecer haver separação entre sujeito e objeto se dá, segundo Berkeley, principalmente pela via da linguagem, que reflete a percepção parcial do indivíduo, espírito finito. Assim, atentando para os falseamentos da linguagem e percebendo que há algo para além dela, ou mesmo veiculado por ela, a compreensão deste algo, ou seja, qual seja tal objeto, é que caracterizará a ação das faculdades humanas num "continuum", estando os dois, sujeito e objeto, dentro do Espírito. Berkeley, de certo modo, evidencia mais o "sujeito", o "quem", a natureza desse sujeito, em sua "resposta" a Locke. Enquanto o Deus de Locke é o Deus transcendental, o pai distante que, depois de ter posto o filho no mundo desaparece de vista, o Deus de Berkeley é ao mesmo tempo transcendente e imanente. Para Berkeley a existência é, de certa forma, participação no Espírito de Deus.

Berkeley também aborda esta questão a partir do seguinte ângulo: a constatação de uma separação entre sujeito e modo ou entre substantivo e predicativo na proposição não sugere uma diferença real entre coisas diferentes porque, se as qualidades compõem, através do testemunho da própria linguagem, a explicação sobre o sujeito, é porque essas duas instâncias, aparentemente diferenciadas, são na verdade coincidentes:

> É reconhecido, sobre os princípios recebidos, que extensão, movimento e, em uma palavra, todas as qualidades sensíveis, precisam de um suporte, por não serem capazes de subsistirem por si mesmas. Mas aos objetos percebidos pelos sentidos são permitidos não serem nada mais do que combinações daquelas qualidades, e consequentemente não poderem subsistir por si mesmos. Até agora isto tem aceitação de todos. Então, em negar às coisas percebidas pelos sentidos

---

knowledge was only so far forth *real* as it was conformable to *real things*, it follows, they could not be certain that they had any real knowledge at all. For how can it be known, that the things which are perceived, are conformable to those which are not perceived, or exist without the mind?" (§ 86, Part 1)

[167] "Things remaining the same, our ideas vary, and which of them, or even whether any of them at all represent the true quality really existing in the thing, it is out of our reach to determine." (§ 87, Part 1)

> uma existência independente de uma substância ou suporte no qual elas podem existir, nós não diminuímos nada da corrente opinião sobre sua *realidade*, e não somos culpados de inovação a este respeito. Toda a diferença está em que, de acordo conosco, os seres não pensantes percebidos pelos sentidos, não têm existência distinta de serem percebidos, e não podem portanto existir em qualquer outra substância que não seja inextensa, indivisível substância, ou *espírito*, o qual age, e pensa e os percebem[168]. (BERKELEY, 1982, p. 62)

2.2.2 Empirismo e causalidade

Outro aspecto da filosofia de Locke é que, estabelecida uma distância bem segura com relação à causalidade transcendental, que não adquire significado preponderante em sua configuração filosófica por não preencher nenhum papel de função útil no sistema de conhecimento fundado na experiência, ou seja, ao par disso, segue-se que ela parece estimular um comportamento do conhecimento caracterizado por uma busca, na matéria, pelas "causas" das ideias. A esse comportamento dá-se o nome genérico de "pesquisa empírica". De início isso já se afigurará contraditório para Berkeley, pois já que se trata de "causa", deve-se pensá-la até o fim do encadeamento dos processos e coisas, e não simplesmente se contentar com as percepções sensoriais. Portanto, de que outra forma a causalidade final poderia ser explicada senão pelo Espírito? E é por esse viés que Berkeley vê, na conexão entre as ideias, a expressão do próprio "plano divino" que constitui a realidade. E ao invés de ver relações de causa e efeito entre as ideias, Berkeley vê relações de "sinal" e "significado":

> (...) a conexão de ideias não implica a relação de *causa* e *efeito*, mas só de uma marca ou *sinal* da coisa *significada*. O fogo que eu vejo não é a causa da dor que eu sofro por me aproximar dele, mas a marca que me adverte sobre ele. Da mesma maneira, o ruído que eu ouço não é o efeito deste ou

[168] "It is acknowledged on the received principles, that extension, motion, and in a word all sensible qualities, have need of a support, as not being able to subsist by themselves. But the objects perceived by sense, are allowed to be nothing but combinations of those qualities, and consequently cannot subsist by themselves. Thus far it is agreed on all hands. So that in denying the things perceived by sense, an existence independent of a substance, or support wherein they may exist, we detract nothing from the received opinion of their *reality*, and are guilty of no innovation in that respect. All the difference is, that according to us the unthinking beings perceived by sense, have no existence distinct from being perceived, and cannot therefore exist in any other substance, than those unextended, indivisible substances, or *spirits*, which act, and think, and perceive them." (§ 91, Part 1)

> daquele movimento ou colisão dos corpos no ambiente, mas o sinal deles[169]. (BERKELEY, 1982, p. 51)

Essa concepção do "sinal", ao invés da causa, parece servir à coerência de um discurso filosófico que rejeita a concepção de matéria para fazer ver em seu lugar, espírito. Note-se, de passagem, que a concepção de sinal exemplificada acima por Berkeley é similar à concepção de índice na filosofia de Peirce. O que quero dizer é que existe uma certa diferença na concepção de sinal, em Berkeley, referida à relação entre objetos e sentidos, e a concepção de sinal referida como significante do signo verbal. Nesse último caso, o significante é aleatório, admitindo-se, contudo, que com o uso, essa aleatoriedade é obliterada. No caso do sinal das ideias vindas da natureza, parece haver pouco desse ingrediente do aleatório, e nelas estão presentes, digamos, uma maior "clareza divina", fazendo com que o sinal seja índice.

E aqui passamos a imaginar o mundo como Berkeley quer: puramente expressivo, uma espécie de linguagem de Deus, no qual o trabalho do filósofo natural deve ser "examinar e esforçar-se para entender esses sinais instituídos pelo Autor da Natureza (...), e não o pretender explicar coisas por causas corpóreas; tal doutrina parece ter afastado demasiadamente as mentes dos homens daquele princípio ativo[170]" (BERKELEY, 1982, pp. 51-2).

Quanto à importância da concepção de matéria como condição para o estabelecimento da certeza a partir da experiência, a filosofia de Locke parece propor uma gradação de verdade na realidade. O objeto exterior seria a primeira realidade; a ideia sobre ele, a segunda realidade; as deduções, a terceira realidade, e assim por diante em níveis cada vez mais afastados da primeira realidade percebida.

---

[169] "To all which my answer is, first, that the connection of ideas does not imply the relation of *cause* and *effect*, but only of a mark ou *sign* with the thing *signified*. The fire which I see is not the cause of the pain I suffer upon my approaching it, but the mark that forewarns me of it. In like manner, the noise that I hear is not the effect of this or that motion or collision of the ambient bodies, but the signthereof". (§ 65, Part 1)

[170] "And it is the searching after, and endeavoring to understand those signs instituted by the Author of Nature, that ought to be the employment of the natural philosopher, and not the pretending to explain things by corporeal causes; which doctrine seems to have too much estranged the minds of men from that active principle, that supreme and wise spirit, *in whom we live, move, and have our being*". (§ 66, Part 1)

Por seu turno, se Berkeley admite uma gradação de vivacidade entre as ideias dos sentidos e da imaginação, essa constatação não se estende a uma concepção de gradação no estatuto da apreensão de objetos exteriores considerados por isso como pertencendo à verdadeira realidade, em contraste com uma realidade menos verdadeira das representações no interior da mente. Para Berkeley só há uma realidade, e esta é constituída pela criação do Autor das "leis da natureza". Tudo o que se discerne em seu escopo pertence ao próprio modo de "ser" do Autor. E esse modo se configura de acordo com condições e necessidades contingentes e próprias. Interpretamos que, em Berkeley, as percepções são como que instrumentos desses modos.

> As ideias dos sentidos são mais fortes, vivas e distintas que aquelas da imaginação; têm igualmente estabilidade, ordem e coerência, e não são excitadas ao acaso, como aquelas que frequentemente são o efeito das vontades humanas; formam uma seqüência ou série regular numa admirável conexão, o que testifica suficientemente a sabedoria e benevolência de seu autor[171]. (BERKELEY, 1982, p. 35)

Contiguamente a essa questão, Berkeley alerta para a possível confusão derivada da concepção de uma cisão entre os significados de "coisa" e "ideia", ou seja, confusão originada da noção de separação entre objeto da percepção e representação:

> Todo esse ceticismo segue de nossa suposição de que existe diferença entre *coisas* e *ideias*, e que as primeiras têm uma subsistência sem a mente, ou impercebida. Seria fácil dilatar esse assunto e mostrar como os argumentos instados pelo *céticos* em todos os tempos dependem da suposição de objetos externos[172]. (BERKELEY, 1982, p. 60)

---

[171] "The ideas of sense are more strong, lively, and distinct than those of the imagination; they have likewise a steadiness, order, and coherence, and are not excited at random, as those which are the effects of human wills often are, but in a regular train or series, the admirable connection whereof sufficiently testifies the wisdom and benevolence of its author." (§ 30, Part 1)

[172] "All this skepticism follows, from our supposing a difference between *things* and *ideas*, and that the former have a subsistence without the mind, or unperceived. It were easy to dilate on this subject, and show how the arguments urged by *skeptics* in all ages, depend on the supposition of external objects." (§ 87, Part 1)

Assim, embora Berkeley reconheça as diferentes posições ocupadas pelas ideias no esquema perceptivo segundo constem da instância da sensação direta dos sentidos ou da imaginação, sua filosofia ressalta a identidade desses fenômenos no fluxo da percepção, independente de serem estes atribuídos a essa ou aquela instância de um suposto mecanismo mental. Veremos posteriormente em Peirce um desenvolvimento de tais instâncias de acordo com a sua teoria semiótica distinguindo tal processo em níveis de "primeiridade", "secundidade" e "terceiridade", atribuindo classificações e tipologia aos signos segundo seu posicionamento de acordo com uma análise do fenômeno da percepção.

Se as ideias dos sentidos para Berkeley são portanto "mais fortes, vivas" porque são criadas pelo Autor maior das "leis da natureza", ainda que repudie o dualismo mente-matéria, ele explica o contraste aparente entre percepção exterior e interior através de Deus e mente individual. O que tal contraste expressa é, na verdade, um paralelismo atravessado por um continuum entre Deus e homem, em que o ser ativo, produzindo pensamento, na acepção de ação e resultado de uma vontade, ocupa o centro do conhecimento. As "leis da natureza" são a expressão da vontade do Autor assim como a conexão entre as ideias na mente são a expressão da vontade do ser ativo individual, pois ao indivíduo percebedor é dado o poder de, na mente, "excitar ideias (...), variar e mudar a cena (...), pela vontade, imediatamente esta ou aquela ideia surge (...), esse fazer e desfazer de ideias é muito apropriadamente denominado de mente ativa[173]" (BERKELEY, 1982, p. 35).

Assim, para se encontrar as verdades do mundo natural é preciso primeiramente observá-lo, para depois deduzi-las a partir da conexão entre as ideias na mente individual.

Mas não obstante a realidade seja uma só e total, Berkeley denomina "objetos reais", as ideias produzidas pelo Autor, que podem ser captadas pelos sentidos; e chama de "ideias" ou "imagens", as coisas que representam os objetos na mente individual[174]. Assim, a crítica de Berkeley ao modo como Locke explica a causalidade no nível empírico não implicaria, portanto, uma atitude necessariamente

[173] "I find I can excite ideas in my mind at pleasure, and vary and shift the scene as oft as I think fit. It is no more than willing , and straightway this or that idea arises in my fancy: and by the same power it is obliterated, and makes way for another. This making and unmaking of ideas does very properly denominate the mind active." (§ 28, Part 1)

[174] Este tema é conteúdo das seções 33, 35, 36 e 90 da Parte 1 dos **Principles**.

anti-científica. Pelo contrário, segundo algumas análises de estudiosos dos escritos de Berkeley, a maior parte de sua obra versa sobre temas do que poderá se enquadrar posteriormente no âmbito da filosofia da ciência sempre através do princípio do método empírico. Urmson (2011, p. 75) nos lembra esse fato com as seguintes palavras:

> Berkeley não desejava argumentar contra os cientistas experimentais; muitos dos seus esforços foram direcionados para mostrar que as descobertas da ciência poderiam e deveriam ser interpretadas de uma maneira que estivesse em perfeita consonância com a sua filosofia e não exigissem uma crença no mundo material independente. (...) Berkeley alega que em sua visão o mundo físico é imediatamente acessível aos sentidos, de modo que não existe nenhum motivo para duvidar de sua existência; mas se o mundo for uma matéria imperceptível e inimaginável, distinto das ideias que temos, então há motivo para duvidar da sua existência. Como já vimos, a doutrina oficial de Locke de que *uma vez que a mente... não tem objetos imediatos a não ser suas próprias ideias... é evidente que nosso conhecimento diz respeito apenas a elas,* é claramente incompatível com o conhecimento de uma realidade por trás das ideias. (...) O primeiro ponto de Berkeley em defesa de sua concepção de ciência é, na verdade, um ataque preventivo ou destrutivo. Se o mundo físico é uma realidade transcendente inacessível à nossa investigação científica, o conhecimento é impossível. Uma vez que na concepção de Berkeley o mundo físico é diretamente acessível, a possibilidade de conhecimento sobre ele não enfrenta esses problemas básicos.

Portanto constatamos que Berkeley faz uma distinção entre "conexão necessária" e "leis da natureza" a saber: "que para obter tais ou quais fins, tais ou quais meios são úteis, tudo isso nós sabemos, não por descobrir alguma conexão necessária entre nossas ideias, mas somente pela observação das leis estabelecidas da natureza" [175] (BERKELEY, 1982, p. 36).

As conexões depreendidas entre as ideias que expressam as leis da natureza são de "acompanhamento", no sentido de combinação e não no sentido de causa e conseqüência determinadas pela existência oculta de uma força ativa no elemento

[175] "(…) that to obtain such or such ends, such or such means are conducive, all this we know, not by discovering any necessary connection between our ideas, but only by the observation of the settled laws of nature". (§ 31, Part 1)

físico-material quiçá anterior ao fenômeno presentificado aos sentidos[176]. Assim, por exemplo, pode-se provavelmente opinar, com base na filosofia de Berkeley que, se Newton se detivesse em ler os sinais da natureza, ao invés de precipitar-se em encontrar alguma lei geral que pudesse ocupar o lugar da causalidade, ele não teria cometido o "equívoco" de atribuir à gravidade o estatuto de causa para a força de atração como uma lei universal.

E aqui constatamos uma interessante associação que pode ser depreendida entre linguagem e utilidade no escopo da filosofia da ciência berkeleyana: sob tal ponto de vista, a universalidade não necessita do expediente da ideia abstrata, mas se fundará no uso generalizado de poucas ideias simples que se conjugam na linguagem da natureza formando, pela combinatória, suas regras "gramaticais". Assim, embora não se possa perceber a Terra girando sobre si, em torno do sol, os astrônomos perceberam sinais disso através de seus telescópios e, adicionando cálculos de posição deduziram o movimento. Esse tipo de "abstração" é perfeitamente aceito por Berkeley como sendo o uso da razão sobre as ideias percebidas.

A partir do ponto de vista do ser ativo, a natureza observada aparece "instrumentalizada", em analogia à concepção instrumental da linguagem humana e, por essa via, a filosofia de Berkeley aproxima-se talvez do que poderíamos denominar posteriormente, de uma abordagem "pragmática". Ou seja, pela leitura dos sinais da natureza é que se depreende sua utilidade e se constrói o conhecimento.

> A fim de que umas poucas ideias originais possam ser produzidas para significar um grande número de efeitos e ações, é necessário que elas sejam variadamente combinadas umas com as outras; e por fim seu uso sendo permanente e universal, dessas combinações devem ser produzidas *regras* e *sábias invenções*. Essa abundância significativa de informação é transmitida a nós com relação ao que nós esperamos de tais ou quais ações, e quais métodos são apropriados para excitar tais ou quais idéias[177]. (BERKELEY, 1982, p. 51)

---

[176] "Now the set rules or established methods, wherein the mind we depend on excites in us the ideas of sense, are called the *laws of nature*: and these we learn by experience, which teaches us that such and such ideas are attended with such and such other ideas, in the ordinary course of things". (§ 30, Part 1)

[177] "That a few original ideas may be made to signify a great number of effects and actions, it is necessary they be variously combined together: and to the end their use be permanent and universal, these combination must be made by *rule*, and with *wise contrivance*. By this means abundance of

Esse conceito de instrumentalidade relacionando natureza e linguagem é nitidamente corroborado na seguinte passagem:

> (...) ideias não são produzidas de qualquer maneira e ao acaso, havendo uma certa ordem e conexão entre elas, como a de causa e efeito; há também várias combinações delas, feitas de muitas maneiras regulares e artificiais, que parecem como que muitos instrumentos nas mãos da natureza, que estando escondidos atrás das cenas, em secreta operação produzem aquelas aparências que são vistas no teatro do mundo, sendo em si mesmas discerníveis apenas aos curiosos olhos do filósofo[178]. (BERKELEY, 1982, pp. 50-1)

E se aqui o esquema causa e consequência aparece como um efeito da linguagem da natureza, como uma "aparência", não devendo ser confundido com o erro de se imaginar que uma ideia pode ser causa de outra ideia, em contrapartida, a abordagem mecanicista ou "cética" é também utilitarista, mas no sentido de que todo fenômeno terá uma finalidade em relação a outro e, assim, a causa sempre será útil no interesse de sua conseqüência. Resta investigarmos que diferença faz entre conceber as regras da natureza como linguagem a ser entendida, e conceber as regras de transmutação dos fenômenos no esquema causa e conseqüência, em relação à questão utilitarista.

Talvez a abordagem berkeleyana possa ser exemplificada pela seguinte atitude: ao invés de se olhar para as partes de um corpo, por exemplo, como tendo finalidades correspondentes com suas funções num esquema de causa e efeito, teremos de olhar o funcionamento de órgãos como um arranjo combinatório de ideias. As leis gerais, que são os modos básicos da linguagem da natureza é que guiam o filósofo na leitura do significado das ideias:

---

information is conveyed unto us, concerning what we are to expect from such and such actions, and what methods are proper to be taken, for the exciting such and such ideas". (§ 65, Part 1)

[178] "(…) ideas are not anyhow and at random produced, there being a certain order and connection between them, like to that of cause and effect: there are also several combinations of them, made in a very regular and artificial manner, which seem like so many instruments in the hand of nature, that being hid as it were behind the scenes, have a secret operation in producing those appearances which are seen on the theater of the world, being themselves discernible only to the curious eye of the philosopher." (§ 64, Part 1)

> Há certas leis gerais que passam por toda a cadeia dos efeitos da natureza: elas são aprendidas pela observação e estudo da natureza, e são bem aplicadas pelos homens para a formação das coisas artificiais para o uso e ornamento da vida, como para explicar os vários *fenômenos*. Tal explicação consiste somente em mostrar a conformidade que qualquer fenômeno particular tem com as leis gerais da natureza, ou, o que é a mesma coisa, em descobrir a *uniformidade* que há na produção dos efeitos da natureza[179]. (BERKELEY, 1982, p. 49)

E, num certo sentido, o conceito de causalidade no nível dos fenômenos faz todo o sentido como expressão técnica ou prática do método científico, que é a observação das analogias entre os fenômenos e a sua redução a regras gerais. Ou seja, no sentido estritamente científico, ou mesmo no nível do conhecimento comum, Berkeley corrobora e concorda com tal método na medida em que este está de acordo com as próprias inclinações da mente, mas adverte ao mesmo tempo contra o perigo de se confundir as regras deduzidas dos fenômenos com o conceito de "causa eficiente", a causalidade no nível metafísico, um risco sempre presente quando se esquece as origens da abstração.

> De fato, se nós tomarmos diversos *fenômenos* e compará-los entre si, podemos observar semelhanças e conformidades entre eles. Por exemplo, na queda de uma pedra no chão, na elevação do mar em direção à lua, na coesão e cristalização, há algo parecido, nomeadamente, uma união ou aproximação mútua de corpos. Assim, qualquer um desses fenômenos ou outros parecidos podem não parecer estranhos ou surpreendentes para um homem que tenha observado bem e comparado os efeitos da natureza[180]. (BERKELEY, 1982, p. 67)

Não obstante, de acordo com Kenneth Winkler, editor do texto dos *Principles* utilizado no nosso trabalho, Berkeley não deixa de criticar a posição derivada de

---

[179] "There are certain general laws that run through the whole chain of natural effects: these are learned by the observation and study of nature, and are by men applied as well to the framing artificial things for the use and ornament of life, as to the explaining the various *phenomena*; which explication consists only in showing the conformity any particular phenomenon has to the general laws of nature, or, which is the same thing, in discovering the *uniformity* there is in the production of natural effects". (§ 62, Part 1)

[180] "Indeed, if we take a view of the several *phenomena*, and compare them together, we may observe some likenesse and conformity between them. For example, in the falling of a stone to the ground, in the rising of the sea towards the moon, in cohesion and crystallization, there is something alike, namely a unior or mutual approach of bodies. So that any one of these or the like *phenomena*, may not seem strange or suprising to a man who has nicely observed e compared the effects of nature." (§ 104, Part 1)

Descartes ou Espinoza quanto à alienação do espírito no tratamento da causalidade final, contrapondo ao método racionalista o seu ponto de vista simultaneamente empirista e imaterialista:

> Depois do que tem sido postulado, penso que nós podemos estabelecer as seguintes conclusões. Primeiro, está claro que os filósofos se entretém em vão quando investigam qualquer causa natural eficiente, distinta de uma *mente* ou *espírito*. Segundo, considerando que toda a criação é obra de um *sábio e bom agente*, parece que os filósofos deveriam vir a empregar seus pensamentos (contrariamente ao que alguns asseguram) nas causas finais das coisas. E eu devo confessar que não vejo a razão de por que apontar os objetivos e várias finalidades às quais as coisas naturais estão adaptadas e pelos quais elas existem originalmente com indizível sabedoria, não possa ser uma boa maneira de captá-las e completamente digna de um filósofo[181]. (BERKELEY, 1982, p. 69)

E assim salta aos nossos olhos a preocupação de Berkeley em insistir que os arranjos da natureza não visam induzir exclusivamente à conclusão do esquema causa e conseqüência no nível dos fenômenos impondo com isso necessariamente a visão de mundo em que um fenômeno dependa de outro num encadeamento linear, mas apenas que isso ocorre no sentido de expressar a contigüidade dos fenômenos mediante a pluralidade inerente das formas do mundo. Portanto um efeito tal qual, por exemplo, massa ou figura, não terá poder de agir sobre outro efeito, ou seja, uma ideia não age sobre outra, pois o agente é sempre o espírito[182]. Exemplo que demonstra isso a partir da crítica à teoria de Newton da força da gravidade feita por Berkeley é o fato de que, supondo uma montanha ao lado de uma agulha, nem por isso a montanha irá "atrair" a agulha apenas por possuir uma massa maior. Qualidades tais como atividade ou eficácia são, segundo Berkeley, erroneamente atribuídas às ideias, quando na verdade deveriam ser atribuídas apenas ao espírito.

---

[181] "After what has been premised, I think we may lay down the following conclusions. First, it is plain philosophers amuse themselves in vain, when they inquire for any natural efficient cause, distinct from a *mind* or *spirit*. Secondly, considering the whole creation is the workmanship of a *wise and good agent*, it should seem to become philosophers, to employ their thoughts (contrary to what some hold) about the final causes of things: and I must confess, I see no reason, why pointing out the various ends, to which natural things are adaptede, and for which they were originally with unspeakable wisdom contrived, should not be thought one good way of accounting for them, and altogether worthy a philosopher". (§ 107, Part 1)

[182] Ver seções 60 e 61 dos **Principles**.

Aqui aparece então a associação entre razão e espírito na apreensão e acepção da causalidade. Berkeley afirma que todo conhecimento se baseia na razão aplicada à sucessão das ideias na mente[183]. O ser ativo, a mente, gerando a experiência dessa própria sucessão, ou seja, do tempo, é que permite o julgamento e a predição. Berkeley fala da "necessidade não absoluta" para a produção deste ou daquele efeito mas, em contrapartida, fala da necessidade absoluta de ter alguém, ou espírito, que cause o fenômeno, e lança mão da tradicional metáfora do relojoeiro, cuja existência precede a do relógio como uma necessidade. Ou seja, se não é absolutamente necessário que um efeito siga exatamente a mesma "causa", é absolutamente necessário que haja um autor do texto que deve ser lido.

Porém, como não estender esse ponto de vista para aquele que poderia objetar que, então, o que chamamos de "efeito", o é apenas porque a própria mente do observador criou a conexão? Como não cair na subjetividade nesse caso?

Introduz-se aqui o tema de se conceber a ligação da irredutível organização humana com os resultados da conjectura a respeito do sentido de "ordem" da natureza versus "caos", apreendidos segundo a participação do espírito finito na infinitude do espírito divino. Parece que a ordenação, seja ela qual for, é inerente à própria estrutura da percepção mediada pelo ser ativo. Assim a aparência de desordem ou "caos" será sempre o caso de alguma abstração ou lacuna. Curiosamente, porém, a própria ordem e regularidade dos fenômenos naturais podem fazer com que os homens acreditem que tais elementos existam por si, independentes de um espírito. No entanto:

> Sempre que o curso da natureza é interrompido por um milagre os homens estão imediatamente em presença do próprio agente superior. Mas quando nós vemos as coisas indo no curso ordinário, elas não excitam em nós qualquer reflexão[184]. (BERKELEY, 1982, p. 47)

---

[183] "We may, from the experience we have had of the train and succession of ideas in our minds, often make, I will not say uncertain conjectures, but sure and well-grounded predictions, concerning the ideas we shall be affected with, pursuant to a great train of actions, and be enabled to pass a right judgment of what would have appeared to us, in case we were placed in circumstances very different from those we are in at present." (BERKELEY, 1982, p. 48, § 59, Part 1)

[184] "Whenever the course of nature is interrupted by a miracle, men are ready to own the presence of a superior agent. But when we see things go on in the ordinary course, they do not excite in us any reflection". (§ 57, Part 1)

Nisto também entra algo que se estende à moral: ironicamente e erroneamente, regularidade e ordem, que deveriam ser compreendidas como efeitos da ação de um espírito livre, são consideradas, pelo viés cético, simples mecanicidades existentes por si, ao passo que desordem e inconstância são consideradas marcas da liberdade. Confrontando esse viés, Berkeley explica a ocorrência de eventos fora das regras gerais observadas, como demonstrações de que a ação de Deus é insondavelmente incomensurável à possibilidade de certeza de qualquer regra observada: "Tais exceções das regras gerais da natureza são convenientes para surpreender e atemorizar os homens em direção a um reconhecimento do Ser Divino[185]" (BERKELEY, 1982, p. 50).

