Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Danilo Bantim Frambach

Imaterialismo e Espírito em George Berkeley

Rio de Janeiro
2018

Danilo Bantim Frambach

Imaterialismo e Espírito em George Berkeley



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

Orientador: Prof. Dr. Marcos André Gleizer

Rio de Janeiro
2018

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

1(420) Frambach, Danilo Bantim
Imaterialismo e espírito em George Berkley / Danilo Bantim Frambach. – 2018.
169 f.

Orientador: Marcos André Gleizer..
Tese (doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia

1. Berkeley, George, 1685-1753. 2. Filosofia inglesa – Teses. I. Gleizer, Marcos André,1961- . II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(420)

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

_____ _____

Assinatura Data

Danilo Bantim Frambach

Imaterialismo e Espírito em George Berkeley

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

Aprovada em 26 de novembro de 2018.

Banca examinadora:

_____

Prof. Dr. Marcos André Gleizer (Orientador)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

_____

Profª. Dra. Ethel Menezes Rocha

Universidade Federal do Rio de Janeiro

_____

Prof. Dr. Ulysses Pinheiro

Universidade Federal do Rio de Janeiro

_____

Profª. Dra. Karla de Almeida Chediak

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

_____

Prof. Dr. Luiz Carlos Pinheiro Dias Pereira

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Rio de Janeiro

2018

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Lídia Bantim e Maurício Frambach, e à minha irmã, Lissa Bantim Frambach, pelo amor, apoio e compreensão ao longo dessa jornada. Amo vocês com a intensidade branca de milhões de sóis. Agradeço também meus tios, Tarcizo, Cristiano, Renato, Washington, Jonas, Arnon, Alexandrina, Felipe, Rosalba, Celso e Silvio, por todo o amor e por nunca se esquecerem de mim mesmo quando me afastei por conta da pesquisa. Ao meu primo e irmão, Luis Filipe Bantim, cujo apoio e amizade foram indispensáveis ao longo deste processo.

Ao professor Marcos André Gleizer, meu orientador, pelos conselhos, pela leitura atenta e crítica, pela compreensão e infinita paciência. À professora Lílian do Valle, por todo carinho, atenção e confiança, assim como pelos debates, pelas conversas e pela amizade ao longo desses anos. Aos professores Heitor Coelho, Marcio Francisco e Diogo Bogéa, pelo bom humor e seriedade necessários para a realização de todo trabalho intelectual. Cada um desses professores, amigos e colegas de trabalho, com suas pesquisas e discussões, influenciou esta tese.

Aos amigos Carolina Muzitano, Daniel Braga, Diego Ramalho, Enio Lobo, Jefferson Augusto, Marc Franken, Pedro Barbosa e Tarcizo Ferreira, por me lembrarem constantemente da necessidade de fazer piadas, de rir, da diversão descompromissada, e principalmente, por não deixarem que eu me afastasse do lulz. Vocês são minha segunda família, e sou muito grato por tê-los encontrado. Às amigas Camila Tavares, Stephanie Souza, Letícia Trinca, Amanda Lima e Flávia Bittencourt, pelas conversas animadoras, conselhos (que continuam não sendo sempre aplicáveis), pelas risadas e memes, assim como pelos momentos de eventual seriedade, enfim, pela amizade mais que sincera apesar da distância. Aos alunos que tive ao longo desse processo, principalmente aqueles do conturbado ano de 2018, que me permitiram questionar constantemente minhas certezas e minhas práticas, me fazendo melhor enquanto professor.

Agradeço em especial à minha esposa, companheira e melhor amiga, Camilla de Souza Gomes, por ter sido o meu porto seguro em um período tão conturbado de minha vida. Obrigado pela paciência ao lidar com minhas inseguranças, medos e frustrações; pelo apoio incondicional, pelo seu amor e pela sua bondade. Aprendo constantemente a ser alguém melhor com você, a ser mais forte e determinado, e por tudo isso, sou grato por você ter me escolhido para compartilhar a sua vida. Te amo.

Luminosos seres somos nós, não essa rude matéria.

Yoda

RESUMO

FRAMBACH, Danilo. Bantim.*Imaterialismo e Espírito em George Berkeley*. 2018. 169 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

No sistema de Berkeley – chamado de *imaterialismo* – a substância material é negada, existindo apenas dois tipos de entes: aqueles que percebem (os espíritos) e aqueles que são percebidos (as ideias). Os objetos sensíveis não possuem qualquer existência além daquela que lhes é atribuída pelo ato da percepção. Assim, diz o autor, «ser é ser percebido» («*esse est percipi*»), e tudo o que se conhece são as qualidades reveladas durante o processo de percepção sensível. Na a história da filosofia, tal sistema é reconhecido como um dos mais importantes e radicais já desenvolvidos. É curioso, porém, que um filósofo tão preocupado com as questões de sua época e com a possibilidade e condições do conhecimento humano, como foi Berkeley, não defina, de maneira explicita, o que é o espírito. Contudo, em seus textos, o filósofo deixa algumas pistas do que poderia ser a sua definição para esse espírito, mente, alma ou eu. O objetivo do presente trabalho é, portanto, tentar reconstruir a filosofia do espírito berkeliana. Pretendemos investigar ao longo dos três capítulos que se seguem, a própria teoria do *imaterialismo*, a influência de outros filósofos na construção desse sistema e tentar reconstruir o que poderia ser a definição de Berkeley para o espírito finito, que parece envolver de forma íntima os conceitos de consciência e ação.

Palavras-chave: Espírito. George Berkeley. Imaterialismo. Consciência. Conhecimento.

ABSTRACT

FRAMBACH, Danilo. Bantim. *Immaterialism and Spirit in George Berkeley*. 2018. 169f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

In Berkeley's system – named *immaterialism* – the material substance is rejected, existing only two kinds of beings: those who perceive (spirits) and those who are perceived (ideas). Sensible objects do not have any existence beyond that given by the act of perception. Therefore, says the author, «to be is to be perceived» («*esse est percipi*»), and all that is known are the qualities revealed during the process of sensible perception. In the philosophical hystory, that system is recognized as one of the most importants and more radical to be developed. Nonethless, it is curious that a philosopher so concerned by the questions of his time and with the possibility and conditions for the human knowledge like Berkeley does not explicitly define what is the spirit. Yet, in his texts, the philosopher leaves some hints of what might be his definition for this spirit, mind, soul or myself. Therefore, the purpose of the present work is to try to reconstruct the berkelian philosophy of spirit. We intend to invetigate, in the course of the three subsequente chapters, the immaterialist theory itself, the influence of other philosophers in the development of that system and try to reconstruct what might have been Berkeley's definition of the finite spirit, which seems to intimately entangle the concepts of consciousness and action.

Key-words: Spirit. George Berkeley. Immaterialism. Consciousness. Knowledge.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 10

1 **O IMATERIALISMO DE BERKELEY** 16

1.1 **O Princípio de Berkeley** 18

1.1.1 A argumentação de Berkeley 21

1.1.2 Ideias, percepção e mente 24

1.1.3 Possíveis objeções 26

1.1.4 Materialismo e matéria 29

1.1.5 A relação entre mente e ideia 31

1.1.6 A doutrina dos Signos 37

1.1.7 A teoria das ideias abstratas 42

1.2 **O espírito divino** 50

1.2.1 A substância espiritual 52

1.2.2 As provas da existência de Deus 55

1.2.2.1 Deus como causa das impressões sensíveis 56

1.2.2.2 Deus como suporte das ideias 58

1.2.3 O "Argumento Principal" em favor do Imaterialismo 59

1.2.4 Relativismo e divindade 64

2 **AS INFLUÊNCIAS DE BERKELEY** 70

2.1 **A visão ontológica do "eu": Descartes** 73

2.1.1 A consciência cartesiana 74

2.2 **A "sensação interior" de Malebranche: consciência com desconhecimento** 80

2.3 **A revolução lockeana** 85

2.3.1 A consciência em Locke 86

3 **O ESPÍRITO FINITO** 94

3.1 **Substância em Locke e Berkeley** 97

3.2 **A autoconsciência berkeliana** 108

3.2.1 Rompendo com a tradição 116

3.3 **A atividade do espírito** 123

3.3.1 A ação no mundo 124

3.3.1.1 Ação como vontade 132

3.3.2 Atividade mental e o corpo 140

3.4 **O *eu* do imaterialismo: a influência malebranchiana** 145

3.5 **Questões finais** 154

CONCLUSÃO 163

REFERÊNCIAS 166

INTRODUÇÃO

Reconhecido como o autor de um dos mais importantes e radicais sistemas filosóficos de sua época, George Berkeley se destaca entre os grandes nomes da filosofia moderna. Seu *imaterialismo*, tradicionalmente resumido na famosa afirmação de que «ser é ser percebido», foi tratado por diversos outros filósofos, como Hume e Bergson. Contudo, é curioso que a mesma força argumentativa que mostra a importância dele na história da filosofia seja também aquela que cria o estigma de que Berkeley possui uma filosofia inconsistente. Ora, se uma árvore cai em uma floresta, e não há ninguém para percebê-la, a árvore existia? Ela de fato caiu? Em um primeiro momento, devido à fé que o filósofo deposita no poder da percepção sensível, poderíamos afirmar que a própria floresta nem poderia existir, enquanto não houvesse alguém para percebê-la. Há, no entanto, muito mais no *imaterialismo* do que uma primeira leitura poderia nos mostrar.

O pensamento de Berkeley, motivado pela defesa de sua fé e pela instabilidade política de seu país, representa valiosa posição filosófica, abordando ampla variedade de assuntos inter-relacionados: sobre percepção, causalidade, instrumentalismo, lógica, as próprias bases para o conhecimento, o conceito de Deus, entre outros. Apesar desse rico repertório, Berkeley parece dar menos importância para algumas dessas questões como, por exemplo, a sua definição desse ser que percebe, age e conhece: o espírito humano.

As questões relacionadas ao espírito, à alma ou mente humana são centrais ao longo da filosofia moderna, passando por diversas definições. Entretanto, é curioso que um autor tão importante quanto Berkeley, tão preocupado com as questões de sua época e que oferece tanto destaque à substância espiritual, não forneça uma definição explícita do que é esse espírito finito – fator tão importante para compreender e elucidar esse ser cujos princípios do conhecimento o autor busca apresentar. Nesse sentido, a elaboração desta tese se sustenta nas seguintes questões: o que é o espírito do *imaterialismo*? De que forma Berkeley definiria esse ser finito que percebe? Com isso, nos deparamos com a primeira dificuldade para realizar o trabalho: se o filósofo não nos fornece uma definição clara, qual deveria ser o ponto de partida para nossa investigação?

É ao buscar esse ponto de partida, aquilo que será o fio condutor de nossa análise, que o primeiro capítulo de nosso trabalho se divide em duas partes. Na primeira delas, analisaremos a própria tese do *imaterialismo*, resumida na afirmação de que «ser é ser percebido». Em outras palavras, apresentaremos a principal e mais forte ideia de Berkeley por

meio de uma exposição e reconstrução do próprio texto do *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano* e dos *Três Diálogos entre Hylas e Philonous*[1]. Feito isso, voltamos nossos esforços à explicação de conceitos e aspectos centrais para o desenvolvimento da teoria berkeliana, apoiando-nos numa análise dos comentários feitos por A.C. Grayling. Analisamos como Berkeley trata os conceitos de ideia, percepção e mente sem os quais é impossível compreender por completo o *imaterialismo*. Além disso, apresentamos o desenvolvimento da argumentação de Berkeley, com base nos três níveis de explanação propostos por Grayling e complementados pela exposição dos comentários do professor Colin Murray Turbayne, visando à melhor clareza possível desse desenvolvimento. Fechando a primeira parte, tentaremos reconstruir aquilo que Berkeley chama de "doutrina dos signos" tendo como suporte a análise dos comentários de William H. McGowan, bem como analisar a teoria berkeliana da abstração e o seu papel para estabelecer os fundamentos do idealismo defendido pelo autor.

Na segunda parte do primeiro capítulo, buscamos expor a concepção berkeliana de Deus e o papel da divindade dentro desse sistema. No *imaterialismo,* o apelo à noção de um espírito infinito parece ser a grande tentativa do autor de conciliar suas posições, e de explicar como é possível para a mente finita conhecer as coisas. Procura-se investigar se tal apelo é realmente suficiente para realizar essa tarefa, se ele é capaz de explicar a ideia de que inúmeras mentes podem perceber a mesma coisa e que as qualidades percebidas possuem uma continuidade no tempo – como o filósofo parece pretender. Analisaremos também os comentários do professor Kenneth P. Winkler, acerca do "Argumento Principal" de Berkeley para provar a existência de Deus. Em suma, Deus é aquele que garante a permanência do mundo, e é também aquele que causa, em nós, da maneira com que aparecem, as sensações que percebemos.

Acreditamos ser possível reconstruir a noção de espírito finito berkeliana, tendo como base passagens espalhadas por toda a obra de Berkeley, ainda que elas não nos forneçam uma definição clara. São nelas que o filósofo parece nos deixar algumas pistas para resolvermos nosso enigma. A primeira delas aparece quando, logo nos dois primeiros parágrafos do *Princípios*, Berkeley define os dois únicos tipos de entes que existem: aqueles que são percebidos e aqueles que percebem. Ao tratar desses últimos, o filósofo afirma o seguinte:

> Mas além de toda essa interminável variedade de ideias ou objetos do conhecimento, existe também algo que os conhece ou percebe e que executa diversas operações relativamente a eles, como querer, imaginar ou recordar. Esse ser ativo, perceptivo, é

[1] Abreviados, a partir de agora, como *Princípios* e *Diálogos*, respectivamente.

> o que chamo de *mente*, *espírito*, *alma* ou *eu*. Por meio dessas palavras não denoto nenhuma de minhas ideias, mas algo inteiramente diferente delas, no qual elas existem, ou, o que é a mesma coisa, por meio do qual elas são percebidas, pois a existência de uma ideia consiste em ser percebida. (§2)

]

O espírito (ou mente) percebe tudo que há, e é nele que as ideias existem; quanto aos objetos sensíveis, eles não possuem qualquer existência além daquela que lhes é atribuída pelo ato da percepção.

É neste segundo parágrafo que surge pela primeira vez na obra berkeliana algumas características do espírito: um ser ativo, que quer, que imagna, que recorda e que percebe, garantindo assim a existência das ideias. Apesar dessa descrição inicial, o que se segue está longe de ser uma visão completamente detalhada, documentada da forma como Berkeley entende a mente. Sobre esse assunto, o filósofo irlandês manteve um absoluto silêncio acerca de questões centrais para uma filosofia da mente, como a questão das mentes dos animais. Nas raras ocasiões em que o autor se dirigiu aos tópicos de uma filosofia da mente, o seu tratamento foi, frequentemente, apressado e até mesmo superficial. Nos deparamos então com a segunda dificuldade para nosso trabalho: como tratar dessa mente – igualada ao sujeito, como a passagem parece indicar – por meio de textos que não abordam claramente essa questão[2]? Nesse sentido, acreditamos que a análise do contexto filosófico que influencia diretamente a concepção do *imaterialismo* seja crucial para responder a esta pergunta e elucidar a concepção berkeliana do espírito finito.

Com efeito, o *imaterialismo* berkeliano nasce do estudo, da adesão e da correção de três importantes referências filosóficas. Em primeiro lugar, a referência cartesiana se revela importante por afigurar-se ser o ponto de partida de Berkeley para todo o seu esforço teórico. Assim, seu papel não pode ser subestimado, uma vez que:

> [...] na tradição iniciada por Descartes, a representação já se havia tornado um critério do ser: se algo que me aparece deve de facto ser considerado real e estar inscrito no ser, seria em virtude de uma certa qualidade da representação susceptível de ser forjada, isto é, a evidência como clareza e como distinção. Tanto assim que num certo sentido, com Descartes, o ser [...] se identificava já com uma certa maneira, para a representação, de se apresentar ao espírito (= com clareza e distinção). (RENAUT, 1989, p.146).

Berkeley retoma essa perspectiva, contudo, a modifica e corrige em dois pontos essenciais. É esse trabalho de correção que, segundo Renaut (ibid. p.147), leva o filósofo irlandês à referência lockeana e malebranchiana.

---

[2] O projeto berkeliano para os *Princípios* pretendia dividir a obra em três partes em que uma delas seria exclusivamente dedicada à mente. Contudo, Berkeley jamais chegou a concluir a sua obra, deixando-nos apenas com uma limitada base de evidência textual com a qual podemos trabalhar, que nos obriga a repetir, com frequência, algumas passagens.

No interior do pensamento de Berkeley, Locke aparece para corrigir a teoria de Descartes acerca da *natureza* e *origem* das ideias. A tese empirista berkeliana rompe com Descartes, ao estabelecer a gênese das ideias na percepção sensível. Com a recusa de separar o espírito dos sentidos e da possibilidade de apreender ideias abstratas, Berkeley encontra na teoria lockeana a tese de que a ideia não é mais do que uma associação de imagens (mentais) particulares e, simultaneamente, adota o *nominalismo* que reduz a essência a um nome pelo qual designamos o particular. Portanto, para o filósofo irlandês, não há diferença de natureza entre a percepção e a ideia.

Todavia, Berkeley reconhece nos referidos filósofos uma propensão comum ao realismo. Tanto Descartes quanto Locke consideram, mesmo que de formas absolutamente distintas, que existe algo *em si* para além da percepção sensível. Embora a teoria lockeana proporcione a Berkeley rejeitar que haja uma diferença intrínseca entre ideia e percepção (reduzindo, portanto, a ideia à percepção), ela não permite que o Bispo de Cloyne negue a diferença absoluta que há entre a ideia e a coisa percebida. Berkeley precisará de uma terceira referência para conseguir corrigir o empirismo lockeano. É Malebranche, portanto, que permite ao filósofo abolir a diferença entre coisa e ideia, autorizando-o a enunciar a tese central do *imaterialismo* de que existem apenas espíritos e aquilo que é por eles percebido.

> É, portanto, esta tendência para rejeitar a existência da coisa em si como *causa* da representação que Berkeley vai buscar ao ocasionalismo: seguramente não se trata para ele de fazer sua a integralidade de uma filosofia que se mantém num realismo das essências, mas a anulação por Malebranche da causalidade da coisa em si sobre o espírito parece-lhe concretizar mais plenamente o espírito do cartesianismo e da filosofia moderna [...] do que o haviam feito a teoria cartesiana da representação e, *a fortiori*, o empirismo realista de Locke. A integração, num contexto empirista e sensualista, dessa anulação da causalidade do em si vai dar ao pensamento de Berkeley a sua própria fórmula, a de um *idealismo empirista*, se quisermos: *Locke + Malebranche, no espírito do cartesianismo*. (RENAUT, 1989, p.150)

Se essas três referências influenciam de maneira tão forte a construção da tese principal de Berkeley, não vemos por que não supor que elas influenciem, também, a concepção que o filósofo desenvolve do espírito humano.

É em resposta aos três filósofos já citados, e na revisão e eventual apropriação de conceitos tratados por eles, que o Bispo de Cloyne nos fornece um pouco mais de material sobre o seu conceito de mente. O contexto moderno destaca, ainda, a importância da consciência (e da autoconsciência) para compreender o espírito. Conceito que será o fio condutor do segundo capítulo. Desse modo, é a combinação da referência a Descartes, Malebranche e Locke que guia não só todo o esforço berkeliano para criar o sistema do *imaterialismo* e a sua concepção de espírito, como também as análises do segundo capítulo da

tese, que é dividido em três partes; cada uma dedicada a um desses filósofos. Para a análise de um tema tão complexo nesses três autores, utilizamos como suporte teórico principal o professor de história da filosofia Udo Thiel, autor de uma das mais recentes obras acerca da subjetividade na modernidade, assim como Étienne Balibar, e sua introdução à obra *Identidade e diferença - a invenção da consciência*[3].

Buscamos, com esse estudo, mostrar que o fato de Berkeley valorizar a atividade do espírito, alma ou mente não é surpresa quando analisamos a tradição de pensamento na qual ele se insere. Tendo exposto a teoria de Berkeley e as suas principais influências, nossa investigação passa a analisar a concepção do espírito no imaterialismo. O que seria, afinal, «esse ser ativo, perceptivo, é o que chamo de *mente, espírito, alma* ou *eu*» (*Princípios*, §2)? Para responder a essa pergunta, analisamos dois conceitos centrais para Berkeley, ao tratar do *espírito*: a *consciência* – mais especificamente a autoconsciência que cada espírito tem de si mesmo – e a forma como esse espírito, imaterial e finito, age no mundo, isto é, o conceito de *ação*. É ainda nesse capítulo que desenvolvemos uma hipótese de leitura da obra berkeliana, tendo em vista reconstruir o conceito de espírito finito de forma que ele não entre em conflito com o contexto geral do *imaterialismo*. Para tal, na primeira parte, tentaremos elucidar a concepção berkeliana de substância, que parece ser uma resposta à concepção de Locke. Na segunda parte do capítulo, nossa análise será fundamentada nos estudos de Talia Mae Bettcher, uma das poucas comentadoras a dedicar uma obra inteira ao estudo da filosofia berkeliana do espírito. Já na terceira seção, temos a análise de três comentadores como o ponto de partida de nossa exposição acerca de um ocasionalismo berkeliano: Kenneth P. Winkler (mencionado também no primeiro capítulo), Jeffrey K. McDounough, e George Pitcher.

Resumidamente, levantamos a hipótese de que Berkeley não interpreta as ideias como modificações, estados ou propriedades da mente, rompendo, assim, com a tradição que o influencia. Além disso, argumentamos em defesa da possibilidade de o filósofo ter interpretado a ação humana como a *vontade*; possibilidade que, se confirmada, transforma Berkeley em um ocasionalista devido a maneira como ele concebe o conceito. É em defesa dessa suposição que retomamos a referência à Malebranche, analisando com mais cuidado a influência desse autor na construção do *eu* do imaterialismo. Por mais que seja muito fácil enumerar as diferenças entre os dois filósofos – Berkeley, como veremos, afirma diferenciar-

[3] Utilizamos a tradução dessa introdução realizada por Lílian do Valle, professora titular de filosofia da educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Tal tradução, contudo, ainda não se encontra publicada, e por isso, gostaríamos de agradecer a professora por ter cedido o material.

se de Malebranche – buscamos nessa quarta seção analisar os pontos de convergência entre eles. Tendo estabelecido e defendido as hipóteses, a seção final do capítulo busca analisar os possíveis problemas que elas engendram para a teoria de Berkeley. Dessa forma, dedicamos esta seção de nossa tese à análise de algumas objeções, tentando respondê-las.

1 O IMATERIALISMO DE BERKELEY

O sistema filosófico desenvolvido por Berkeley é nomeado por ele de *imaterialismo*, o que significa, via de regra, a negação da existência da matéria (ou, mais precisamente, da *substância material*)[4]. No entanto, o autor também escreveu em favor de outras três teses, a saber: o idealismo, cuja ideia principal é de que a Mente constitui a realidade última; argumentou que a existência das coisas sensíveis depende do ato da percepção sensível; e defendeu que a substância do mundo é a mente infinita – ou seja, Deus. Embora sejam diferentes, essas teses aparecem intimamente interligadas na obra berkeliana e compartilham muitas das premissas do autor.

Ao defender tais teorias, Berkeley pretende refutar dois tipos de ceticismo. O primeiro é o ceticismo epistemológico, segundo o qual, não podemos conhecer a verdadeira natureza das coisas, uma vez que determinados fatores – como a relatividade das sensações, por exemplo – nos obrigam a distinguir aparência de realidade, de tal maneira que o conhecimento desta última torna-se no mínimo problemático, e na pior das hipóteses, impossível. O outro tipo de ceticismo é o teológico, chamado de "ateísmo" pelo autor, e que, em seu ponto de vista, não se limita apenas à negação da existência de uma divindade, mas inclui também crenças em que o universo se mantém independente da atividade contínua de uma divindade.

Berkeley se opõe ao ceticismo teológico, defendendo a religião. Entretanto, como podemos observar nos *Princípios* e nos *Diálogos*, ele se utiliza mais de argumentos metafísicos do que doutrinais para atacar as bases desse ceticismo. As questões doutrinais receberam mais atenção em outra obra do autor, chamada *Alciphron: or, the Minute Philosopher*. Em todo caso, o autor considerava que suas ideias ofereciam uma contribuição fundamental para a teologia, porque estava convicto de que o seu pensamento era uma nova e poderosa prova da existência de Deus.

Em oposição ao ceticismo epistemológico, o filósofo irlandês se considera defensor do senso comum e o responsável por erradicar «as principais causas dos erros e das dificuldades nas ciências»[5]. Segundo Grayling (In: WINKLER, 2005, p. 167), Berkeley acreditava que o ceticismo se originava devido à abertura de uma lacuna entre a experiência e o mundo, gerada

[4] Como veremos no decorrer do texto, Berkeley, ao negar a existência da matéria, não nega a existência de um mundo exterior a nós, bem como a dos objetos físicos contidos nele. O autor, tampouco, está defendendo a tese de que o mundo só existe porque é pensado por uma ou mais mentes finitas. O que ele defende é que a existência do mundo não pode ser separada da mente.

[5] Subtítulo dos *Princípios*.

por teorias como as de Locke, que envolviam «supor uma dupla existência dos objetos dos sentidos: uma *inteligível* ou na mente, outra *real* e fora da mente» (*Princípios* §86). O ceticismo aparece, pois:

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

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

Grayling (In: WINKLER, 2005, p. 167) ressalta que os predecessores de Berkeley falavam sobre qualidades inerentes à matéria que nos causariam ideias que as representam, ou até mesmo se assemelham a tais qualidades: «A matéria, ou substância material, é um conceito técnico na metafísica, que denota uma suposta base corpórea subjacente às qualidades das coisas»[6]. Cabe ressaltar que, diferente de Grayling, Berkeley apresenta uma sutil distinção entre a matéria e a substância material – apesar dele usar os termos como sinônimos em diversos momentos. Berkeley não nega que haja uma matéria que componha os corpos e o mundo (afinal, é isso que percebemos), mas nega a existência de uma substância que não percebe e que não podemos, em nenhuma hipótese, conhecer pelos nossos sentidos, deixando claro aquilo que mais o perturbava nessa tese: o seu caráter não empírico. Como poderíamos ser consistentes com nossos princípios empíricos, se tolerássemos o conceito de algo que, por definição, não pode ser empiricamente detectado, permanecendo escondido como a suposta base das qualidades percebidas? Se o conceito de substância material não puder ser defendido, nós devemos encontrar uma nova explicação para o conhecimento e a experiência. Assim, podemos finalizar o diagnóstico berkeliano acerca da origem do ceticismo, com um trecho dos cadernos de anotações do autor, em que ele indica a teoria que utilizará para responder à questão:

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

Estruturamos nosso capítulo, com base nessa teoria, de forma que possamos analisar o imaterialismo como um todo, realizando uma reconstrução dos argumentos berkelianos da

[6] Tradução nossa. No original: «Matter or material substance is a technical concept in metaphysics, denoting a supposed corporeal basis underlying the qualities of things».

forma mais próxima e justa possível com o autor. Para isso, dividimos o trabalho em duas partes. Primeiro, voltamos nossos esforços para uma reconstrução argumentativa do sistema berkeliano, examinando os principais conceitos e ideias que fundamentam o *esse est percipi aut percipere*, assim como alguns pontos de debate entre comentadores ao longo da história. Por último, investigamos a concepção da mente infinita – Deus – que sustenta e permite o sistema de Berkeley. Buscamos entender a relação entre o espírito infinito e o mundo, bem como o surgimento de problemas, para o edifício teórico do bispo irlandês, ao fundamentar o *imaterialismo* na existência de um espírito infinito.

1.1 **O Princípio de Berkeley**

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

Berkeley dá início ao seu texto oferecendo um inventário: os "objetos do conhecimento humano" são:

> [...] ou ideias realmente impressas nos sentidos ou então ideias como as percebidas quando prestamos atenção nas paixões e operações da mente, ou, finalmente, ideias formadas com a ajuda da memória e da imaginação, seja combinando, dividindo, seja simplesmente representando as ideias originalmente percebidas das maneiras mencionadas. (*Princípios* §1)

Observa-se que as ideias dos sentidos – cores, formas e todo o resto – «se apresentam simultaneamente»; essas «coleções» de ideias acabam por receber um nome específico e, dessa forma, «são considerados uma coisa», por exemplo, uma maçã, pedra ou árvore. Não apenas isso, Berkeley também assume, nesta passagem, que não são somente as «ideias realmente impressas nos sentidos» que são objetos do conhecimento, mas tudo aquilo que é percebido por nós. Árvores, lagos, relâmpagos, sensações de prazer ou dor, gigantes e

ciclopes, todos seriam conhecidos ou percebidos pelos homens. Em outras palavras, o filósofo não quer ignorar nenhum modo pelo qual podemos considerar entidades sensíveis. Conhecer, então, não se contrapõe aos simples atos de sentir (seja pelas paixões, seja pelos sentidos) e imaginar, mas os engloba.

Além de todas essas ideias (ou objetos do conhecimento), «existe também algo que os conhece». Para o autor, «esse ser ativo, perceptivo, é o que chamo de *mente*, *espírito*, *alma* ou *eu*», que é «algo inteiramente diferente delas [ideias], no qual elas existem, ou, o que é a mesma coisa, por meio do qual elas são percebidas, pois a existência de uma ideia consiste em ser percebida». (*Princípios* §2)

Berkeley afirma que é universalmente aceita a noção de que nossos pensamentos, paixões e ideias da imaginação não «existem sem a mente»[7]. No entanto, não é menos evidente que «as várias sensações ou ideias impressas sobre os sentidos, por mais misturadas ou combinadas umas com as outras (isto é, quaisquer que sejam os objetos que componham), não podem existir de outro modo senão em uma mente que as perceba» (*Princípios* §3).

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

> Assim, por exemplo, a mesa sobre a qual escrevo, digo que existe, isto é, que a vejo e a sinto; e, se estivesse fora de minha sala de estudos, diria que ela existe, querendo dizer com isso que se eu estivesse em minha sala de estudos poderia percebê-la, ou que algum outro espírito realmente a percebe. [...] Quanto ao que é dito da existência independente de coisas não pensantes sem nenhuma relação com seu ser percebido, isso parece completamente ininteligível. Seu *esse est percepi*, e não é possível que tenham alguma existência fora da mente ou das coisas pensantes que as percebam. (*Princípios* §3)

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

> [...] o que são os objetos anteriormente mencionados senão o que percebemos pelos sentidos? E o que percebemos além das nossas ideias ou sensações? E não é

[7] Na nota de rodapé 18 de sua tradução, Conte afirma: «Nos textos de Berkeley, "without" pode ser lido como significando "fora" ou "sem". Em geral, optamos por empregar "fora", mas, em alguns contextos o termo foi vertido pelo seu significado usual "sem"». Seja traduzido por "fora" ou por "sem", Berkeley utiliza "without the mind" para expressar a independência da mente.

> claramente contraditório que alguma destas, ou alguma combinação destas, possa existir impercebida? (*Princípios* §4)

Nas palavras de Berkeley: «Se examinarmos bem esse princípio [de que as coisas existem independentes da percepção] descobriremos, talvez, que no fundo ele depende da doutrina das *ideias abstratas*» (*Princípios* §5); doutrina esta que é atacada pelo autor na introdução dos *Princípios* (Intr. §§6 – 17)[8]. A abstração consiste em separar coisas que só podem ser separadas no pensamento, e não na realidade (como a cor ou extensão de um objeto). É dessa maneira que chegamos à "ideia abstrata" de "brancura", separada de qualquer objeto branco em particular. Portanto, a abstração é enganosa. O que estimula a "opinião comum" no caso das casas e montanhas, é que nós abstraímos a existência da percepção, e então acreditamos que as coisas podem existir sem serem percebidas. Contudo, como as coisas são ideias, e as ideias existem apenas se forem percebidas por uma mente, a noção de "existência absoluta fora da mente" é uma contradição.