Seria portanto interessante refletir, a partir disso, em que consistiria o desenvolvimento de uma ciência que não se resumisse a uma ideologia de causa e efeito em todos os seus desdobramentos justificados pela "utilidade" dos processos e técnicas da era moderna contemporânea. À parte o fato de que, contrariamente à opinião de Berkeley, as explicações mecanicistas são tomadas geralmente como plenamente exitosas, mesmo que se desloquem entre uma problemática e outra ao longo da História, seria interessante pensar no tipo de mundo que ficaria de fora do nosso esquema de conhecimento habitual condicionado pela abordagem mecanicista a partir das seguintes palavras de Berkeley:

> Consequentemente, tentar explicar a produção de cores ou sons por figura, movimento, magnitude e outras qualidades, é necessariamente um labor em vão. E portanto, vemos que as tentativas deste tipo não são satisfatórias. O que pode ser dito, em geral, dessas instâncias é que, onde há uma ideia ou qualidade, esta é atribuída pela causa de outra. Não preciso dizer como muitas *hipóteses* e especulações são deixadas de fora, e como muito do estudo da natureza está resumido por essa doutrina[186]. (BERKELEY, 1982, p. 67)

[185] "Such exceptions from the general rules of nature are proper to surprise and awe men into na acknowledgment of the Divine Being". (§ 63, Part 1)

[186] "Hence, to endeavor to explain the production of colors or sounds, by figure, motion, magnitude and the like, must needs be labor in vain. And accordingly, we see the attempts of that kind are not at all satisfactory. Which may be said, in general, of those instances, wherein one idea or quality is assigned for the cause of another. I need not say, how many *hypotheses* and speculations are left out, and how much the study of nature is abridged by this doctrine". (§ 102, Part 1)

2.2.3 Tempo e espaço

Tempo e espaço em Locke derivam do objeto e de sua apreensão. Depreende-se de seu discurso uma sucessão de sólidos; um é percebido depois do outro pela mente, sem que haja possibilidade de ocuparem o mesmo lugar. Essa sucessão se aplica tanto no caso de pensamento na acepção de "atenção dirigida às imagens mentais", quanto no nível de simples recepção e produção automática de imagens. Quando fala de espaço, Locke o classifica como uma ideia complexa de modo simples com a função de designar o comprimento entre dois seres; espaço é distância, comprimento, largura, espessura, extensão, figura, lugar. O espaço ilimitado será uma pressuposição da mente com base na "imaginação à ideia da própria expansão do espaço". A noção de infinidade do espaço não poderia ser confundida com uma possível noção de espaço infinito: a primeira é uma progressão, portanto verdadeira e real, e a segunda é uma impossibilidade[187]. Tempo é duração, sensação dada pela sucessão das ideias na mente: "Parando a sucessão de ideias, pára com ela a nossa percepção de duração[188]" (LOCKE, 1991, p. 57).

Berkeley parece se aproximar de Locke quanto a essas concepções. A diferença em sua noção de espaço é que esta inclui a noção de movimento associada ao cuidado para não se cair em abstrações. O espaço está relacionado a movimento na medida em que este é sempre compreendido como uma relação de posição entre corpos:

> Quando excito um movimento em alguma parte do meu corpo, estando ela livre ou sem resistência, eu digo que há *espaço*, mas se eu encontrar uma resistência, então digo que há *corpo*, e na proporção em que a resistência ao movimento é menor ou maior, eu digo que o *espaço* é mais ou menos *puro*. Então quando eu falo de espaço vazio ou puro, não é para se supor que a palavra *espaço* sustente uma ideia distinta de corpo e movimento, ou que seja concebida sem corpo e movimento[189]. (BERKELEY, 1982, p. 73)

---

[187] Livro 2, Cap. 17, § 4, 7, 13 in **Ensaio acerca do Entendimento Humano**

[188] Livro 2, Cap. 14, § 4, *Ibidem*.

[189] "When I excite a motion in some part of my body, if it be free or without resistance, I say there is *space*: but if I find a resistance, then I say there is *body*: and in proportion as the resistance to motion is lesser or greater, I say the *space* is more or less *pure*. So that when I speak of pure or empty space,

Mas ao mesmo tempo em que explica o espaço como um termo de função relacional entre ideias a partir do movimento, este também é concebido, por sua vez, como um termo relacional. Assim Berkeley mostra como o movimento, sendo relativo à interação entre os corpos, não passa de uma abstração sem significado válido quando considerado separado dos corpos:

> Se nós auscultarmos nossas próprias concepções, acredito que nós possamos encontrar todo o movimento absoluto se nós pudermos formar uma ideia disso, o que no fundo não será outra que a ideia do movimento relativo por nós definido. Pelo que já tem sido observado, o movimento absoluto, exclusivo de toda relação externa, é incompreensível[190]. (BERKELEY, 1982, p. 72)

Considerando que "formar uma ideia" equivale aqui a utilizar a imaginação para combinar tais ideias, de modo a perfazerem um sentido ou conceito, depreendemos que, ao ser utilizada para fins de entendimento do movimento, ela deverá ser investigada em seus fundamentos para não induzir erros explicativos no nível do inobservável, o que é o caso quando a força causadora do movimento é imaginada como contida nos objetos que "vemos" em movimento. Nesse aspecto a imaginação equivaleria a um procedimento de abstração que poderia, não obstante, conduzir ao equívoco exemplificado pelo caso de se pensar que determinados objetos estejam em movimento apenas porque nos fiamos na visão de tais objetos se distanciando, associada à crença numa força invisível. Um possível exemplo desse erro é supor que os objetos que vemos do lado de fora da janela de um veículo em que estamos sendo transportados, estejam se movendo.

Para Berkeley tanto espaço, como tempo, são correlatos ao movimento, seja do pensamento, seja do corpo: "Assim como um homem pode passar a pensar sobre

---

it is not to be supposed, that the word *space* stands for an idea distinct from, or conceivable without body and motion." (§ 116, Part 1)

[190] "If we sound our own conceptions, I believe we may find all the absolute motion we can frame an idea of, to be at bottom no other than relative motion thus defined. For as has been already observed, absolute motion exclusive of all external relation is incomprehensible". (§ 114, Part 1)

algo que não pensava, um corpo pode ser movido para ou desde outro que nem por isso está em movimento[191]" (BERKELEY, 1982, p. 72).

Assim Berkeley também depreende o tempo da sucessão de ideias ou ações num espírito. Mas a diferença entre um filósofo e outro está em que Locke dá ênfase ao espaço como suporte do conhecimento. A própria eternidade será uma soma sem fim de tempos limitados ou então um tempo sem limites ou barreiras em sua extensão, ou seja, Locke deduz o infinito do finito, numa noção de tempo espacializado. Berkeley, ao contrário, deduz o finito do espírito individual, do infinito do espírito de Deus, e a ênfase de Berkeley para a sustentação do conhecimento está no tempo:

> Portanto sendo o tempo nada, abstraído da sucessão das ideias em nossas mentes, segue-se que a duração de qualquer espírito finito pode ser estimada pelo número de ideias ou ações sucessivas nesse mesmo espírito ou mente. Por isso é uma simples conseqüência que a alma pense sempre, e em verdade, qualquer pessoa que for dividir em seus pensamentos, ou abstrair a *existência* de um espírito de sua *cogitação*, irá se defrontar, acredito, com uma tarefa não muito fácil[192]. (BERKELEY, 1982, p. 65)

Essa concepção de tempo liga-se, portanto, à questão da existência na medida em que trata da existência da própria mente. A mente é que tece e constitui a realidade da existência, sendo que o pensamento, constituído pela ação do ser a partir das ideias da percepção, é uma função do espírito. Assim, qualquer objeto percebido está integrado na mente, é ideia, é pensamento, e esse ponto de vista contesta o tradicional dualismo sujeito-objeto em que o objeto é algo que está fora da mente do sujeito, numa realidade exterior à mente.

Mas se a sucessão é o fenômeno do qual se depreende o conceito de tempo, por outro lado, o modo presente é que expressará mais precisamente o conceito de

---

[191] "As a man may think of somewhat which does not think, so a body may be moved to or from another body, which is not therefore itself in motion". (§ 113, Part 1)

[192] "Time therefore being nothing, abstracted from the succession of ideas in our minds, it follows that the duration of any finite spirit must be estimated by the number of ideas or actions succeding each other in that same spirit or mind. Hence it is a plain consequence that the soul always thinks: and in truth whoever shall go about to divide in his thoughts, or abstract the *existence* of a spirit from its *cogitation*, will, I believe, find it no easy task". (§ 98, Part 1)

realidade para a filosofia de Berkeley. Isso pode ser inferido simplesmente a partir da ênfase em considerar a percepção pelos sentidos físicos como modo de percepção privilegiada para a determinação da prova existencial: "não vejo como o testemunho dos sentidos pode ser alegado como uma prova para a existência de qualquer coisa que não seja percebida pelos sentidos[193]" (BERKELEY, 1982, p. 39). Ou seja, qualquer formulação mental abstrata a partir dos sentidos será sempre também algo posterior, dependente do nível recordativo das ideias, sem o poder de validar a existência no mesmo nível que os sentidos no ato da percepção, e um equívoco pode surgir quando o entendimento perde a noção dessa conexão entre memória e sentidos e supõe a independência da abstração de qualquer coisa percebida, fiando-se na pretensa auto-suficiência das palavras.

É possível perceber uma indicação sobre a importância do "presente" permeando a filosofia berkeleyana justamente na utilização do advérbio "presentemente" no seguinte trecho:

> (...) quando nós tentamos abstrair extensão e movimento de todas as outras qualidades, e os consideramos em si mesmos, nós presentemente perdemos o significado deles e somos conduzidos a grande extravagância[194]. (BERKELEY, 1982, p. 65)

É fundamental entender que tal concepção está ligada ao fato de que a percepção é percepção sempre de qualidades e não de objetos. Nesse sentido, perceber qualidades é a condição da "presentidade", ao passo que a noção de se perceber objetos ligar-se-ia, ou à concepção de um "arquétipo" no sentido de modelo espiritual anterior à percepção dos sentidos, ou à concepção da estrutura material desconhecida anterior ao fenômeno, às quais devem se ligar então a noção temporal implícita no esquema causa e consequência.

O conceito de arquétipo, se admitido por Berkeley, parece ser concebido fora do âmbito da temporalidade por se tratar de um elemento do domínio metafísico. O arquétipo só é admitido significando algo existente em uma "outra mente", a qual

---

[193] "But I do not see how the testimony of sense can be alleged, as a proof for the existence of anything, which is not perceived by sense". (§ 40, Part 1)

[194] "(…) when we attempt to abstract extension and motion from all other qualities, and consider them by themselves, we presently lose sight of them, and run into great extravancies." (§ 99, Part 1)

supomos referir-se ao âmbito divino, à mente de Deus. Isto pode ser entendido a partir do seguinte trecho:

> (...) que onde a extensão existe, há a cor também, a saber, em sua mente, e que seus arquétipos podem existir somente em alguma outra *mente*: e os objetos dos sentidos não são nada mais que todas essas sensações combinadas, misturadas, ou (alguém então poderá dizer) concretizadas juntas: nenhuma delas pode ser suposta existindo sem ser percebida[195]. (BERKELEY, 1982, p. 65)

Portanto o conceito de "arquétipo" como ideia estritamente divina não se comunica com o problema da explicação da percepção humana em termos de anterioridade porque ele é concebido como ideia divina em analogia à ideia humana num contexto ontológico de participação do espírito finito no espírito infinito:

> Ideias impressas sobre os sentidos são coisas reais, ou realmente existentes; isto nós não negamos, mas nós negamos que elas possam subsistir sem as mentes que as percebem, ou que elas sejam as imagens de quaisquer arquétipos existentes sem a mente; desde que o próprio ser da sensação ou ideia consiste em ser percebido, uma ideia só pode se assemelhar a outra ideia[196]. (BERKELEY, 1982, p. 61)

Assim podemos constatar pelo trecho acima que, além do evidente alinhamento da filosofia de Berkeley com a posição de Locke sobre o não inatismo das ideias, além da reafirmação da dependência das ideias com relação à mente, a questão do arquétipo também é colocada como ideia dependente de uma mente que, não existindo previamente nas mentes humanas, existirá na mente divina, a qual integra as mentes humanas.

Num certo sentido podemos entender que a combinação (operada pelo pensamento) das qualidades, que é tudo o que percebemos, é que forma os objetos segundo os arquétipos comunicados pela linguagem divina, acessível à leitura humana. Portanto supor a existência de uma qualidade independente de outra seria

---

[195] "(…) that where the extension is, there is the color too, to wit, in his mind, and that their archetypes can exist only in some other *mind*: and that the objects of sense are nothing but those sensations combined, blended, or (if one may so speak) concreted together: none of all which can be supposed to exist unperceived". (§ 99, Part 1)

[196] "Ideas imprinted on the senses are real things, or do really exist; this we do not deny, but we deny they can subsist without the minds which perceive them, or that they are resemblances of any archetypes existing without the mind: since the very being of a sensation or idea consist in being perceived, and an idea can be like nothing but an idea". (§ 90, Part 1)

o mesmo que conceber falhas ou ausências nos lugares das letras que compõem uma escrita. Haveria um afastamento do arquétipo, que são as ideias de Deus expressas na natureza que, neste caso, se manifestaria através de combinações artificiais e portanto falsas ou insuficientes, através das abstrações. É assim que a existência se faz perfeitamente correlata à percepção e a inexistência, se não chega aqui a ser declaradamente uma impossibilidade, na verdade é a expressão de um erro.

Portanto aqui aparece mais uma vez que ao esquema explicativo causa e conseqüência para os fenômenos, Berkeley opõe o esquema sinal e significado para as ideias. Sob este ponto de vista também é reafirmado o tempo presente como a verdadeira realidade, pois neste esquema não há a concepção do tempo do vir a ser de algo, há apenas a percepção do que existe, agora e sempre: "a conexão de ideias não implica a relação de *causa* e *efeito*, mas só de uma marca ou *sinal* da coisa *significada*" [197] (BERKELEY, 1982, p. 51). Em última análise a verdadeira relação de causa e efeito, em Berkeley, referir-se-á à relação entre espírito e ideia, à relação de dois campos conceituais incomensuráveis.

2.4 Sobre razão e moral

Berkeley não se debruça na caracterização ou categorização da razão como algo especificamente diferenciado do processo de conhecimento porque esse tema está implícito, como convém ao seu "extremo empirismo", na questão da percepção incluindo a capacidade da inferência pela reflexão. Na sua filosofia o conceito de razão exprime o bom-senso, respaldado pela experiência, da observação da constância dos processos de percepção associado à capacidade de pensar ou seja, de estabelecer relações entre as ideias, reconhecer os dados fornecidos pela intuição e, por fim, a capacidade de concluir sobre a bondade de Deus: "Se nós seguirmos a luz da razão, iremos, do constante e uniforme método das nossas

[197] "(…) the connection of ideas does not imply the relation of *cause* and *effect*, but only of a mark or *sign* with the thing *signified*." (§ 65, Part 1)

sensações, inferir a bondade e sabedoria do *espírito* que as excita em nossas mentes[198]" (BERKELEY, 1982, p. 54).

Berkeley deixa bem nítida qual é a ação da mente ou espírito: as operações de volição, imaginação e memória realizadas sobre as ideias captadas[199]. Portanto pensamos que essa abordagem permite-nos concluir que mente ou espírito, como agente percipiente, não é exatamente análogo à razão, mas sim que a contêm como faculdade mental desde que se considere que as faculdades não sejam dessemelhantes à própria mente.

A partir de uma concepção similar a esta Locke se preocupa, no entanto, em estabelecer uma espécie de fisiologia da mente, em que um dos importantes mecanismos que compõem o entendimento é a razão. A razão amplia-se na atividade que a mente emprega para processar as ideias e a linguagem. A razão *emprega* os materiais da mente. E por sua vez uma outra instância do mecanismo mental - que poderíamos chamar de identidade pessoal e que coincide, em seu significado, com a própria mente e entendimento -, *usa* a razão: "A mente vai se enriquecendo com ideias e linguagem, 'materiais' com que exercita sua faculdade discursiva. E o uso da razão torna-se diariamente mais visível, ampliando-se em virtude do emprego desses materiais[200]" (LOCKE, 1991, p. 16).

Assim, por esse ângulo, a razão não é autônoma, no sentido de produzir ou evidenciar o conhecimento. Ela é apenas uma das faculdades participantes da estrutura maior da mente e, portanto, também não é indicativa da existência de ideias inatas. Seu objetivo é "deduzir verdades desconhecidas de princípios ou proposições já conhecidos[201]" (LOCKE, 1991, p. 15). Opera através de quatro graus: encontrar provas; organizá-las; perceber a conexão entre elas; tirar conclusão. Trata-se de uma faculdade que, por si só, faz a distinção entre o homem e os outros animais. Sua função é ampliar o conhecimento e organizar o julgamento. Em suma,

---

[198] "If we follow the light of reason, we shall from the constant uniform method o four sensations, collect the goodness and wisdom of the *spirit* who excites them in our minds". (§ 72, Part 1)

[199] "But besides all that endless variety of ideas or objects of knowledge, there is likewise something which knows or perceives them, and exercises divers operations, as willing, imagining, remembering about them. This perceiving, active being is what I call *mind, spirit, soul* or *myself*". (§ 2, Part 1)

[200] Livro 1, Cap. 1, § 15 in **Ensaio acerca do Entendimento Humano**

[201] Livro 1, Cap. 1, § 9 *Ibidem*

sua tarefa é auxiliar todas as outras faculdades intelectuais, além de "certamente conter duas delas, a saber, sagacidade e ilação[202]" (LOCKE, 1991, p. 198).

Porém, ao longo do texto de Locke às vezes os conceitos de razão e mente parecem coincidir, já que, além de "apreender", a mente exerce a função de discernimento e descoberta: "Nas ideias assim apreendidas, a mente descobre que algumas concordam e outras diferem, provavelmente tão logo tenha uso da memória, tão logo seja capaz de reter e receber ideias distintas[203]" (LOCKE, 1991, p. 16).

Mas a preocupação de Locke, com a caracterização da razão, parece ser a de querer mostrar que as proposições gerais e abstratas, alguma vez antes em outra filosofia consideradas inatas[204], não o são, tanto quanto qualquer outra proposição. Apelar para a razão, como prova do fato de serem inatas, não seria suficiente, já que a razão é apenas uma faculdade de apreensão do conhecimento verdadeiro disponível na mente. Para Locke (1991, p. 16), "as máximas gerais (...) são realmente descobertas feitas e verdades introduzidas e levadas à mente (...) como várias outras proposições[205]".

No contraste proposto por nós entre Locke e Berkeley quanto a esse tema, podemos inferir que o que aproxima Berkeley de Locke é a coincidência que às vezes surge entre razão e mente, e o que distancia ambos é justamente a desnecessidade, para Berkeley – diante da mensagem geral de sua filosofia, de que toda a realidade é mental - de justificar a ausência de ideias inatas tentando distinguir este conceito, do conceito de razão. Berkeley, quando fala de razão, posiciona esse conceito mais na esfera moral do que na esfera dos temas principais da sua filosofia porque para estes, ele reserva o conceito de mente.

---

[202] Livro 4, Cap. 17, § 2 in **Ensaio acerca do Entendimento Humano**.

[203] Livro 1, Cap. 1, § 15, *Ibidem*.

[204] Lemos no capítulo "Vida e Obra" de Locke (1991, pp. 10-1): "O livro I do *Ensaio* de Locke é dedicado à crítica do inatismo defendido por Curdworth. Locke procura demonstrar que o inatismo é uma doutrina do preconceito, levando diretamente ao dogmatismo individual. Se os princípios fosse verdadeiramente inatos, constituiriam uma certeza irredutível, sem nenhum outro fundamento a não ser a afirmação do indivíduo. Critica ainda o inatismo, afirmando que os princípios chamados inatos deveriam encontrar-se em todos os indivíduos, como aspectos constantes e universais. Mas isso, entretanto, não ocorre."

[205] Livro 1, Cap. 1, § 13 in **Ensaio acerca do Entendimento Humano**

Para ilustrar o assunto da conexão entre razão humana e mente divina em Berkeley transcrevo as seguintes palavras de Urmson (2011, p. 114):

> Pensa Berkeley, que devemos concluir, que o bem-estar geral, que é desejado por Deus, pode ser melhor alcançado pelo reconhecimento de determinadas regras; *para a reta razão qualquer proposição prática parecerá evidentemente ter uma conexão necessária com o bem-estar universal incluído nela, deve ser vista como prescrita pela vontade de Deus*. Em geral, ele afirma, estes princípios são evidentes para todos os homens; eles são regras eternas da razão e devem ser respeitados.

Assim, ironicamente, se em Berkeley há um pensamento que tende para a concepção de uma moral universal, em Locke se dá justamente o contrário. Locke utiliza, de certa forma, a óbvia ausência de uma verdade absoluta e única nos juízos morais da humanidade em geral, como comprovação de que até mesmo nessa esfera do conhecimento - que se distancia, aparentemente, das investigações empíricas relacionadas com o ponto central do seu *Ensaio* - os fundamentos podem ser encontrados na matéria exterior. Então o característico relativismo dos juízos morais tem suas causas na variedade de experiências com o mundo material.

E assim, apesar de verdadeira porque passível de ser deduzida pela razão, nem mesmo a ideia de Deus será inata. Essa ideia só será possível se a mente, como que dobrando-se sobre si mesma, refletindo sobre si, concebe dessa forma a ideia do espírito e de Deus, como coisas distintas da matéria que observa ou apreende. “Não se descobriram, em épocas mais recentes, nações inteiras entre as quais não se encontra nenhuma noção de Deus e nem da religião?[206]” (LOCKE, 1991, p. 21).

Dessa forma Locke aponta para a variedade de princípios práticos e regras morais como prova de que seus conteúdos são formados de acordo com conveniências e circunstâncias da experiência particular.

---

[206] Livro 1, Cap. 3, § 8 in **Ensaio acerca do Entendimento Humano.** Observamos aqui que esta visão estaria em flagrante discordância com a visão predominante fornecida pela antropologia da atualidade para a qual, ao contrário, não há e nunca houve, em nenhum tempo ou lugar, nação sem deus ou religião. Apesar de Locke expressar a questão da moralidade sob a noção do relativismo, não inclui nesta noção o relativismo cultural. O seu conceito de Deus, pressuposto lógico, curiosamente pressupõe apenas o tipo de Deus de sua própria cultura.

> A diferença que existe entre os homens acerca de seus princípios práticos é tão evidente que julgo não ser necessário dizer mais nada para demonstrar que será impossível divisar quaisquer regras morais inatas com sinais de assentimento geral[207]. (LOCKE, 1991, p. 20)

Parece-me que com isso Locke aparentemente está dando uma espécie de resposta àqueles que defendem a hipótese de que as ideias morais são inatas porque não poderiam ser encontradas na natureza, ao passo que se encontram apenas na própria mente humana. Ao que Locke replica que o que comumente seus opositores designam como princípios morais são, na verdade, apenas "proposições", ou seja, simples palavras que erroneamente são tomadas por ideias verdadeiras. "Embora inúmeras dessas proposições estejam bem afastadas da razão, são a tal ponto sagradas para uma ou outra região, que mesmo os homens de bom entendimento em outros assuntos bem cedo as compartilham em suas vidas[208]" (LOCKE, 1991, p. 20).

A impossibilidade de evidenciar a universalidade de uma regra moral está no próprio fato das pessoas terem a capacidade de questionar a razão das regras morais. "A virtude não é geralmente aprovada porque é inata, mas porque é proveitosa[209]" (LOCKE, 1991, p. 19).

Não obstante a defesa dos argumentos em favor da origem da moralidade no mundo da experiência, a "variedade das regras morais que são encontradas entre os homens, segundo a diversa espécie de felicidade que eles anteciparam, ou propuseram a si mesmos[210]" (LOCKE, 1991, p. 19), surge numa zona obscura no discurso de Locke, a que poderíamos denominar a má percepção humana de Deus ou "lei da natureza". A diversidade das regras morais segundo a própria psicologia de cada ser humano é por fim detalhada nos seguintes termos:

> (a diversidade) não poderia ocorrer se os princípios práticos fossem inatos e impressos diretamente em nossas mentes pela mão de Deus. (...) Entretanto, penso que deve ser admitido que

[207] Livro 1, Cap. 2, § 14, *Ibidem*.

[208] Livro 1, Cap. 2, § 21, *Ibidem* .

[209] Livro 1, Cap. 2, § 6 *Ibidem.*.

[210] *Idem*.

> várias regras morais devem receber dos homens uma aprovação muito geral, sem conhecerem ou admitirem o verdadeiro fundamento da moralidade, já que decorrem apenas da vontade e lei de Deus, que vê os homens no escuro, abarca em sua mão o prêmio, o castigo e suficiente poder para chamar à prestação de contas o ofensor mais orgulhoso[211]. (LOCKE, 1991, p. 19)

Mais uma vez aqui ressalta uma ironia na conseqüência desse posicionamento: apesar da filosofia de Locke enfatizar a sensação como principal instrumento da verdade, o que faz com que a entendamos como uma filosofia que ajuda a justificar e incentivar o desenvolvimento científico materialista, seu discurso contém a convicção de que a constituição da mente do ser humano é mais adequada à produção de conhecimentos morais do que naturais por causa dos limites da própria percepção sensorial. E juntamente com essa convicção, ressalta a ausência de previsão dos desenvolvimentos técnico-científicos (que irão, posteriormente, justamente ampliar a capacidade de percepção dos sentidos). Adicionada a isto, está a preocupação em apontar uma certa missão moral contida na própria estrutura da mente humana:

> (...) é óbvio concluir que nossas faculdades não são adequadas para penetrar na estrutura interna e essências reais dos corpos, mas revelam para nós o ser de um Deus, e o conhecimento de nós mesmos, suficientes para nos conduzir para uma descoberta completa e clara de nosso dever e grande interesse. (...) Desse modo, penso que devo concluir que a *moral* é a *ciência adequada e função da humanidade em geral*[212]. (LOCKE, 1991, p. 187)

Mas do fato de apontar as limitações sensoriais, não decorre que as faculdades da sensação sejam suspeitas de erro. Já que o próprio conhecimento se confirma e se estrutura através da sensação em primeiro lugar, é óbvia a impossibilidade do erro por seu meio. A fonte do erro está apenas no julgamento, ou seja, na possibilidade de uma operação defeituosa da mente. Existem várias possibilidades de defeito, ou “causa” dos erros, tais como: carência de provas e de habilidade para usá-las; de vontade para vê-las; medidas errôneas de probabilidade,

---

[211] Livro 1, Cap. 2, § 6, in **Ensaio acerca do Entendimento Humano.**

[212] Livro 4, Cap. 12, § 11, *Ibidem*.

etc. Assim, na opinião de Locke os homens não têm errado tanto. Eles apenas, em sua maioria, não têm pensado tanto quanto poderiam[213].

A filosofia de Berkeley não responde à de Locke tratando de questões específicas nos processos do erro ou do acerto ou nas camadas da estrutura da moral. Sua visão de um mundo como totalidade presidida por Deus sustenta uma universalidade religiosa acima das facticidades do tempo e do espaço:

> Quanto à mistura de dor ou inquietação que existe no mundo, nos termos das leis gerais da natureza, e as ações de espíritos imperfeitos finitos: isto, no estado em que nós estamos no presente, é indispensavelmente necessário para nosso bem-estar. Apenas nossas perspectivas são muito estreitas: nós tomamos, por exemplo, a ideia de alguma dor particular em nossos pensamentos, e a consideramos *má*; enquanto que se nós ampliarmos nossa visão, de modo a compreender os vários fins, conexões e dependências das coisas, sobre quais ocasiões e em que proporções nós somos afetados pela dor e prazer, a natureza da liberdade humana, e o desígnio com o qual somos colocados no mundo; nós seremos forçados a reconhecer que essas coisas particulares, consideradas em si mesmas com a aparência do *mal*, têm a natureza do *bem*, quando consideradas ligadas com o sistema inteiro dos seres[214]. (BERKELEY, 1982, p. 91)

Se para Locke o inatismo das ideias, para ser comprovado, deveria ser evidenciado pela concordância universal de algum princípio, o que não é o caso, para Berkeley é natural ver em cada homem uma forma particular vivente em meio ao Espírito de Deus que, tendo experiências limitadas, não deverá contudo, esperar que seu discurso ou experiência coincida com a onisciência divina:

> (...) os homens, conhecendo que percebem várias ideias das quais eles não são os autores, não as tendo excitado de dentro, nem as feito dependentes da operação de suas

[213] Livro 4, Cap. 20, § 18, in **Ensaio acerca do Entendimento Humano**.