Nesse sentido, para Berkeley, dizer que algo existe é o mesmo que dizer que esse algo é percebido, e, por conseguinte, «na medida em que eles não são de fato percebidos por mim, ou não existem na minha mente ou na de qualquer outro espírito criado, não devem ter existência alguma, ou, ao contrário, existem na mente de algum espírito eterno» (*Princípios* §6). Disso, se conclui que «não há nenhuma outra substância a não ser o *espírito*, ou aquele que percebe». (*Princípios* §7)

Em resumo, o imaterialismo seguiria a seguinte argumentação: as coisas que apreendemos pela experiência da percepção – maçãs, casas, árvores etc. – são coleções de ideias. Ideias, por sua vez, são os únicos objetos imediatos da percepção. Para existir, elas precisam ser percebidas; elas não podem existir "fora da mente". Portanto, a mente é a substância do mundo[9].

A defesa que Berkeley faz desse argumento, a partir do parágrafo 7 dos *Princípios*, revela a engenhosidade de sua elaboração. Para Grayling, a argumentação consiste na «interação entre três compromissos e a aplicação de um método analítico que demanda que

[8] Voltaremos a questão das ideias abstratas ainda neste capítulo.

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

reconheçamos três níveis diferentes de explanação – cuja inter-relação é, por sua vez, central»[10]. (apud. WINKLER, 2005, p. 170)

1.1.1 A argumentação de Berkeley

Neste tópico, optamos por seguir a explicação de Grayling cujo trabalho se inicia pela questão dos três níveis de explanação. Berkeley faz uma distinção entre as maneiras de se entender as coisas: de um lado podemos entender de forma "filosófica" ou "especulativa", por outro, entendemos as coisas de maneira "vulgar". Quando «pensamos com os sábios», vemos necessidade de dar explicações que Grayling chama de níveis 1 e 3. Quando «falamos como as pessoas comuns», fazemos isso no nível 2.

Faz-se necessário, então, mostrar o que cada um desses níveis realmente representa:

> Nível 1 trata da *fenomenologia* da experiência, consistindo nos dados da consciência sensorial [*sensory awareness*], na forma de elementos de cor, som, e assim por diante para os outros sentidos. O nível 2 trata dos *fenômenos* da experiência – as mesas, árvores, etc., que vemos e tocamos no curso normal da percepção. O nível fenomenológico (o que chamo de nível 1) só nos aparece no exame "estrito e especulativo" da experiência. Os fenômenos do nível 2 são constituídos pelos dados do nível 1 – não de forma redutiva, mas mediante, e de certo modo revelado, por um terceiro, e metafísico, nível de explicação (nível 3), que descreve a atividade intencional-causal da mente (em último caso, de uma mente infinita) ao produzir os dados do nível 1 e ao constituir, para nós, o mundo do nível 2, através da organização, coerência e características dos dados do nível 1[11]. (In: WINKLER, 2005, pp. 170, 171)

A análise acima pode ser mais bem ilustrada com a teoria de Berkeley acerca da causalidade que é indispensável para sua tese principal. No nível 3 de explanação, o mundo é descrito consistindo de espíritos e suas ideias. Como dissemos acima, espíritos são ativos, mas as ideias não. O que no nível 2 nós descreveríamos com um caso de causalidade natural – o calor do fogo fazendo a água de um caldeirão ferver – é, estritamente, uma sucessão de ideias

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

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

individuais (compostas por dados do nível 1) causadas em nós por Deus (nível 3) de tal forma que a consistência e regularidade de suas relações estabelecem em nós o costume de pensar conforme o modelo familiar do nível 2.

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

Quanto ao primeiro deles, podemos afirmar que Berkeley é, de fato, um empirista rigoroso – não podemos dizer, acreditar ou ter como significante qualquer coisa que não seja justificada pela experiência[12]. E essa restrição é aplicada de forma rígida: o nível 2 é explicado exaustivamente pelo nível 1 que, por sua vez, está submetido ao nível 3. Podemos ver um exemplo disso na seguinte passagem dos *Princípios*:

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

Os outros dois compromissos, ou seja, da conceptibilidade e de que não existem ideias abstratas, se originam deste primeiro. Para Berkeley, não podemos conceber cores à parte da extensão, ideias à parte da mente, existência à parte da percepção. Em ambos os compromissos, a dependência com a questão empírica é direta, uma vez que ideias não possuem conteúdo, a não ser que sejam derivados empiricamente. Essa tese é expressa com bastante ênfase no *Ensaio para uma Nova Teoria da Visão*, em que o filósofo pergunta se é possível que alguém consiga «conceber distintamente uma ideia abstrata de extensão ou forma visíveis desprovidas de qualquer cor, e se podem conceber, por outro lado, cores sem

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

nenhuma extensão» (§130). Ele mesmo responde que «De minha parte, devo confessar que não sou capaz de atingir tamanho refinamento de abstração; não vejo estritamente nada além de luz e cores, com seus vários matizes e variações» (ibid.). Conceber é «moldar na mente»; esse "sentido estrito" é o nível 1 de explanação. Logo, as ideias de extensão e figura têm seus conteúdos derivados inteiramente de suas fontes de experiência, ou seja, a visualização de luz e cores.

Desse modo, podemos reformular a apresentação do princípio berkeliano da seguinte forma: ao examinarmos a fenomenologia da consciência (nível 1), vemos que ela consiste de dados sensoriais, noções[13] e composições de ambos (dados sensoriais e noções) ou apenas um deles. Como a realidade se apresenta normalmente ordenada, ela gera o fenômeno familiar do nível 2 – maçãs, árvores, pedras etc. Somos intimamente familiarizados com o fato de sermos sujeitos dessas experiências, não de forma passiva, mas como participantes ativos que imaginam, desejam e se lembram. Nenhuma coisa pode ser concebida no nível 1 sem referência às mentes nas quais elas existem como o conteúdo da consciência. Todavia, como os fenômenos do nível 2 são constituídos pelos dados do nível 1, eles também não podem ser concebidos independentes das mentes para as quais eles são fenômenos. A posição comum é justamente a oposta, de que os objetos sensíveis não dependem da mente para existir. Para Berkeley, no entanto, esta é uma contradição que reside na doutrina da abstração. O que se segue é que a única substância que pode existir é a mente ou espírito (GRAYLING, In: WINKLER, 2005, p. 175).

O ponto principal para que Berkeley rejeite o conceito de substância material é que não existem fundamentos empíricos para isso. Então, os filósofos que defendem essa concepção (e Berkeley tem Locke em mente ao dizer isso) «admitem que não há outro significado vinculado a essas palavras a não ser a ideia de ser em geral, junto com a noção relativa de suportar acidentes» (*Princípios* §17). Segundo o autor, o conceito de "ser em geral" é o mais abstrato e incompreensível com o qual se deparou. Além disso, ele não pode entender a noção de suportar acidentes por meio do sentido comum de tais palavras[14]. O mais importante aqui, para ele, é que apenas a mente pode ser tida como causalmente ativa – ideias são os efeitos da atividade causal da mente, seja a nossa, seja a de um espírito infinito[15].

---

[13] O conceito de *noção* será explicado e desenvolvido ao longo da seção 1.2 deste capítulo.

[14] Abordaremos a noção de suporte com mais detalhes na seção 3.1 do último capítulo.

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

Ao longo do desenvolvimento de sua tese, Berkeley nos diz que, ainda que haja uma distinção entre qualidades primárias e secundárias, elas são idênticas em um aspecto crucial: ambas são propriedades sensíveis, portanto, não podem existir senão como ideias. Em outras palavras, não podem existir senão relacionadas com a mente. Ele também ressalta que, como nada além de uma ideia pode parecer com uma ideia, o pensamento de que as ideias são cópias que representam coisas semelhantes que existem fora da mente não faz sentido:

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

1.1.2 Ideias, percepção e mente

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

Duas características das ideias são de suma importância para Berkeley: inércia e dependência da mente. Elas são dependentes da mente pelo simples fato de serem ideias. A inércia, no entanto, é uma característica que exige uma explicação mais profunda. Berkeley diz que as ideias são entidades individuais que «não encerram em si nenhum poder ou ação. De tal sorte que uma ideia – ou um objeto do pensamento – não pode produzir ou realizar nenhuma alteração em outra ideia» (*Princípios* §25). Verificamos isto por meio da introspeção a qual nos revela que:

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

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

Berkeley chama de *percepção* toda forma de se ter ideias e noções, que pode ser: sentindo, concebendo, imaginando, lembrando, raciocinando etc. É um termo bastante genérico e que não se restringe à percepção sensorial – "perceber" envolve uma relação causal: mentes percebem ideias porque as causam (quando, por exemplo, mentes finitas imaginam ou sonham, e quando a mente infinita quer a existência do universo) ou por serem afetadas pelas ideias causadas pela mente infinita, isto é, quando as mentes finitas recebem as ideias causadas por Deus, se deparando com elas no mundo.

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

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

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

Isso explica o que o filósofo irlandês entende por "defender o senso comum", já que o senso comum acredita que a grama é verde e o céu é azul, quer alguém os perceba, quer não. Locke e outros filósofos defendiam o contrário, que a grama tem a capacidade de nos fazer enxergar verde, mas ela própria não é verde. Com efeito, a interpretação que Berkeley possui da teoria lockeana é a de que o mundo é sem cor, sem cheiro, absolutamente silencioso, até

que seja percebido. Só então, passa a produzir naquele que percebe as experiências visuais, olfatórias e auditivas. Contudo, para Berkeley, o mundo é exatamente como nós o percebemos, mesmo que não o estivéssemos percebendo, haja vista que ele estará sempre sendo percebido pela mente infinita de Deus.

Deus percebe o universo ao pensar nele, ou seja, dando-lhe existência ao concebê-lo. Em uma das cartas que enviou a Samuel Johnson, Berkeley ressalta que sua visão difere apenas verbalmente da doutrina teológica de que Deus mantém a existência do universo por meio de um ato de criação contínua[16]. Sendo assim, as ideias que constituem o mundo são causadas por Deus, e aparecem em nossa consciência como os efeitos dessa atividade divina.

1.1.3 Possíveis objeções

Tendo em vista o que acabou de expor, o filósofo analisa possíveis objeções ao seu sistema. Sendo assim, tomamos como ponto de partida para nossa análise dessas críticas que o próprio Berkeley reconhece, o fato de que seu imaterialismo repousa sobre uma suposição vital, tomada de Locke e dos cartesianos, de que se deve iniciar o questionamento filosófico com base nos dados privados da consciência individual, isto é, apoiado nas ideias que constituem a experiência do indivíduo. Se aceitarmos essa premissa, a argumentação inicial de Berkeley parecerá bastante persuasiva, embora se considere uma possível objeção a ela, pois englobaria o erro de identificar as qualidades sensíveis com ideias sensoriais. De acordo com a objeção, portanto, existe uma diferença enorme entre as afirmações: a maçã é vermelha" e "a maçã parece vermelha para mim", já que as condições de verdade dessas duas afirmações diferem. A maçã poderia ser vermelha, mesmo que não parecesse assim para mim e vice-versa, o que faria a tese berkeliana desmoronar.

Entretanto, tal objeção nos leva a uma *petição de princípio* contra Berkeley, ao assumir que afirmações acerca de quais qualidades um objeto possui são independentes da questão sobre o modo como os objetos possuiriam essas qualidades, o que se soma à questão de que haveria fatos, acerca das qualidades dos objetos, independentes de observação e que poderiam ser enunciados sem qualquer referência à experiência (GRAYLING, In:

[16] Carta de George Berkeley a Samuel Johnson, datada de 25 de novembro de 1729. Cf. BERKELEY, 2010, pp. 371, 372.

WINKLER, 2005, p. 179). Mas, é justamente isto que Berkeley rejeita, tomando como base que qualquer caracterização de uma qualidade sensível deve fazer referência essencial sobre como ela aparece para alguém que, atual ou possivelmente, a percebe. Como diria o próprio filósofo, por intermédio de Philonous no terceiro diálogo:

> Phil. – […] Eu vejo essa *cereja*, eu a sinto, eu a provo, e estou certo de que o que *nada* é não pode ser visto, sentido ou provado; ela é, portanto, *real*. Suprima as sensações de maciez, umidade, vermelhidão, acidez e você suprimirá a cereja. (*Diálogos 3*, [249])[17]

A objeção se torna falha por introduzir uma distinção entre "o que aparece" e "o que é" como premissa, no entanto, ao interpretar essa distinção como um dos possíveis caminhos para o ceticismo, Berkeley deixa claro que é exatamente a isso que ele se opõe.

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

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

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

[17] Tradução alterada. Na tradução de Jaimir Conte: «[...] e estou certo que *nada* não pode ser visto [...]»

[18] Tradução nossa. No original: «[…] which says that books and trees are interpretations of, or inferences from, the sensory data of experience. In speaking of books rather than colour-patches, we are going beyond what talk of colour patches strictly licenses. This is because we take physical objects to exist independently of particular

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

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

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

Detivemo-nos aqui, apenas a algumas objeções a Berkeley, embora haja outras bem mais ameaçadoras à posição do autor, pois que atacam a base de toda a sua filosofia, ou seja, a mente infinita de Deus. Trataremos desse ponto específico, mais adiante.

---

perceivings of them, to be publicly available to more than one perceiver at a time, and so on – none of which is true of the sensory ideas from which they are inferred. So we have to keep (a) and (c) strictly separate.

1.1.4 Materialismo e matéria

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

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

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

A réplica do autor é que, tanto o poder explanatório quanto a utilidade prática da ciência, não implicam, tampouco dependem da hipótese materialista, já que essa hipótese pode ser igualmente explicada (se não melhor, pois seria feito de forma mais econômica) nos termos do instrumentalismo. Segundo o instrumentalismo as teorias científicas são ferramentas, e como tais, não seriam candidatas a avaliações de verdade ou falsidade, mas devem ser avaliadas pelo maior ou menor grau de utilidade que possuem.

Berkeley expressou sua versão precoce do instrumentalismo como uma "doutrina de signos"[19]:

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

[19] Segundo Winkler, para Locke e os filósofos do século XVIII influenciados por ele (Berkeley, inclusive), *signos* são o próprio veículo do pensamento. Em outras palavras, entender como um signo pode significar seu objeto é, portanto, entender como é possível o pensamento sobre esse objeto. Descobrir os limites da significação é descobrir os limites do próprio pensamento; e identificar as maneiras que os signos podem nos confundir é, também, identificar algumas das principais formas pelas quais nosso pensamento pode falhar. (WINKLER, Kenneth P. "Berkeley and the doctrine of signs", In: *The Cambridge Companion to Berkeley*, New York, Cambridge U.P., 200, p.125)

> produção dos efeitos podem ser explicadas muito naturalmente, e pode-se atribuir a elas um uso próprio e óbvio quando as considerarmos unicamente como sinais ou signos para nossa informação. E é a busca e o empenho de entender esses signos instituídos pelo Autor da Natureza o que deveria constituir a ocupação do filósofo natural [...]. (*Princípios* §66)

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

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

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

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

cor. Ambas são equivalentes pela forma com que se relacionam com a mente, por exemplo, por serem essencialmente dependentes da mente para sua existência como ideias.

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

1.1.5 A relação entre mente e ideia

A explicação de Berkeley acerca da relação crucial entre mentes e ideias costuma ser acusada de contraditória ou, no mínimo, confusa. No §2 dos *Princípios*, o filósofo define as mentes como «algo *inteiramente diferente* delas [ideias], *no qual elas existem*, ou, o que é a mesma coisa, por meio da qual elas são percebidas» (grifo nosso). No §5 da mesma obra, ele acrescenta que é impossível conceber «alguma coisa sensível ou objeto diferente de sua sensação ou percepção», e ainda nesse mesmo parágrafo, o autor ressalta: «E é possível separar alguma delas [ideias], ainda que mentalmente, da percepção? Para mim é fácil separar uma coisa dela mesma». Segundo Grayling, tais declarações parecem investir Berkeley de três princípios que, juntos, parecem inconsistentes, mas que possuem um papel importante ao longo da argumentação do filósofo (In: WINKLER, 2005, p. 183). São eles: o *Princípio da Distinção*, que reconhece as mentes e as ideias como distintas entre si; o *Princípio de Inerência*, segundo o qual, ideias existem apenas na mente; e o *Princípio de Identidade*, afirmando que ideias não são distintas da percepção que temos delas.