[214] "As for the mixture of pain or uneasiness which is in the world, pursuant to the general laws of nature, and the actions of finite imperfect spirits: this, in the state we are in at present, is indispensably necessary to our well-being. But our prospects are too narrow: we take, for instance, the idea of some one particular pain into our thoughts, and account it *evil*; whereas if we enlarge our view, so as to comprehend the various ends, connections, and dependencies of things, on what occasions and in what proportions we are affected with pain and pleasure, the nature of human freedom, and the design with which we are put into the world; we shall be forced to acknowledge that those particular things, which considered in themselves appear to be *evil*, have the nature of *good*, when considered as linked with the whole system of beings". (§ 153, Part 1)

> vontades, isto posto, eles mantêm que aquelas ideias ou objetos de percepção têm uma existência independente e fora da mente, sem jamais sonharem a contradição envolvida nessas palavras[215]. (BERKELEY, 1982, p. 46)

É possível inferir, da filosofia de Berkeley, a noção de humanidade apoiada numa ideia de conjunto dos seres humanos individuais. Então a percepção individual será sempre limitada. É assim que se explica a validade lógica da atualidade perceptiva: "Quando é dito que os corpos não existem sem a mente, não poderei entender o significado disto como sendo esta ou aquela mente particular, mas todas e quaisquer mentes[216]" (BERKELEY, 1982, p. 43).

Por outro lado é interessante observar a ligação da razão com a questão da crítica à abstração em Berkeley na medida em que o próprio conceito de razão, abstraído do conceito de mente, também possibilita à condução de erros de juízo. Já vimos que, para Berkeley, embora a fonte do erro abstracionista esteja localizada na linguagem, a opinião que faz com que tal erro seja aceito está, por sua vez, localizada na razão, uma vez que esta se debruça sobre as palavras, tomando-as como ideias abstratas, com exclusão da consideração das ideias particulares. Assim, sobre a existência das ideias abstratas Berkeley (1982, p. 17) diz: "provavelmente nada menos que a razão poderia ter dado origem a uma opinião tão universalmente aceita[217]".

O uso da razão, conduzindo ao princípio do conhecimento estruturado na percepção das ideias possibilitará a clareza do entendimento de que o âmbito do desconhecido é feito necessariamente de ideias desconhecidas e não de algo desconhecido, diferente das ideias. A contenda lingüística aqui mais uma vez é mencionada como a possível origem do erro conceitual referente à matéria como causa. Segundo Berkeley um nome, tal como "matéria", mesmo que na origem tenha sido admitido apenas como marca relacional, cria o preconceito de causa,

---

[215] "To this I answer, that men not the authors, as not being excited from within, nor depending on the operation of their wills, this made them maintain, those ideas or objects of perception had an existence independent of, and without the mind, without ever dreaming that a contradiction was involved in those words." (§ 56, Part 1)

[216] "Wherever bodies are said to have no existence without the mind, I would not be understood to mean this or that particular mind, but all minds whatsoever". (§ 48, Part 1)

[217] "And surely nothing of less extent than reason itself could have been the source of an opinion so universally received". (§ 18, Intro.)

substituindo e obscurecendo a verdadeira causa que, não obstante, pode ser esclarecida pela própria razão quando esta se desprende de tal preconceito:

> Mas embora concedido pelos mesmos *materialistas* que a matéria tenha sido pensada somente com o objetivo de ser o suporte de acidentes, e sua razão cessando inteiramente nisso, alguém poderia esperar que a mente deveria naturalmente, e sem qualquer relutância quanto a isso, desistir da crença unicamente fundamentada nela. Ainda o preconceito está afixado tão profundamente em nossos pensamentos, que podemos escassamente dizer como ficar de parte disso, e somos por isso, inclinados, desde que as *coisas* em si sejam indefensáveis, finalmente a reter o *nome*, o qual aplicamos para não sei que abstratas e indefinidas noções de *seres* ou *causas*, embora sem qualquer mostra de razão, pelo menos até agora como pude ver[218]. (...) Trata-se de uma muito extraordinária instância da força de preconceito e para se lamentar muito, que a mente do homem mantenha tão grande dedicação contra toda a evidência da razão, em troca de uma estúpida e irrefletida *alguma coisa*, interposta, por assim dizer, para ocultar de si mesmo a providência de Deus e removê-la para bem longe dos assuntos do mundo[219]. (BERKELEY, 1982, p. 55)

Portanto, o lugar da razão é delimitado pelo contexto empírico, e nesse caso Berkeley se aproxima de Locke quando expõe a função da razão como sendo fundamentalmente a operação de inferência a partir da experiência, mesmo que se distancie dele quando utiliza a mesma razão para defender a impossibilidade ontológica da existência de objetos externos à percepção:

> É necessário conhecermos pelos sentidos ou pela razão. Pelos sentidos nós temos o conhecimento somente de nossas sensações, ideias, ou aquelas coisas que são imediatamente percebidas pelos sentidos, chamem-nas como quiserem, mas eles não nos informam que coisas existem sem a mente, ou

[218] "But though it be allowed by the *materialists* themselves, that matter was thought of only for the sake of supporting accidents; and the reason entirely ceasing, one might expect the mind should naturally, and without any reluctance at all, quit the belief of what was solely grounded thereon. Yet the prejudice is riveted so deeply in our thoughts, that we can scarce tell how to part with it, and are therefore inclined, since the *thing* itself is indefensible, at least to retain the *name*; which we aplly to I know not what astracted and indefinite notions of *being*, or *occasion*, though without any show of reason, at least so far as I can see." (§ 74, Part 1)

[219] "It is a very extraordinary instance of the force of prejudice, and much to be lamented, that the mind of man retains so great a fondness against all the evidence of reason, for a stupid thoughtless *somewhat*, by the interposition whereof it would, as it were, screen itself from the providence of God, and remove him farther off from the affairs of the world." (§ 75, Part 1)

> impercebidas, semelhantes àquelas que são percebidas. Isto os materialistas reconhecem a si mesmos. Permanece portanto que, se nós temos qualquer conhecimento de coisas externas, deve-se, pela razão, inferir sua existência do que é imediatamente percebido pelos sentidos[220]. (BERKELEY, 1982, p. 30)

E se Berkeley (1982, p. 54) menciona "a luz da razão" como a capacidade de depreender o "método das nossas sensações" e "inferir a bondade e sabedoria do *espírito* que as excita em nossas mentes"[221], é interessante notar como essa própria ligação entre razão e sensação é que dá origem a um juízo moral de bondade relacionado à noção do Espírito Supremo. Parece que essa bondade preenche justamente a lacuna que poderia ser depreendida entre a limitação dos sentidos físicos, configurando o indivíduo finito, e a infinitude espiritual, configurando o espírito divino, a despeito da razão obviamente ser insuficiente para qualquer expansão real dos sentidos, como faria supor no caso de alguma ilusão abstrata, na medida em que deve funcionar apenas na mediação da experiência. Pois ao passo que a inferência seja evidenciada "à luz da razão", ao mesmo tempo Berkeley nos faz supor que isto acontece justamente por conta da natureza limitada da percepção: "Se nós seguirmos a luz da razão, iremos, do constante e uniforme método das nossas sensações, inferir a bondade e sabedoria do *espírito* que as excita em nossas mentes.Mas isso é tudo o que eu posso ver razoavelmente concluído daí[222]" (BERKELEY, 1982, p. 54).

Aqui também podemos depreender o pano de fundo da típica imagem berkeleyana da totalidade mental da existência, no sentido de promover a dissolução da hierarquia da percepção nos moldes da superioridade das ideias intelectuais contrapostas às ideias dos sentidos físicos. Para Berkeley, de certa forma, a razão,

---

[220] "Either we must know it by sense, or by reason. As for our senses , by them we have the knowledge only of our sensations, ideas, or those things that are immediately perceived by sense, call them what you will: but they do not inform us that things exist without the mind, or unperceived, like to those which are perceived. This the materialists themselves acknowledge. It remais therefore that if we have any knowledge at all of external things, it must be by reason, inferring their existence from what is immediately perceived by sense". (§ 18, Part 1)

[221] "If we follow the light of reason, we shall, from the constant uniform method of our sensations, collect the goodness and wisdom of the *spirit* who excites them in our minds." (§ 72, Part 1)

[222] "If we follow the light of reason, we shall, from the constant uniform method of our sensations, collect the goodness and wisdom of the *spirit* who excites them in our minds. But this is all that I can see reasonably concluded from thence." (§ 72, Part 1)

ou “reflexão”, é um instrumento de percepção, tal como os sentidos também o são: “Eu não argumento contra a existência de qualquer uma das coisas que nós podemos apreender, seja pelos sentidos ou pela reflexão” [223] (BERKELEY, 1982, p. 37).

Pode-se objetar que, nessa acepção, poderia ficar ambíguo comparar a razão aos outros sentidos já que, embora como estes, ela seja apta a captar ideias, não obstante também possui a aptidão de inferir o espírito. Mas o que Berkeley afirma é que pela razão podemos inferir a “bondade” de Deus e não diretamente o seu espírito. Pela inferência, que em última instância é uma operação de comparação, encontra-se algo que expressa uma qualidade que poderá ser combinada com outras na formação da linguagem divina. Segue-se, portanto, que ao significado de “espírito” permanece associada a concepção de algo não propriamente percebido, mas sim de algo de que se tem noção a partir da auto-percepção.

2.5 Possibilidades interpretativas da oposição entre as imagens filosóficas de Berkeley e Locke

A leitura do *Ensaio acerca do Entendimento Humano* de Locke pode estimular a formação de uma imagem do ser humano comparável à imagem de uma máquina que capta recursos do meio-ambiente, processa-os em seus específicos mecanismos interiores e expele-os transformados. Um modelo mecânico de produção de ideias, quiçá computador, talvez máquina a vapor, sem nada dentro de si antes dos dados que o alimentarão. O ser vivente é como uma espécie de aspirador no início de qualquer atividade. E através dessa imagem paira muito forte a noção da função de “produção” de algo associada ao objetivo da existência mental.

O ser vivente de Locke é um invólucro que contém algo na medida em que abarca o vazio inicial; as paredes modelando o gabinete, o recinto. Uma realidade substancial verdadeira, incognoscível Deus, se coloca como em observância a muitos invólucros porque se situa mais além, causa desconhecida das formas materiais necessárias ao preenchimento de vazios.

[223] “I do not against the existence of any one thing that we can apprehend, either by sense or reflection”. (§ 35, Part 1)

Depreende-se assim do discurso de Locke uma certa noção de "utilidade" justificando a existência mental. Enquanto a mente se "alimenta" das qualidades da matéria, ela o faz com vistas a uma produção própria de ideias que terá uma função modeladora e participativa no mundo. E isto se dá principalmente a partir da tese de que as ideias abstratas interferem no entendimento da realidade exterior que, num intercâmbio articulado, por sua vez, se conforma às tais ideias. Por exemplo, a própria noção de "espécies" de coisas, originada dos processos de abstração, é realização do homem.

Mas mesmo que as ideias abstratas possam interferir no mundo, ajudando a compor, elas mesmas, uma realidade que se adiciona à realidade dos objetos através dos quais fluem as ideias simples, Locke está falando que a origem do entendimento está na matéria. E embora a causa última de todas as coisas seja inerentemente desconhecida, o entendimento da matéria consiste na própria certeza (verdade) oriunda da percepção dos sentidos, abalizada pela razão.

A instância de ligação entre matéria e entendimento é a experiência. Para Locke, quem produz ideias, o faz a partir da experiência com o que está fora, com o objeto. O conceito de experiência, no discurso de Locke, é que dá significado, valor, ao entendimento. A experiência é a 'coroa' do senso de realidade produzido pela identidade pessoal justificado pela razão.

E a imagem do homem-máquina produtivo de Locke evoca a preponderância, subjacente ao discurso, do valor quantitativo sobre o valor qualitativo. Seria talvez possível perguntar a Locke quanto um homem pode, através da experiência inerente à sua existência, consumir, de qualidades, através dos sentidos, e quanto de ideias pode produzir. Sua filosofia parece sugerir, no rastro da categoria aristotélica da quantidade subordinada à substância, que a operação dos sentidos e da percepção é essencialmente quantitativa em relação ao conhecimento, consistindo o conhecimento nos materiais fornecidos pela percepção: "(...) se alguma pessoa, ou outra criatura qualquer, estiver provida de menos sentidos, serão poucas e embaçadas as impressões que deixam suas marcas nela[224]" (LOCKE, 1991, p. 41). A explicação do modo como o homem pode "multiplicar os objetos de seus pensamentos de modo infinito" pode ser considerada análoga à técnica da

[224] Livro 2, Cap. 9, § 15 in **Ensaio acerca do Entendimento Humano.**

computação: “Mediante esta faculdade de repetir e unir suas ideias, a mente revela grande poder para variar e multiplicar os objetos de seus pensamentos de modo infinito e muito além do que lhe foi fornecido pela sensação ou reflexão[225]” (LOCKE, 1991, p. 49).

Contrapõe-se à rigidez da imagem mecânica do homem e do conhecimento de Locke, uma imagem que diríamos ser mais maleável e plástica de Berkeley, sendo o ser humano como que uma célula de um corpo maior, interagindo com o que está à sua volta, num ambiente formado por um organismo total. E pelo fato dessa imagem conter em si muito nitidamente a qualidade de movimento, o “percurso” lógico, tendo seu início e todas as suas instâncias presididas por um percebedor, justifica por si só a ordem de existência do ser humano no mundo.

Enquanto a imagem do homem de Locke se mantém estática, máquina humana de processamento de ideias habitante de um sólido castelo de pedra sustentado pelas nuvens, a mente de Berkeley com certeza não será análoga a um “gabinete vazio”. Trata-se de tudo estar preenchido desde o início, pelo espírito e não por ideias, pois sobre a inexistência das ideias inatas ambos estão de acordo. Acontece que a experiência, em Berkeley, é concomitante ao funcionamento da mente. Em Berkeley não há a pretensão ao vazio utilitarista.

Se para Locke, captar as ideias configura-se como a origem da produção do próprio entendimento, para Berkeley parece não haver propriamente produção, mas expressão; porque o conhecimento está disponível, basta a vontade do ser, a observação, para que ele se estruture e se expresse. O indivíduo mental é um subconjunto do conjunto mental-Deus. A mente do homem e a mente de Deus são coincidentes. No entanto, sendo o primeiro uma pequena parte do todo, a existência do ser em sua própria substância gera o conhecimento.

Num primeiro momento a filosofia de Locke parece promover com mais eficácia a futura hegemonia do método científico objetivando o avanço do conhecimento material para o bem-estar da humanidade, por fazer a proposta de um discernimento entre mente e matéria aparentemente mais propício ao aperfeiçoamento dos vindouros mecanismos de controle sobre a natureza e também porque a noção de uma margem material sempre desconhecida propõe o avanço do

[225] Livro 2, Cap. 12, § 2, *Ibidem*.

conhecimento. Sob essa perspectiva, Berkeley dá a entender que sua filosofia não ameaça o progresso da ciência, mas apenas propõe focalizá-la sob a ótica correta. A correção, no caso, implica assumir a ciência como fazendo parte do paradigma da imagem no contexto mental, e não como a comprovação da superioridade do mundo material sobre o mundo mental:

> Ao explicar os *fenômenos*, tudo que se tem para mostrar é, por quais e em quais ocasiões nós somos afetados com tais e quais ideias. Mas como a matéria deveria operar sobre um espírito ou produzir qualquer ideia nele é o que os filósofos não pretenderão explicar. É, portanto, evidente, que a matéria não pode ser usada na filosofia natural. Também aqueles que tentam explicar as coisas, não o fazem pela substância corpórea, mas pela figura, movimento e outras qualidades, que na verdade não são mais que meras ideias, e portanto, não podem ser a causa de nada, como já foi mostrado[226]. (BERKELEY, 1982, p. 44)

E se um certo relativismo de percepção que se depreende de Berkeley reside na diversidade dos espíritos finitos na infinitude do Espírito de Deus, um certo relativismo de Locke reside na infinita variedade da matéria que os sentidos apreendem como ideias.

É difícil, para Berkeley, fazer enxergar uma coisa (o espírito) no lugar de outra (a matéria). Mas, sem propor metáfora, é isto que ele propõe ao caracterizar a mente como algo dinâmico entre as dimensões aparentes de interioridade e exterioridade da percepção ordinária. Berkeley parece nos fazer entender que é possível estar do lado de fora e de dentro ao mesmo tempo, no campo demarcado por algum pensamento ou ideia e, por isso mesmo, fazer variar medidas e limites.

Assim, se o corpo em Berkeley varia, ele é estático em Locke. E se o mundo de Locke, apreendido pelo conhecimento, começa na experiência do tato que sente o concreto da matéria, o mundo de Berkeley parece ser o da visão e do movimento, a depreender dos temas de suas principais obras.

Sob este ponto de vista, Locke sugere em seu discurso, uma atmosfera metafórica mais "dura": a imobilidade da matéria está no centro da realidade

[226] "To explain the *phenomena*, is all one as to whow, why upon such and such occasions we are affected with such and such ideas. But how matter should operate on a spirit, or produce any idea in it, is what no philosopher will pretend to explain. It is therefore evident, there can be no use of matter in natural philosophy. Besides, they who attempt to account for things, do it not by corporeal substance, but by figure, motion, and other qualities, which are in truth no more than mere ideas, and therefore cannot be the cause of anything, as has been already shown." (§ 50, Part 1)

circundada pela mente, a solidez é essa qualidade associada à gravidade, à terra, remetendo à física newtoniana. E os pensamentos, bem como as ideias, parecem ter a qualidade de impenetrabilidade, da qualidade bem delimitada ou “sólida” encontrada primariamente nos objetos dos sentidos.

Em Berkeley a atmosfera metafórica do discurso sugere a maleabilidade da ação do espírito coincidindo com o que chamar-se-ia mundo material, sendo que o espírito/ mente é quem porta a instância do observador ao mesmo tempo em que também age, se movimenta, causando a ideia que é, já nesse mesmo instante, conhecimento.

Mas de certa forma, em algum momento parece que o que Locke e Berkeley discutem é uma questão de tentar definir quais termos são entradas e quais são saídas na relação interior-exterior proposta pela organização da mente humana. Nesse sentido, mesmo que Berkeley afirme a existência do espírito como a única existência verdadeira, seja dentro ou fora da mente, tanto para ele, como ponto de partida de seu discurso, quanto para Locke, a concepção da existência do espírito é alguma coisa *dentro* da mente. Pois embora Berkeley faça a proposta da ideia de totalidade, ele não pretende dissolver um nível fundamental de separatividade entre alguma coisa, que é a ideia, passiva, e o ser ativo. Assim, mesmo em Berkeley, continuamos a ter a marca de um dualismo subjacente confrontando a imagem ontológica da totalidade da percepção.

Mas se o percurso do ser vivente de Locke é matéria-mente, dá-se justamente o contrário em Berkeley caso ele admitisse a existência da matéria. Porém, considerando que, à guisa de senso comum originando a noção estabelecida de matéria, e sendo isto posto, o percurso do ser vivente de Berkeley será mente-matéria.

Mas com isso Berkeley não nos faz negar a realidade do que chamamos mundo material, mas quer nos alertar sobre a verdade última deste mundo, que é apenas a verdade espiritual. Como explicação para o fenômeno do conhecimento, Berkeley quer dizer que a mente não sai de si própria.

3. Ampliando articulações e debates

Como temos visto, entre as reflexões suscitadas pela filosofia de Berkeley, destaca-se um ponto de vista sobre a linguagem, segundo o qual o problema da determinação da verdade da proposição sustentado pela polêmica da distinção entre "referente *versus* significado" seria falso porque estaria estruturado sobre o pressuposto ontológico da organização do mundo no esquema "exterioridade *versus* interioridade" associado ao senso comum e científico da concepção dualista sobre a disposição mental humana, pressuposto esse dissolvido por Berkeley. Essa questão pôde ser depreendida de Berkeley porque sua filosofia, de certa forma, é uma filosofia da linguagem desde sua base metafísica, a qual concebe o mundo natural como linguagem divina e o ser humano como partícipe da mente de Deus. Portanto podemos concluir, à guisa de baliza interpretativa, que o jogo entre exterior-interior de uma imagem ontológica comum, desde que mantido, relacionar-se-á então a um jogo do tipo leitor-texto.

Essa questão no escopo da filosofia em geral e, depois, da filosofia da linguagem em particular, da lingüística, semiótica, semiologia etc., percorre miríades de trajetórias que se ramificam ainda mais fecundamente no século XX com a explosiva expansão e invenção de múltiplos e diversos meios de comunicação, de modo que podemos conceber que o ponto de vista berkeleyano, localizado desde as raízes dessa história filosófica, também se ramifica sob várias perspectivas até ao ponto de assemelhar-se a evidentes conclusões totalmente dissociadas da própria referência à sua filosofia.

Destarte podemos constatar que, do ponto de vista da semiótica, uma conclusão prevalecente é a de que o significado reporta-se mais à própria linguagem como estrutura do contexto do que a algo fora dela. Ilustremos com Roman Jakobson (1970, pp. 63-4):

> Contra os que atribuem o significado (*signatum*) não ao signo, mas à própria coisa, o melhor argumento e o mais veraz seria dizer que ninguém jamais sentiu o gosto ou cheiro do significado de *queijo* ou de *maçã*. Não há *signatum* sem *signum*. O significado da palavra 'queijo' não pode ser inferido

> de um conhecimento não-linguístico do *roquefort* ou do *camembert* sem a assistência do código verbal[227].

Já do ponto de vista da ciência, podemos perceber como a estabilidade na relação de correspondência entre significado e referente é considerada importante. Segundo Bertrand Russell, que vincula o ponto de vista inicial da ciência ao ponto de vista do senso-comum, a própria noção de 'substância', nos moldes aristotélicos, seria necessária a essa estabilidade:

> Substância é uma categoria que vem naturalmente ao senso comum (... contudo) acho válido concluir que o senso comum quanto à indestrutibilidade da substância é vacilante; no todo, o êxito da Física em proporcionar unidades materiais imortais representa um triunfo do filósofo sobre o homem leigo. Indestrutível ou não, a substância é de grande importância no pensamento primitivo, e domina a sintaxe, através da qual dominou a filosofia até nossos dias. (...) A concepção de identidade substancial com propriedades mutantes está enraizada na linguagem, no senso comum, e na metafísica. (RUSSEL, 1978, pp. 158-9)

Pudemos perceber, ao longo de nosso estudo que, de certa forma, para Berkeley, o conteúdo da representação é o significado e não o referente. Mas isso é mostrado em sua obra pela via, digamos assim, negativa da questão: é que Berkeley vê confusão no uso da linguagem quando se considera que esta, por si só, pode ser suficiente para estabelecer a referencialidade no sentido de verdade a ser captada do mundo exterior.

Nesse sentido, a posição de Berkeley, partindo da crítica às próprias bases da metafísica científica, dá impulso a uma filosofia da linguagem a despeito de perfazer a própria ciência como linguagem mesmo que a ela tenha sido mantido intocado, historicamente, o estatuto de conhecimento para além da questão da linguagem.

De certa maneira, na visão de Berkeley, a princípio o significado se insere nos elementos das questões da ciência, na medida em que a referencialidade seja estabelecida empiricamente. Mas nesse ponto, sua filosofia ressalta o quanto a raiz

[227] Observamos que Jakobson inicia o capítulo "Aspectos lingüísticos da tradução", do qual retiramos a citação acima, confrontando Russell da seguinte forma: "Segundo Bertrand Russell, 'ninguém poderá compreender a palavra *queijo* se não tiver um conhecimento não-linguístico do queijo'. Se, entretanto, seguirmos o preceito fundamental do próprio Russell e dermos 'relevo aos aspectos lingüísticos dos problemas filosóficos tradicionais', seremos então obrigados a dizer que ninguém poderá compreender a palavra *queijo* se não conhecer o significado atribuído a esta palavra no código lexical do português".

da questão da determinação do referente está comumente embaraçada na problemática da distinção aristotélica entre substância e atributo, bem como na gradação dessa concepção expressa nos conceitos de essência e propriedade e daí, na questão das ideias primárias e secundárias.

Quando Aristóteles faz a distinção entre essência e propriedade na proposição, embora ele esteja nitidamente referindo-se à ordenação lingüística, isto é feito sob o pressuposto da transparência do signo sobre a realidade, combinado à fundamentação do raciocínio como faculdade de distinção entre “coisas” verdadeiras e falsas, ou seja, da faculdade da razão, a qual fornecerá as premissas de uma crença do conhecimento.

Mas como vimos, Berkeley rejeita a filosofia que supõe a diferenciação verdadeira entre substância e atributo no nível da representação (ideia). Seu ponto de vista sustenta que esse tipo de diferenciação é de natureza puramente lingüística e não de natureza perceptiva. A característica ou a utilidade do signo reside na propriedade de comunicar ou expressar a diversidade de qualidades entre a multiplicidade de ideias possíveis numa positividade totalmente inerente à posição do percipiente ser ativo. E a arbitrariedade da relação entre signo e significado ocorre na correspondência com a relação entre objetividade e subjetividade no esquema do conhecimento. Assim, para se entender apropriadamente um signo universal é necessário justamente *conhecer* a diferença entre linguagem e percepção, relacionando a necessária parcialidade de uma com a necessária totalidade da outra.

Esse ponto de vista em Berkeley pode ser ilustrado com o problema da representação universal intrínseca à construção do conhecimento como segue:

> (...) portanto se segue que, sobre uma linha num esquema, que seja de uma longa polegada, deve ser falado como se ela contivesse dez mil partes, desde que não seja considerada desta forma em si mesma, mas como uma representação universal; e ela é universal somente em sua significação, pela qual ela representa inumeráveis linhas maiores que ela mesma, em que podem ser distinguidas dez mil partes ou mais, e que no entanto podem não haver de fato na polegada acima. Depois, desta maneira, as propriedades das linhas significadas são (por uma muito usual figura) transferidas para o signo, e

> daí ao erro de pensar que pertencem a ele considerado em sua própria natureza[228]. (BERKELEY, 1982, p. 79)

Constatamos por esse aspecto, como o erro no entendimento do estatuto da linguagem, no sentido da confusão entre significado e referente, conecta-se com o ângulo mais famoso da filosofia de Berkeley relacionado com a dissolução da separação verdadeira entre mente e matéria pela via da negação da existência da matéria e afirmação da mente como totalidade existencial.

Portanto, de certo modo, a concepção do senso comum, de uma mente separada da matéria, em que esta não participa daquela, só pode, devido a tal "distância" ontológica, produzir a concepção de uma linguagem estritamente referencial com vistas ao conhecimento. Mas, ironicamente, se tal configuração correspondesse à verdade sobre a relação do homem com o mundo, poderíamos imaginar que a ciência não teria avançado além do conhecimento das ideias da sensação. Porém, a situação dessa questão é bem outra: na medida em que mantém o pressuposto da divisão entre realidade e mente, a ciência extrapola a experiência em miríades de infinitas abstrações lingüísticas:

> E uma pessoa que pensa os objetos dos sentidos existentes sem a mente, talvez em virtude disso será trazida a admitir que uma linha de uma polegada pode conter inumeráveis partes realmente existentes, embora muito pequenas para serem discernidas. Estes erros estão bem enxertados nas mentes dos *geômetras*, bem como na de outros homens, e têm influenciado seus raciocínios; e não é difícil coisa mostrar que os argumentos da geometria que fazem uso do suporte da infinita divisibilidade da extensão, se fundam neles[229]. (BERKELEY, 1982, p. 78)

Considerando, portanto, com Berkeley, que não há realidade externa à mente, no sentido de que tudo o que pode ser conhecido é o próprio conteúdo da

---

[228] "(…) hence it follows, that a line in the scheme, but an inch long, must be spoken of, as though it contained ten thousand parts, since it is regarded not in itself, but as it is universal; and it is universal only in its signification, whereby it represents innumerable lines greater than itself, in which may be distinguished ten thousand parts or more, though there may not be above an inch in it. After this manner the properties of the lines signified are (by a very usual figure) transferred to the sign, and thence through mistake thought to appertain to it considered in its own nature". (§ 126, Part 1)

[229] "And one who thinks the objects of sense exist without the mind, will perhaps in virtue thereof be brought admit, that a line but an inch long may contain innumerable parts really existing, though too small to be discerned. These errors are grafted as well in the minds of *geometricians*, as of other men, and have a like influence on their reasonings; and it were no difficult thing, to show how the arguments from geometry made use of to support the infinite divisibility of extension, are bottomed on them". (§ 125, Part 1)

percepção, segue-se que o entendimento debruça-se sobre as representações, ou as manipula, refletindo a partir disso, modos diversos de organização da ideia, sem que esses modos tenham sido determinados necessariamente por significados existentes de antemão, exteriores à experiência dessa organização.