Acreditamos aqui, junto com Turbayne (In: TURBAYNE, 1982, pp. 295, 296), que a doutrina berkeliana da substância mental se origina em uma tradição antiga, normalmente negligenciada pelos comentadores, ao tratar do assunto, e que, ao nos voltarmos a ela, elucidamos muitos dos problemas envolvidos nessa questão. Sua origem não está em Descartes ou Locke, mas sim em Platão e Aristóteles, que formularam a noção de uma

substância completamente distinta de suas qualidades, mas ainda capaz de sustentar tais qualidades nela mesma.

Antes de mais nada, porém, se faz necessário deixar um pouco mais claros os problemas na interpretação da explicação de Berkeley acerca da mente, assim como os três princípios, e algumas das soluções dadas pelos comentadores. Alguns desses problemas aparecem logo na apresentação que o filósofo faz quanto ao tema, no começo dos princípios:

> Esse ser ativo, perceptivo, é o que chamo de *mente, espírito, alma* ou *eu*. Por meio dessas palavras não denoto nenhuma de minhas ideias, mas algo inteiramente diferente delas, no qual elas existem, ou, o que é a mesma coisa, por meio do qual elas são percebidas, pois a existência de uma ideia consiste em ser percebida. (*Princípios* §2)

Essas são afirmações, e não argumentos, e sugerem que o bispo está nos apresentando axiomas ou princípios referentes a substâncias primitivas que explicam outras coisas, enquanto permanecem elas mesmas sem explicação. A mente, por exemplo, é uma substância, apesar de só ser chamada assim muitos parágrafos depois. É um «ser ativo, perceptivo», o que sugere que ela seja uma substância tanto ativa quanto passiva, o que também só é confirmado muito depois na mesma obra. Na segunda frase, Berkeley introduz dois dos princípios já mencionados. O primeiro é o *Princípio da Distinção*: a mente é inteiramente distinta das ideias: o segundo é o *Princípio da Inerência*: as ideias existem *apenas* na mente. Apesar de Berkeley esclarecer o significado desse último princípio, ele não explica como se dá a relação entre ambos. De que forma as ideias podem ser inteiramente distintas da mente, se só existem na mente? Um pouco adiante – como já mencionamos – no §5, Berkeley introduz o terceiro princípio:

> Afinal, pode haver uma maneira mais sutil de abstração do que distinguir a existência dos objetos sensíveis do seu ser percebido, assim como concebê-los existindo impercebidos? (...) E é possível separar algumas delas [ideias], ainda que só mentalmente, da percepção? Para mim é fácil separar uma coisa dela mesma. Posso, de fato, dividir mentalmente, ou conceber separadas umas das outras, coisas que, talvez, nunca percebi pelos sentidos assim divididas. (...) Mas meu poder de conceber ou imaginar não se estende, entretanto, para além da possibilidade da real existência ou percepção. Por isso, assim como é impossível ver ou sentir algo sem uma sensação efetiva dele, também é impossível conceber em meus pensamentos alguma coisa sensível ou objeto diferente de sua sensação ou percepção. *Na verdade, o objeto e a sensação são a mesma coisa e não podem, portanto, ser abstraídos um do outro*.[20]

Eis o terceiro e último princípio, o *Princípio de Identidade*: a percepção de uma ideia e a ideia percebida são equivalentes, porém, não são o mesmo objeto. O Princípio de Identidade, assim como o de Inerência, parece contradizer o Princípio da Distinção, pois,

[20] Cabe ressaltar que o trecho em itálico só está presente na edição de 1710 dos *Princípios*, sendo omitido nas versões subsequentes da obra.

aparentemente, a percepção é parte da própria mente. Como as ideias podem ser inteiramente distintas da mente, ao mesmo tempo que não são distintas do seu ser percebido pela mente?

A maioria dos críticos acredita que a melhor solução para a inconsistência gerada pelos três princípios seria abandonar o Princípio da Distinção, já que nenhum dos outros dois princípios parecem se relacionar de maneira satisfatória com ele. Ao abandonar esse princípio, o sistema berkeliano só seria coerente se o filósofo adotasse uma visão fenomenalista da matéria, o que é, para os comentadores que defendem tal visão, o mesmo que adotar uma visão humeana da mente. Ayers (apud. TURBAYNE, 1982, p. 298), ao analisar Berkeley através de óculos humeanos, descreve de maneira sucinta sua rejeição do Princípio da Distinção: «As considerações que, como Berkeley via, eram necessárias para fornecer uma descrição fenomenalista das coisas materiais, tornavam necessário, como Berkeley não viu, oferecer uma descrição fenomenalista do eu»[21].

Tal objeção, no entanto, parece ter sido antecipada pelo próprio Berkeley ainda em 1734. No terceiro dos *Diálogos*, o materialista Hylas afirma: «Para agir coerentemente, você deve ou admitir a matéria ou rejeitar o espírito» (232). Como Philonous se recusa a admitir a matéria, Hylas aplica o aparente golpe de misericórdia: «(...) em consequência de seus princípios, dever-se-ia concluir que você é somente um sistema de ideias flutuantes» (233). Usando princípios e palavras como os de Berkeley, Hume chegou à mesma conclusão. «A mente humana», afirma ele, «é um sistema de diferentes percepções» (*Livro* 1, *pt.* IV, *seção* 6). Diferente de Berkeley, Hume aceita essa conclusão e assim, de acordo com a posteridade, torna o bispo irlandês coerente.

Outra razão apresentada para o abandono do princípio da Distinção é que, aparentemente, ele investe Berkeley de uma análise *ato-objeto* da percepção (GRAYLING, In: WINKLER, 2005, p. 184). Esse ponto exige uma explicação um pouco mais detalhada. Ao longo da história, muitos pensadores defenderam uma distinção entre o que a filosofia chamou de "ato" e "objeto". Por exemplo, entre sentir uma dor de dente e a dor de dente em si, ou entre ouvir um som e o som ouvido. No começo do século passado, afirma Turbayne, Bertrand Russell tentou defender tal distinção, afirmando que: «A questão da distinção entre *o* objeto em nossa apreensão das coisas é vitalmente importante, já que todo o nosso poder de adquirir conhecimento é vinculado a ela»[22].

[21] Tradução nossa. Como citado por Turbayne: «The considerations which make it necessary, as Berkeley saw, to give a phenomenalist account of material things, make it necessary, as Berkeley did not see, to give a phenomenalist account of the self».

Como vimos, Berkeley defende uma posição contrária a essa e, talvez, a exponha de forma mais concisa no §5 da primeira edição dos *Princípios*: «Na verdade, o objeto e a sensação são a mesma coisa e não podem, portanto, ser abstraídos um do outro». Como o filósofo encaixa esta ideia em sua concepção das funções e da estrutura da mente? A mente é esse ser ativo, simples e indivisível. Não obstante, ela é tanto passiva, quando percebe ideias, quanto ativa, quando age sobre as ideias percebidas, como definida por seus dois principais poderes: «Quando percebe ideias, chama-se *entendimento*; quando produz ou de algum modo atua sobre as ideias, denomina-se *vontade*» (*Princípios* §27).

Aqui, Berkeley parece estar de acordo com uma tradição antiga, exposta por Platão, de distinguir entre poderes passivos e ativos – também chamados de faculdades ou capacidades. Como uma faculdade não pode ser percebida – ao menos não da mesma forma que uma árvore ou um caderno – ela é identificada por suas *atividades* e *objetos* (*República* 477d). A percepção sensível, por exemplo, é uma capacidade passiva. Sempre que um órgão sensível possui essa capacidade passiva e um objeto externo que possui um poder ativo se cruzam «nascem descendentes em número infinito, mas aos pares: o percebido e a percepção, que sempre coincide e nasce com o que é percebido» (*Teeteto*, 2010, 156ab). Aristóteles vai além: «Mas quando aquilo que possui o poder de ouvir está exercitando seu poder, e aquilo que pode soar está soando, então a audição ativa e o som ativo ocorrem juntos» e «como a atividade do sensível e a do que sente são a mesma, apesar da sua essência ser diferente, segue-se que a audição, em sentido ativo, deve acabar ou continuar simultaneamente com o som»[22] (*De Anima* 425b, 426a).

Os mesmos aspectos descritos por Platão e Aristóteles acima reaparecem no conceito de mente berkeliano. Dessa forma, o *entendimento* é a capacidade passiva de sustentar ideias, enquanto a *vontade* é o poder ativo de criar ideias. Na imaginação, minha vontade age sobre meu entendimento – assim como sobre a memória – para produzir as ideias da imaginação, criações da minha vontade, como o bispo chamaria. Na sensação, uma vontade externa à minha (o objeto externo que causa a cor, em Platão) age sobre o meu entendimento e produz as ideias do sentido (cores, sons, cheiros etc.); estas, por sua vez, não são criações da minha vontade, mas de "alguma *outra* vontade". Na percepção, a minha vontade e a vontade de Deus estão em ação para produzir as coleções de ideias – livros, pedras, maçãs – as coisas sensíveis. Dessas três uniões mencionadas entre entendimento e vontade, é a segunda delas – na

[22] Tradução nossa. No original: «But when that which has the power of hearing is exercising its power, and that which can sound is sounding, then the active hearing and the active sound occur together» e «since the activity of the sensible and of the sensitive is the same, though their essence is different, it follows that hearing in the active sense must cease or continue simultaneously with the sound».

sensação – que concerne ao Princípio de Identidade. Nesse ponto, Berkeley leva em consideração apenas o objeto ou a ideia percebida (um lado do par que Platão menciona), tendo tratado a "fusão" entre objeto e atividade no §5 dos *Princípios*.

Voltemos, então, à suposta contradição entre o Princípio da Identidade e o Princípio da Distinção. Pelo que argumentamos ao longo dos últimos parágrafos, parece que ambos são, na verdade, compatíveis. Em seu Princípio de Distinção, Berkeley afirma que a mente é inteiramente distinta das ideias. Vimos, porém, que em termos de capacidades ou faculdades e seus poderes e seus efeitos, o filósofo está defendendo que a mente – com todas as suas capacidades – pertence a uma categoria inteiramente diferente dos seus efeitos. Diferente de outros pensadores, Berkeley acredita que a mente, ou espírito, não é idêntica a seus dois principais poderes, isto é, entendimento e vontade. Ela *possui* esses poderes. Ainda segundo o Princípio de Distinção, a mente, com seus poderes e faculdades, é especificamente distinta de suas atividades. As duas coisas (poderes e atividades) estão «mais distantes delas do que a luz o está das trevas» (*Princípios*, §141). Elas são, na verdade, dois tipos diferentes de categorias. Dessa forma, Berkeley pode manter os dois princípios, já que o Princípio de Identidade identifica membros, por assim dizer, de uma mesma categoria. O "ato" e o "objeto" – tipos supostamente diferentes de atividades ou atualidades – são idênticos quando a mente está atualmente *vivenciando-as* ou *recebendo-as*. Turbayne (In: 1982, p.302) monta um quadro que talvez deixe a argumentação mais clara:

MENTE

(A)

PODER PASSIVO — PODER ATIVO

O Entendimento (B) — A Vontade

ATUALIDADES

Sentindo um objeto (X) – Um objeto sentido (Y)

Princípio de Distinção: A ou B é inteiramente distinto de X e Y

Princípio de Identidade: X = Y[23]

[23] Tradução nossa. No original: «MIND (A); PASSIVE POWER, The Understanding (B); ACTIVE POWER, The Will; ACTUALITIES, Sensing an object (X) – An object sensed (Y); The Distinction Principle: A or B is entirely distinct from X and Y; The Identity Principle: X = Y».

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

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

Sendo assim, o *Princípio da Distinção* não pode ser abandonado. Contudo, nenhum dos outros também poderia sê-lo – o *Princípio da Inerência* é, afinal de contas, uma versão simplificada do *esse est percipi*; e o *Princípio da Identidade* segue do ataque de Berkeley à abstração, segundo a qual não podemos abstrair as ideias da percepção que temos delas. Haveria, então, alguma solução? Grayling afirma que sim, e que é encontrada ao reconhecermos que as expressões "Inerência" e "Identidade" são enganosas (In: WINKLER, 2005, p. 185). Berkeley não admite que as ideias sejam inerentes à mente como atributos são inerentes à substância, nem que ideias e percepções delas sejam idênticas.

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

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

1.1.6 A doutrina dos Signos

Dedicamos essa seção de nosso capítulo para analisar aquilo que Berkeley, seguindo Locke, chamava de "doutrina dos signos". No último capítulo do *Ensaio*, o filósofo inglês divide o conhecimento humano em três partes: o especulativo (ou o conhecimento das coisas como elas são), o prático (o conhecimento necessário para se alcançar aquilo que é bom e útil), e o instrumental, chamando esta última parte de "lógica" ou "doutrina dos signos". Os signos são, tanto para ele quanto para os filósofos que nele se inspiraram, os veículos próprios do pensamento, enquanto os dois grandes instrumentos para o conhecimento são as *ideias* e as *palavras*:

> A consideração, pois, das *ideias* e das *palavras* como os grandes instrumentos do conhecimento não retrata uma parte desprezível de sua contemplação, de quem observaria o conhecimento humano em toda sua extensão. E, talvez, se fossem distintamente pesados e devidamente considerados, nos disporia de outro tipo de lógica e crítica, diferente daquela com que estamos familiarizados. (*Ensaio*, IV.xxi.4)[24]

Essa passagem é reiterada por Berkeley, quando Euphranor, seu representante no sétimo diálogo da obra *Alciphron*, destaca a importância da doutrina dos signos da seguinte maneira:

> Estou inclinado a pensar que a doutrina dos signos é deveras importante sobre uma área muito extensa, e que se devidamente considerada, iluminaria bastante as coisas, e proporcionaria uma solução genuína para diversas dificuldades. (Diálogo VII, seção 13)[25]

A doutrina dos signos, como entendiam Locke e Berkeley, englobava muito mais do que aquilo que hoje chamamos de Filosofia da Linguagem, e o filósofo irlandês não estava sozinho ao dar importância e promessa a ela. Para esses pensadores, entender de que maneira os signos significam seus objetos era, consequentemente, entender como os pensamentos sobre tais objetos eram possíveis. Descobrir os limites da significação era descobrir os limites do próprio pensamento. Além disso, identificar as formas pelas quais os signos poderiam nos "desencaminhar" ou confundir era identificar, também, o cerne das falhas de nossos pensamentos!

---

[24] Tradução nossa. No original: «The consideration then of *ideas* and *words*, as the great instruments of knowledge, makes no despicable part of their contemplation, who would take a view of humane knowledge in the whole extent of it. And, perhaps, if they were distinctly weighed, and duly considered, they would afford us another sort of logic and critic, than what we have been hitherto acquainted with».

[25] Tradução nossa. No original: «I'm inclined to think that the doctrine of signs matters a great deal over a very wide area, and that if it were properly considered it would cast a lot of light on things, and provide a genuine solution for many difficulties».

Berkeley concordava com Locke de que tanto as palavras quanto as ideias possuíam, ao mesmo tempo, um status epistêmico e semiótico. Para entender o que Berkeley quer dizer com isso precisamos, contudo, entender a forma como ele revisa as metáforas lockeanas acerca das ideias e das palavras. É nessa revisão que está a grande contribuição do bispo para a doutrina dos signos, tornando as metáforas de Locke mais adequadas para sustentarem a afirmação de que ambos os conceitos possuem o referido status.

Começamos pelas ideias. O principal modelo utilizado por Locke para ilustrar o entendimento passivo é o da *Tabula rasa*. Ele complementa o principal modelo lockeano para o mundo físico, o do relógio (*Ensaio*, III.vi.9), tendo em vista que a *Tabula rasa* lhe permitiu pensar uma ideia simples no entendimento como se ela fosse mecanicamente produzida por um objeto físico, da mesma maneira que o que aparece na face do relógio é o efeito de um mecanismo oculto. A impressão mecanicamente produzida na *Tabula rasa* pode ser interpretada como uma espécie de autorretrato da tecla do tipógrafo, por exemplo. É essa interpretação que dá o status semiótico da impressão: tanto como *índex*, em virtude de ela ser um efeito causal do molde, quanto *ícone*, já que ela é uma cópia, mesmo que imperfeita[26]. Além disso, a impressão também poderia ter um status semiótico ao interpretá-la como um caractere, ou letra do alfabeto, utilizada como um *símbolo* puramente arbitrário[27].