Observa-se, desde Aristóteles, que a percepção é concebida na filosofia, generalizadamente, como função da razão, tomada a percepção aqui mais como análoga à faculdade de comparar e discernir, do que apenas como a capacidade de receber sensações pelos sentidos físicos[230]. Podemos constatar, portanto, uma espécie de lugar-comum filosófico quanto a se considerar a "percepção por partes" como algo inerente ao raciocínio, pois isso se fundaria na capacidade de discernimento próprio da função da razão, considerada esta como anterior à expressão do significado no sentido de que ela seria a própria sustentação do que será discernido como verdadeiro.

Mas Berkeley contesta esse ponto de vista na medida em que, coerente com a recusa ao inatismo das ideias, sob o seu ponto de vista, é preciso considerar, no processo de percepção como um todo, o fato de que, desde que a captação das ideias pelos sentidos não percebe as coisas divididas, a razão também não precisaria funcionar de forma estaticamente predeterminante no sentido de perfazer um modo rígido para a certeza fixa sobre os significados, não obstante sua função seja o exercício de sua capacidade intrínseca de infundir o modo da divisão no entendimento das coisas, expresso pela linguagem.

Portanto, ousamos dizer que, dadas as imagens da filosofia de Berkeley, o funcionamento da mente poderia ser concebido como constituído de um fluxo de impressões unificado sobre o desdobramento de sua própria identidade, ou seja, a mente é sempre a "mesma", seja no grau da percepção dos objetos da sensação, seja no grau da percepção das representações manipuladas pela razão. Exemplo desse ponto de vista pode ser conferido no seguinte trecho: "Toda extensão finita particular, que pode possivelmente ser o objeto de nosso pensamento, é uma *ideia*

[230] Ilustramos essa questão com os seguintes trechos de Aristóteles (1973, p. 13): "(…) como daquilo que é peculiar a uma coisa qualquer uma parte significa a sua essência e outra parte não, vamos dividir o 'peculiar' nas duas partes mencionadas e chamar 'definição' à que indica a essência, e quanto ao restante adotaremos a terminologia geralmente usada a respeito dessas coisas, referindo-nos a ele como uma 'propriedade'". (...) "Além disto, não julgamos que qualquer das sensações constitua a ciência, embora elas constituam, sem dúvida, os conhecimentos mais seguros dos singulares. Mas não dizem o 'porquê' de coisa alguma, por exemplo, porque o fogo é quente, mas só que é quente'" (p. 212, *Ibidem*).

existindo somente na mente, e consequentemente, cada parte daí deve ser percebida[231]" (BERKELEY, 1982, p. 77).

Então a confusão no uso da linguagem, ou seja, quando esta é considerada como, por si só, suficiente para estabelecer a referencialidade, equivale a transpor a metafísica para a ciência positiva:

> (...) se os termos *extensão*, *partes*, e semelhantes, são tomados em qualquer sentido concebível, isto é por ideias, então dizer que uma quantidade ou extensão finita consiste de partes infinitas em número, é tão manifestamente uma contradição, que todos reconhecem imediatamente[232]. (BERKELEY, 1982, p.78)

Esse tipo de contradição se dá, portanto, através da usurpação do real pelo domínio do "puramente verbal":

> (...) aquelas coisas que passam por verdades abstratas e teoremas concernentes a números relacionam-se na realidade, não a objetos distintos das coisas particulares numeráveis, mas somente a nomes e caracteres, os quais originalmente foram considerados sob não outra conta a não ser o de serem *signos*, ou capazes de representar apropriadamente quaisquer coisas particulares que os homens precisem computar. De onde se segue que o estudo para seus próprios fins seria tão sábio e um tão bom propósito como se um homem, negligenciando o uso verdadeiro ou a intenção original e subserviente da linguagem, despendesse seu tempo em impertinentes críticas sobre as palavras ou raciocínios e controvérsias puramente verbais[233]. (BERKELEY, 1982, p. 77)

Confundir a abstração, promovida pela linguagem, com a realidade, é a origem de todas as obscuridades no processo de conhecimento. Estas surgem

---

[231] "Every particular finite extension, which may possibly be the object or four thought, is an *idea* existing only in the mind, and consequently each part thereof must be perceived". (§ 124, Part 1)

[232] "But if the terms *extension, parts,* and the like, are taken in any sense conceivable, that is, for ideas; then to say a finite quantity or extension consists of parts infinite in number, is so manifest a contradiction, that everyone at first sight acknowledges it to be so". (§ 124, Part 1)

[233] "(…) those things which pass for abstract truths and theorems concerning numbers, are, in reality, conversant about no object distinct from particular numerable things, except only names and characters; which originally came to be considered, on no other account but their being *signs*, or capable to represent aptly, whatever particular things men had need to compute. Whence it follows, that to study them for their own sake would be just as wise, and to as good purpose, as if a man, neglecting the true use or original intention and subserviency of language, should spend his time in impertinent criticisms upon workds, or reasonings and controversies purely verbal." (§ 122, Part 1)

quando a abstração dá origem a ideias falsas, que ocupam todo um encadeamento de uma pretensa lógica em infindáveis voltas de um labirinto puramente verbal ocupando o lugar da filosofia. A abstração, consistindo principalmente de um processo de "separação mental", redunda na concepção fragmentada ilusória sobre o mundo. A separação consiste no agrupamento por semelhança, de determinadas ideias, que serão expressas, por sua vez, pelas palavras. O sinal refletirá assim uma generalidade não existente realmente como tal. Qual seria então o papel da abstração?

As ideias, explica Berkeley, nunca são em si abstratas como o faz crer muitas vezes a linguagem, porque são sempre representações das percepções particulares. Elas podem ser gerais, no sentido de funcionarem como representando "todas as ideias particulares da mesma espécie". Porém, a universalidade ou generalidade não se refere a uma "positiva natureza ou concepção de alguma coisa, mas na *relação* que significa entre particulares". Por outro lado, é perfeitamente possível separar, pelo pensamento coisas que foram percebidas em conjunto ou vice-versa, "mas meu poder de conceber ou imaginar não se estende além da possibilidade da existência real ou da percepção[234]" (BERKELEY, 1982, p. 25). Em outras palavras, podemos dizer que Berkeley está mostrando que um conceito, para ser verdadeiro, deve estar articulado à ideia e, caso a falta dessa articulação esteja disfarçada pela linguagem, estaremos diante da abstração do tipo "pernicioso", qual seja, de palavras sem significado ocupando o estatuto da existência.

3.1 Aproximando Wittgenstein

Organizado a partir de descrições de jogos de linguagem em exemplos sucessivos, o discurso de Wittgenstein, na primeira parte das *Investigações Filosóficas*, parece demonstrar que cada exemplo constitui-se numa singularidade em relação a outro. Isso parece ser uma possível demonstração da impertinência das generalizações da tradição lógica. A condição da singularidade é o fato de que cada um dos exemplos está inserido numa determinada esfera prática e não em outra. A transposição de determinado exemplo para outra prática seria uma

[234] "But my conceiving or imagining power does not extend beyond the possibility of real existence or perception". (§ 5, Part 1)

generalização. Nesse sentido, o sistema filosófico de Agostinho, tomado como exemplo por Wittgenstein, só é verdadeiro se for completo, ou seja, se for um “todo” de comunicação. Portanto a condição de verdade pressupõe o todo do sistema, e o erro filosófico seria generalizar evidências particulares para explicar essências.

Observamos que em Wittgenstein, o objeto do discurso é a própria linguagem coincidente com a filosofia, seja no sentido da dissolução dos problemas filosóficos, seja no sentido de que, de certa forma, a filosofia nos moldes da tradição, associada ao esclarecimento de outros sistemas do conhecimento (tais como química, medicina, física, etc.), está acabada, restando para a sua prática a dimensão da discussão. Isso parece ter sido ilustrado, contiguamente à sua obra filosófica, por frases tais como “filosofia é a tentativa de se desembaraçar de um gênero particular de confusão, as confusões da linguagem” ou “a filosofia não pode ser transformada em ciência, pois nada tem para descobrir, pois seus enigmas decorrem do uso incorreto e de equívocos da gramática” ou “uma grande fonte de desorientação filosófica é a tendência de buscarmos coisas que correspondam a substantivos” (MONK, 1995).

Portanto não queremos obviamente aqui defender o ponto de vista de que Berkeley tenha tido a mesma intenção de Wittgenstein quanto à filosofia, mas podemos perceber que a proximidade dos interesses temáticos no interior da filosofia de ambos pode iluminar entre si os problemas abordados.

Assim vemos que Berkeley já fazia a crítica da abstração pela via da confusão entre uniformidade lingüística e universalidade conceitual evidenciando a tendência filosófica tradicional em concluir a existência a partir de uma *essência* das coisas. Lembramos quanto a isso algumas de suas frases citadas anteriormente nesse nosso trabalho: “Uma coisa é manter constante definição de um nome, outra fazer que ele represente sempre a mesma ideia; uma é necessária, outra inútil e impraticável” ou “com efeito, a doutrina da abstração não tem contribuído pouco para arruinar a parte mais útil do conhecimento”, ou “pretenderam alguns dar conta das aparências por qualidades ocultas (...) as tentativas desta espécie nunca são satisfatórias”.

Constatamos que, segundo Wittgenstein, não há sentido em pensar o simples como parte de um composto na medida em que, se primeiro apreende-se o composto, é porque este “chegou” à percepção como uma unidade. Decompor em

partes “simples” essa “unidade composta” inicial não se constitui em uma operação de elucidação de uma verdade oculta. Se a linguagem é considerada comumente como a representação do mundo, então vê-la como verdadeira, explicá-la, ou elucidá-la através de pedaços simples, não revela uma verdade ocultada pela imagem do composto. A capacidade de decompor em partes é variável quanto ao resultado de sua forma, e a expressão disso também. Reconhecer partes não pode ser confundido com concluir que o todo originou-se em segundo lugar, a partir das partes. Portanto “composto” e “simples” são palavras que ganham significado dentro do jogo de linguagem em questão. Tal tema aproxima Wittgenstein de Berkeley, para quem a divisão de um corpo em partes depende da capacidade do espírito em concebê-las e não do fato de que um corpo possa ter “em si” tais partes:

> O que os filósofos dizem de sujeito e modo parece muito infundado e ininteligível. Por exemplo, nesta proposição, um dado é duro, extenso e quadrado, eles dirão que a palavra *dado* denota um sujeito ou substância, distinto da dureza, extensão e figura, que são predicados dele, e em que eles existem. Isto eu não posso compreender: para mim um dado parece não ser nada distinto daquelas coisas que são denominadas seus modos ou acidentes. E dizer que um dado é duro, extenso e quadrado, não é atribuir essas qualidades a um sujeito distinto, um suporte deles, mas somente uma explicação do significado da palavra *dado*[235]. (BERKELEY, 1982, p. 44)

O conceito de semelhança de família em Wittgenstein parece ter correspondência com o conceito de uniformidade em Berkeley. Tanto para um como para outro, respectivamente, essas noções são tão evidentes quanto possíveis fontes de confusão no movimento da abstração. Wittgenstein diz que “similaridades superficiais de forma podem disfarçar diferenças muito importantes de significado”. O fato das palavras terem, materialmente, uma uniformidade em sua manifestação, não pode justificar significados baseados sempre em semelhanças. Os significados, os sentidos, são forjados também de elementos outros. *Diferenças* entre esses

[235] “As to what philosophers say of subject and mode, that seems very groundless and unintelligible. For instance, in this proposition, a die is hard, extended and square, they will have it that the word *die* denotes a subject or substance, distinct from the hardness, extension and figure, which are predicated of it, and in which they exist. This I cannot comprehend: to me a die seems to be nothing distinct from those things which are termed its modes or accidents. And to say a die is hard, extended and square, is not to attribute those qualities to as subject distinct from and supporting them, but only an explication of the meaning of the word *die*”. (§ 49, Part 1)

vários elementos definem mais os sentidos do que a *uniformidade*. Tanto é que as mesmas palavras mudam de sentido de acordo com o contexto.

Os dois filósofos acrescentam, em consideração à Língua, o fato de que sua finalidade não se limita à representação do mundo na ausência do mundo, como um espelho de uma realidade não presentificada aos sentidos. Uma finalidade, por exemplo, pode ser compor sua utilização com a ação[236]. Outra forma de utilização, que corresponde a grande parte do emprego dos nomes, diz respeito à finalidade de sinalizar o encadeamento geral de um tema num discurso, em que as palavras isoladas não correspondem a significados precisos; as palavras também podem apenas preencher a função de provocar disposições psicológicas ou sentimentos[237]. Nesses casos, significados não se reportam a conteúdos outros, mas sim concretizam uma realidade dada num contexto quiçá formado por elementos que não sejam apenas da linguagem formal reconhecida tradicionalmente pela filosofia como tal.

Conjecturamos que, se a teoria da significação estivesse ainda ligada a uma visão aristotélica, provavelmente não teríamos saído da Idade Média, vinculados que estaríamos à autoridade de um sentido último para as palavras, nos moldes de Tomás de Aquino (2004, p. 224), para quem "Todos os nomes atribuídos analogicamente a vários seres necessariamente hão de ser dependentes de um

---

[236] Wittgenstein (1979, pp. 11-2, § 6) escreve nas *Investigações*: "(...) Esse ensino ostensivo das palavras, pode-se dizer, estabelece uma ligação associativa entre a palavra e a coisa: mas o que significa isso? Ora, isso pode significar coisas diferentes; no entanto, pensa-se logo no fato de que, quando a criança ouve a palavra, a imagem da coisa surge perante seu espírito. Mas se isso acontece – é essa a finalidade da palavra? – Sim, *pode* ser a finalidade. – Eu posso imaginar um tal emprego de palavras (série de sons). (Pronunciar uma palavra é como tocar uma tecla no piano da representação.) Mas na linguagem no Parágrao 2, *não* é finalidade das palavras despertar representações. (Pode-se certamente achar que isso é útil para a finalidade verdadeira.)

[237] Berkeley (1982, pp. 18-9, § 19, 20) escreve nos *Principles*: "E uma pequena atenção poderá descobrir que não é necessário (mesmo em estrito raciocínio) que nomes significantes que representam ideias devam - e eles são usados todo o tempo - excitar no entendimento as ideias para as quais eles foram feitos: na leitura e no discurso, os nomes são usados, na maior parte, como as letras são usadas na *álgebra*, em que o pensamento de uma quantidade particular é marcado por cada letra, porém para proceder direito não se requer que a cada passo cada letra sugira aos nossos pensamentos que quantidade particular foi apontada pela representação. (...) Além disso, a comunicação de ideias marcadas por palavras não é o principal e único fim da linguagem, como comumente se supõe. Há outros fins, como o exaltar uma paixão, o excitar ou impedir uma ação, o influenciar a mente para alguma disposição particular; o primeiro é, em muitos casos, subalterno, e algumas vezes inteiramente omitido quando os outros podem ser obtidos sem ele, como penso que não seja infreqüente no uso familiar da linguagem."

primeiro termo, a que são relativos; e, portanto, este termo há de entrar na definição de todos esses nomes".

Mas embora pareça fácil, atualmente, se desvencilhar desse ponto de vista, não parece fácil que a interpretação da filosofia de Berkeley a desvencilhe, a despeito de ser lida fragmentariamente, de ser entendida como uma doutrina segundo a qual "os objetos imediatos do conhecimento são as 'ideias de percepção'" na acepção de que faz "a transferência dessas propriedades de objetos materiais para esses dados sensórios", configurando exatamente um ângulo da teoria filosófica rebatida por Wittgenstein, do qual "decorreria que a linguagem não tem possibilidade de ser e, consequentemente, não se viu ensinada[238]" (PEARS, 1973, p. 145).

Segundo essa interpretação, o "ser é ser percebido" de Berkeley conduz a um subjetivismo da percepção, incompatível com o fato da transmissão lingüística, ao mesmo tempo em que opera uma falsa distinção entre sensação e objeto material, já que não removeria efetivamente o esquema de conhecimento no nível sujeito-objeto. Segundo Pears, quem sustentasse essa teoria preencheria os requisitos para ocupar as seguintes posições argumentativas:

> (...) ou negaria completamente que dela decorrem, de fato, as conseqüências que, segundo Wittgenstein, dela decorrem, ou então admitiria que, em relação às sensações, algo existe que, admitida a verdade de C (a teoria imputada a Berkeley), não poderia ser transmitido. E sustentaria que isso apenas revela quão verdadeiro é C, pois de fato aquele elemento nunca se comunica e, daí, o adepto da teoria partiria para sustentar mais: que o ordinariamente considerado como ensinamento dessa parte de nossa linguagem é perfeitamente compatível com C. Contra esse ponto, Wittgenstein sustenta que, se C fosse correta, essa parte de nossa linguagem seria necessariamente de transmissão impossível e, consequentemente, corresponderia a uma ilusão entender que fosse, de fato, ensinada. (...) A ideia geral de Wittgenstein pode traduzir-se de modo suficientemente claro: se a assimilação das sensações a objetos materiais for levada demasiado longe, as sensações de cada pessoa se tornarão inteiramente inacessíveis a todas as outras e, em tais termos, essa parte de nossa linguagem se fará necessariamente de transmissão impossível. (PEARS, 1973, p. 146)

[238] Essa oposição é uma interpretação da diferença entre um ponto de vista representado por Berkeley e o ponto de vista de Wittgenstein a respeito da linguagem, associada à questão da sensação segundo David Pears em **As ideias de Wittgenstein**.

Pensamos que a utilização de Berkeley por Pears representa a clássica má leitura da obra de Berkeley desde que, ao depreender significados isolados do contexto geral dos escritos do filósofo, separa em compartimentos estanques: a sua ontologia, a sua metafísica, e seu ponto de vista sobre a linguagem, tornando a sua posição excessivamente ingênua diante dos problemas filosóficos fundamentais sobre a teoria do conhecimento. Segundo esse autor:

> Berkeley sustentou que os objetos imediatos do conhecimento são as 'ideias de percepção' ou, como o poderíamos expressar, dados sensórios, e é surpreendente verificar quão natural lhe pareceu a transferência dessas propriedades de objetos materiais para esses dados sensórios. (PEARS, 1973, p. 149)

Com essa observação não pretendo diminuir os méritos do importante e elucidativo estudo sobre o processo investigativo a respeito da linguagem na filosofia de Wittgenstein feita por Pears, mas apenas constatar que Berkeley é nomeado oponente a partir de uma concepção bastante parcial, apesar de típica nas interpretações da sua filosofia, a saber: que seu "idealismo" solapa a objetividade conduzindo ao absurdo de invalidar o conhecimento expresso pela linguagem, ao mesmo tempo em que pressupõe, inconsistentemente, que as subjetividades pudessem coincidir entre si como que "automaticamente", validando um grau de objetividade minimamente suficiente. A mim me parece que, mais uma vez aqui, ignora-se as consequências da indiferenciação berkeleyana quanto à existência verdadeira de uma oposição entre espaço interior e exterior à mente. E nesse sentido, na filosofia de Berkeley não existe propriamente o "objeto material".

Berkeley, para quem aquilo que nos apresenta como sensação dos sentidos revela a "linguagem de Deus", ou seja, para quem o entendimento da percepção deve passar pela leitura de sinais combinados e não necessariamente pela dedução de "causa e efeito", talvez concordasse com o questionamento de Wittgenstein (1979, p. 180) colocado da seguinte forma em suas *Investigações*:

> As coisas que estão intimamente associadas umas com as outras, que o *foram*, parecem ajustar-se mutuamente. Mas como elas o parecem? Como se manifesta o fato delas parecerem ajustar-se? Mais ou menos assim: não podemos

> imaginar que um homem que tenha este nome, este rosto, esta letra, não tenha produzido *esta* obra, mas uma inteiramente diferente (a de um outro grande homem). Não podemos imaginar isso? Tentemos pois fazê-lo? Poderia ser assim: ouço dizer que alguém pinta um quadro intitulado: 'Beethoven escrevendo a *Nona Sinfonia*. Poderia facilmente representar-me o que se poderia ver num quadro desse tipo. Mas que aconteceria se alguém quisesse representar a aparência que teria Goethe ao escrever a *Nona Sinfonia?* Neste caso, não poderia me representar nada que não fosse penoso e ridículo.

A concepção realista que se opõe ao ponto de vista de Berkeley pode ser ilustrada com a seguinte frase de Nagel (2004): "a ideia fundamental por trás do impulso objetivo é a de que o mundo não é o nosso mundo". Portanto, posto que seja justamente essa ideia que Berkeley pretende demover, em sua filosofia depreende-se a identidade entre as mentes dos homens e o Espírito Divino. Se Nagel fizesse a ele a pergunta que consta de seu livro *Visão a partir de lugar nenhum* (2004, p. 18): "Seremos de fato, você ou eu, o tipo de coisa que poderia ser uma criatura em particular no mundo?", talvez Berkeley respondesse que não.

Porém a distinção entre as palavras *espírito* e *ideia* em Berkeley é fundamental porque de certa forma, o "corpo" (sentidos), movido pelo espírito, está apto a conhecer coisas corporais (ideias) e o espírito, por si, conhece o espírito. Este ponto de vista é evidenciado na seguinte passagem dos *Principles*:

> *Espíritos* e *idéias* são coisas tão completamente diferentes (...); esperar que por alguma multiplicação ou ampliação de nossas faculdades, nós possamos ser capazes de conhecer um espírito como conhecemos um triângulo, parece tão absurdo como esperar *ver um som*[239]. (...) é portanto necessário prevenir equívocos e confusões na ordem de naturezas perfeitamente diferentes e contrárias, que nós distinguimos entre *espírito* e *ideia*[240]. (BERKELEY, 1982, pp. 84-5)

No entanto, considerada isoladamente ou superficialmente, essa concepção poderia parecer contraditória em relação ao "ser é ser percebido" ou à abordagem da totalidade espiritual presidindo o mundo dos fenômenos. Porém, é apenas o caso

---

[239] "*Spirits* and *ideas* are things so wholly different (…); to expect that by any multiplication or enlargement of our faculties, we may be enabled to know a spirit as we do a triangle, seems as absurd as if we should hope to *see a sound*. (§ 142, Part 1)

[240] "It is therefore necessary, in order to prevent equivocation and confounding natures perfectly disagreeing and unlike, that we distinguish betweem *spirit* and *idea*." (§ 139, Part 1)

de nos apossarmos da chave da crítica à abstração para percebermos que grande parte do esforço de Berkeley é tentar elucidar o obscurecimento do campo do entendimento causado pelo encadeamento das teorias abstratas repousadas na maior abstração de todas: a matéria. Para Berkeley, as palavras não podem dizer nada a respeito das coisas que não existem, e devem apenas cumprir o seu papel de se referir ao que existe. E a existência, no sentido de objeto da percepção, só pode ser percebida por algo ajustado à percepção da mesma natureza dessa existência. Os olhos que vêem são como que a outra extremidade da luz, portanto a visão é um fenômeno inteiro em si e o espírito que conhece é pura e simplesmente o conhecedor e não outra coisa. Inferimos a noção dessa "simetria" através de frases de Berkeley (1982, p. 65) como essa: "todas as qualidades sensíveis são, semelhantemente, *sensações*, e identicamente *reais*[241]", em que o "semelhantemente" liga nitidamente os dois pólos, sujeito-objeto, num mesmo contínuo fenomenológico. Essa noção também está presente no seguinte trecho: "Que o que eu vejo, ouço e sinto existe, o que quer dizer que é percebido por mim, eu não duvido mais do que do meu próprio ser[242]" (BERKELEY, 1982, p. 39). O juízo sobre a realidade funda-se naturalmente nessa "correspondência" entre o que percebe e o que é percebido.

Para haver o fenômeno do conhecimento, há essa estrutura corporal, que faz crer a distância entre o conhecedor e o conhecido constituídos pela esfera mental, concebida como esse processo que vai da percepção à ideia, expresso pela linguagem. Então, daquilo que é palavra sobre o que não é distância, daquilo que não se "sai", daquilo que está fora do conhecimento dessa esfera, se diz espírito, ou alma, ou eu. E a concepção desse discernimento entre tais diferenças, concomitantes à evidente inteireza e complementaridade desses campos, pertence a outra instância que não a puramente discursiva: àquela que não se refere à instância das ideias. Toca-se aqui o campo da sabedoria espiritual: religião.

Na filosofia de Berkeley o conhecimento relaciona-se à identidade entre todas as coisas na medida em que o ser ativo perfaz o movimento de uma ideia ligando-a à outra. O próprio movimento do ser, natureza da vida, estrutura os significados da

---

[241] "(…) all sensible qualities are alike *sensations*, and alike *real*". (§ 99, Part 1)

[242] "That what I see, hear and feel does exist, that is to say is perceived by me, I no more doubt than I do of my own being. But I do not see how the testimony of sense can be alleged, as a proof for the existence of anything, which is not perceived by sense." (§ 40, Part 1)

percepção. A lua no céu, quando a olho, é exatamente a lua que olho. A lua vista pelos astronautas que chegaram à lua é exatamente a lua vista pelos astronautas. Embora a mesma palavra lua tenha sido usada nos dois casos, de fato, referem-se a objetos diferentes[243].

Portanto, se o objeto varia de acordo com a ação da percepção: "ser é ser percebido". Se, no entanto, entende-se ideia, ou representação, como uma construção imaginária impulsionada apenas pela palavra, desvincula-se tal "ideia" de qualquer realidade integral, completa, que também pudesse, não obstante, estar vinculada à palavra.

Dessa forma, só há comunicação, no sentido efetivo dessa palavra, que inclui o sentido de produzir uma interação produtiva com o outro, quando uma realidade integral, completa, é compartilhada, intencionalmente, entre os participantes dessa comunicação. O "vulgo" vive, em sua imaginação, por entre miríades de nuvens de palavras sem sentido efetivo, mas pelo fato dessas palavras se associarem livremente no interior de seu cérebro, ele julga conhecer coisas que efetivamente desconhece. O conhecimento passa pelo funcionamento da totalidade do espírito, da mente, e não apenas pelas palavras.