Todavia, enquanto que o ato do autor produz o caractere, é o impacto do molde que produz o autorretrato. É justamente isso que preocupa Locke, pois sem o impacto do molde a *Tabula rasa* permaneceria em branco. Como nos diz McGowan: «Ao se opor ao inatismo, Locke achou útil insistir nas propriedades indexicais e icônicas da impressão, tratando-a como um autorretrato do molde» (In: TURBAYNE, 1982, p.232)[28]. Cabe ressaltar que a semelhança e a causalidade física tratadas na analogia lockeana oferecem apenas o terreno para os modos icônicos e indexicais de significação, não a significação em si. Em qualquer um de seus modos, a significação é uma relação triádica que inclui não apenas o signo e a coisa significada, mas também um potencial utilizador do signo como terceiro termo. Seja qual for o sentido que possamos atribuir a esse terceiro termo na metáfora em questão, ele nunca poderá ser a *Tabula rasa*. Um pedaço de papel é incapaz de utilizar ou interpretar a impressão escrita em si como um ícone ou índex, muito menos como um símbolo.

---

[26] Para Locke, as ideias das qualidades secundárias são defeituosas como ícones, porque elas não se assemelham àquilo que as produziu – pelo menos, não da mesma forma que as ideias das qualidades primárias.

[27] A terminologia *índex* (ou *índice*), *ícone* e *símbolo* é oriunda da classificação dos signos fornecida por Charles Sanders Pierce.

[28] Tradução nossa. No original: «For the purpose of opposing innatism, Locke found it useful to dwell on the indexical and iconic properties of the impression, treating it as a selfportrait of the die».

Isso posto, o papel no modelo mecânico lockeano é análogo *apenas* ao entendimento passivo em sua teoria da percepção. A analogia do filósofo inglês não pode, assim, ilustrar o entendimento e empregar suas próprias ideias em uso semiótico. Segundo McGowan:

> A analogia pode, é claro, ilustrar um epistemologista omnisciente usando as ideias no entendimento de *outra* pessoa como signos. Porém, isso dificilmente é o que Locke tinha em mente quando declarou que as ideias são instrumentos semióticos do nosso conhecimento. E se alguém *fosse* utilizar a analogia entre o entendimento e a *Tabula rasa* como base para a alegação de que o entendimento adquire conhecimento ao utilizar suas próprias ideias como signos, então quanto mais forte a analogia, mais fraco o argumento. Logo, seria contraproducente utilizar a metáfora da ideia como uma impressão para defender esta alegação. (In: TURBAYNE, 1982, p.233)[29]

Parte do avanço de Berkeley para a doutrina dos signos se deu por meio de sua reinterpretação dessa metáfora lockeana. Ao transformar a metáfora, Berkeley pode fazer aquilo que Locke não conseguiu: defender a afirmação de que nossas ideias são instrumentos semióticos do conhecimento. Contudo, para conseguir isso, parecia necessário abandonar a alegação de que nossas ideias são autorretratos (às vezes imperfeitos) de qualidades corpóreas sem a mente.

Ao transformar a metáfora, o filósofo irlandês abandonou a *Tabula rasa* como modelo para o entendimento, mas não sem primeiro se apropriar das impressões dela. Berkeley não queria que as impressões fossem autorretratos produzidos pelo impacto de corpos que existem independentes da mente; antes, ele as tratou como meros caracteres simbólicos produzidos pelo ato de um *Auctor*. Isso permitiu que o filósofo substituísse o mecanismo oculto de Locke pela *Scriptura* (ou palavras escritas) que agora é o novo modelo para o mundo físico[30]. O entendimento que é perceptualmente afetado pela *Scriptura* se torna o leitor (*Lector*). Ao acreditar que o cientista é imediatamente confrontado pelo livro da natureza, Berkeley o transforma em um intérprete de palavras – e faz isso com o intuito de aproximar nossas mentes do Autor da natureza.

Locke reconheceu alguns traços comuns entre a significação arbitrária das palavras e a significação natural das ideias, como é evidenciado pelo fato de ele conceder que nenhum

---

[29] Tradução nossa. No original: « The analogy, of course, might illustrate an omniscient epistemologist using as signs the ideas in the understanding of someone *else.* But this could hardly be what Locke had in mind when he declared that ideas are semiotic instruments of our knowledge. And if one *were* to make the analogy between the *Tabula rasa* and the understanding a basis for the contention that the understanding acquires knowledge by using its own ideas as signs, then the stronger the analogy, the weaker the argument. So it would be self-defeating to use the metaphor of the idea as an imprint to support that contention».

[30] Modelo esse para o qual Turbayne chama a atenção ao longo da obra *The Myth of Metaphor* (rev. ed. Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1971), e que aparece em diversos momentos da obra berkeliana, como, por exemplo, na seção 140 do *Ensaio para uma nova teoria da visão*.

desses tipos de significação necessitam da semelhança entre o signo e aquilo que ele significa. Já Berkeley defende que nós vemos a cor branca por conta de um ato direto da vontade (divina)[31]! Apesar da significação das palavras depender da vontade para Locke, ao menos a significação natural das ideias não depende. Esse era, no entanto, apenas um sonho impossível para o filósofo irlandês, de tal maneira que ele foi ousado a ponto de declarar que os princípios gerais da significação que governam o mundo da convenção humana, são exatamente os mesmos que também governam o mundo natural. O bispo também acreditava que o seu modelo da natureza manifestava a bondade, o poder e a sabedoria de seu Criador. As ideias do sentido, em Berkeley, velavam a realidade, mas não da mesma forma que as ideias lockeanas separavam o sujeito do conhecimento da matéria abstrata. As ideias berkelianas são, elas próprias, uma realidade física imediata, reveladas, parcialmente, pela realidade espiritual que elas encobrem.

Vamos agora sair desse véu das ideias para um semelhante véu das palavras, passando, portanto, da filosofia da percepção para a filosofia da linguagem. Ao expressar suas preocupações, por um lado, com a natureza imperfeita da linguagem e, por outro, com o *abuso* voluntário da linguagem, Locke acabou por se utilizar da metáfora da *névoa das palavras*. Tratando da imperfeição da linguagem, o filósofo diz que as palavras:

> [...] interpõem-se tanto entre nosso entendimento, e a verdade, que elas poderiam contemplar e apreender, [...] sua obscuridade e desordem não raramente lançam uma névoa diante de nossos olhos, e impõe-se ao nosso entendimento. (*Ensaio*, III.ix.21)[32]

A natureza paradoxal de um ataque verbal às palavras foi reconhecido, mesmo que de maneira superficial, pelo próprio Locke, que admite a dificuldade de se mostrar as diversas imperfeições das palavras, quando tudo o que temos para fazer isso são, justamente, as próprias palavras (III.vi.19). Acerca dos abusos da linguagem, o filósofo pergunta:

> Não seria bom, digo eu, que o uso das palavras fosse simples e direto; e que a linguagem, que nos foi dada pelo aperfeiçoamento do conhecimento e acordo da sociedade, não devesse ser empregada para escurecer a verdade e perturbar os direitos das pessoas; para levantar névoas e tornar ininteligíveis tanto a moralidade quanto a religião? (III.x.13)[33]

---

[31] Veremos isso com mais detalhes adiante.

[32] Tradução nossa. No original: «[...] interpose themselves so much between our understandings, and the truth, which it would contemplate and apprehend, [...] their obscurity and disorder does not seldom cast a mist before our eyes, and impose upon our understandings».

[33] Tradução nossa. No original: « Whether it would not be well, I say, that the use of words were made plain and direct; and that language, which was given us for the improvement of knowledge, and bond of society, should not be employed to darken truth, and unsettle peoples rights; to raise mists and render unintelligible both morality and religion?»

O filósofo utilizou a metáfora para advertir seus leitores do autoengano originado da própria natureza imperfeita das palavras e do seu deliberado abuso na linguagem figurada para propósitos cognitivos (III.x.34). Por sua vez, Berkeley encontrou a fonte desse autoengano na má interpretação dos usos das palavras. Enquanto Locke se preocupava com *palavras*, Berkeley tinha em mente a *doutrina dos signos*[34]. Para o filósofo irlandês, são doutrinas falsas afirmar que: (a) quando uma palavra é guardada para uma única definição ela deva sempre simbolizar a mesma ideia; (b) que a ideia que é designada para ela simbolizar deva ser sugerida à mente toda vez que a palavra for usada; (c) que o principal ou único fim da linguagem é a comunicação de ideias; e, por último, (d) que a linguagem figurativa no discurso cognitivo é um abuso da linguagem[35]. Ao se recusar a culpar nossas faculdades naturais pelo nosso fracasso em compreender a realidade, Berkeley abriu caminho para ele, como descrito no sétimo diálogo do *Alciphron*, aceitar explicitamente o uso de metáforas, analogias e afins como essenciais para a ciência:

> A meu ver, todas as ciências que são universais e demonstráveis pela razão humana encontrarão nos signos seu objeto imediato, embora ao aplicarmos uma ciência nós conectamos esses signos com as coisas. Não é difícil apreender o porquê de isso ser assim... Nada é mais natural para nós do que utilizar as coisas que conhecemos como degraus para as coisas que não conhecemos; e explicar e representar coisas menos familiares por outras que são mais familiares. [...]. Portanto, figuras, metáforas e símbolos. Ilustramos coisas mentais pelas físicas; substituímos pensamentos por sons, e sons por letras escritas; nós usamos emblemas, símbolos e hieróglifos para coisas que são obscuras demais para atingir nossas mentes e que são muito variadas ou muito passageiras para serem retidas. (Diálogo VII, seção 13)[36]

É por meio das figuras que saímos do conhecido rumo ao desconhecido, do familiar para o não familiar, do mais imediato para o mais importante, do mais atual para o mais real (ibid.).

Berkeley ordena e apresenta sua visão filosófica por meio de uma escala hierárquica que começa com os objetos da visão, segue, daí, para os objetos dos demais sentidos por meio da imaginação, e então ascende das ideias sensoriais para os objetos da razão. O mundo físico é o caminho da mente em direção a Deus! Não há abuso no emprego figurado da linguagem,

---

[34] Comparar as passagens citadas no começo desta seção.

[35] Os quatro pontos aparecem, respectivamente, na introdução dos *Princípios*, §§18, 19 e 20, e no terceiro dos *Diálogos*, p.250.

[36] Tradução nossa. No original: «In my view, all sciences that are universal and demonstrable by human reason will be found to have signs as their immediate object, though in applying a science we connect these signs with things. It isn't hard to grasp why this is so... Nothing is more natural for us than to use the things we do know as stepping stones towards things we don't know; and to explain and represent less familiar things by others that are more familiar. [...] Hence figures, metaphors and symbols. We illustrate mental things by physical ones; we substitute sounds for thoughts, and written letters for sounds; we use emblems, symbols and hieroglyphics for things that are too obscure to strike our minds and too various or too fleeting to be retained».

porquanto ele é inevitável. Há, contudo, abuso na má interpretação desse emprego. Como o próprio filósofo exemplifica: «a vontade é chamada de *movimento* da alma, o que infunde uma crença de que a mente humana é uma bola em movimento, impelida e determinada pelos objetos dos sentidos, tão necessariamente como esta o é pelo golpe de uma raquete» (*Princípios*, §144). Quando utilizamos modelos físicos para falar do espírito, não podemos supor que suas ações – das quais nós podemos ter apenas *noções* – sejam como «uma bola em movimento».

Se a névoa de palavras descrita por Locke é uma deturpação da realidade por meio das palavras, a névoa berkeliana é mais sútil e delicada. Apesar de ser uma doutrina das palavras, o véu verbal, de fato, não deturpa a realidade. Da mesma forma que as palavras que são devidamente interpretadas – especialmente em seu uso figurado – ele revela justamente a realidade que, a princípio, parece ocultar. A oposição aos deístas que Berkeley assumiu, ao longo de sua vida, nos mostra que sua devoção aos ideais iluministas – do esclarecimento e expansão de nossa visão – jamais teve a intenção de depreciar o que é genuinamente misterioso. Berkeley foi um inimigo, apenas, do que ele chamava de paradoxos boçais ou paralisantes.

1.1.7 A teoria das ideias abstratas

A crítica berkeliana à teoria das ideias abstratas é bastante famosa, assim como as suas enfáticas e recorrentes afirmações de que tal teoria é a fonte de erros fundamentais, como vemos em diversos momentos da introdução dos *Princípios*:

> A fim de preparar a mente do leitor para conceber mais facilmente o que se segue, convém, como forma de introdução, mencionar algo sobre a natureza e o abuso da linguagem. Mas a explicação desse assunto leva-me a antecipar em certa medida meu plano, chamando atenção para o que parece ter desempenhado um papel importante no caráter intrincado e obscuro da especulação – e ocasionado inúmeros erros e dificuldades em quase todas as áreas do conhecimento. Refiro-me à opinião de que a mente tem o poder de formar *ideias abstratas* ou noções das coisas. (*Princípios*, Intro.§6)
>
> Mas isso talvez possa ser evitado a partir de um exame dos falsos princípios que têm prevalecido no mundo, e, dentre todos eles, penso que talvez não exista nenhum que tenha exercido maior influência sobre o pensamento dos homens especulativos do que o das ideias gerais abstratas. (Id. §17)

Após essas passagens e a afirmação do filósofo de que demonstrou a impossibilidade das *ideias abstratas* no §21 da introdução dos *Princípios*, é muito difícil para alguém

defender que Berkeley mantém uma teoria acerca dessas ideias. Dessa forma, cabe examinarmos em que medida essa crítica ajuda a estabelecer o idealismo berkeliano, isto é, a dependência mental dos objetos sensíveis.

O caso em questão é, na verdade, mais complexo do que inicialmente se pode imaginar. Isso porque, em primeiro lugar, Berkeley distingue entre dois tipos de abstração na introdução dos *Princípios*: há a separação mental (ou abstração) de uma qualidade específica de outra – Bolton (In: SOSA, 1987, p.64) chama de abstração de separação[37]. E há também a separação (ou abstração) mental de uma qualidade geral de suas determinações particulares, chamado por Winkler (1989,p.29) de abstração generalizante (em inglês, "generalizing abstraction"). A importância da distinção está (como argumentaremos a seguir) no fato de que Berkeley apoia seu idealismo principalmente na negação da possibilidade da abstração de separação, e não na negação da possibilidade da abstração generalizante. Em segundo lugar, esse apoio do idealismo berkeliano não repousa em uma absoluta rejeição de *todas* as formas de abstração de separação. Na verdade, o principal pressuposto anti-abstracionista, para o propósito do filósofo, é a afirmação de que as qualidades primárias não podem ser mentalmente separadas das qualidades secundárias.

Voltemos nossa atenção para as passagens em que Berkeley distingue entre os dois tipos de abstração expostos acima. A abstração de separação parece ser o tema do §7 da introdução dos *Princípios*:

> Todos estão de acordo que as qualidades ou propriedades das coisas nunca existem realmente, cada qual independente por si e separada de todas as outras, mas que estão misturadas, por assim dizer, e fundidas no mesmo objeto. Mas afirma-se que a mente, sendo capaz de considerar cada qualidade separadamente ou abstraída das outras qualidades com as quais está unida, forma para si, desse modo, ideias abstratas. Por exemplo, percebe-se pela visão um objeto extenso, colorido e em movimento; a mente divide essa ideia mista ou composta nas partes simples que a constituem e, considerando cada uma em si, independente das demais, forma as ideias abstratas de extensão, cor e movimento. Não que seja possível para a cor ou o movimento existir sem a extensão, mas somente que a mente pode formar para si, por *abstração*, a ideia de cor sem a de extensão, e a ideia de movimento sem as de cor e de extensão.

Como o filósofo enfatiza, por mais que nós experienciemos as qualidades misturadas (de tal forma que, por exemplo, o formato retangular de uma mesa, sua dureza e o tom particular de marrom que ela possui são experienciados como um todo e não individualmente) os abstracionistas acreditam que as ideias dessas qualidades podem ser separadas pela mente mesmo que as próprias qualidades não possam existir de maneira separada na realidade. A

[37] Em inglês, Bolton chama de "singling abstraction". O termo *singling* é de difícil tradução, tendo diversos significados como identificar, especificar, separar, entre outros. Pela definição dada, escolhemos traduzir por "separação".

abstração de separação pode (apesar de não necessariamente) envolver a separação mental das qualidades particulares: e de acordo com os abstracionistas, da mesma forma que é possível abstrair a cor da extensão, é possível também abstrair esse tom muito particular de marrom dessa forma retangular muito particular da mesa.

A abstração generalizante aparece como objeto dos dois parágrafos seguintes, mas é no primeiro deles que Berkeley descreve como se dá o processo de abstração:

> Além disso, quando a mente observa que nas extensões particulares percebidas pelos sentidos há algo comum e semelhante em todas elas, e alguns outros aspectos peculiares a cada uma, como esta ou aquela figura ou grandeza, e que as distingue umas das outras, ela considera separadamente e seleciona sozinha o que é comum, formando, a partir disso, uma ideia mais abstrata de extensão, a qual não é nem linha, nem superfície, nem sólida, nem tem nenhuma figura ou grandeza, mas uma ideia inteiramente prescindida de todas essas. Da mesma forma, quando a mente deixa de lado nas (sic) cores particulares percebidas pelos sentidos que as distingue umas das outras e retém somente aquilo que é comum a todas, forma uma ideia de cor em abstrato, a qual não é nem vermelha, nem azul, nem branca, nem de nenhuma outra cor determinada. (*Princípios*, Intro.§8)

Com efeito, podemos perceber um tomate, um caminhão de bombeiro e a capa de um toureiro e considerar a cor que eles compartilham, separando-a mentalmente dos tons particulares que cada um desses objetos manifesta, e assim, construímos uma ideia abstrata de vermelho. O mesmo ocorre para a extensão, movimento e outras qualidades. Em cada caso, a ideia produzida pelo processo de abstração deve ser tomada como geral, ao invés de particular; no nosso exemplo, uma ideia de vermelho que se aplica a todas as coisas vermelhas, independente das formas em que elas se diferenciam. Diferentemente do processo da abstração de separação, a abstração generalizante *necessariamente* resulta em ideias de significação gerais.

A tese de que Berkeley distingue entre duas maneiras de se formar ideias abstratas é confirmada na tentativa do autor de provar que as ideias abstratas são impossíveis:

> Para ser sincero, reconheço que sou capaz de abstrair num sentido, como quando considero algumas partes ou qualidades particulares separadas de outras, as quais, embora sejam unidas em algum objeto, podem, contudo, realmente existir sem ele. Mas nego que possa abstrair algumas qualidades de outras, ou conceber separadamente as que não existem assim separadas, ou que possa formar uma noção geral mediante a abstração dos particulares segundo a maneira já mencionada. E estas duas últimas são as próprias acepções de *abstração.* (*Princípios*, Intro.§10)

Aqui, Berkeley apresenta dois argumentos diferentes, um para cada um dos tipos de abstração. O argumento acerca da abstração de separação é muito habilmente resumido por Winkler: «O que uma ideia abstrata pretende representar é impossível. Porém, o que é impossível é inconsistente, e o que é inconsistente não pode ser concebido. Disso se segue

que não podem haver ideias abstratas» (1989, p.33)[38]. O problema, para Berkeley, é que tal uso da faculdade de abstração de separação tornaria possível conceber ou imaginar estados impossíveis de coisas. A premissa fundamental do ataque berkeliano, como Winkler destaca, é o princípio de que a impossibilidade implica em inconcebilidade.

Todavia, o problema da abstração generalizante parece ser diferente desse. Em suma, como Berkeley entende a questão, o problema principal está no fato de que os poderes de nossas mentes são inadequados para realizar tal tarefa. No próprio §10 da introdução dos *Princípios* temos uma indicação disso, quando o autor afirma:

> Posso considerar a mão, o olho e o nariz, cada qual isoladamente, abstraídos ou separados do resto do corpo. Mas, nesse caso, seja qual for a mão ou o olho que eu imagine, eles deverão ter alguma forma e cor particulares. Do mesmo modo, a ideia de homem que formo para mim deve ser de um homem branco, negro ou mulato; ereto ou curvado; alto, baixo ou de estatura mediana. Não consigo, por nenhum esforço do pensamento, conceber a ideia abstrata que acabo de descrever.

Consideremos ainda essa passagem do primeiro dos *Diálogos*:

> Philonous: - [...] Sem dúvida, você pode me dizer se é capaz de formar esta ou aquela ideia. No momento, contento-me em colocar nossa disputa sobre esse ponto. Se você puder formar em seu pensamento uma ideia abstrata de movimento ou extensão diferente, privada de todos os modos sensíveis, como rápido e lento, grande e pequeno, redondo e quadrado etc., que se reconhece que existe somente na mente, eu então concederei o ponto pelo qual você argumenta. Mas, se você não puder, será injusto de sua parte continuar a insistir naquilo do qual não consegue ter noção.
> Hylas: - Para ser sincero, confesso que não posso. (*Diálogos* 1 [193])

O que Berkeley indica nessas passagens é que a mente simplesmente não pode dar resposta ao desafio de separar mentalmente uma ideia de todas as outras determinações particulares – e esse parece ser seu único argumento para sustentar isso[39]! Podemos tentar o quanto quisermos, não podemos conceber uma ideia de bola vermelha que não é de um tom particular de vermelho e sem um tamanho particular, ou a ideia de um homem que não possui uma altura ou cor particulares.

Dado que o filósofo distingue entre dois tipos de abstração, caracterizados por diferentes processos mentais, a questão de como que seu anti-abstracionismo e seu idealismo se relacionam toma forma de duas diferentes questões: se o argumento de Berkeley em favor

---

[38] Tradução nossa. No original: «What an abstract idea purports to represent is impossible. But what is impossible is inconsistent, and what is inconsistent cannot be conceived. It follows that there can be no abstract ideas».

[39] De fato, é muito curioso que Berkeley não pareça se esforçar para defender melhor essa posição para além de um argumento baseado apenas na introspecção. Contudo, tal atitude é muito comum ao longo de seus textos. Berkeley não costuma desenvolver ou retornar a assuntos em que julga ter oferecido uma resposta clara e simples para a questão.

do idealismo depende de sua negação da possibilidade da abstração de separação; e se esse mesmo argumento depende da negação da possibilidade da abstração generalizante.

Consideremos primeiro a segunda questão. Nos parece que a recusa de Berkeley pelas ideias formadas pela abstração generalizante não parece ser utilizada pelo autor como a principal premissa para a sua conlusão em favor da dependência mental dos objetos sensíveis (o que não significa que ela não seja importante em outro contexto). Ao invés disso, as várias referências do filósofo a esse tipo de abstração estão a serviço de outra afirmação, a saber, a de que a crença na possibilidade da abstração generalizante levou muitos de seus predecessores e contemporâneos a inexplicáveis dificuldades filosóficas, tanto na metafísica quanto na ética.[40]

Entre as dificuldades destacadas pelo filósofo, podemos identificar a afirmação de que existem substâncias extensas independentes da mente, a incompreensibilidade da ideia de tempo e problemas para entender e ensinar a moral. Vejamos, por exemplo, a seguinte passagem:

> Por outro lado, admite-se que *grande* e *pequeno*, *rápido* e *lento*, não existem em nenhum lugar fora da mente, pois são inteiramente relativos e mudam conforme varia a estrutura ou posição dos órgãos do sentido. A extensão, portanto, que existe fora da mente não é nem grande nem pequena; o movimento, nem rápido nem lento; ou seja, não são absolutamente nada. Mas, pode-se alegar, trata-se da extensão em geral e do movimento em geral. Vemos, nesse caso, até que ponto a doutrina das substâncias extensas e móveis, existentes fora da mente, depende da estranha doutrina das *ideias abstratas*. (*Princípios*, §11)

O ponto aqui parece claro: Berkeley acredita que a crença de que podemos conceber uma ideia abstrata de extensão, que é uma ideia de algo sem nenhuma forma ou tamanho particular, levou seus adversários a defenderem que há, ou pode haver, substâncias extensas independentes da mente. Podemos supor (como veremos em breve) que Berkeley possui razões independentes de sua crítica à doutrina das ideias abstratas para defender que as substâncias extensas são dependentes da mente, assim como para acreditar no erro metafísico de seus oponentes.

Quanto à ideia de tempo, vejamos o §97 dos *Princípios*:

> Além da existência externa dos objetos da percepção, outra grande fonte de erros e dificuldades no tocante ao conhecimento ideal é a doutrina das *ideias abstratas*, tal como ela foi exposta na Introdução. As coisas mais simples do mundo, aquelas com as quais estamos mais intimamente familiarizados e conhecemos perfeitamente, parecem estranhamente difíceis e incompreensíveis quando consideradas de uma maneira abstrata. O tempo, o lugar e o movimento, tomados em particular ou em

[40] Como veremos adiante, o argumento principal em favor da dependência mental das ideias repousa na crença de Berkeley de que as qualidades primárias são ideias e na impossibilidade de separar as qualidades primárias das secundárias. São essas duas premissas que o levam a defender a que, para existir, elas dependem da mente.

> concreto, são o que todo mundo sabe; mas quando passam pelas mãoes de um metafísico, tornam-se demasiado abstratos e sutis para ser (sic) apreendidos pelo ser humano comum. Pedi a vosso criado para que vos encontre a tal *hora* e em tal *lugar*, e ele jamais se deterá em deliberar sobre o sentido dessas palavras. Ele não encontrará a menor dificuldade em conceber o tempo e o lugar particulares, ou o movimento pelo qual deve ir ao lugar combinado. Mas, se se toma o *tempo*, independentemente de todas as ações e ideias particulares que diversificam o dia, apenas como a continuação da existência ou como duração em abstrato, então talvez até mesmo um filósofo terá dificuldade em compreendê-lo.

Para Berkeley, o problema da doutrina da abstração generalizante é que ela levou muitos filósofos a supor que a ideia de tempo (assim como o significado da palavra) é obscuro e incompreensível. Mas não haveria nada de incompreensível aqui. Pensar no tempo é, para o autor, pensar uma duração temporal particular (Id. §98), e não há nada que incompreensível acerca disso. As dificuldades surgem quando tentamos separar mentalmente a ideia de duração de todas as suas determinações particulares, isto é, quando tentamos realizar uma abstração generalizante acerca da ideia de tempo.

Além dessas dificuldades metafísicas, como dissemos, a abstração generalizante também cria dificuldades acerca da ética:

> O que faz um homem ser feliz ou um objeto ser bom é algo que cada um julga saber. Mas formar uma ideia abstrata de *felicidade*, prescindindo de todo prazer particular, ou de *bondade*, de tudo que é bom, isso é o que poucos alegam saber. Mesmo assim, um homem pode ser justo e virtuoso sem ter ideias precisas da *justiça* e da *virtude*. A opinião de que essas e outras palavras semelhantes representam noções gerais abstraídas de todas as pessoas e ações particulares parece ter tornado a moralidade difícil e seu estudo de pouca serventia para a humanidade[41]. E, na realidade, a doutrina da *abstração* contribuiu muito para destruir a parte mais útil do conhecimento. (*Princípios* §100)

Novamente, Berkeley enfatiza que a doutrina da abstração generalizante, quando aplicada às ideias éticas, tais como justiça e bondade, resultam em dificuldades e acabam danificando nosso conhecimento. Apesar do filósofo não oferecer mais detalhes acerca desse tópico, poderemos apenas especular como que tal doutrina poderia produzir tais dificuldades. Talvez o pensamento de Berkeley siga algo nesse sentido: existem alguns pensadores que acreditam que uma pessoa deve possuir o conhecimento da justiça, abstraída de todos os atos justos particulares e de todas as pessoas justas, para ser justo[42]. Tais filósofos, então, dedicam-se a buscas infrutíferas acerca da definição da ideia geral e abstrata de justiça, mesmo que não tenham qualquer dificuldade em identificar atos ou pessoas particulares que sejam justas (ou

[41] Conte indica que na edição de 1710 a frase continuava da seguinte maneira: «E, com efeito, alguém pode fazer um grande progresso na *Ética das Escolas* sem nunca ser, por isso, um homem mais sábio ou melhor, ou saber como se conduzir nos negócios da vida, em relação às vantagens para si mesmo ou para seus próximos, mais do que antes. Essa sugestão é suficiente para levar qualquer um a ver que a doutrina da abstração...»

[42] Será que Berkeley tinha Platão em mente?

injustas). Se eles abandonassem a doutrina da abstração generalizante, poderiam direcionar sua atenção em ensinar o conhecimento moral com base em seu conhecimento de casos particulares, isto é, uma forma de prática ética que tem mais chances de levar a melhores consequências éticas que a exploração da natureza de ideias éticas abstratas e inexistente. Em suma, seja na metafísica ou na ética, Berkeley refere-se a doutrina da abstração generalizante apenas para ressaltar que sua aceitação leva a sérios problemas práticos e filosóficos.

Quanto a questão da abstração de separação, Berkeley afirma que sua aceitação também nos leva à sérios problemas filosóficos. Por exemplo, no §116 dos *Princípios*, o filósofo se preocupa com a crença de que podemos «formar uma ideia de *espaço puro*, sem nenhum corpo» é a fonte da falsa doutrina proposta por Newton do espaço absoluto. Já no *Ensaio para uma Nova Teoria da Visão*, o autor afirma:

> [...] penso que é apropriado considerar a extensão de maneira mais abstrata, pois sobre isso se fala muito, e eu tendo a pensar que, quando os homens falam da extensão como sendo uma ideia comum aos dois sentidos [visão e tato], supõem secretamente que podemos *isolar* a extensão de todas as outras qualidades tangíveis e visíveis e obter dela uma ideia abstrata que afirmam ser comum tanto à vista quanto ao tato. (§122, itálico nosso)

O mais importante dos problemas que Berkeley identifica é a suposição de que os objetos sensíveis podem existir não percebidos. Nos parece, porém, que o filósofo argumenta em favor do idealismo em um contexto independente deste, conclui que os objetos sensíveis não podem existir sem serem percebidos, e apenas então infere (baseando-se no princípio de que impossibilidade implica inconcebilidade) que é impossível separar a ideia de existência da ideia de ser percebido. Esse parece ser o ponto da seguinte passagem:

> Luz e cores, calor e frio, extensão e figuras, numa palavra, o que vemos e sentimos, o que são eles senão muitas sensações, noções, ideias ou impressões sobre os sentidos? E é possível separar algumas delas, ainda que só mentalmente, da percepção? Para mim é fácil separar uma coisa dela mesma. Posso, de fato, dividir mentalmente, ou conceber separadas umas das outras, coisas que, talvez, nunca percebi pelos sentidos assim divididas. Desse modo, imagino o tronco de um corpo humano sem os membros, ou concebo o cheiro de uma rosa sem pensar na própria rosa. Não negarei que, até esse ponto, posso abstrair, se é que isso pode ser chamado de *abstração*, pois abrange somente conceber em separado esses objetos, pois é possível que de fato existam ou sejam realmente percebidos separadamente. Mas meu poder de conceber ou imaginar não se estende, entretanto, para além da possibilidade da real existência ou percepção. (*Princípios* §5)

Berkeley não está, nessa passagem, argumentando em favor do idealismo a partir da impossibilidade da abstração de separação. Na verdade, ele argumenta que o idealismo revela o quão insensata é a suposição de que alguém pode abstrair o ser de uma coisa sensível de seu ser percebido.

Isso, porém, deixa aberta a possibilidade de que, em outro momento, Berkeley empregue essa negação como premissa em favor do idealismo. Do que apresentamos até aqui em nossa tese, o argumento berkeliano de que as qualidades primárias são ideias repousa nas seguintes suposições: (a) que qualidades secundárias são ideias; (b) que as qualidades secundárias são mentalmente inseparáveis das ideias das qualidades primárias; (c) que a impossibilidade implica em inconcebilidade, e (d) que qualidades que são atualmente inseparáveis possuem o mesmo status ontológico. Berkeley tinha noção de que esse argumento só é convincente se aceitarmos (a), e essa parece ser a razão pela qual o filósofo dedicou boa parte do primeiro dos *Diálogos* tentando deixar essa premissa o mais forte possível, isto é, estabelecendo que as qualidades secundárias não são nada mais do que sensações. É fundamental para o argumento de que as qualidades primárias são ideias a suposição de que é impossível abstrair as qualidades secundárias daquelas qualidades primárias as quais elas estão misturadas em nossa experiência. Se tal abstração fosse possível, ela seria do tipo de separação e não uma abstração generalizante.