As palavras, instrumentos do ser ativo, associadas à percepção para a expressão do pensamento, deveriam, portanto, estar sendo sempre utilizadas propriamente e estreitamente na vinculação à percepção: essa é a sua função no que concerne mais propriamente ao conhecimento. É claro que se pode usar um martelo como enfeite, porém sua utilização correta e adequada não é essa. Eventualmente ou, muito mais que eventualmente, ocorrerá um extravio da instrumentalidade lingüística, que criará a confusão que impede o discernimento das "áreas" do conhecimento, além de impulsionar a formação como que de "campos fantasmas", espécies de paisagens aleatórias ou automáticas derivadas das palavras, que muitas vezes são levadas a sério e criam fantásticas teorias que, não obstante sua origem espúria, interferem na noção de realidade. Assim, a "noção",

[243] Em *Tratados sobre a visão* Berkeley (1984, p. 61) escreve: "Suponha-se, por exemplo, que, olhando para a Lua, eu diga que ela está a 50 ou 60 raios terrestres distantes de mim. De que Lua se está falando? É claro que não pode ser a Lua visível, ou algo similar à Lua visível, isto é, a Lua que eu vejo, que é apenas uma figura plana redonda e luminosa, com cerca de 30 pontos visíveis de diâmetro. Pois, caso eu fosse transportado do lugar em que estou diretamente em direção à Lua, é claro que o objeto varia à medida que avanço, e, no momento em que eu tiver percorrido 50 ou 60 raios terrestres, não estarei de modo algum próximo a uma figura plana pequena, redonda e luminosa, e não perceberei nada semelhante a ela, pois esse objeto há muito desapareceu e, se eu quiser recuperá-lo, só posso fazê-lo retornando à Terra da qual parti".

noutro nível de saber, que não o "científico", da totalidade do que é real e verdadeiro, presidida pelo espírito de Deus, não anula a realidade específica do mundo diferenciado dos fenômenos da sensibilidade, ou seja, do mundo das ideias.

Ao tentar especificar o que designa através da palavra *noção*, Berkeley aponta para a sutileza dos limites da significação verbal, tentando mostrar que, com essa palavra quer apenas apontar para aquilo que não se adequa à definição formal de um nome por não se tratar de uma ideia, mas por se tratar daquele desconhecido ponto do qual emergem as ideias:

> Eu não direi que os termos *idéia* e *noção* não possam ser conversíveis se o mundo o faz. Contudo a clareza e a propriedade conduzem a distinguir coisas muito diferentes por diferentes nomes. Também é observado que em todas as relações incluindo um ato da mente, nós não podemos tão propriamente dizer que temos uma ideia, mas antes uma noção das relações ou tendências de hábitos entre as coisas. Mas se no sentido moderno a palavra *ideia* é extensiva a espíritos, e relações e atos; isto afinal é sobre a questão verbal[244]. (BERKELEY, 1982, pp. 85-6)

Em contrapartida, a seção 39 é dedicada à elucidação do conceito envolvido no termo "ideia":

> Se for perguntado por que faço uso da palavra *ideia* de forma um tanto discordante com o costume de ligá-las às coisas, respondo que faço isso por duas razões: primeiro porque o termo *coisa* em contraste a *ideia* é geralmente suposto para denotar algo existente sem a mente e, segundo, porque *coisa* tem uma significação mais abrangente que *ideia*, incluindo espíritos ou coisas pensadas, bem como ideias. Desde portanto, que os objetos dos sentidos existem somente na mente e são, além disso, não pensantes e inativos, eu decidi marcá-los pela palavra *ideia*, a qual implica essas propriedades[245]. (BERKELEY, 1982, p. 39)

---

[244] "I will not say, that the terms *idea* and *notion* may not be used convertibly, if the world will have it so. But yet it conduces to clearness and propriety, that we distinguish things very different by different names. It is also to be remarked, that all relations including an act of the mind, we cannot so properly be said to have an idea, but rather a notion of the relations or habitudes between things. But if in the modern way the word *idea* is extended to spirits, and relations and acts; this is after all an affair of verbal concern". (§ 142, Part 1)

[245] "If it be demanded why I make use of the word *idea*, and do not rather in compliance with custom call them things. I answer, I do it for two reasons: first, because the term *thing*, in contradistinction to *idea*, is generally supposed to denote somewhat existing without the mind: secondly, because *thing* has a more comprehensive signification than *idea*, including spirits ou thinking things as well as ideas. Since therefore the objects of sense only in the mind, and are withal thoughtless and inactive, I chose to mark them by the word *idea*, which implies those properties." (§ 39, Part 1)

3.1.1 Linguagem e entendimento

Mas se a Wittgenstein se aplica a conclusão filosófica de que "critérios públicos, isto é, notórios, amplamente acessíveis, tornam-se necessários em toda a área dos fenômenos mentais" (PEARS, 1973, p.149), vemos que Berkeley, por sua vez, admite nitidamente o significado da palavra como ideia da memória, como criação coletiva, e instrumento individual, apontando para o caráter "público" da significação. Essa qualidade de memória, de função armazenadora de significados, contida no compartilhamento da linguagem, a habilita a ser utilizada, já carregada de significados, pelos seres humanos individuais, que se expressam ou dão a conhecer seu universo particular através delas, não obstante essa mesma qualidade útil da palavra também pareça conduzir ao seu oposto, qual seja, ao obscurecimento do conhecimento:

> Não se pode negar que as palavras são de excelente utilidade, na medida em que seus significados, que armazenam o conhecimento que tem sido adquirido pelo trabalho conjunto de homens inquisitivos de todas as épocas e nações, podem ser utilizados para a visão e propriedade de uma só pessoa. Mas ao mesmo tempo deve ser reconhecido que a maior parte do conhecimento tem sido perturbada e obscurecida pelo abuso das palavras e, de modo geral, pelos discursos de onde ele se origina[246]. (BERKELEY, 1982, p. 20)

Num primeiro passo, Berkeley, na seção 1 dos *Principles*, introduz o seu ponto de vista sobre a dependência do nome com relação ao objeto, em que fica nítida a concepção da nomeação como algo que é utilizado para fixar um sentido para alguma sensação, ideia ou significação, ficando, portanto, evidente, toda a potencialidade da linguagem como instrumento que se utiliza para moldar o mundo, o que, evidentemente, a conecta às instâncias da memória, da repetição e enfim do conceito. Embora seja a mente quem opere o nível de diferenciação dos significados pela especificidade de cada um dos sentidos e pela focalização da razão, cabe à

---

[246] "It cannot be denied that words are of excellente use, in that by their means all that stock of knowledge which has been purchased by the joint labors of inquisitive men in all ages and nations, may be drawn into the view and made the possession of one single person. But at the same time it must be owned that most parts of knowledge have been strangely perplexed and darkened by the abuse of words, and general ways of speech wherein they are delivered." (§ 21, Intro.)

linguagem estabilizar a divisão, o corte, realizando por fim a própria forma dos conceitos, que são como que os objetos estáveis, individualizados, da significação, originalmente captados pela percepção em múltiplas sensações:

> O olfato fornece-me odores; o paladar, sabores, e a audição transmite sons à mente em toda a variedade de tons e composições. E como diversas dessas coisas são observadas acompanhando outras, elas passam a ser marcadas por um nome, e assim a serem reconhecidas como uma coisa[247]. (BERKELEY, 1982, p. 23)

Expandindo esse ponto de vista, num segundo passo Berkeley evidencia nitidamente a sua concepção de linguagem como instância de significação determinada pelo uso público, não possuindo em si mesma nenhuma indicação sobre a verdade e a falsidade de algo. Ou seja, a referencialidade será definida sempre de acordo com o contexto. E, sem no entanto deixar de ser irônico quanto às características competitivas de seu próprio contexto filosófico, Berkeley vai ainda mais longe, indicando que a própria Língua acaba determinando muito do que se pensa, pela força de seus usos cristalizados. Esse aspecto pode dificultar a expressão de ideias que estariam de fora dessas cristalizações, no entanto a compreensão seria possível desde que o leitor fornecesse "subsídios" que pudessem complementar as lacunas lingüísticas. Esse modo de pensar a língua, que a faz sempre insuficiente por um lado, também traz a ideia, por outro lado, de que o pensamento individual pode, de alguma forma, diferenciar e complementar os sentidos dos usos lingüísticos:

> Nos assuntos comuns da vida, quaisquer frases podem ser retidas tão logo excitem em nós sentimentos ou disposições apropriados aos atos necessários ao nosso bem-estar, embora possam ser falsas se tomadas em um estrito e especulativo sentido. Ou melhor, isto é inevitável, sendo a propriedade regulada pelo uso, a linguagem é adequada para receber opiniões que não são sempre as mais verdadeiras. Daí ser impossível, ainda no mais rígido raciocínio filosófico, alterar a tendência e gênio da língua que nós falamos, a ponto de nunca proporcionar aos sofistas um meio de pretenderem dificuldades e inconsistências. Mas um leitor sério e sincero deverá colher o

---

[247] "Smelling furnishes me with odors; the palate with tastes, and hearing conveys sounds to the mind in all their variety of tone and composition. And as several of these are observed to accompany each other, they come to be marked by one name, and so to be reputed as one thing." (§ 1, Part 1)

> sentido do escopo, teor e conexão de um discurso, fornecendo subsídios para aqueles imprecisos modos de discurso, os quais o uso faz inevitável[248]. (BERKELEY, 1982, p. 45)

E aí Berkeley toca no ponto em que a linguagem é concebida como marca sobre a experiência da percepção concomitante à sua ontologia de indiferenciação entre mente e realidade: "Novamente, se há ou não coisas externas, todos estão de acordo que o uso adequado das palavras é a marca apenas de nossas concepções ou coisas que são conhecidas e percebidas por nós[249]" (BERKELEY, 1982, p. 58).

Mas se sob esse aspecto a linguagem garante o significado correto na correspondência nítida de sua marca sobre determinada percepção, isso ocorre, como vimos, em complementaridade com o aspecto contextual, o que lembra uma das alternativas propostas por Wittgenstein para a gênese da significação, em suas *Investigações*:

> (...) O ensino da linguagem não é aqui nenhuma explicação mas sim um treinamento. (...) Esse ensino ostensivo das palavras, pode-se dizer, estabelece uma ligação associativa entre a palavra e a coisa: mas o que significa isso? Ora, isso pode significar coisas diferentes. (...) Chamarei também de "jogos de linguagem" o conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada. (WITTGENSTEIN, 1979, pp. 11-2)

Nas seções 89 e 90 dos *Principles* Berkeley mostra como esses dois aspectos (a palavra e o contexto) se entrelaçam, tocando na importância das circunstâncias consensuais em que a linguagem está envolvida, como uma necessidade para o entendimento da mensagem:

---

[248] "In the ordinary affairs of life, any phrases may be retained, so long as they excite in us proper sentiments, or disposition to act in such a manner as is necessary for our well-being, how false soever they may be, if taken in a strict and speculative sense. Nay this is unavoidable, since propriety being regulated by custom, language is suited to the received opinions, which are not always the truest. Hence it is impossible, even in the most rigid philosophic reasonings, so far to alter the bent and genius of the tongue we speak, as never to give a handle for cavilers to pretend difficulties and inconsistencies. But a fair and ingenuous reader will collect the sense, from the scope and tenor and connection or a discourse, making allowances for those inaccurate modes of speech, which use has made inevitable." (§ 52, Part 1)

[249] "Again, whether there be, or be not external things, it is agreed on all hands, that the proper use of words, is the marking our conceptions, or things only as they are known and perceived by us". (§ 83, Part 1)

> Nada parece ser mais importante, para erigir um firme sistema de sólido e real conhecimento, que possa estar à prova dos assaltos do *ceticismo*, do que estabelecer uma explicação distintiva do que se significa por *coisa*, *realidade*, *existência*; em vão disputaremos sobre a existência real das coisas ou pretenderemos quaisquer conhecimentos sobre elas sem que fixemos os significados daquelas palavras[250]. (BERKELEY, 1982, p 61)

Então, se a linguagem é instrumento e, portanto, demandando ser usada corretamente sempre na correlação da ação do ser (movimento do pensamento e percepção) com as ideias[251], observa-se que essa correspondência depende de um contexto lingüístico mais amplo, formado pelo entendimento do discurso como um todo, o qual orientará os sentidos dos termos:

> Novamente, as coisas percebidas pelos sentidos podem ser chamadas de *externas*, com respeito à sua origem, a qual não é geralmente a mente em si, mas impressas sobre um espírito distinto do que é percebido por ele. Dos objetos sensíveis pode-se igualmente dizer que existam sem a mente, mas em outro sentido, nomeadamente quando eles existem em alguma outra mente[252]. (BERKELEY, 1982, pp. 61-2)

E aqui entra a importância de se entender o discurso de Berkeley, interpretando todas as suas afirmações sobre a linguagem como estando ligadas ao fundamento da significação localizado na noção de mente ou espírito que, embora se expresse na multiplicidade dos "espíritos", são integrantes de um grande e único Espírito. Esse fundamento da significação é estritamente necessário à validação do que designamos como "contexto" na concepção berkeleyana quanto ao

---

[250] "Nothing seems of more importance, towards erecting a firm system of sound and real knowledge, which may be proof against the assaults of *skepticism*, than to lay the beginning in a distinct explication of what is meant by *thing*, *reality*, *existence*: for in vain shall we dispute concerning the real existence of things, or pretend to any knowledge thereof, so long as we have not fixed the meaning of those words". (§ 89, Part 1)

[251] Vemos como na seção 100 dos *Principles*, (1982, pp. 65-6) Berkeley evidencia o prejuízo moral oriundo do divórcio entre palavra e ação, ou seja, o abalo do sentido de realidade provocado por uma falta de correspondência instrumental, lingüística, entre fato e expressão verbal: "A opinião de que as palavras são sustentadas por noções gerais abstratas de pessoas e ações particulares parece ter rendido dificuldades morais, e o estudo disso, de pouca utilidade para a humanidade. Com efeito, a doutrina da *abstração* não tem contribuído pouco para espoliar a parte mais útil do conhecimento".

[252] "Again, the things perceived by sense may be termed *external*, with regard to their origin, in that they are not generated from within, by the mind itself, but imprinted by a spirit distinct from that which perceives them. Sensible objects may likewise be said to be without the mind, in another sense, namely when they exist in some other mind." (§ 90, Part 1)

estabelecimento da verdade do sentido. É assim que se concebe a significação sendo necessariamente estabelecida como pré-requisito do discurso, com base na realidade do conhecimento. Podemos notar isso através do seguinte trecho:

> Mas todas essas dúvidas, que tanto confundem e desorientam a mente e fazem a *filosofia* ridícula aos olhos do mundo, desaparecem, se nós anexarmos um significado a nossas palavras e não ficarmos a divertir-nos a nós mesmos com termos tais como *absoluto*, *exterioridade*, *existência*, e outros semelhantes, significando coisas que não conhecemos[253]. (BERKELEY, 1982, pp. 60-1)

E se por um lado os nomes possuem essa qualidade de marca sobre ideias, eles também possuem a potencialidade de indicar apenas, e não propriamente "suportar" significados existentes, não se referindo neste caso, nem a ideias e nem a abstrações, mas sim a noções. Este é o caso do significado de nomes tais como espírito, alma, etc., bem como daqueles que se referem às operações da mente.

Destarte Berkeley indica como se opera normalmente e equivocadamente o significado da palavra "nome": sua definição corrente estaria vinculada à exposição das sinonímias, o tradicional ponto de partida para a origem dos termos gerais. Assim, por exemplo, as palavras "coisa" e "ser", termos extremamente gerais, seriam consideradas sinônimas indevidamente: "*Coisa* ou *ser* são o nome mais geral de todos, ele compreende sob si dois tipos inteiramente distintos e heterogêneos, que não têm nada em comum a não ser o nome, a saber, *espíritos* e *ideias*[254]" (BERKELEY, 1982, p. 61).

Por outro lado, a sinonímia aparece como um recurso (e isso aqui também expressa um certo tom irônico no discurso de Berkeley) esclarecedor sobre o, digamos, "vazio" das palavras, quando o filósofo mostra que podemos trocar entre si, termos que aparentemente teriam importantes significados, os "termos-chave" da filosofia da ciência, tais como as palavras "matéria" e "nada". Este é então outro aspecto que corrobora a função das palavras como instrumentos, que podem ser

---

[253] "But all this doubtfulness, which so bewilders and confounds the mind, and makes *philosophy* ridiculous in the eyes of the world, vanishes, if we annex a meaning to our words, and do not amuse ourselves with the terms *absolute*, *external*, *exist*, and such like, signifying we know not what". (§ 88, Part 1)

[254] "*Thing* or *being* is the most general name of all, it comprehends under it two kinds entirely distinct and heterogeneous, and which have nothing common but the name, to wit, *spirits* and *ideas*". (§ 89, Part 1)

usados de variadas formas num jogo de estilo discursivo que se dá num determinado contexto:

> Pois diz-se que, o que quer que possa ser instado contra *substância* ou *causa*, ou qualquer outra noção positiva ou relativa de matéria não tem lugar, contanto que a definição *negativa* de matéria seja respeitada. Respondo que você pode, se isto parecer bom, usar a palavra *matéria* no mesmo sentido que os outros homens usam a palavra *nada*, e assim, fazer esses termos convertíveis em seu estilo[255]. (BERKELEY, 1982, p. 57)

Nessa passagem Berkeley salienta o sutil artifício da linguagem que reivindica a lógica dualística na construção dos significados. A lógica dualística proposta pela estrutura lingüística pode induzir à noção de positividade e negatividade tendo como pano de fundo uma estrutura de referencialidade estática, existente fora da mente. No entanto, segundo o ponto de vista de Berkeley, para o qual é impossível qualquer "ausência" ou "negatividade" no campo da percepção, tal dualismo não faz sentido no nível da realidade filosófica, pois não há nem como "imaginar" o "nada", por exemplo, porque não há como percebê-lo:

> Replicar-se-á talvez que na referida definição está incluída a distinção suficiente de nada, a positiva ideia abstrata de *quididade*, *entidade* ou *existência*. Eu próprio, de fato reconheço, que aqueles que pretendem a faculdade de formar ideias gerais abstratas, falam como se eles tivessem uma tal ideia, que é, dizem eles, a mais abstrata e noção geral de todas, o que é para mim a mais incompreensível de todas[256]. (BERKELEY, 1982, p. 57)

Em contrapartida Berkeley demonstra que a realidade e a existência são prerrogativas mentais e, por conseguinte, totalmente passíveis de serem conhecidas. Ou seja, o conhecimento do real e do existente é um fenômeno possível justamente por estarem essas instâncias todas compreendidas inteiramente dentro

---

[255] "For, say you, whatever may be urged against *substance* or *occasion*, or any other positive or relative notion of matter, has no place at all, so long as the *negative* definition of matter is adhered to. I answer, you may, if so it shall seem good, use the word *matter* in the same sense, that other men use *nothing*, and so make those terms convertible in your style." (§ 80, Part 1)

[256] "You will reply perhaps, that in the foresaid definition is included, what does sufficiently distinguish it from nothing, the positive abstract idea or *quiddity*, *entity*, or *existence*. I own indeed, that those who pretend to the faculty of framing abstract general ideas, do talk as if they had such an idea, which is, say they, the most abstract and general notion of all, that is to me the most incomprehensible of all others." (§ 81, Part 1)

do conceito de mente. É por isso que no nível estritamente demonstrativo, apenas aquilo que pode ser percebido é que pode ser considerado existente. O mistério pretensamente contido em termos tais como “absoluto”, “exterioridade” ou “existência” é imputado à imprecisão de significado dessas palavras.

> Eu bem posso duvidar de meu próprio ser, assim como dos seres das coisas que eu atualmente percebo pelos sentidos: sendo uma contradição manifesta que qualquer objeto sensível possa ser imediatamente percebido pela vista ou tato e que ao mesmo tempo não tenham existência na natureza, desde que a própria existência de um ser não-pensante consiste em *ser percebido*[257]. (BERKELEY, 1982, p. 61)

O artifício da linguagem, no entanto, poderá se estender por sobre sua própria justificativa sobre a falta de significado, ocupando com esse processo, o próprio lugar do significado:

> (...) quando as palavras são usadas sem um significado, você pode colocá-las juntas ao seu bel prazer, sem perigo de incorrer em uma contradição. Você pode dizer, por exemplo, que *duas vezes dois* é igual a *sete*, tão logo você declare que você não toma as palavras daquela proposição em sua acepção usual, mas por marcas do que você não conhece. E pela mesma razão você dizer que há uma substância não pensante, inerte, sem acidentes, a qual é a causa de nossas ideias. E nós podemos entender isso apenas como uma proposição, como as outras[258]. (BERKELEY, 1982, p. 56)

A noção de contexto inspirada por Berkeley nos introduz uma visão de que a atmosfera discursiva é caracterizada por constantes imprecisões e maleabilidades intercambiáveis de sentidos, sempre passíveis de serem confundidos. Por outro lado essa maleabilidade permite justificar a sempre característica ordenação metafórica que pode ser depreendida de qualquer discurso. Trata-se aqui do dizer uma coisa

---

[257] “I can as well doubt of my own being, as of the being of those things which I actually perceive by sense: it being a manifest contradiction, that any sensible object should be immediately perceived by sight or touch, at the same time have no existence in nature, since the very existence of an unthinking being consists in *being perceived*.” (§ 88, Part 1)

[258] “(...) when words are used without a meaning, you may put them together as you please, without danger of running into a contradiction. You may say, for example, that *twice two* is equal to *seven*, so long as you declare you do not take the words or that proposition in their usual acceptation, but for marks of you know not what. And by the same reason you may say, there is an inert thoughtless substance without accidents, which is the occasion of our ideas. And we shall understand just as much by one proposition, as the other”. (§ 79, Part 1)

querendo dizer outra. Pois é isto que depreendemos da diferença entre um "dizer estrito" e um "dizer lato" como, por exemplo, podemos perceber na seguinte passagem: "Nós podemos dizer que temos algum conhecimento ou noção de nossas mentes, dos espíritos e seres ativos, dos quais em um sentido estrito nós não temos ideias" [259] (BERKELEY, 1982, p. 61).

Assim, não obstante o ponto de vista de Berkeley sobre a linguagem recaia sobre a lacuna do significado por estar ligado ao seu posicionamento sobre o entendimento sustentado pela inerente positividade da percepção, talvez possamos dizer que o "progresso" do conhecimento seja realizado justamente a partir de tais lacunas, pois estas, nas teorias científicas, por exemplo, expressam comumente as posições a serem ocupadas num jogo de relações ainda não totalmente determinado em seu quadro final.

3.1.2 A clareza do signo e o contexto

Podemos apontar para uma proximidade interessante entre as imagens ou metáforas sugeridas pela concepção de Berkeley em relação à "matéria", na medida, é claro, em que rejeita a existência de algum significado para essa palavra pela concepção realista, e na medida em que é "substituída" pelo conceito de ideia, e de Wittgenstein, em relação à linguagem. Para o primeiro, segundo Bergson (1979, p. 60), "a matéria é coextensiva à nossa representação; ela não tem interior, nada sob si; ela não esconde nada, não contém nada, ela é uma superfície espalhada". E em Wittgenstein existe, segundo Luiz Henrique Lopes dos Santos (informação verbal) [260], a metáfora da linguagem como malha, "rede lançada sobre o mundo" ainda no *Tratactus*, no sentido de que, por ela, não se conceberá processos mentais ocultos. Haverá apenas contraste, no domínio da linguagem, quando se diz uma coisa querendo dizer outra.

Assim, se o mundo aparece em sua totalidade como a "linguagem de Deus", pode, no entanto, aparecer como fragmentação sob a linguagem dos homens.

---

[259] "We may be said to have some knowledge or notion of our own minds, of spirits and active beings, whereof in a strict sense we have not ideas". (§ 89, Part 1)

[260] Informação dada pelo Prof. Dr. Luiz Henrique Lopes dos Santos durante seu curso sobre Wittgenstein ministrado através do Departamento de Pós-Graduação da FFLCH, USP, no segundo semestre de 2007.

O mundo como linguagem de Deus remete a um mundo em sua totalidade expressivo e, portanto, transparente, sem o mistério do desconhecido por baixo dessa linguagem. A própria linguagem é o mundo. O único mistério é exatamente aquilo que se revela pela linguagem: Deus. Essa ideia carrega consigo a implicação lógica irredutível da linguagem em identidade com a verdade. Não no sentido da lógica como essência ou como núcleo a ser desvendado, mas no sentido de ordem atualizada num contínuo à expressão que consiste a própria totalidade do que está aí. Tudo o que está aí coincide com tudo que existe.

Quando Wittgenstein propõe que enxerguemos a dinâmica entre a linguagem verbal e a ação física de um trabalho qualquer, está-se evidenciando não uma separação entre Língua e mundo sensorial, mas sim a integração entre Língua e mundo. Insistir numa separação categórica entre linguagem, ação e objetos seria confundir a focalização de questões relacionadas a partes de uma "máquina" com a falsa consideração de que são de naturezas totalmente diversas. É remeter a uma fragmentação que, a despeito do extravio da forma antes considerada, talvez funcione, por esta via, na expansão dos mundos. No entanto, a lógica ora instituída para a confecção da forma sempre se baseia na homogeneidade mental da intenção do ser.

O sentido se depreende de todos os elementos contidos no jogo da ação e da linguagem. Se um sentido ou significado é apreendido, isso ocorre porque insere-se no contexto não apenas pela parcialidade lingüística, senão pela compreensão envolvida nas relações em questão. Portanto pode-se perguntar: haveria a possibilidade de se conceber a linguagem verbal como totalidade? A linguagem verbal seria análoga à não-verbal? Foucault[261], por exemplo, aponta para a província da literatura, em que se executa o ofício da arte com as palavras, como o reino da linguagem verbal como totalidade em si. E, sim, a linguagem verbal é análoga à não-verbal na província da ciência, que faz da palavra instrumento entre instrumentos. Para Kuhn, por exemplo, a linguagem na ciência não é apenas "clara" ou "precisa", ela é específica e se diferencia, principalmente no tocante à classe gramatical dos "nomes", de outras. O léxico especializado é, inclusive, o fundamento dos limites entre as ramificações das especialidades científicas. Mas tampouco o escritor está

[261] Este tema é desenvolvido em sua obra **As Palavras e as Coisas**

fora do mundo e tampouco a teoria científica independe do contexto como necessário ao deciframento da linguagem. E portanto aqui, o contexto não se dissocia de um léxico específico. A combinação entre contexto e léxico forma o que Kuhn (2003, p. 116) chama de “incomensurabilidade”, qual seja, “componente essencial de qualquer concepção histórica, desenvolvimentista ou evolucionária do conhecimento científico”.

A clareza do signo estará, portanto, vinculada à familiaridade do decifrador com o contexto ao qual o signo se filia. A verdade e a falsidade de enunciados através de um dado léxico são determinadas pela técnica usual. Então há enunciados e teorias que poderiam ser desenvolvidos em uma taxonomia e não em outra, ou seja, a linguagem é totalmente vinculada à prática no contexto da comunidade científica. Justamente por isto é que ela faz parte da ciência como instrumento insubstituível. É claro que se pode objetar que esse ponto de vista pode levar à consequência da intradutibilidade se esta for considerada uma prerrogativa exclusiva do signo verbal. Sob o ponto de vista de Kuhn (2003, p. 124), “não há nenhuma língua franca capaz de expressar, em sua totalidade” o conteúdo de léxicos de atividades científicas específicas. E nesse ponto, a linguagem faz valer a sua função de cristalização do recorte da significação, aspecto indissociado da parcialidade do conhecimento científico. Cada linguagem expressa uma parte, um aspecto da ciência. Sob o ponto de vista da intradutibilidade de Kuhn, o próprio conhecimento se identifica com a linguagem e, se a linguagem se modifica no espaço e no tempo e, se para entendê-la é preciso compartilhar dos contextos específicos no entorno destas linguagens, então não há como imaginar um “avanço” geral da ciência, por exemplo.

É claro que aqui não queremos induzir à conclusão de que Berkeley se desenvolveria necessariamente em Kuhn. Embora a crítica à abstração, em Berkeley, possa levar ao raciocínio da instrumentalização da linguagem, sua localização histórica nos conduz a interpretar que seu empirismo exclui um isolamento ao infinito de uma especialidade, pois a necessidade de se manter a observação nos moldes mais “primitivos” desse empirismo promove uma posição de proximidade entre observador e observado, ao mesmo tempo que mantém uma espécie de noção do limite dos recursos humanos em face da pluralidade revelada pela infinitude divina.