Em suma, apesar da distinção entre os dois tipos de abstração, o argumento de Berkeley contra a possibilidade da abstração generalizante e contra a possibilidade de separarmos por abstração as qualidades primárias das secundárias repousa sobre a consciência adquirida pela introspecção de que os poderes da mente são inadequados para realizar tal tarefa. Do fato da impossibilidade de separação entre qualidades primárias e secundárias, o autor infere que as qualidades primárias (portanto, todas as qualidades) são ideias. Dado que todos os objetos sensíveis são ou qualidades sensíveis (como cor e forma) ou coleções de qualidades sensíveis (como cadeiras e livros), ele conclui que todos os objetos sensíveis são dependentes da mente.

Estabelecemos as principais bases e analisamos os pontos mais importantes que sustentam o *imaterialismo*. Contudo, o sistema criado por Berkeley só se mantém firme quando estabelece, também, a noção de uma mente infinita, que percebe tudo aquilo que existe. É justamente para o exame dessa mente, desse espírito infinito, que nossos esforços se voltam, agora.

1.2 **O espírito divino**

Berkeley construiu seus argumentos para que fossem uma nova e poderosa forma de provar a existência de Deus. Como tal, eles são uma contribuição para a teologia natural. Os argumentos berkelianos necessitam somente de um Deus metafísico. Portanto, querer saber se Ele é apenas um ser ou se está interessado naquilo que criou (por exemplo) não é uma questão relevante, desde que Ele realize a sua função de fazer o universo existir. O ponto principal da teoria de Berkeley com relação a Deus é o fato de que tudo que existe são mentes e ideias. Mesmo unidas, todas as mentes finitas que existem seriam incapazes de perceber todas as ideias que constituem o universo. Dessa forma, deve haver uma mente infinita que perceba tudo a todo instante e, por conseguinte, mantenha a existência das coisas.

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

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

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

O argumento de Berkeley tem, na verdade, dois estágios. No primeiro ele defende que as coisas são causalmente dependentes de uma mente para sua existência. Logo, como o ser

humano não pode pensar em tudo a todo tempo, deve haver alguma outra atividade mental realizando tal trabalho. O segundo diz que podemos inferir o caráter dessa mente, ao inspecionarmos a natureza de nossas ideias; como o universo é tão grande, bonito, intrincado etc., essa mente deve ser sábia, poderosa e boa.

A primeira coisa a se notar é a inadequação do argumento teleológico com este segundo estágio. A aparência de um plano, propósito ou beleza no universo não implica que ele tenha sido, de fato, planejado. Mesmo que esse fosse o caso, não exige que tenha sido planejado por uma única mente, ou por uma mente infinita, ou ainda por uma mente boa. Em todo o caso, existiriam maneiras mais econômicas para explicar a aparência teleológica do universo.

Quanto ao primeiro estágio, o máximo que ele estabelece é a conclusão de que o que existe só pode existir em relação a uma mente. A relação em questão, contudo, precisa ser explicada. Berkeley é engajado a dizer que essa é uma relação causal, mas isso é exatamente o que o leva ao segundo estágio exposto acima. Uma alternativa seria afirmar que não se pode explicar o mundo sem que se faça uma referência essencial acerca de fatos, pensamentos ou experiências ligados a ele.

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

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

Pretendemos, assim, expor como Berkeley concebe os espíritos (ou mentes) e como seria possível conhecê-los, já que não são coisas sensíveis (ou, o que é a mesma coisa para o autor, ideias)[43]. Com base nisso, discutiremos as diferenças entre a substância espiritual e a

[43] Ao ler suas duas principais obras, os *Princípios* e os *Diálogos*, descobrimos que Berkeley não diz muita coisa acerca do nosso conhecimento das mentes, e a maior parte do que encontramos foi adicionada pelo filósofo nas edições de 1734 das duas obras. A razão para isso é que Berkeley pretendia que os *Princípios* fossem constituídos, originalmente, de pelo menos três partes (ver entrada 583 dos *Comentários filosóficos*). A segunda parte seria dedicada a examinar questões relacionadas à mente, Deus, moralidade e liberdade (*Comentários*

material. A seguir, apresentaremos também os dois argumentos de Berkeley para provar a existência de Deus.

1.2.1 A substância espiritual

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

> Há algumas verdades tão familiares e óbvias à mente que um homem precisa apenas abrir os olhos para vê-las. Considero que uma delas é esta: que toda abóbada celeste e tudo quanto a Terra contém – numa palavra, todos os corpos que compõem a poderosa estrutura do mundo – não possuem nenhuma existência fora da mente; que seu ser é ser percebido ou conhecido. E que, consequentemente, na medida em que eles não são de fato percebidos por mim, ou não existem na minha mente ou na de qualquer outro espírito criado, não devem ter absolutamente existência alguma, ou, ao contrário, existem na mente de algum espírito eterno, sendo completamente ininteligível e implicando todo o absurdo da abstração atribuir a uma parte isolada deles uma existência independente de um espírito. (*Princípios* §6)

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

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

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

Ora, «*esse est percipi*» significa ser é ser percebido. Se o espírito é inteiramente diferente das ideais, então esta tese não é universal. A tese completa é «*esse est percipi aut percipere*» (ser é ser percebido ou perceber). Além das coisas que são percebidas (ideias), existem as coisas que percebem:

---

filosóficos, §503, 807). Em uma de suas cartas a Samuel Johnson, seu correspondente americano, Berkeley diz ter perdido o manuscrito da segunda parte dos Princípios durante uma viagem pela Itália, por volta de 1716. Ver BERKELEY, George. *Obras filosóficas/George Berkeley: tradução apresentação e notas Jaimir Conte.* – São Paulo: Ed. UNESP, 2010, pp. 374,375.

> *Coisa* ou *ser* é o nome mais geral de todos, compreendendo duas espécies inteiramente diferentes e heterogêneas, e que nada têm em comum senão o nome, a saber, *espíritos* e *ideias*. Os primeiros são *substâncias ativas, indivisíveis*; as segundas são *seres inertes, efêmeros e dependentes*, que não subsistem por si, mas são suportados por mentes ou substâncias espirituais ou existem nelas. (*Princípios* §89)

Os espíritos são as substâncias; as ideias, os acidentes. A princípio, não poderia ser diferente disso, já que as ideias não podem existir senão na mente[44]. Entretanto, deparamo-nos imediatamente com um problema dessa tese: se conhecemos apenas ideias, que são «os objetos do conhecimento», e que elas «não possuem nada em comum» com os espíritos, como, então é possível que um espírito conheça a si mesmo e outros? A importância dessa questão reside justamente na crítica de Berkeley à substância material, já que para o autor ela não poderia ser concebida por não ser sensível.

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

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

Como nosso espírito não pode ser sentido, não é possível que o conheçamos mediante uma ideia, no sentido estrito da palavra[45]. Sendo assim, não poderíamos ter uma *ideia* do espírito, mas sim uma *noção*:

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

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

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

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

---

[44] Essa é a forma mais comum de se interpretar a relação entre a substância espiritual e as ideias, contudo, como veremos no terceiro capítulo, Berkeley rompe com essa tradição.

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

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

> Hylas: - [...] você reconhece que não tem, propriamente falando, nenhuma ideia de sua alma. Você inclusive afirma que espíritos são uma espécie de seres completamente diferentes das ideias. Consequentemente, que nenhuma ideia pode ser semelhante a um espírito. Não temos, portanto, nenhuma ideia acerca de qualquer espírito. Você admite, não obstante, que existe uma substância espiritual, embora não tenha nenhuma ideia dela, ao passo que nega a existência de tal coisa como a substância material, porque não tem nenhuma noção ou ideia a respeito. É correta a maneira de comportar-se? Para agir coerentemente você deve ou admitir a matéria ou rejeitar o espírito. O que diz sobre isso?
> Philonous: - Digo, em primeiro lugar, que não nego a existência da substância material simplesmente porque não tenho nenhuma noção acerca dela, e porque a noção dela é inconsistente; ou, em outras palavras, porque é contraditório que haja uma noção dela. [...] Em segundo lugar, digo que embora acreditemos que existam coisas que não percebemos, ainda assim não podemos acreditar que qualquer coisa particular exista sem alguma razão para tal crença: mas não tenho nenhuma razão para acreditar na existência da matéria. Não tenho nenhuma intuição imediata acerca dela, nem posso inferir imediatamente a partir de minhas sensações, ideias, noções, ações ou paixões uma substância não pensante, incapaz de perceber e inativa, seja por dedução provável, seja por consequência necessária. Ao passo que a existência do meu eu, ou seja, minha alma, mente ou princípio pensante, eu evidentemente conheço por reflexão. [...] Que ideias devam existir naquilo que não se percebe, ou sejam produzidas pelo que não age, é contraditório. Mas não é contraditório dizer que uma coisa perceptiva seja o sujeito das ideias, ou que uma coisa ativa seja a causa delas. (*Diálogos 3* [232-233])

Em outras palavras, o caso da matéria é diferente do espírito. Não temos qualquer experiência imediata dela. Além disso, é uma noção contraditória, pois ela é uma substância não-pensante, inativa, na qual as qualidades (*ideias*) existiriam. A noção do espírito, ao contrário, pode ser pensada sem essa contradição. Podemos entender como uma ideia pode existir em uma mente, porque temos uma experiência imediata disso. Se alguém nos perguntar de que forma uma ideia existe em uma mente, sabemos a resposta intuitivamente. Isso, no entanto, não ocorre com a matéria. O exercício de abstração que Berkeley nos propõe – imaginar uma qualidade, ou conjunto de qualidades, existindo sem serem percebidas – tem o intuito de ressaltar a contradição que a própria definição de matéria envolve. O grande problema da substância material, para Berkeley, não é o fato de não podermos formar em

nossas mentes uma imagem dela, mas sim que sua noção exige que concebamos a existência das qualidades sensíveis sem serem percebidas por alguma mente.

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

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

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

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

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

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

1.2.2 As provas da existência de Deus

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

1.2.2.1 Deus como causa das impressões sensíveis

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

Chegamos, então, a duas possibilidades: a primeira delas seria a matéria, no entanto, ela não pode ser a causa de nossas ideias, porque, como já vimos, Berkeley acredita ter demonstrado que, além de ser uma noção inútil, a matéria é inerte. Dessa forma, a única possibilidade de causa das ideias é o *espírito*, e ele só forma ideias por meio de sua *vontade*. Já que somos afetados, passivamente, por ideias, a única causa possível para as ideias que percebemos pelos sentidos é outra mente que não a nossa. Isso fica claro em uma passagem que citamos na página anterior, contudo, consideramos pertinente destacar o ponto em questão:

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

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

> De acordo com o que foi dito, é claro que não podemos conhecer a existência de outros espíritos de outra maneira senão por suas operações ou pelas ideias por eles suscitadas em nós. Percebo diferentes movimentos, mudanças e combinações de ideias que me informam que há certos agentes particulares semelhantes a mim mesmo, que acompanham as ideias e concorrem para a sua produção. Consequentemente, o conhecimento que tenho de outros espíritos não é imediato, como é o de minhas ideias, mas depende da intervenção de ideias por mim atribuídas a agentes ou espíritos diferentes de mim, como efeitos ou signos concomitantes. (*Princípios* §145)
>
> Mas, embora haja algumas coisas que nos convencem de que os agentes humanos participam de sua produção, contudo, é evidente, a todo mundo, que aquelas coisas que são chamadas de obras da natureza, ou seja, a maior parte das ideias ou sensações percebidas por nós, não são produzidas pelos homens nem dependem de sua vontade. Há, portanto, algum outro espírito que as produz, visto que é

> contraditório que elas devem subsistir por si mesmas (Ver parágrafo 29)[46]. Mas, se nós considerarmos atentamente a constante regularidade, ordem e concatenação das coisas naturais, a surpreendente magnificência, beleza e perfeição das partes maiores da criação e a extraordinária complexidade das menores, além da exata harmonia e correspondência do todo, [...] se, eu disse, considerarmos todas essas coisas e ao mesmo tempo prestarmos atenção no significado e denotação dos atributos "uno", "eterno", "infinitamente sábio", "bom" e "perfeito", perceberemos claramente que eles pertencem ao espírito acima mencionado, *que realiza tudo em todos*, e *por quem todas as coisas existem*. (*Princípios* §146)

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

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

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

[46] O parêntese é do próprio Berkeley.

1.2.2.2 Deus como suporte das ideias

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

> Philonous: - Para mim é evidente, pelas razões que você reconhece, que as coisas sensíveis não podem existir senão em uma mente ou em um espírito. Por isso concluo não que elas não têm nenhuma existência real, mas que, vendo que elas dependem *não*[47] de meus pensamentos e que têm uma existência distinta de ser percebidas por mim, *deve existir alguma outra mente onde elas existam*. Portanto, tão certo como que o mundo sensível realmente existe, é igualmente certo que existe um espírito infinito onipresente que o contém e o mantém. (*Diálogos 2* [212])

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

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

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

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

---

[47] No original, Berkeley diz «[...] seeing they depend not on my thought, and have an existence distinct from being perceived by me». A tradução de Conte, porém, torna uma negativa em afirmativa. Dessa forma, incluímos esse não para manter o sentido original da passagem.

> Há algumas verdades tão familiares e óbvias à mente que um homem precisa apenas abrir os olhos para vê-las. Considero que uma delas é esta: que toda abóbada celeste e tudo quanto a Terra contém – numa palavra, todos os corpos que compõem a poderosa estrutura do mundo – não possuem nenhuma existência fora da mente; que seu ser é ser percebido ou conhecido. E que, consequentemente, *na medida em que eles não são de fato percebidos por mim, ou não existem na minha mente ou na de qualquer outro espírito criado, não devem ter absolutamente existência alguma, ou, ao contrário, existem na mente de algum espírito eterno* [...]. (*Princípios* §6, grifo nosso)

As ideias que não são percebidas atualmente por nenhum espírito finito são percebidas por Deus. Deus seria, então, uma mente distinta da nossa que garantiria a continuidade do mundo sensível, sendo esta uma postulação necessária, que visa a assegurar a possibilidade do conhecimento. Essa é a leitura mais comum que se faz dos argumentos de Berkeley sobre esse tópico. Porém, seria essa a única intenção do autor? Para responder a essa pergunta, precisamos nos voltar novamente para a crítica de Berkeley ao materialismo, apoiando-nos, dessa vez, no que os críticos chamam de "Argumento Principal"[48].

1.2.3 O "Argumento Principal" em favor do Imaterialismo

O chamado "Argumento Principal" de Berkeley aparece como o fechamento da discussão acerca da existência de corpos externos não percebidos por nós. Em resumo, para ele, os juízos sobre essa questão não podem ter seu valor de verdade conhecido, já que além de não percebermos a existência desses corpos, não há conexão necessária entre a suposição deles e a produção de ideias. Mesmo assim, poderia ser útil, por motivos explicativos, pensar nas ideias como causadas por tais corpos[49]; Berkeley, no entanto, acha até mesmo isso insuficiente:

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

[48] Este nome foi dado por André Gallois em "Berkeley's Master Argument", *Philosophical Review* 83 (1974), pp. 55-69. Tal nomenclatura é seguida por diversos comentadores de Berkeley, e também será utilizada aqui.