3.2 Observando relações de Kant com o idealismo de Berkeley

Se a relação da filosofia de Locke com Kant é bem conhecida, no sentido de que a filosofia do último liga-se por seguimento com o impulso do primeiro, caracterizado por uma teoria do conhecimento com base na análise das funções mentais sobre a concepção do dualismo sujeito-objeto na apreensão dos fenômenos, ousamos também aproximar Kant da filosofia de Berkeley no que se refere à concepção do mundo como inerentemente co-extensiva à representação determinada pela mente humana. Russell expressa essa proximidade entre Berkeley e Kant da seguinte maneira:

> Parece que Berkeley não sofreu a influência do argumento que influiu nos cartesianos, a saber, a suposta impossibilidade de interação entre mente e matéria. O que influenciou Berkeley foi antes o argumento epistemológico, de que tudo aquilo de que temos conhecimento é fato mental, e que não há razão válida para inferir que haja fatos de natureza diferente. Acho eu que esse tipo de argumento é novo em Berkeley, quando considerado como uma fonte de metafísica; em forma diferente ele conseguiu fama através de Kant. (RUSSEL, 1978, p. 166)

Não queremos contudo induzir à conclusão de que tal aproximação entre os filósofos resulte em semelhanças de posições ou conseqüências, pois os movimentos de pensamento que originam o imaterialismo conjugado ao empirismo de Berkeley diferem bastante do fenomenalismo conjugado ao conceitualismo de Kant, no entanto a aproximação entre ambos ilumina questões relativas principalmente à visão de mundo segundo a mente humana seja concebida como elemento ordenador a partir de categorias fixas do pensamento ou concebida como elemento participante e integrante de uma mente maior do que a organização mental especificamente humana, que excederia os limites dos próprios conceitos em sua acepção estrita de função discursiva.

Kant classifica a posição de sua própria filosofia sob a etiqueta do “idealismo transcendental” ou “formal” [262], em oposição ao “idealismo material”, “empírico” e

[262] Kant, na *Crítica da Razão Pura* (1987, vol II, p. 83) escreve: “(...) Denomino este conceito doutrinal de *idealismo transcendental*”, ao que completa em nota de rodapé: “Também o chamei às vezes de idealismo *formal* para disntigui-lo do *material*, isto é, do comum, que duvida da existência das próprias coisas exteriores ou a nega.” O texto principal prossegue, incluindo os seguintes trechos: “O realista

“dogmático”, o qual é imputado por ele a Berkeley[263]. Em sua “Refutação do idealismo”, Kant discerne duas vertentes do idealismo material: o idealismo problemático de Descartes, o qual declara indubitável apenas uma afirmação empírica, a saber, o “eu sou”, e o “idealismo dogmático” de Berkeley, “que declara o espaço, com todas as coisas às quais adere como condição inseparável, algo impossível em si mesmo e por isso mesmo também considera as coisas no espaço como simples ficções” (KANT, 1987, vol. I, p. 141).

Porquanto, ao se referir à conseqüência ficcional do “dogmatismo” berkeleyano, Kant também expressa uma grande preocupação com o discernimento entre sonho e realidade, o que faz com que o argumento de Berkeley sobre os graus de vivacidade das impressões segundo constem diretamente dos sentidos ou da imaginação nessa distinção, talvez não seja suficientemente persuasivo para que sua posição se salve da interpretação de tal conseqüência. Na visão de Kant, apenas sua própria abordagem de espaço e tempo independentes dos fenômenos é que garantirá a apreensão clara da realidade como tal:

> No espaço e no tempo, no entanto, a verdade empírica dos fenômenos está suficientemente assegurada, bem como suficientemente distinguida do parentesco com o sonho, caso ambos (a verdade e os sonhos) se interconectem correta e universalmente numa experiência segundo leis empíricas. (KANT, 1987, vol. II, p. 84)

Outrossim, não obstante a diferenciação inicial entre Descartes e Berkeley feita por Kant, para este, segundo nossa interpretação, o idealismo de Berkeley estará por fim, a despeito das aparências iniciais em contrário, em posição análoga à de Descartes quanto à conseqüência contraditória do empirismo do “eu sou” cartesiano; ponto de vista que ignora completamente toda a concepção de Berkeley sobre a natureza do espírito. Pois como vimos na primeira parte de nosso trabalho,

---

no significado transcendental faz destas modificações de nossa sensibilidade coisas subsistentes em si, tratando, por conseguinte, *meras representações* como coisas em si mesmas. Cometer-se-ia contra nós uma injustiça se nos fosse atribuído já há tanto tempo tão mal-afamado idealismo empírico (...)”.

[263] Observamos aqui que a interpretação de Berkeley por Kant, segundo a qual no idealismo berkeleyano haveria a confusão entre dados sensíveis e objetos exteriores como ponto de partida para uma refutação lógica está no mesmo caso da interpretação feita por Pears para o contraste com a filosofia de Wittgenstein como apontamos acima, na parte anterior a essa do nosso trabalho.

Berkeley é enfático quanto à impossibilidade intrínseca da ideia do espírito ou do percebedor, no que concordaria plenamente com Kant, à parte a injustiça desse para com aquele.

Portanto solapando essa questão do escopo da filosofia de Berkeley, Kant (1987, vol. I, p. 141) diz que, embora "o idealismo dogmático seja inevitável quando se encara o espaço como propriedade que deve ser atribuída às coisas em si mesmas", tal tipo de idealismo está, justamente por isso, afastado da discussão em pauta na *Crítica da Razão Pura*, pela impossibilidade de corresponder à refutação baseada na condição do ser como fundamento da estética transcendental, e por isso Kant refutará apenas o idealismo cartesiano porque neste há a "afirmação empírica" do "eu sou".

Parece óbvio que tal posição kantiana seja necessária à refutação nos moldes lógicos de sua filosofia porque Kant quer, por essa via, demonstrar que a auto-percepção do "eu" equivale, de certa forma, desde sua ocorrência, ao surgimento do espaço e do tempo conforme a sua própria filosofia indica e, assim, classifica de "dogmático" o idealismo de Berkeley, por contraste ao idealismo cartesiano, sob o argumento de que este tem uma base racional, que falta àquele, a qual possibilitaria a prova suficiente para a demonstração da inexistência de objetos externos, evidenciando a contradição de "demonstrá-lo", justamente na dependência da percepção "externa". Sobre isso diz Kant:

> (...) a prova exigida tem portanto que por à mostra que das coisas externas possuímos também 'experiência' e não só 'imaginação', o que com certeza não poderá acontecer senão quando pudermos provar que mesmo nossa experiência 'interna', indubitável para Descartes, só é possível pressupondo uma experiência 'externa'. (KANT, 1987, vol. I p. 141)

Assim não podemos deixar de observar que Berkeley é aqui, no mínimo, interpretado incompletamente, tanto no sentido de ser imputada a ele a concepção de que os objetos da percepção são "ficções", quanto também no sentido de que o "eu sou" em sua filosofia decorreria numa ideia passiva, elemento empírico contraditório e incongruente, quando não fosse totalmente inexistente. Pois se é certo que para Berkeley o espaço seja uma ideia dependente das coisas, configurando-se com isso em uma ideia entre as outras, também não é menos certo que, tanto quanto todas as outras coisas, o espaço está fundado na mente, e a

mente, em Berkeley, coincidiria com o “eu sou”, no sentido de que coincide com o ser ativo ou espírito, mas não no sentido de coincidir com uma personalidade empírica, elemento esse jamais figurado nos *Principles* como fundamento seja da existência, seja da realidade.

Veremos como Kant, a despeito de admitir que a aparência do mundo se deve à ordenação da mente, ele o faz sempre a partir da organização dualista da lógica convencional. Nesse sentido, a existência será sempre o caso de alguma oposição entre as dimensões interna e externa da mente humana, produzida pelo jogo do conhecimento presidido pelas regras das categorias no tabuleiro do tempo e do espaço. E esse jogo ocorre, por sua vez, sob a pressuposição de uma metafísica caracterizada através do contraste da aparência com o mistério do que jaz oculto na origem de tudo.

Prosseguindo em sua refutação do idealismo, Kant mostra que a prova do contraste com o ambiente externo determinado pela auto-consciência cartesiana é que a existência surge como determinada no tempo:

> Toda a determinação temporal pressupõe algo ‘permanente’ na percepção’. Mas esse permanente não pode ser algo em mim, pois precisamente minha existência no tempo pode ser pela primeira vez determinada por este permanente. (KANT, 1987, vol. I, pp. 141-2)

Aqui, à parte os desdobramentos que Kant dá à prova imputada a Descartes para o seu idealismo, Berkeley talvez não deixaria de alegar que considerações divergentes quanto à comparação de sua filosofia com a de Kant, seriam enfim questões de palavras. As palavras de Berkeley dizem que o tempo é o efeito depreendido da sucessão de pensamentos e que, portanto, “a alma pensa sempre”, de modo que o percebedor é quem produz a movimentação das ideias, sendo ele, por isso, o ser ativo, enquanto as ideias são inertes. É assim, portanto, que segundo uma “questão de palavras” ou “modo de dizer”, o jogo em Berkeley se daria entre percebedor e percebido, e não entre “dentro” e “fora” da mente.

Mas Kant objeta que “o jogo do idealismo volta-se contra si mesmo” na medida em que determina o sujeito mediante objetos externos, denunciando com isso essa mesma externalidade. Ao que Berkeley poderia replicar que, como de fato, do ser ativo não se tem experiência, mas apenas noção, não se seguiria que a

teríamos por dependência de alguma ideia. Vimos que em Berkeley a noção do ser ativo independe do produto da experiência, ou seja, da ideia, ao passo que esta é sempre dependente daquele. Sua filosofia propõe uma cisão nítida entre "duas espécies diferentes de coisas": as ideias e o espírito:

> Mas além de toda a infinita variedade de ideias ou objetos do conhecimento há, do mesmo modo, algo que os conhece ou percebe, e que exerce sobre eles diversas operações, tais como volição, imaginação e recordação. Esse percebedor, ser ativo, é o que eu chamo *mente*, *espírito*, *alma* ou *eu mesmo*. Por tais palavras não denoto nenhuma de minhas ideias, mas uma coisa inteiramente distinta delas, onde elas existem, ou, o que é a mesma coisa, onde elas são percebidas; pois a existência de uma ideia consiste em ser percebida[264]. (BERKELEY, 1982, p. 24)

Mas se Kant (1987, vol.I, p. 142) "concorda inteiramente" com "o uso experimental de nossa faculdade de conhecimento em determinação do tempo", fundada no contraste entre as relações da estabilidade interna do eu e eventos externos, entrelaçados pela observação de movimento e repouso dos corpos, admitindo que "a consciência de mim mesmo na representação 'eu' não é uma intuição, mas uma representação meramente intelectual da espontaneidade de um sujeito pensante", então aí não se verá tanta diferença em relação a Berkeley, o qual possivelmente concordaria que esse 'eu', "tampouco tem o mínimo predicado da intuição que, enquanto *permanente*, pudesse servir de correlato à determinação temporal no sentido interno, tal como a *impenetrabilidade* serve à matéria enquanto intuição *empírica*" (KANT, vol.I, p. 143).

Prosseguindo em sua análise, a "Observação 3" de Kant à prova cartesiana da existência contém, por fim, a diferenciação entre "representação intuitiva" e "existência de objetos externos". Nesse sentido Kant concebe logicamente a existência dos objetos externos à medida que estes se prestam à representação. E sobre essa posição volta a haver, aparentemente, a divergência de Berkeley, para o qual, se houver diferença entre objetos externos e representação à maneira

[264] "But besides all that endless variety of ideas or objects of knowledge, there is likewise something which knows or perceives them, and excercises divers operations, as willing, imagining, remembering about them. This perceiving, active being is what I call *mind*, *spirit*, *soul* or *myself*. By which words I do not denote any one of my ideas, but a thing entirely distinct from them, wherein they exist, or, which is the same thing, whereby they are perceived; for the existence of an idea consists in being perceived." (§ 2, Part 1)

kantiana, tal coisa ocorreria no nível de graus de vivacidade da ideia. E se Kant diz que, mesmo quando a representação não se baseia nos dados imediatos da sensação, ela é possível "pela reprodução de antigas percepções externas", disso Berkeley interpretaria a exclusão de qualquer possibilidade de "imaginação" sobre algo impercebido, concluindo assim pela "inexistência do inexistente", acompanhada do argumento sobre a contradição de conceber um objeto externo à percepção que seja ao mesmo tempo desconhecido e percebido.

3.2.1 Mente e experiência

Observando que Kant considera *entendimento*, análogo à *faculdade de julgar* e análogo à *faculdade de pensar*, e que:

> (...) o conhecimento de cada entendimento, pelo menos do humano, é um conhecimento mediante conceitos, não intuitivo, mas discursivo. Todas as intuições enquanto sensíveis repousam sobre afecções e os conceitos, por sua vez, sobre funções. Por função entendo a unidade da ação de ordenar diversas representações sob uma representação comum. Conceitos, portanto, fundam-se sobre a espontaneidade do pensamento, tal como intuições sensíveis sobre a receptividade das impressões. O entendimento não pode fazer outro uso desses conceitos a não ser julgar através deles. (KANT, 1987, vol.I, p. 64)

Aprendemos assim que sua filosofia distingue duas espécies de conceitos a priori, "os conceitos de espaço e tempo, como formas da sensibilidade, e as categorias, como conceitos do entendimento" (KANT, 1987, vol.I, p. 75), segundo os quais a conexão entre mente e sensibilidade, de acordo com a herança do ponto de vista de Locke, é evidente na estruturação explicativa do funcionamento da mente, ao passo que a herança de Berkeley pode ser depreendida sob a intrincada relação entre sensibilidade e pensamento, gerando simultaneamente o "conceito" como produto essencialmente mental do conhecimento, correlato à própria forma do mundo como nos aparece. Ilustramos como ponto de partida para essa questão, o seguinte trecho da *Crítica da Razão Pura*:

> Há, porém, duas condições unicamente sob as quais o conhecimento de um objeto é possível: primeiro *intuição*, pela

> qual é dado o objeto, mas só como fenômeno; segundo *conceito*, pelo qual é pensado um objeto correspondente a essa intuição. Do que se disse acima, no entanto, resulta claro que a primeira condição, unicamente sob a qual podem ser intuídos objetos, de fato subjaz aos objetos, segundo a forma, a priori na mente. Todos os fenômenos concordam, portanto, necessariamente com esta condição formal da sensibilidade, pois somente mediante esta aparecem, isto é, podem ser intuídos e dados empiricamente. (...) Ora, além da intuição dos sentidos, pela qual algo é dado toda a experiência ainda contém um *conceito* de um objeto que é dado na intuição ou aparece; logo, conceitos de objetos em geral subjazem a todo conhecimento de experiência como condições a priori. Por isso, a validade objetiva das categorias enquanto conceitos a priori repousa sobre o fato de que a experiência (segundo a forma do pensamento) é possível unicamente por seu intermédio. Com efeito, então as categorias se referem necessariamente e a priori a objetos da experiência, porque só mediante elas pode chegar a ser pensado um objeto qualquer da experiência. (KANT, 1987, vol. I, p. 78)

Assim, se na filosofia de Locke há a refutação da questão das ideias inatas a partir da explanação das funções mentais captando objetos exteriores e originando um conhecimento específico pela percepção de suas próprias operações, na filosofia de Kant os objetos do entendimento produzidos pela própria mente serão discernidos em sua *Crítica da Razão Pura*, indo bem além de Locke em uma sistematização própria, delimitada e detalhada. Referindo-se ao funcionamento da mente, no entanto, Kant prossegue numa descrição bastante, diríamos, “mecânica” dos processos, delineando, assim como Locke, a “máquina” humana.

Como que prolongando os pensamentos de Locke, Kant (1987, vol.1, p. 23) desenvolve a teoria da origem do conhecimento na experiência a partir do postulado de “que todo o nosso conhecimento começa com a experiência, não há dúvida alguma”. Observamos que na primeira seção da Introdução à *Crítica da Razão Pura* há uma espécie de resumo da tese de Locke desenvolvida no *Ensaio acerca do Entendimento Humano*; as explicações prosseguem na segunda seção, em que se faz distinção entre o conhecimento obtido diretamente pela experiência, daquele que pode se originar das próprias combinações de elementos captados, reunidos na mente a partir da experiência com os sentidos. Concluímos com isso que os dois filósofos compartilham então, uma certa estrutura discursiva que pretende discernir entre: a) o conhecimento diretamente dado através da percepção dos sentidos

(Locke) ou pela experiência (Kant) e b) o conhecimento produzido pela própria mente.

A palavra matéria é usada por Kant (1987, vol. I, p. 75) com o significado de elemento derivado dos sentidos, e a palavra forma, com o significado de elemento ordenador derivado da "fonte interna da intuição" da razão pura. O mecanismo kantiano supõe que a forma seja acionada assim que se dê a "ocasião da matéria", e vai concordando manifestamente com a descrição de Locke quanto ao impulso da captação das impressões pelos sentidos, mas diferenciando-se deste quanto à dissociação de tal captação, da "forma" do entendimento, já no próprio conceito de experiência. Por fim, na sua fisiologia da mente, Kant caracteriza divisões nítidas de funções, chegando a delinear um quadro de independência das partes. Por exemplo, a intuição (sensibilidade) pode funcionar independente do "entendimento".

Segundo tal fisiologia, conjugado (ou talvez à parte) ao mecanismo sensível, existe o mecanismo da "dedução" dos conceitos puros a priori, que ele denomina "explicação da posse de um conhecimento puro". E aí o leitor deverá compreender "claramente" que não deve se queixar da "obscuridade" da "coisa[265]" (KANT, 1987, vol. I, p. 76), no que entendemos que há algo no funcionamento mental que seja fundamentalmente, ou essencialmente, obscuro. Portanto enquanto em Locke esses dois processos de conhecimento são concebidos numa correspondência simétrica entre si, como base para a gênese de todas as formas das ideias possíveis, em Kant é o segundo processo que é enfatizado.

Kant mostrará que conhecimentos *a priori* podem ser justificados não só em termos de combinações mentais a partir das operações específicas entre os conceitos (como aquelas listadas por Locke) originados dos objetos, mas como forma de conhecimento inerente à própria estrutura mental humana, que é concomitante a toda experiência[266]. Se para Locke o espaço é uma ideia que deriva

[265] Kant escreve: "Desse modo, antes de ter dado um único passo no campo da razão pura o leitor tem que ser convencido da necessidade incontornável de tal dedução transcendental; pois do contrário procede cegamente e, após ter errado diversamente em torno, precisa retornar novamente à ignorância da qual partiu. Mas ele também precisa compreender claramente e com antecedência a inevitável dificuldade para não se queixar de obscuridade onde a própria coisa se encontra profundamente oculta, nem deve se cansar muito cedo da remoção dos empecilhos. Com efeito, trata-se ou de desistir completamente de todas as pretensões a discernimento da razão pura como o campo mais ambicionado, a saber, o de ultrapassar os limites de toda experiência possível, ou de levar esta investigação crítica ao seu acabamento".

[266] Por esse ângulo podemos dizer que sua filosofia deixará como herança, entre outros elementos, a imagem de uma específica maneira de produção de conhecimento humano que o filósofo Thomas

da percepção dos objetos exteriores, para Kant (1987, vol. I, p. 41) o espaço "é uma representação a priori necessária que subjaz a todas as intuições externas (...). O espaço é intuição pura". Portanto essa concepção de espaço em Kant está incluída na classificação das "intuições", mas do tipo puro, uma espécie, diríamos, de representação minimalista, se comparada com os "conceitos", nessa nomenclatura kantiana. A existência desse tipo de intuição só é possível porque, segundo Kant (1987, vol. I, p. 42), o sujeito humano é constituído de tal maneira, que possui a "disposição formal" para "ser afetado por objetos e para obter uma representação imediata, isto é, uma *intuição* deles". Então o espaço, não sendo propriedade das coisas em si é, por conseguinte, a própria "forma de todos os fenômenos externos", isto é, "a condição subjetiva da sensibilidade". Assim, parece que para Kant, as noções de espaço e tempo exprimem a própria função de instância de adequação entre sujeito e objeto.

Porém, nesse contexto, por não chegar a se configurar num conceito no nível das categorias, o espaço sem objeto não tem significado próprio. Portanto, numa aproximação com Berkeley, teríamos que tentar entender como algo sem significado poderia ser abordado pelo pensamento sem estar apoiado em algum tipo de representação. Nesse caso arriscaríamos dizer que essa concepção de espaço estaria incluída, para Berkeley, no escopo da abstração. As lentes berkeleyanas constatariam a mesma abstração na caracterização do tempo kantiano, pois este é definido por Kant, como uma intuição pura necessária subjacente à percepção dos objetos, ou seja, mudança e movimento só são possíveis *por* e *na* representação do tempo. O tempo, assim como o espaço, subjaz aos conceitos.

É importante notar que as imagens de espaço e tempo na filosofia de Kant, sendo como que estruturais da própria forma da mente, aproximam-se da noção de que estão na mente, dentro da mente, ao passo que os objetos prosseguem no exterior, tendo a experiência de permeio. Portanto é evidente a persistência da configuração de um mecanismo compartimentado como imagem do processo de conhecimento análogo ao de Locke. Em Berkeley, que é nitidamente empírico em seus argumentos, o que se depreende é a imagem da coincidência entre mente e

---

Kuhn, por exemplo, posteriormente chamará de "esquema conceitual", o qual seria um modo particular de funcionamento do "módulo mental", que se configura como pré-requisito para se ter as crenças necessárias ao desenvolvimento do conhecimento.

objetos, embora a percepção seja um fato. Em comparação, Berkeley poderá parecer simplista por não ter abordado em sua filosofia uma série de detalhes e separações entre setores do mecanismo da mente humana operando as comunicações entre o dentro e o fora do "espaço" mental. Porém nisso que Kant e Locke observam diferença, Berkeley vê semelhança: mente. Na medida em que, para Berkeley, o percipiente é imaterial, espírito ou mente, a caracterização do "organon" também será uma ideia, e toda ideia é dependente da mente.

Inferimos que, através de tais concepções sobre espaço e tempo, Kant pode validar a abstração como conhecimento genuíno, rechaçando a querela sobre essa questão – que vemos entre Berkeley e Locke -, instaurando definitivamente a validade das formas universais como verdades possíveis num mundo possível. Ele diz: "onde a universalidade rigorosa é essencial a um juízo, indica uma fonte peculiar de conhecimento do mesmo, a saber, uma faculdade de conhecimento a priori" (KANT, 1987, vol. I, p. 26).

3.2.2 O contraste entre Berkeley e Kant no tema do fundamento dos fenômenos e das ideias

Se é bem conhecido, sobre a filosofia de Kant, o conceito de uma instância última da "coisa em si" como causalidade material, eternamente desconhecida, também é bem conhecido o fato de que tal conceito é acompanhado da teoria de que a instância da representação é a única possibilidade de apreensão da realidade:

> Nada mais nos é realmente dado que a percepção e o progresso empírico desta a outras percepções possíveis. Pois em si mesmos os fenômenos, enquanto meras representações, só são reais na percepção, a qual, de fato, não é outra coisa que a realidade de uma representação empírica, isto é, fenômeno. (...) A causa não-sensível destas representações nos é totalmente desconhecida, e por isto não podemos intuí-la como objeto; pois um objeto semelhante teria que ser representado nem no espaço nem no tempo (enquanto simples condições de representação sensível), condições sem as quais não podemos pensar nenhuma intuição. Enquanto isto, podemos denominar a causa unicamente inteligível dos fenômenos em geral de objeto transcendental, e isto só a fim de que tenhamos algo correspondente à sensibilidade enquanto uma receptividade. (KANT, 1987, vol. II, p. 84)

Assim observamos que neste aspecto há, entre a filosofia de Kant e o ponto de vista de Berkeley, uma nítida diferença sobre o tema da causalidade e uma nítida semelhança sobre o tema da mente e da percepção. O princípio da causalidade de Berkeley, o espírito único, que se manifesta na diversidade dos espíritos humanos e além deles, alinha-se e contrasta com o princípio desconhecido de Kant, que se manifesta na estrutura da objetividade coordenada pelo módulo mental humano. O contraste entre Berkeley e Kant no tema do princípio único pode ser enunciado da seguinte maneira: a unidade subjacente em Berkeley, o espírito infinito, aparece aos espíritos finitos através dos múltiplos objetos, como linguagem divina. A unidade material, desconhecida, subjacente em Kant, apesar de desconhecida, produz misteriosamente uma espécie de desdobramento de sua natureza através da positividade inerente à existência captada pela mente refletida, como veremos, na própria linguagem humana coincidente com o módulo mental, pois "na verdade, a experiência nos ensina que algo é constituído deste ou daquele modo, mas não que possa ser diferente" (KANT, 1987, vol. I, p. 26).

Tal questão na filosofia de Kant parece expressar a herança da tradição aristotélica quanto à necessidade de um fundamento metafísico para sustentar, analogicamente, o discernimento, na proposição, (e portanto na lógica), entre substância e atributo[267]. Portanto, na mesma medida em que a metafísica kantiana parece ser necessária para refletir sua filosofia sobre os fenômenos, a metafísica berkeleyana é necessária para refletir sua filosofia sobre as ideias. Mas enquanto Berkeley constrói uma imagem de integração do percebido à mente do percebedor, Kant persiste no dualismo da imagem de uma mente interior ao ser humano, frente a uma exterioridade do objeto da percepção.

Kant começa sua explicação dessa dualidade pela questão das proposições para fazer entender posteriormente a questão dos conceitos e das categorias. Inicialmente Kant admite uma unicidade ou identidade no nível do senso comum, entre sujeito e predicado, abordando a questão dos juízos analíticos, porém enfatiza a dualidade da estrutura, apontada através da própria natureza da forma lingüística, que cinde o conceito em sujeito e objeto na forma de sua expressão, cisão esta que

[267] Lemos em Aristóteles (1973, p. 17): "As proposições que por meio delas (das categorias) se efetuarem ou significarão a essência de alguma coisa, ou sua qualidade ou quantidade, ou algum dos outros tipos de predicado".

será mais bem delineada quando desenvolve a investigação a respeito das características da organização lingüística nos juízos sintéticos. Juízos analíticos expressam conexão entre sujeito e predicado por identidade, por exemplo: todos os corpos são extensos, ao passo que juízos sintéticos expressam conexão entre sujeito e predicado sem identidade, por exemplo: todos os corpos são pesados.

Mesmo cientes de que a filosofia de Kant desenvolve caminhos bastante distanciados das problemáticas específicas encontradas na contenda Locke-Berkeley, é interessante observar como a questão da diferenciação entre juízos analíticos e sintéticos em Kant pode ser interpretada como refletindo, transmudada, a questão da diferenciação entre ideias de qualidade primária e ideias de qualidade secundária naqueles dois filósofos. Não queremos obviamente dizer com isso que Kant continua a defender a diferenciação das ideias no mesmo nível que Locke. Pelo contrário, segundo Nagel (2004, p. 168), por exemplo, o idealismo kantiano não consideraria que as qualidades primárias descreveriam melhor o mundo, como aparência, do que as qualidades secundárias:

> A visão kantiana de que as qualidades primárias também descrevem o mundo somente tal como se apresenta a nós requer que se considere o próprio sistema de explicações científicas dos fenômenos observáveis como aparência (...). Segundo essa visão, as qualidades primárias não são mais do que um aspecto de nossa representação do mundo, e se há alguma explicação para essa representação deve ser em termos do efeito que algo externo a ela produz em nós, algo que, por essa razão, não poderemos imaginar – o mundo numênico.

À parte o fato de que Berkeley opera a desconstrução da pretensa diferença entre esses dois tipos de ideia porque discorda primeiramente do fato de que as qualidades primárias não comprovam, por si, “a existência da matéria fora do espírito pensante”, é interessante observar que, em segundo lugar, a diferença de valor de significado entre essas duas ideias não será relevante em sua filosofia à medida que, tanto umas como outras, são igualmente a expressão da unidade do espírito, sendo ambas representações de um todo inseparável da realidade percebida:

> De minha parte, vejo que, evidentemente, não está em meu poder formar uma ideia de um corpo extenso e móvel, sem que eu deva atribuir a ele alguma cor ou outra qualidade sensível

> que é reconhecidamente existente somente na mente[268]. (BERKELEY, 1982, p. 27)

Ou seja, o que é tomado por "ideia" no fundo dessa diferenciação é, para Berkeley, questão de linguagem, excluído o sentido de supor que a linguagem esteja numa relação ontológica com a realidade.

Wittgenstein também questionará algo nesse sentido no seguinte trecho das *Investigações*:

> Que significa o fato de que, na frase "a rosa é vermelha", o "é" tem outro significado do que na frase: "duas vezes dois é quatro"? Se respondemos que isto significa que se pode dizer diferentes regras destas duas palavras, então devemos dizer que temos aqui apenas *uma* palavra. – E se atento apenas para as regras gramaticais, então estas permitem o emprego da palavra "é" em ambos os contextos. – Porém a regra que mostra que a palavra "é" tem diferentes significações nestas frases é aquela que permite substituir a palavra "é", na segunda frase, pelo sinal de igualdade, e o proíbe na primeira. (WITTGENSTEIN, 1979, p. 151)

Assim, se a filosofia de Aristóteles, e depois sua herança reestruturada por Kant, vai traçar um método, diríamos, adequado, de conduzir os modos da determinação, através das categorias e dessas para a linguagem, parece que Berkeley questiona essa determinação no sentido de fixação de regras quanto ao estabelecimento do que pertencerá à essência e o que se configuraria "apenas" como propriedade. Para Berkeley essa determinação se expressará na linguagem como instrumento de recorte, mas não de percepção.

Assim, se Berkeley alinha-se com Kant quanto à apreensão da realidade integralmente subordinada ao escopo mental, diverge no ponto da questão lingüística, porque Kant, admitindo que a natureza do entendimento é mais propriamente "discursiva", segue-se disso que na sua filosofia a estrutura desse entendimento configurar-se-á numa imagem fixa e pré-linguística das categorias do entendimento já no nível da percepção, ao passo que a imagem de tal determinação será mais independente da Língua, embora expressada por ela, em Berkeley.

---

[268] Parágrafo 10, BERKELEY, *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*: "For my own part, I see evidently that it is not in my power to frame an idea of a body extended and moved, but I must withal give it some color or other sensible quality which is acknowledged to exist only in the mind".

Em Kant percebe-se o quanto o conceito de juízo está relacionado à linguagem e, portanto, esta à forma da categoria, pois que a forma do juízo é a forma da linguagem; esta é a forma do fenômeno, do entendimento e do conhecimento. A proposição é a forma. A forma seria a "ideia", o entendimento. Os juízos sintéticos, provindos da experiência ou não (como é o caso dos juízos sintéticos a priori, típicos da matemática), performances da própria faculdade de conectar causa e conseqüência, parecem ser um dispositivo criativo análogo à concepção de Locke de que o ser humano participa da criação do mundo através das funções mentais.

Porém quando Kant diz que a soma de sete mais cinco resultando em doze nada mais é que o resultado de um juízo sintético a priori por que:

> (...) o conceito de doze não é absolutamente pensado pelo fato de eu apenas pensar aquela união de sete mais cinco, e por mais que eu desmembre o meu conceito de uma tal possível soma, não encontrarei aí o conceito de doze. É preciso sair desses conceitos tomando como ajuda a intuição correspondente a um deles, por exemplo, os seus cinco dedos (...). (KANT, 1987, vol. I, p. 31)

Nesse caso parece se aproximar ilusoriamente da explicação de Berkeley sobre a teoria dos infinitesimais:

> (...) cada extensão finita particular pensável é uma *ideia* existente apenas na mente, e, portanto, cada parte dela deve ser percebida. Logo, se não posso perceber inúmeras partes em uma extensão finita considerada, é certo não estarem aí contidas[269]. (BERKELEY, 1982, p. 77)

Pois o que pode parecer aproximar esses dois exemplos tirados da Matemática nos dois filósofos é a questão da inexistência exterior de referências para os conceitos ou ideias tomados como verdadeiros no âmbito do entendimento matemático. No entanto, a proximidade limita-se aqui à escolha dos exemplos, pois ao passo que em Kant as operações mentais abstratas desse tipo fazem todo o

[269] "Every particular finite extension, which may possibly be the object o four thought, is na *idea* existing only in the mind, and consequently each part thereof must be perceived. If therefore I cannot perceive innumerable parts in any finite extension that I consider, it is certain they are not contained in it." (§ 124, Part 1)

sentido porque sempre será possível encontrar uma justificação para a abstração, em Berkeley elas são uma espécie de engano. Para Berkeley a mente não erra ao perceber suas próprias ideias através da experiência, porém quando essas ideias são pensadas de modo contraditório, como por exemplo, "dizer que extensão ou quantidade finita consiste em uma infinidade de partes", trata-se de "contradição tão manifesta, que todos o vêem imediatamente" (...). "Velhos e radicados preconceitos passam muitas vezes por princípios; proposições que tenham obtido crédito e força de *princípio* ficam, não só elas, mas as que delas se deduzem, privilegiadas contra todo o exame[270]" (BERKELEY, 1982, p. 78).

Não obstante Kant (1987, vol. I, p. 77) admita que:

> (...) objetos podem chegar a nos aparecer sem precisarem necessariamente se referir a funções do entendimento e este portanto conter as condições a priori dos mesmos (...). Com efeito, que objetos da intuição sensível têm que estar conforme às condições formais da sensibilidade situadas a priori na mente resulta claro do fato de que do contrário não seriam objetos para nós; todavia, a conclusão de que além disso tais objetos precisam estar conformes às condições requeridas pelo entendimento para o conhecimento sintético do pensamento não é alcançável com a mesma facilidade.

Observamos que esses modos da estrutura mental chegam ao ponto de justificar a abstração, como já apontamos acima, ou seja, pela via das formas puras da sensibilidade, quais sejam, tempo e espaço, os quais "contêm a priori a condição da possibilidade dos objetos como fenômenos, e a sua síntese nos mesmos possui validade objetiva" (KANT, 1987, vol. I, p. 76).

Podemos constatar que a estrutura de uma frase de exemplo sobre o espaço ("juízos necessários e em sentido estrito universais por conseguinte puros e a priori") em Kant, exatamente análoga a uma frase de Berkeley, apresenta o processo de abstração utilizado na explicação da formação do conceito, quando fôra utilizado contra a abstração por Berkeley:

> Não apenas nos juízos, mas também nos conceitos revela-se uma origem a priori de alguns deles. Em vosso conceito de

[270] "Ancient and rooted prejudices do often pass into principles: and those propositions which once obtain the force and credit of a *principle*, are not only themselves, but likewise whatever is deducible from them, thought privileged from all examination. And there is no absurdity so gross, which by this means the mind of man may not be prepared to swallow." (§ 124, Part 1)

> experiência de um *corpo*, renunciai aos poucos a tudo o que nele é empírico: à cor, à dureza ou à maleabilidade, ao peso e mesmo à impenetrabilidade, mesmo assim resta o espaço que ele (agora completamente desaparecido) ocupou e o qual/ não podeis suprimir. Da mesma maneira, quando suprimirdes do vosso conceito empírico de um objeto corpóreo ou incorpóreo todas as propriedades ensinadas pela experiência, não podereis tirar-lhe aquela pela qual o pensais como *substância* ou como *aderente* a uma substância. (KANT, 1987, vol.I, p. 27)

Já em Berkeley se dá essa mesma estrutura para finalidade argumentativa contrária:

> E como a mente forma para si mesma ideias abstratas de qualidades ou modos, o mesmo acontecendo pela precisão ou separação mental, atinge as ideias abstratas dos demais seres compostos, que incluem várias qualidades coexistentes. (...) E dessa maneira é dito que nós chegamos à ideia abstrata de *homem* ou, se nós preferirmos, humanidade ou natureza humana; em que é verdade que inclui cor, porque não há homem sem alguma cor, mas não pode ser nem branco, nem preto, nem de qualquer cor particular porque não há uma cor particular da qual todos os homens participam. Assim também está incluída a estatura, mas então esta não é nem alta nem pequena, nem ainda média, mas algo abstraído de todas essas[271]. (...) Não posso, por qualquer esforço de pensamento, conceber a ideia abstrata descrita acima[272]. (BERKELEY, 1982, pp. 10-1)

Portanto, se a abstração como ideia, é algo que não faz sentido na filosofia de Berkeley é, ao contrário, algo que faz todo o sentido na filosofia de Kant. Os frutos da razão pura parecem ser a própria abstração em seu ápice, pois Kant, ultrapassando a discussão sobre as "ideias", faz com que o principal produto do pensamento humano seja o "conceito", algo que ao mesmo tempo em que é passível de ser independente de figura ou referência, é também resultado exato da correspondência dualista sujeito-objeto, forma fixa da ordenação imposta pelo

---

[271] "And as the mind frames to itself abstract ideas of qualities or modes, so does it, by the same precision or mental separation, attain abstract ideas of the more compounded beings, which include several coexistent qualities. (…) And after this manner it is said we come by the abstract idea of *man* or, if you please, humanity or human nature; wherein it is true there is included color, because there is no man but has some color, but then it can be neither white, nor black, nor any particular color; because there is no one particular color wherein all men partake. So likewise there is included stature, but then it is neither tall stature nor low stature, nor yet middle stature, but something abstracted from all these." (§ 9, Intro.)

[272] "(…) I cannot by any effort of thought conceive the abstract idea above described". (§10, Intro.)

módulo mental humano funcionando no mundo, explicado, por isso mesmo, sub-repticiamente, através da ideia.

3.2.3 A relação entre categorias, linguagem e abstração

Assim as formas dos conceitos a priori, determinadas pelas categorias[273] na *Crítica da Razão Pura* poderiam se configurar a Berkeley como sendo a própria essência da abstração, mesmo a despeito de sua utilidade anunciada por Kant (1987, vol. I, pp. 71-2) :

> Com efeito, que na parte teórica da Filosofia esta tábua é extremamente útil e mesmo indispensável para projetar completamente o *plano do todo de uma ciência* na medida em que repousa sobre conceitos a priori, e para *dividi-la* matematicamente segundo *princípios determinados*, se esclarece espontaneamente pelo fato de referida tábua encerrar inteiramente todos os conceitos elementares do entendimento, até mesmo a forma de um sistema completo dos mesmos no entendimento humano e, consequentemente, de instruir sobre todos os *momentos* de uma projetada ciência especulativa, inclusive sobre sua *ordenação.*

No entanto, especulamos que a única maneira de apreender a tábua de categorias, como Kant a anuncia, *a priori*, seria talvez somente através de uma gênese sempre renovada dos conceitos, que se engendrariam através da observação dos fenômenos, quiçá através de um método, diríamos, "genético". Ficando aqui portanto registrada a minha impressão de que, na mesma hora em que pensamos essa tábua como objeto dado, ela já será a posteriori, tal como um modelo, considerando que seus elementos são efetivamente objetos dados à consciência, análogos às ideias. Considero, à luz da filosofia de Berkeley, bastante obscuro da parte de Kant, conceber as categorias como conceitos subjacentes à percepção e configuradoras da própria mente, ao mesmo tempo em que não perderiam essa qualidade de "subjacente" assim que desvendadas e conscientemente utilizadas, diferenciando-se assim da própria mente que as manipularia.

[273] Na **Crítica da Razão Pura** vemos que a tábua de categorias de Kant (1987, vol. I, p. 71) compreende: quantidade (unidade, pluralidade, totalidade), qualidade (realidade, negação, limitação), relação (inerência e subsistência, causalidade e dependência, comunidade) e modalidade (possibilidade-impossibilidade, existência-não ser, necessidade-contingência).

Caso nos empenhemos em dinamizar os elementos da tábua de categorias, como o próprio Kant sugere, poderemos por fim perceber como o trânsito de um parâmetro a outro gera a forma do “discurso”, sendo que os tópicos da tábua perfazem como que “pontes” para a ligação entre as asserções. Pegue-se por exemplo o tópico “quantidade”: vê-se claramente como este se comunica com o tópico “qualidade”, sendo a dimensão quantitativa o requisito para a determinação da dimensão qualitativa. Assim a função dos tópicos liga-se à atividade de intercomunicação conceitual gerando dessa maneira as explicações sobre o entendimento do mundo. Percebemos por fim, que as categorias de Kant também desempenham o papel psicológico de “compartilhador de formas” entre as mentes humanas por configurarem as funções universais da razão. Nesse sentido, essa questão aproximar-se-ia da filosofia de Berkeley no nível da consideração da “comunidade” lingüística, quiçá preenchendo a lacuna berkeleyana apontada por Pears quanto à conseqüência wittgensteiniana da impossibilidade da transmissão lingüística imputada à posição idealista (mal interpretada) de Berkeley, como apontado acima na parte anterior do nosso trabalho. De qualquer forma, o domínio conceitual da tábua de Kant, aplicado como método da experiência, faz haver a sensação de que se vai do universal ao particular, nos moldes abstratos rejeitados por Berkeley.

Num certo nível, esta relação entre categorias e linguagem poderia ser iluminada pelas seguintes palavras de William James (1979, p. 65):

> Quando olhamos para trás, porém, e especulamos como podem as categorias do senso comum ter atingido essa maravilhosa supremacia, não se nos apresentam razões por que não pode ter sido por um processo justamente igual àquele pelo qual as concepções devidas a Demócrito, Berkeley ou Darwin conseguiram triunfos semelhantes em tempos mais recentes. Em outras palavras, podem ter sido *descobertas* com êxito por gênios pré-históricos, cujos nomes a noite da antiguidade cobriu; podem ter sido verificadas pelos fatos imediatos da experiência, aos quais primeiro se adaptaram; e então, de fato para fato e de homem para homem, podem ter-se *espraiado*, até que toda linguagem se lhes conformou, e somos agora incapazes de pensar naturalmente em quaisquer outros termos.

Mas se o ser humano desenhado por Kant é abstrato, universal, objetivo, e o ser humano de Berkeley é concreto, particular, subjetivo. E, no nível de um realismo

de senso comum, ou de um “idealismo formal”, em que persiste a noção de separação entre homem e mundo, obviamente a universalidade das ideias e das coisas será algo inatingível, desde que se pressupõe a homogeneidade dos parâmetros referenciais da significação como independentes de contextos. E nesse ponto Berkeley dá o salto para o espírito como o fundamento para a manifestação da pluralidade e de seu entendimento.

Por outro lado, a questão empírica a que Berkeley complementa Locke, é desenvolvida pela filosofia de Kant na medida em que este mostra sob maiores luzes a relação entre o pensamento e seu objeto. Em Kant, embora a experiência seja sempre subjetiva, o entendimento não o é, à medida que se funda na universalidade das categorias. Assim, o empirismo de Berkeley, a serviço de evidenciar o espírito, como que ganha corpo e vida nos conceitos kantianos, embora pareça dispensar as categorias como algo necessariamente subjacente aos conceitos, já que em sua filosofia, o ser ativo é essencialmente livre em oposição à inércia das ideias. E por fim, se a filosofia de Kant não adentra à conexão com a questão religiosa, não chega porém, a dispensar a metafísica.

Portanto, se a “coisa em si” de Kant não nasce da noção de espírito nos moldes de Berkeley, nasce, como nasceria para Locke, de um “desconhecido”, de um outro oculto, inapreensível, necessário também como núcleo duro da lógica. Assim Kant parece fundamentar o empírico no lógico, mostrando que se dá também o vice-verso, raspando pelo “não-se-diz”. Palavras como espírito ou matéria não fazem mais sentido em sua filosofia, quando para Berkeley, tudo o que é apreensível já é a manifestação do Espírito.

CONCLUSÃO

À medida que fomos convivendo com a filosofia de Berkeley contida nos *Principles*, nos foi evidenciando a grande riqueza e importância de um pensamento capaz de nos ajudar a compreender e elucidar a configuração de várias questões implicadas nas raízes das ligações e posições entre os problemas mais fundamentais colocados pela história da filosofia - como percurso da compreensão sobre a natureza do conhecimento -, quais sejam, as que concernem à relação entre mente, ideia e linguagem no escopo da crítica à lógica dualista da oposição entre espírito e matéria ou sujeito e objeto.

Com relação à tradição filosófica em seu passado mais remoto, Berkeley parece ser discípulo de Anaxágoras de Clazômenas, aliás mencionado por Berkeley no "De Motu" como "o mais sábio dos homens".

Segundo consta na *Física* de Simplício (SOUZA, 1978, p. 258), "como causa do movimento e da geração Anaxágoras propôs o espírito, pelo qual as (coisas) separadas engendraram os mundos e a natureza das outras coisas"; no *Fédon* de Platão (SOUZA, 1978, p. 259) Sócrates diz: "Certo dia ouvi alguém ler de Anaxágoras, como dizia, que uma mente é a coordenadora e a causa de tudo"; Hegel (SOUZA, 1978, p. 267) também explica algo da filosofia de Anaxágoras da seguinte forma: "O princípio de Anaxágoras era que ele reconheceu o *Nous*, pensamento ou entendimento como tal, como a essência simples do mundo, como o absoluto". E uma aproximação de Berkeley com Anaxágoras fica ainda mais interessante à luz da interpretação de Anaxágoras por Kostas Axelos (SOUZA, 1978, pp. 288-94):

> (...) o pensamento de Anaxágoras parece diálogo com o dos atomistas. (...) Anaxágoras nos diz que o *Nous* (...) é *ilimitado (ápeiros)* e autônomo. (...) O *Nous* organizou, mais do que organiza, tudo aquilo que é (fragmento 12), ou seja, o que devia acontecer e o que foi, o que não é mais ou ainda não é, tudo aquilo que é. (...) Como era aquilo que preexistia à ação misturada e sobretudo separadora do *Nous*. Estaremos diante de uma dualidade quase inicial e inultrapassável? Ou esse dualismo – o nosso, que não é somente nosso – é o que nos faz ver e perder de vista as coisas focalizadas desde esse ângulo desdobrante? (...) Depois de Anaxágoras, o pensamento ocidental, com Platão, tornar-se-á pensamento – dualista – da ruptura e distanciará as margens do leito

> grandioso do rio. A falha, contudo, continuará presente, dissimulando, ao mesmo tempo, sua presença e aquilo de que é ausência, desde o início do pensamento, sendo o próprio pensamento a falha no seio do ser em devir do mundo.

De certa forma, a filosofia de Berkeley se instala justamente na problematização dessa "falha" intrínseca ao dualismo do pensamento, revigorando a elucidação sobre a natureza de seu artifício, sempre tendo como ponto de partida a reiteração da radicalidade existencial no espírito.

O abismo, a descontinuidade, ou a falha, rompendo a apreensão da inteireza mental e a implicação de tudo o que significa a consideração das duas margens de um rio para a possibilidade de um conhecimento integral, se aparece com Anaxágoras, continua existindo em Berkeley, e será ainda problematizado depois por Kant e Hegel, entre outros, mas vai evoluindo, ao longo da história da filosofia, até ao ponto de se desvincular de qualquer sentido real dentro da própria filosofia, sendo por fim sistematicamente ignorada, porque inútil à posição cada vez mais unilateral do pensamento, a partir do ponto de vista sob o qual a valorização do progresso das ciências tecnológicas ocorre na identificação do conhecimento com a ciência e da substituição da filosofia pela teoria da ciência. A tentativa de apagamento dessa falha e as conseqüências disso será o tema de Habermas em sua obra *Conhecimento e Interesse*.

Assim, se a filosofia de Berkeley pode se relacionar com Anaxágoras pela ascendência da extremidade histórica em direção ao passado, também pode se relacionar com Habermas pela descendência da interpretação histórica em direção ao futuro, pois num certo sentido, a dissociação extrema do objeto em relação ao sujeito e a supremacia do método sobre a atualidade da percepção apontada como a tragédia filosófica do nosso tempo, expressaria talvez, para Berkeley, o desdobramento do abuso da abstração.

O ápice da abstração, nos moldes berkeleyanos, poderia ser representado pela "realização específica" do positivismo, caracterizada por Habermas (2011, p.124)) da seguinte forma:

> Sua realização específica (do positivismo mais antigo) consiste em fazer que os teoremas da teoria do conhecimento pré-crítica se desprendam do sistema de referências dado com o sujeito que percebe e julga, rebaixando-se a determinações de uma metodologia das ciências, uma vez que ele coloca no

> lugar do sujeito da teoria do conhecimento o progresso técnico-científico, na qualidade de sujeito de uma filosofia da história cientificista.

Porém, não obstante Habermas (2011, p. 28) identifique o abandono da ciência pela filosofia como um ponto histórico determinado pela "crítica de Hegel ao questionamento lógico-transcendental de Kant", a partir do que a ciência tornou-se uma atividade destituída da necessidade de se auto-refletir porque passou a ser considerada apenas "uma categoria do conhecimento possível" no escopo da teoria do conhecimento, desvencilhando-se assim de qualquer necessidade de se justificar como interesse, o trecho de Hegel, citado por Habermas a respeito da crítica daquele à filosofia de Kant, poderia ser imputado a Berkeley:

> A exigência é, portanto, esta: deve-se conhecer a faculdade de conhecer antes de conhecer; é a mesma coisa que querer nadar antes de entrar na água. A investigação da faculdade de conhecer é ela própria cognoscente, ela não pode chegar àquilo a que quer chegar, porque ela mesma é isso.[274] (HABERMAS, 2011, p. 31)

Ocorre, no entanto, segundo Habermas que, apesar da aparência do contrário, a partir dessa crítica de Hegel a Kant, parece ser estimulada uma reação caracterizada por uma atmosfera em que "perante um saber absoluto, o conhecimento científico parece necessariamente canhestro; a única tarefa remanescente é então a dissolução crítica das barreiras que caracterizam o saber positivo" (HABERMAS, 2011, p. 29). Isso seria possível porque haveria uma "dubiedade" na posição de Hegel em relação à crítica de Kant na medida em que, ao mesmo tempo em que "supõe desde o início um conhecimento do absoluto como dado (...), demonstra-se o ponto de vista do saber absoluto que, enquanto absoluto, não necessita propriamente de justificação" (HABERMAS, 2011, p. 35). E mesmo Habermas considerando que essa dubiedade seria aparentemente desfeita quando esclarecida pelo repúdio de Hegel à "teoria do conhecimento como *organon*", as circunstâncias históricas para a filosofia já teriam avançado suficientemente para o estabelecimento hegemônico do positivismo científico e conseqüente cientificismo.

[274] Hegel, **Vorlesungen uber die Geschichte der Philosophie**, p.555-556, citado por Habermas

Não obstante me pareça que a leitura de Hegel por Habermas seja suficientemente realizada pelas lentes lógicas do dualismo kantiano, podemos dizer que, assim como em Hegel, em Berkeley também não vemos a pertinência filosófica do *organon* de Kant, (tanto quanto o de Locke); vemos em Berkeley o conhecimento como uma relação de correspondência existencial entre o ser ativo e a ideia. Se Habermas (2011, p. 38) considera que a oposição de Hegel a Kant é fraca porque "nós podemos certamente simular ter a ideia de um conhecimento que não seria o 'nosso'(...), mas ele permanece algo derivado e não pode servir, por seu turno, de padrão de medida pelo qual se poderia pôr em relação aquilo de que ele é obtido", Berkeley talvez considerasse que Habermas estaria raciocinando abstratamente, pois as palavras de Habermas implicam justamente a pressuposição temporal e espacial, implícita na noção de "padrão de medida", como independentes do percebido e, consequentemente, dependentes da teoria do *organon*.

Para Habermas, quando Hegel "se refere à relação absoluta de sujeito e objeto", a conseqüência será que a concepção de um "*organon* mediador do conhecimento só pode ser pensado como causa do turvamento subjetivo", enquanto que, para a filosofia crítica, justamente:

> (...) o 'organon' gera o mundo no interior do qual a realidade pode aparecer de maneira geral (...) desvendando essa realidade sob as condições de seu funcionamento, e não encobrindo-a. (HABERMAS, 2011, p. 38)

Portanto, para Habermas (2011, p. 39), "a objeção de Hegel contra a teoria do conhecimento como 'organon' já pressupõe o que esta, por sua vez, coloca justamente em questão: a possibilidade do saber absoluto".

Levando em consideração o encadeamento discursivo de Habermas na interpretação da oposição de Hegel a Kant, me parece que a expressão "saber absoluto" é acentuada por Habermas através, talvez, de uma qualidade quiçá impertinente de elemento, digamos, bastante estático em seu sentido nas relações do encadeamento discursivo. Para Habermas, a "consciência crítica", que seria o saber absoluto para Hegel, tal como aparece na *Fenomenologia do Espírito*, permanece "não fundamentada" como saber absoluto porque "nem mesmo Hegel podia conduzir essa demonstração", embora admita que a intenção de Hegel talvez não fosse a de radicalizar a experiência no saber absoluto, mas sim de "tornar

supérflua a abordagem da crítica do conhecimento" supondo "que a experiência fenomenológica se mantém desde o início no 'medium' de um movimento absoluto do espírito" (HABERMAS, 2011, pp. 49-50).

Vê-se, portanto, que Habermas representa a posição que se preocupa com a demonstração do "saber absoluto", a qual é intrinsecamente uma impossibilidade, para poder concordar com Hegel. Assim, através das lentes berkeleyanas poderíamos objetar que a expressão "saber absoluto" nesses moldes, como uma abstração, faz incorrer no engano de tentar fundar um imaginário ao qual possa se referir. Essa questão talvez pudesse ser iluminada pela relação da noção de absoluto com a função dos sentidos em Berkeley. Se para Berkeley, a "visão", como ideia captada pelo olho, em todos os seres, é a mesma ou, em outras palavras, se a visão em outros seres não é diferente da visão no ser humano, isto não implica que o objeto da visão seja estaticamente o mesmo, e nem que as medidas e modos do aparelho de visão sejam idênticos entre si. A visão é absoluta, verdadeira, filosoficamente, mas não num sentido quantitativamente determinado de antemão por algum 'organun' localizado além da possibilidade dos olhos existentes, ou seja, não em um sentido que pudesse ser encontrado espacialmente e temporalmente estabilizado através de um modelo estacionado no além das relatividades contingentes que poderia um dia ser encontrado através do avanço da ciência. Admite-se então a partir disso, que seus graus e modos poderão se prestar a objeto da teoria do conhecimento já na relação estruturada sujeito-objeto determinada por uma filosofia que poderá se configurar (por que não?) tal como a crítica de Kant.

Mas enfim, Habermas também vê em Hegel "um momento que se justifica", qual seja, o de que a filosofia que pressupõe o *organon*, "precisa trazer, junto com isso, determinadas representações tanto sobre o sujeito cognoscente quanto sobre a categoria do saber correto", e a própria dúvida, de Descartes a Kant, "legitimada por si mesma na qualidade de um momento da razão (...) hoje já não convence mais a título de suposições fundamentais do racionalismo" (HABERMAS, 2011, pp. 39-40).

Quanto à pureza ou limpidez do funcionamento do *organon* como sistema da percepção em que podem ser discernidas estaticamente as funções, esta é totalmente desmistificada por Hegel, segundo Habermas, pois o filósofo vai mostrar como, no processo de conhecimento as "instâncias" perderão a clareza estática das

funções. Portanto diríamos que Berkeley talvez pudesse concordar com o Hegel de Habermas, para quem:

> A ciência que apenas entra em cena, tampouco é mais fidedigna pelo fato de que nós nos fiamos na asseveração de que ela seria a ciência autêntica ou a ciência verdadeira, decidindo-nos contra outras formas de saber que entram em cena com a mesma pretensão. (HABERMAS, 2011, p. 42-3)

Entretanto, segundo Habermas (2011, p. 55), no espaço entre a pretensão ao "saber absoluto" hegeliano e a sua inerente contradição de ter de supor "como incerto o ponto de vista do saber absoluto" ao mesmo tempo em que "o pressupõe de fato como tão certo que desde o primeiro passo se cria mais elevada que a atividade da crítica do conhecimento", erige-se o positivismo que irá caracterizar a filosofia da ciência a partir de Comte e o século XIX. Doravante, a própria filosofia ficará alinhada, pela baliza do positivismo, à antiga metafísica, alinhada antes pela filosofia ao campo do saber imperscrutável (HABERMAS, 2011, p. 118).

Se traços tais como a retirada da discussão metafísica e a consideração da relatividade do conhecimento, encontrados no positivismo, também coincidem com tópicos da filosofia de Berkeley, o abstracionismo positivista, seu inerente materialismo fragmentário, impede qualquer aproximação de caráter mais relevante com esta filosofia pois, como vimos, para Berkeley, todo o existente está ligado entre si e tudo o que aparenta separação é uma questão concernente à linguagem.

Levando em conta que a filosofia de Berkeley consta, como falamos acima, das raízes históricas dos problemas mais fundamentais da teoria do conhecimento, podemos facilmente encontrar seus tópicos temáticos na filosofia de outros autores. Porém a coincidência dos problemas não implica coincidência de posições dos pontos de vista sobre eles. Isto pode ser constatado, por exemplo, na aparente semelhança de tópicos da filosofia de Berkeley com os escritos dos positivistas Ernst Mach e Moritz Schlick para os quais, segundo Habermas (2011, p. 136) "no conceito positivista de fato, a existência do dado imediato é afirmado como o essencial".

À primeira vista isto poderia se parecer com o ponto de vista de Berkeley, segundo o qual não há nada oculto por trás das representações, no sentido de que é impossível haver uma existência não percebida condicionando o percebido. Vemos facilmente como essa concepção em Berkeley está associada à negação do espaço

exterior como algo fora da mente. Portanto o “ser é ser percebido” expressa uma posição bem diferente de um positivismo segundo o qual:

> (...) “a facticidade dos fatos atesta simultaneamente a certeza da percepção sensível e a existência externa de um estado de coisas, vinculante para todos os sujeitos”, em que “os dois momentos do fato são: a força de convicção imediata das sensações em um Eu e a persistência de corpos ou coisas independentes do Eu”. (HABERMAS, 2011, p. 137)

Embora, segundo Habermas (2011, p. 138), Berkeley tenha sido “relevante para o desenvolvimento de Mach”, talvez isso tenha se dado pela inevitável influência histórica e cultural no sentido de que tal fenômeno é sempre passível de quaisquer parcialidades que se queira selecionar para proveito próprio nos níveis de interpretação de uma filosofia tão rica e radical quanto a de Berkeley. Assim, o próprio Habermas admite que “as conclusões idealistas” às quais conduzem a filosofia de Berkeley, afasta-o da concepção positivista que substitui “as sensações” pela “consciência”. Por fim, vimos como Berkeley está longe de conceber o eu através da percepção de um sujeito empírico, “fato entre outros fatos”, como seria o caso na filosofia de Mach interpretada por Habermas.

Segundo Habermas (2011, p. 148), Charles Sanders Peirce foi o primeiro filósofo a “pisar a dimensão de uma teoria da ciência que reflete sobre si mesma”, porque Peirce se distingue por discernir que cabe à metodologia aclarar não a construção lógica das teorias científicas e sim a lógica do procedimento com cujo auxílio podemos obter teorias científicas. Habermas (2011, p. 154) nos informa que para Peirce, “no processo de pesquisa, as associações lógicas de símbolos e as associações empíricas de ações se integram, constituindo uma ‘forma de vida’”. E, se por um lado a “lógica da pesquisa” entende “o processo de pesquisa como práxis de vida constituída do mundo”, por outro, ela também “se compromete com o enfoque de uma lógica transcendental”. Porém Peirce “se apressa em dizer” que seu conceito de realidade “não encerra idealismo algum” (HABERMAS, 2011, p. 155). Portanto, vemos aqui que Peirce se aproxima notavelmente de Berkeley, (como aliás vimos na primeira parte de nosso trabalho que ele mesmo o admite), quanto à concepção da realidade como, ao mesmo tempo em que seja dependente da percepção, ela não o é, obviamente, dependente da opinião de um, dois ou um punhado de indivíduos apenas.

Finalmente, percebemos assim, que a filosofia de Berkeley contida nos *Principles* nos aponta para os problemas mais evidentes envolvidos no resultado de uma ciência desenvolvida a partir de um ponto de vista unilateralmente materialista. Em seu tempo, essa posição a ser combatida era representada pela abordagem mecanicista e identificada por Berkeley com o posicionamento cético que se configurará, contiguamente e imediatamente posterior, através dos modos de um Hume, por exemplo.

Nisto entrou, talvez, uma grande dose de preocupação, por parte de Berkeley, em salvaguardar a dignidade humana solapada desde então pela demolição do sentimento antropocêntrico de par com o progresso científico modulado pela abordagem mecanicista. E nesse contexto parece que Berkeley vislumbra um grande engano numa visão do ser humano pensando ultrapassar por si, a si mesmo. A conseqüência de uma concepção fundada sob "falsos princípios", ou seja, de que ideias são causas de ideias e que a causa última está irremediavelmente oculta, ou é inexistente, será limitar-se o ser humano, a si próprio, dentro do círculo redundante do mecanicismo.

Para Berkeley, amparar-se no argumento da pretensa insuficiência dos sentidos para a percepção de uma realidade sempre inacessível será, por sua vez, uma insuficiência de profundidade de pensamento filosófico oriundo dos falsos princípios. Assim sua filosofia tenta esclarecer a natureza, digamos, "simétrica" da estrutura da percepção, perfazendo uma totalidade entre o percebedor e o percebido em qualquer variação de condições, digamos, "culturais", ao mesmo tempo em que aponta para o espírito como causa de todos os fenômenos, e não como uma ideia essencial que só poderia ser inferida como algo escondido, entre outros, no interior de um objeto de investigação científica.

Podemos dizer com isso que, um desafio para a filosofia de Berkeley seria então conciliar o senso de desenvolvimento das técnicas científicas, baseado sempre na descoberta de coisas antes "invisíveis", com o princípio da não-dualidade intrínseca ao ato perceptivo. A chave desse desafio talvez esteja no deslocamento do conceito de significado como função ligada a uma estrutura de referência feita de objetos exteriores aos sentidos, existentes independentemente da mente, para uma função ligada à estrutura dos efeitos do mundo da percepção, ou mais metaforicamente, função ligada à leitura da linguagem divina.

Porém, como o conhecimento toma forma através do recorte lingüístico, Berkeley toca na conseqüente questão da distância que pode haver entre uma "explicação" e um verdadeiro esclarecimento sobre as implicações dadas em algum fenômeno[275]. Nesse sentido uma sentença, embora possa se apresentar revestida pelo estatuto da explicação, pode também não apontar para nenhum desdobramento real de sentidos que promova uma ampliação da compreensão de um fenômeno. A representação no nível das palavras tem a potencialidade de refletir um aspecto do nível da percepção, porém ela não conduz suficientemente à elucidação das causas e modos que pressupõe-se subjacente aos efeitos.

Aqui Berkeley fala tanto da validade quanto da nulidade da palavra, de seu nível de adequação e de seu nível de inadequação quanto à intencionalidade. E novamente é interessante perceber como isso liga-se à concepção da realidade do mundo sensível como a linguagem divina, dentro da qual a percepção sensorial humana já é representação, ideia, aspecto que será desenvolvido com muito mais ênfase por Kant, não obstante, numa filosofia que distinguirá "a coisa em si" - como o pressuposto metafísico inatingível - do "fenômeno" - estágio de representação do mundo tal como nos aparece, e única possibilidade de apreensão e significação dos objetos[276].

Coerente então, com essa concepção dos "fenômenos" como "linguagem", Berkeley sustenta que não há como objetivar modo de ação ou causa num fenômeno, apenas recorrendo à explicação organizada pelos moldes estreitos do raciocínio causa-efeito. Nesse sentido, o que poderia ser considerado "efeito", é na verdade apenas "significado":

> O grande princípio mecânico agora em voga é a *atração*. Que uma pedra caia para a terra ou o mar se expanda em direção à lua, podem para alguns parecer suficientemente explicados por isto. Mas quanto nós somos esclarecidos por dizerem que isto se dá pela atração? (...) tanto o modo da ação pelo que ele é

[275] Esta questão pode ser ilustrada pela seção 103 dos *Principles*.

[276] O desdobramento dessa questão em Kant, no entanto, levará a uma intensificação da cisão entre o númeno e o fenômeno, ao passo que num desdobramento berkeleyano, essa questão se alinhará em relação a Kant, mais pelo ângulo da abordagem de uma estrutura mental inerente e irredutível ao modo de percepção, não obstante a manutenção, em Kant, da cisão acima aludida.

> produzido, como a causa que o produz, não há como objetivá-lo[277]. (BERKELEY, 1982, p. 103)

Por outro lado, o significado está associado à função de distinção operada pelo nome, mas não depende necessariamente dele, pois nomes diferentes podem ser dados ao mesmo significado. Portanto, verdadeiramente, o significado parte da vontade do ser ativo e não do nome em si que, assim como qualquer outra ideia, ou quase-ideia, não têm poder algum: "Assim sendo, uma ideia ou objeto do pensamento não pode produzir ou fazer qualquer alteração em outra[278]" (BERKELEY, 1982, p. 33).

Por fim, não se pode deixar de perceber na filosofia de Berkeley um nítido aspecto moral apontando para a "avidez" da mente por trás da construção abstrata, como podemos conferir no seguinte trecho:

> Mas nós devemos proceder com cautela em tais assuntos, e sermos aptos a acalmar uma tão grande insistência sobre as analogias, que prejudicam a verdade e cedem àquela avidez da mente, pela qual ela é transportada a estender seu conhecimento em teoremas gerais[279]. (BERKELEY, 1982, p. 68)

As conseqüências de tal avidez, além da própria abstração em seus desenvolvimentos, não são, no entanto, ilustradas por Berkeley. Porém podemos inferi-las pela crítica aos rumos dos desenvolvimentos científicos e tecnológicos a partir da época moderna nos moldes de Habermas. Podemos notar um bom senso e simplicidade extremos na maneira como Berkeley refuta a lei "universal" da gravitação de Newton, por exemplo, empregando apenas a observação direta. Ou seja, Berkeley mostra que não seria estritamente necessário recorrer a extensos cálculos matemáticos para comprovar se o que se está observando diretamente da

---

[277] "The great mechanical principle now in vogue is *attraction*. That a stone falls to the earth, or the sea swells towards the moon, may to some appear sufficiently explained thereby. But how are we enlightened by being told this is done by attraction? (…) for as to the manner of the action whereby it is produced, or the cause which produces it, these are not so much as aimed at." (§ 103, Part 1)

[278] "So that one idea or object of thought cannot produce, or make any alteration in another". (§ 25, Part 1)

[279] "But we should proceed warily in such things: for we are apt to lay too great a stress on analogies, and to the prejudice of truth, humor that eagerness of the mind, whereby it is carried to extend its knowledge into general theorems". (§ 106, Part 1)

natureza é correto, a saber, que a lei da gravitação não é universal, no sentido de ser uma qualidade essencial existente em qualquer parte do universo: "(...) e tão longe está aquela gravitação de ser *essencial* aos corpos que, em alguns casos um princípio completamente contrário parece mostrar-se, como no crescimento perpendicular das plantas e na elasticidade do ar[280]" (BERKELEY, 1982, p. 68).

Complementando esse aspecto, fechar os olhos para a diversidade da realidade, e insistir nas generalizações, será uma pretensão descabida para uma mente ao mesmo tempo sensata e religiosa como a de Berkeley que, ao mesmo tempo em que se mostra extremamente perspicaz no conhecimento da natureza, não "perde tempo" procurando saber "como" Deus faz isto ou aquilo. A própria infinita diversidade da realidade é a expressão da divindade: "Nada é necessário ou essencial no caso, mas isto depende inteiramente da vontade do *espírito governante*. (...) Enquanto ele mantém alguns a uma distância fixa, a outros ele dá uma tendência completamente contrária[281]" (BERKELEY, 1982, p. 69).

Reconhecemos, no entanto, que a questão do impacto cultural dos valores filosóficos influindo na teoria da ciência atual, até agora mantém-se talvez secundária através da interpretação histórica relativa à obra de Berkeley. Porém, podemos perceber ao mesmo tempo, que vários aspectos do próprio ponto de vista de Berkeley anunciando os problemas associados ao "ceticismo", também passaram a ser incorporados ao longo do tempo pela filosofia crítica e pela interpretação da teoria do conhecimento e da ciência, como pudemos observar ao longo desse nosso trabalho.

À guisa de fechamento desse trabalho, segue-se um resumo interpretativo sobre *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* de George Berkeley:

1. Matéria não existe. Só existe espírito.

Toda ideia é linguagem. Nem toda linguagem é ideia.

---

[280] "(…) and so far is that gravitation, from being *essential* to bodies, that, in some instances a quite contrary principle seems to show itself: as in the perpendicular growth of plants, and the elasticity of the air". (§ 106, Part 1)

[281] "There is nothing necessary or essential in the case, but it depends entirely on the will of the *governing spirit*, (…) whilst he keeps others at a fixed distance; and to some he gives a quite contrary tendency". (§ 106, Part 1)

Se a linguagem é mais, pela ideia não se sabe disso, portanto se desconfia do excesso da linguagem.
Segue-se que se percebe.
Tudo o que é percebido é ideia.
Faz-se a distinção entre ideia mais viva e ideia menos viva.
Ideia de Deus. Ideia do homem.
Todas as ideias percebidas são existentes.
As ideias existem sob as formas dos sentidos físicos e mentais.
Físico e mental são mente, espírito.
Quem percebe as ideias é algo diferente delas, o ser ativo, mente.
Pelo fato de ser ativo, o ser ativo age, move-se.
Ao se mover, o ser percebe, há ideias.
Há o tempo, há espaço pelas ideias.
Há o fora e o dentro num nível.
Não há nem fora e nem dentro noutro nível.

2. Quem explica é a linguagem.
A linguagem é um instrumento do ser ativo.
A linguagem é uma ideia para a ideia.
É um espelho para o ser ativo.
Produto da repetição que é o sinal dela mesma a partir da ação do ser ativo, a linguagem se presta a instrumento do ser.
A repetição não abarca a totalidade das possibilidades de ação do ser ativo.
A totalidade do espírito jamais se esgota na forma.
O que não é forma é o ser ativo.
Nisso reside tanto as possibilidades quanto as impossibilidades.

3. Se ideia não é matéria, tudo o que é percebido, tomado como matéria, é ideia.
Nem tudo o que existe é ideia.
Existe a noção do ser ativo.
O nosso mundo é o mundo das ideias.
A ideia está tão próxima quanto distante.
Se existe ideia, ela é particular.

A particularidade existe porque existe a totalidade.
A abstração não é uma ideia.
A abstração é o resultado de uma lacuna ou de um excesso no uso da linguagem.
Se a linguagem pudesse ser nada, exatamente igual à palavra matéria, que pode ser substituída pela palavra nada, o mundo seria feito de uma impossibilidade contraditória por existir e ao mesmo tempo ser nada.
A abstração, como ideia, não existe. Trata-se de uma espécie de vertigem, que sempre conduz a alguma forma de inútil diferença entre o que se pensa e o que se percebe. É como um defeito no espelho para a mente.
E porque não existe matéria, nada que esteja fora do espírito, só existe o espírito.
Se a outra coisa que existe, além da ideia (que foi chamada matéria), é o ser ativo do qual eu falo porque tenho noção, mas o qual não posso representar, é porque a linguagem se presta, de algum modo, à compreensão da totalidade. Então a linguagem, tanto quanto a ideia, participa da mesma natureza expressiva do espírito.

4. O espírito é o ser com a sua ideia. É o ser da ideia.
O ser e a ideia estão no espírito.
O espírito está no ser e na ideia.
Mas o espírito não depende do ser nem da ideia.
O ser e a ideia dependem do espírito.
O significado nebuloso ou vago não chega a ser uma ideia, mas é quase uma ideia.
A linguagem poderia ser o caso de algo a caminho de ser uma ideia ou algo que fôra ideia.
É por isso que tempo e espaço são palavras mas não podem ser abstrações, ideias abstratas.
E se por um lado existe isso, de uma coisa substituir a outra, existindo a abstração, isso é tanto por repetição quanto por novidade.
Por ser o ser totalidade, aí se dá a multiplicidade, efeito do seu espelho-linguagem sempre mudando de posição.
A noção do ser pode ser interpretada através do tempo e do espaço que se deduz das coisas.
No entanto como não vemos o tempo, pois que só vemos as coisas, o tempo sem a ideia é uma abstração: uma coisa no lugar de outra, eterna substituição.

O mesmo se dá com o espaço.
Porém o ser não é uma abstração.

5. A abstração é inerente à linguagem embora não seja a sua totalidade.
Assim as qualidades e quantidades não existem separadas de seus seres.
A abstração não existe separada da ideia ocultada pela abstração.
Se a abstração está na linguagem, erra-se ao localizá-la na ideia.
A idéia abstrata não existe.
Só existe a linguagem, ocupando o lugar da ideia.
A linguagem é menos que a ideia.
A linguagem é uma parte da ideia.
Se ela funcionar como a ideia, ou seja, no estatuto da abstração, ela vai gerar uma forma incompleta em comparação com a forma total da ideia.
A linguagem é necessária mas não suficiente.
Para compreender o todo há sentidos, imaginação, memória, razão, ideias, e uma coisa à parte disso tudo: o ser ativo, que não é uma ideia, aqui apenas palavra e, embora palavra, algo totalmente fora disso.
O eu não existe sem ser uma forma, mas disso não se segue que não ser sem ser o ser da forma não seja algo de que tenhamos noção.
Uma abstração é uma totalidade para si e uma fragmentação para a ideia.
Mas toda ideia é total.

6. O espírito soberano é o ser do ser e da ideia.
Como se considera que a ideia não é matéria (coisa fora da mente), pois matéria não existe, então ideia é coisa dentro e fora, ao mesmo tempo, da mente.
As abstrações podem nos desviar da noção do espírito, caso tenham tomado o lugar das ideias.
E está na linguagem a expressão desse desvio da totalidade.
Quem encontra limites encontra contradições.
E quanto mais se pensa se estar se livrando, mais enredado se vai ficando na ilusória ampliação proporcionada pela via da abstração.
A mente individual é uma parte da mente total.
Como pode ser ela então, mais do que uma abstração?

A mente individual não é uma repetição, como a linguagem, e nem uma representação, como a ideia, ela própria alcança a totalidade pela inerência da participação na totalidade do Espírito Soberano.

O ser é o que pensa e o que é pensado.

A amplitude do ser ativo é a amplitude das suas ideias.

Referências Bibliográficas

ABRAHÃO, Felipe Sobreira. *Infinitos e infinitesimais: um problema matemático*, Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: www.academia.edu/3576084/Infinitos_e_Infinitesimais_Um_problema_matematico

AQUINO, Sto. Tomás de. *Seleção de textos.* Trad. Alexandre Correia. São Paulo: Nova Cultural, 2004 (col. Os Pensadores).

ARISTÓTELES. *Categorias*. Trad. José Veríssimo Teixeira da Mata. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2010.

_____. "Tópicos", "Metafísica (Livro I e Livro II)" in *Aristóteles.* Trad. Vincenzo Cocco. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (col. Os Pensadores).

AYERS, Michael. "George Berkeley", in *A Companion to Epistemology.* Trad.: Jaimir Conte. 9 de Março de 2011. Disponível em: http//criticanarede.com/html/berkeley/html

BACON, Francis. *Novo Organum ou Verdadeiras Indicações acerca da Interpretação da Natureza*. Trad. José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (col. Os Pensadores).

BERGSON, Henri. *Cartas, conferências e outros escritos.* Trad. Franklin Leopoldo Silva, Nathanael Caxeiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (col. Os Pensadores).

BERKELEY, George. *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*. Indiana, EUA: Hackett Publishing Company, 1982.

_____. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. Trad. Antônio Sérgio. São Paulo: Abril Cultural, 1984 (col. Os pensadores).

_____. *Três diálogos entre Hilas e Filonous em oposição aos Céticos e Ateus.* Trad. de António Sérgio. Coimbra: Atlântida, 1965.

_____. *Tratados sobre a visão*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

_____. *De Motu*. Trad. Marcos Rodrigues da Silva, in: revista Scientia Studia, v.4, número 1, São Paulo, p. 115-37, 2006. Disponível em: http://www.scientiaestudia.org.br/revista/edicoes.asp

_____. *O analista: ou um discurso dirigido a um matemático infiel*. Trad. Alex Calazans e Eduardo Salles de Oliveira Barra, in: revista Scientia Studia, v.8 número 4, São Paulo, p. 633-76, 2010. Disponível em: http://www.scientiaestudia.org.br/revista/edicoes.asp

CARNAP, Rudolf. *Empirismo, semântica e ontologia*. Trad. Pablo Rubèn Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1985. (col. Os Pensadores)

CHAO, Yuen Ren. *Língua e sistemas simbólicos*. Trad. Maria da Glória Novak. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

DAVIDSON, Donald. "On the Very Idea of a Conceptual Scheme" in *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol 47 (1973-1974), pp. 5-20. Disponível em :

http://www.jstor.org/stable/3129898?seq=1#page_scan_tab_contents

DERRIDA, Jacques. *A farmácia de Platão.* Trad. Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

_____. *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991.

_____. *Salvo o nome*. Trad. Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papirus, 1995.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. In Descartes, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987 vol. I (col. Os pensadores).

_____. *Regras para a orientação do espírito*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 3 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

ECO, Umberto. *Obra aberta*. São Paulo: Perspectiva, 1969.

FEYERABEND, Paul. *Contra o método*. Trad. Octanny S. da Mota e Leonidas Hegenberg. 3 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

FLAGE, Daniel E. "George Berkeley", in *The internet Encyclopedia of Philosophy*, Trad. Jaimir Conte, 2004. Disponível em:
http://www.iep.utm.edu/

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 4 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. *As palavras e as coisas.* São Paulo: Martins Fontes.

HABERMAS, Jurgen. *Conhecimento e interesse.* Trad. Luiz Repa. São Paulo: Unesp, 2011.

HEIDEGGER, Martin. "A tese de Kant sobre o ser", in *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (col. Os Pensadores)

HJELMSLEV, Louis Trolie. *A estrutura e o uso da língua*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (col. Os Pensadores)

HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano.* Trad. Leonel Vallandro. In: Berkeley-Hume. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (col. Os Pensadores).

HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas.* Trad. Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (col. Os Pensadores).

JAKOBSON, Roman. *Lingüística e comunicação*. Trad. Isidoro Blikstein e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1970.

JAMES, William. *Pragmatismo e outros textos.* Trad. Jorge Caetano da Silva e Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (col. Os Pensadores).

KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Crítica da razão pura.* Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. 3. ed. 2 Vol. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (col. Os Pensadores)

KLAUDAT, André. "Berkeley e a confiança nos sentidos" in revista *Scientia Studia*, número 46, 2006, p. 277-284. Disponível em: http://www.scientiaestudia.org.br/revista/edicoes.asp

KUHN, Thomas. *O caminho desde a estrutura*. Trad.: Cesar Mortari. São Paulo: Unesp, 2003.

LACEY, Hugh. *Valores e atividade científica*. 2 Vol. Editora 34: São Paulo, 2008.

LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano.* Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (col. Os Pensadores).

MCLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem.* Trad. Décio Pignatari. Cultrix: São Paulo, 1995.

MONK, Ray. *Wittgenstein: o dever do gênio.* Trad. Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

MOORE, George Edward. *Problemas fundamentais da Filosofia*. Trad. Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (col. Os pensadores).

NAGEL, Thomas. *Visão a partir de lugar nenhum*. Trad. Silvana Vieira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

OCKHAM, William of. *Obras selecionadas*. Trad. Carlos Lopes de Mattos. In: Tomás de Aquino-Dante-Duns Scot-Ockham. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (col. Os Pensadores).

PEARS, David. *As idéias de Wittgenstein.* Trad. Octanny Silveira da Mota e Leônidas Hegenberg. São Paulo: Cultrix, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1973.

PEIRCE, Charles Sanders. *Conferências sobre pragmatismo*. Trad. Armando Mora D´Oliveira e Sérgio Pomerangblum. In: Peirce-Frege. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (col. Os Pensadores).

PIMENTA, Pedro Paulo Garrido. "A dialética transcendental entre as palavras e as coisas" in revista *Dois Pontos*. V. 4, n. 1, 2007. Disponível em: http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/doispontos/article/view/6871

PLASTINO, Caetano Ernesto. "Realismo e Instrumentalismo", in Glória Kreinz, Clodoaldo Pavan e Ciro Marcondes Filho (Org.). revista *Divulgação Científica: Olhares.* 1 ed. São Paulo: Publicações Núcleo José Reis da ECA-USP, 2009, v. 12, 75-87.

PLATÃO. *Sofista*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. In: Platão. 4.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (col. Os pensadores)

_____. *Diálogos*. Trad. Márcio Pugliesi e Edson Bini. 4.ed. São Paulo: Hemus.

POPPER, Karl. *A lógica da pesquisa científica*. Trad. Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2007.

PUTNAM, H. "Two philosophical perspectives", in *Reason, Truth, and History*. Cambridge University Press, 1981.

RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. Trad.: Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Porto: Rés, 1983.

RODRIGUES DA SILVA, Marcos. *O De Motu de George Berkeley: uma concepção relacional dos conceitos científicos e suas dificuldades*. UEL/Londrina. Artigo disponível em:

http://www.unicamp.br/~chibeni/berkeley/berkeley-marcos.pdf

RUSSELL, Bertrand. *Análise da Matéria*. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. *O olho e o microscópio: a gênese e os fundamentos da lógica segundo Frege*. Rio de Janeiro: Trarepa, 2008a.

_____. "Notas críticas sobre o realismo matemática à moda de Wittgenstein", revista *Analytica*, Volume 12, Número 1, 2008b, pp. 131-147.

SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2008.

SAUSSURE, Ferdinand de. *As palavras sob as palavras*. Trad. Carlos Vogt. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (col. Os Pensadores).

SOUZA, José Cavalcante de. (Org.). *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. Trad. José Cavalcante de Souza... (et al.). 2 ed. São Paulo, Abril Cultural, 1978. (col. Os Pensadores)

STRATHERN, Paul. *Berkeley em 90 minutos.* Trad. Cássio Boechat. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

SWIFT, Jonathan. *Viagens de Gulliver*. Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Publifolha, 1998.

URMSON, J.O. *Berkeley*. Trad. Jaimir Conte, 2011. Oxford University Press, 1982. Disponível em:
http://conte.prof.ufsc.br/txt-berkeley-urmson.html

VILLALOBOS R. João Eduardo. *Um estudo sobre George Berkeley*. São Paulo: Estudos e Documentos – Vol. 13, Publicação da FEUSP, 1978.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (col. Os pensadores).

ZATERKA, Luciana. *A filosofia experimental na Inglaterra do século XVII: Francis Bacon e Robert Boyle*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2004.