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

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

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

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

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

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

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

> possibilidade de que tal opinião seja verdadeira será tomada como um argumento de que efetivamente o é. (*Princípios* §22, sublinhado nosso)

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

> Philonous: - [...] Todavia (deixando de lado tudo o que foi dito aqui e considerando-o sem importância, se você concordar), estou disposto a reduzir tudo a esta questão. Se você puder conceber que é possível que qualquer mistura ou combinação de qualidades, ou qualquer objeto sensível que seja, exista fora da mente, então admitirei que isso é assim. (*Diálogos 1* [200])

O primeiro fato a ser notado, aqui é a importância que Berkeley dá a esse argumento que é tratado nas duas obras – a abertura das duas passagens é exatamente igual[50]. Porém, obviamente, o argumento não se resume a um mero desafio. Em resposta a isso, Hylas diz:

> Hylas: Se a questão se reduz a isso, logo será decidida. O que é mais fácil do que conceber uma árvore ou uma casa existindo sozinhas, independente de qualquer mente que seja e impercebidas? Neste momento eu as concebo como existindo dessa maneira.
> Philonous: - O que você diz, Hylas? Você pode ver uma coisa que é, ao mesmo tempo, invisível?
> Hylas: - Não, isso seria uma contradição.
> Philonous: - Não é uma contradição semelhante falar sobre *conceber* uma coisa que é *inconcebível*?
> Hylas: - É.
> Philonous: - A árvore ou a casa, então, sobre as quais você pensa, são concebidas por você?
> Hylas: - Como poderia ser diferente?
> Philonous: - E o que é concebido está de fato na mente?
> Hylas: - Sem dúvida: aquilo que é concebido está na mente.
> Philonous: - Por que, então, você disse que concebia uma casa ou uma árvore como existindo independente e fora de toda e qualquer mente?
> Hylas: - Isso foi um descuido, admito. Mas espere, deixe-me considerar o que me levou a isso. É um erro bastante divertido. Como eu estava pensando numa árvore em um lugar solitário, onde ninguém estivesse presente para vê-la, pareceu-me que estava concebendo uma árvore como se ela existisse impercebida e impensada, não considerando que eu mesmo a concebia o tempo todo. Mas agora vejo claramente que tudo o que posso fazer é formar ideias em minha mente. Posso de fato conceber em meus pensamentos a ideia de uma árvore, uma casa ou uma montanha, mas isso é tudo. E isso está longe de provar que posso concebê-las *existindo fora da mente de todos os espíritos*. (*Diálogos 1* [200])

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

> Mas, pode-se dizer, não existe seguramente nada mais fácil do que imaginar árvores, por exemplo, num parque, ou livros numa biblioteca, e ninguém para percebê-los. Respondo que na verdade não é difícil. Mas o que é tudo isso, pergunto, senão formar na mente certas ideias que denominamos *livros* e *árvores* e, ao mesmo tempo, omitir formar a ideia de alguém que possa percebê-las? Mas nós mesmos não as percebemos ou nelas pensamos durante esse tempo todo? Isso, portanto, não tem importância para o caso; apenas mostra que temos o poder de imaginar ou formar

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

> ideias em nossa mente, mas não mostra ser possível conceber que os objetos de nosso pensamento existam fora da mente. Para compreender isso, seria necessário que os concebêssemos existindo inconcebidos ou impensados, o que constitui uma manifesta contradição. Quando nos empenhamos ao máximo para conceber a existência de corpos externos, estamos o tempo todo somente contemplando nossas ideias. (*Princípios* §23)

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

No §23 dos *Princípios*:

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

Na passagem do primeiro dos *Diálogos*:

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

Levando em conta o argumento exposto acima, podemos voltar ao ponto em que nossa análise foi interrompida. Vemos que Berkeley, ao discutir a possibilidade de concebermos objetos não percebidos, nem sequer sugere Deus como resposta. Ao questionar tal possibilidade, o filósofo não questiona a continuidade[51] desses objetos, mas a forma como nós os concebemos.

[51] O problema da continuidade se apresenta a partir da concepção do Deus de Berkeley: o Deus cristão. Tal tipo de Deus não existia na Grécia antiga, por exemplo; os deuses gregos não eram eternos, mas sim imortais. Eles estavam presentes no tempo humano – *chronos* – e continuavam a existir nele por possuírem uma "vida sem morte" na Terra. Já a concepção de Deus de Berkeley é a de um Deus eterno, transcendente, situado além do tempo, da vida e do universo. Estando situado além do tempo, como nós humanos o entendemos, tal Deus não

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

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

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

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

Em suma, o argumento de Berkeley possui uma conclusão que, até então, não havíamos considerado: (a) a crença em Deus e na objetividade das percepções implicam uma a outra, sendo inseparáveis. Usando uma linguagem tradicional, poderíamos dizer que a existência da mente divina é a ratio essendi do mundo e a percepção de um mundo objetivo é a ratio cognoscendi da existência de Deus. Nos *Diálogos*, Hylas questiona Philonous acerca da novidade dessa prova da existência de Deus, logo após este último expressar tal conclusão:

---

possui relação necessária com a continuidade das coisas terrena. As ideias presentes na mente divina são eternas, e tal eternidade, por sua vez, não significa que elas também existam continuamente em nosso mundo. Em resumo, a questão que se apresenta a nós é a seguinte: como as ideias eternas da mente divina podem garantir a continuidade das ideias que percebemos se esses dois conceitos – eternidade e continuidade – não se relacionam necessariamente?

> Philonous: - Portanto, tão certo como que o mundo sensível realmente existe, é igualmente certo que existe um espírito infinito onipresente que o contém e o mantém.
> Hylas: - O quê? Mas isso não é senão o que eu e todos os cristãos sustentamos. Mais ainda: todos os outros que também acreditam que existe um Deus, e que Ele sabe e compreende todas as coisas.
> Philonous: - Ah! Mas aqui é que reside a diferença. Os homens comumente acreditam que todas as coisas são conhecidas ou percebidas por Deus porque eles acreditam na existência de um Deus; enquanto eu, por outro lado, concluo imediata e necessariamente a existência de um Deus porque todas as coisas sensíveis devem ser percebidas por Ele. (*Diálogos 2* [212])

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

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

1.2.4 Relativismo e divindade

Antes de avançar, gostaríamos de abordar um último ponto com relação ao espírito infinito. Berkeley se utiliza, em diversos momentos, ao longo de suas principais obras, de argumentos acerca da relatividade perceptual para atacar o materialismo e, implicitamente, defender o seu imaterialismo – e a própria tese de que «ser é ser percebido» parece, em um primeiro momento, dotar a filosofia berkeliana de um tipo de subjetivismo. Em alguns momentos, ele inclusive parece não se importar com as consequências que tais argumentos poderiam ter:

> Philonous: - Estritamente falando, Hylas, nós não vemos o mesmo objeto que sentimos; tampouco é o mesmo objeto percebido pelo microscópio aquele que foi

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

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

Para tentar responder a este problema, vamos analisar as respostas que Berkeley, apoiando-se na concepção de Deus – demonstrada por meio das duas provas apresentadas – passa a dar a algumas objeções. A principal delas remete ao ponto em questão, e trata da realidade do mundo sensível caso não existam mentes finitas. A objeção e a resposta encontram-se no terceiro dos *Diálogos* da seguinte forma:

> Hylas: - [...] você diz que não pode conceber como coisas sensíveis podem existir fora da mente. Você não pode?
> Philonous: - Posso.
> Hylas: - Supondo que fosse aniquilado, você não pode conceber ser possível que as coisas perceptíveis pelos sentidos podem ainda existir?
> Philonous: - Posso. Mas então elas devem estar em outra mente. Quando nego às coisas sensíveis uma existência fora da mente, não quero dizer minha mente em particular, mas todas as mentes. Agora, é claro que elas têm uma existência exterior à minha mente, pois descubro pela experiência que elas são independentes dela.

> Existe, portanto, uma outra mente na qual elas existem durante os intervalos de tempo em que as percebo: assim como existiam antes do meu nascimento e continuarão a existir depois de minha suposta aniquilação. E como isso é válido relativamente a todos os outros espíritos criados e finitos, necessariamente concluímos que existe uma *Mente onipresente e eterna* que conhece e compreende todas as coisas e as exibe para nossa vista de certa maneira e de acordo com suas regras, pois Ela mesma as estabeleceu, e que são por nós chamadas de *Leis da Natureza*. (*Diálogos 3* [230-231])

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

Berkeley ressalta, em diversas passagens dos *Princípios* e dos *Diálogos,* que duvidar da realidade de nossas próprias percepções é o caminho mais rápido para o ceticismo, pois nos levaria a uma dúvida geral sobre toda a realidade. Sendo assim, o filósofo deve assumir que os dados dos sentidos são, necessariamente, reais, independentes e objetivos. Como fazer isso, se as percepções são variáveis e, principalmente, se a principal e mais fundamental tese de Berkeley é que *ser é ser percebido*? Assim, se faz importante voltarmos a chamar a atenção para aquela que é a interpretação mais frequente da prova da existência de Deus como suporte das ideias e do seu real papel no sistema berkeliano. A leitura mais comum é de que, ao defender a variabilidade das percepções sensíveis e a inexistência da matéria, Berkeley seria conduzido a uma espécie de "subjetivismo radical", um estado no qual cada coisa existe *para mim* apenas no *momento em que a percebo* – estado semelhante àquele que Protágoras parece defender no *Teeteto*.

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

existência de Deus. Isso se dá porque não são os "arquétipos divinos", eternos, que garantem a continuidade, mas sim, por um lado, a percepção permanente de Deus de todas as coisas, e por outro, o fato de Ele criar o mundo de acordo com leis específicas da Natureza, que garantem a regularidade da natureza.

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

A solução para tal problema pode estar na crítica de Berkeley à linguagem. Nos *Diálogos*, Philonous observa que o desacordo acerca da semelhança ou diferença das experiências sensíveis é real, mas que não parece ser suficiente a ponto de justificar a inclusão de novos termos. Isso sugere o caminho com que a diferença "relativa" e a semelhança "absoluta" podem ser conciliadas: as experiências podem ser "diferentes" sob um critério estrito de um vocabulário filosófico e podem ser "as mesmas" se levarmos em conta um critério mais flexível, por assim dizer, e que governa o uso comum. Sendo assim, a oposição entre a relatividade das ideias e a identidade dos objetos, ambos defendidos por Berkeley, seria primeiramente linguística e facilmente resolvida ao elucidarmos as condições sobre as quais as regras "estritas" e as regras "flexíveis" se aplicam.

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

> Philonous: - Estritamente falando, Hylas, nós não vemos o mesmo objeto que sentimos; tampouco é o mesmo objeto percebido pelo microscópio aquele que foi percebido a olho nu. Mas caso cada variação fosse considerada suficiente para constituir uma nova espécie ou indivíduo, o número infindável ou a confusão de nomes tornaria a linguagem *impraticável*[52]. Portanto, para evitar isso, bem como

[52] No *Teeteto*, Sócrates faz uma objeção semelhante à doutrina de Protágoras do "homem como medida de todas as coisas". (181b-183b)

> outras *inconveniências* que são óbvias mediante um pouco de reflexão, os homens combinam diversas ideias [...], todas as quais eles as referem a um nome e *consideram* uma coisa. (*Diálogos 3* [245], grifo nosso)

Os filósofos seriam, então, prejudicados ao defender a ideia abstrata de "matéria", visto que ela os leva à «má interpretação da linguagem ordinária dos homens, que falam de várias ideias diferentes como sendo unidas em uma só coisa pela mente» (*Diálogos 3* [246])[53]. Essas passagens indicam que Berkeley interpretou o conceito de identidade apenas como uma noção pragmática, e não como uma noção verdadeira. A verdade da questão parece ser a da variabilidade das percepções. Porém, esta verdade particular não é imediatamente útil. Então, é substituída por uma noção mais prática.

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

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

Enquanto a passagem de [245] dos *Diálogos* ressalta que a variedade pode ser negligenciada em favor de uma linguagem praticável, a passagem acima afirma que, dados

[53] Que é o grande problema da doutrina dos signos, como vimos.

certos critérios suficientemente flexíveis, a palavra “mesma” pode constatar com precisão a realidade das coisas. As percepções que se apresentam a nós são, de fato, similares e coerentes, e ao falarmos sobre a “mesma coisa”, estamos descrevendo tal coerência de maneira condensada e informal.

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

Apresentado nesses termos, o *imaterialismo* de Berkeley se destaca pela radicalidade que nele se revela. O filósofo aposta todas as suas fichas no poder da percepção sensível; tanto para garantir a possibilidade e segurança do conhecimento acerca do mundo, quanto para assegurar o conhecimento que temos de Deus. Apesar de tudo que apresentamos em nosso primeiro capítulo, uma coisa não fica clara: para Berkeley, quem é esse espírito humano que conhece? O que é esse ser que vive, respira, sente e age no mundo? Como ele é definido? Quando se trata da definição do espírito finito, Berkeley é bastante econômico em seus argumentos, porém, logo no início dos *Princípios* o autor nos oferece uma possível resposta. Temos uma definição inicial quando Berkeley identifica o *eu* com a *alma*, *mente* ou *espírito* (§2). A partir disso, precisamos buscar meios para compreender melhor o que tal definição acarreta para o sistema berkeliano, tarefa que julgamos ser impossível sem, antes, analisarmos as três principais definições que influenciaram o pensamento do filósofo irlandês.

2 AS INFLUÊNCIAS DE BERKELEY

A análise das definições do ser humano, do espírito e do sujeito, ao longo da modernidade, envolve a relação que os filósofos desse período estabelecem com a tradição por eles herdada (o que não poderia ser diferente). Grosso modo, a definição antiga do homem como "animal racional" – fornecida por Aristóteles – se manteve até a modernidade, mesmo tendo sido submetida a inúmeras mudanças e alterações pelas doutrinas cristãs ao longo da Idade Média. Entretanto, a tradição cristã se acomodou à herança antiga, reinterpretando a fórmula nos termos do dogma da encarnação em que o homem se constitui de uma parte de razão e uma parte animal, de espírito e carne, de alma imortal e corpo mortal (WOLFF, 2012, p.47). É a partir disso que, no século XVII, surge uma nova forma de se entender o humano, fundada em uma nova concepção da mente, do corpo e da relação entre eles, que se impõe para a compreensão filosófica e científica da época. É essa nova figura de homem, que foi explicitada com muita clareza por Descartes, que influencia as ideias berkelianas, mas não só ela; Malebranche e Locke possuem também um importante papel para a construção do pensamento do Bispo de Cloyne. Nesse sentido, este capítulo está voltado principalmente para essa nova concepção da mente (espírito ou eu), que aparece na modernidade, mas principalmente para a noção de consciência que a compõe.

Apesar dessas três influências serem um consenso entre os estudiosos de Berkeley, o filósofo irlandês pouco cita esses autores, e por isso é difícil termos uma noção clara de sua interpretação de três teorias tão distintas. Nesse sentido, tentaremos oferecer aqui uma possível leitura berkeliana dessas teses. O capítulo se estrutura, pois, em três partes cada uma abordando o conceito de consciência, central na teoria de cada uma dessas influências de Berkeley. Em suma, o interesse principal deste segundo capítulo da tese é o de expor aspectos da noção de consciência, destacando os três autores citados, que serão importantes para a posterior análise de como essa concepção aparece e é empregada por Berkeley. Como indicamos na introdução e veremos no próximo capítulo, Descartes oferece o pano de fundo geral da discussão. Com Locke, Berkeley visa corrigir certos aspectos do cartesianismo, e adotando o nominalismo e desenvolvendo sua noção de substância a partir das definições do filósofo inglês. Nesse contexto, a referência à Malebranche se destaca, não só auxiliando Berkeley a desenvolver sua própria noção de consciência, como também fortalecendo outros aspectos centrais do *imaterialismo*.

No entanto, cabe antes destacar o contexto moderno no qual a noção de consciência surge. Segundo Thiel (2011, pp.5,6), existem poucas discussões explícitas acerca da consciência datando do século XVII e do início do século XVIII. Na Inglaterra, o termo "consciousness" (consciência) era frequentemente utilizado por um grande número de filósofos e teólogos, entre o final do século XVII e o início do século XVIII, nenhum deles, no entanto, deu destaque ao exame sistemático e detalhado da noção em si. É apenas na década de 1720 que a consciência se torna objeto da interrogação filosófica por si só. Até então, o termo aparece em diversos tratados filosóficos e teológicos, mas sem nenhum dos autores examinar a noção detalhadamente. Ainda segundo Thiel (ibid.), é somente em 1727 que John Maxwell irá distinguir três significados diferentes para o termo "consciência": (a) 'o Ato refletido, pelo qual um Homem reconhece aquilo que pensa como sendo seus pensamentos'; (b) 'o Ato Direto do Pensamento; ou (o que tem o mesmo significado) a simples Sensação'; e (c) 'o Poder do Automovimento, ou o começo do Movimento pela Vontade'. É o primeiro desses significados, (a), que Maxwell insiste como sendo o mais próprio e estrito do termo. Consciência é, então, entendida como a maneira pela qual nos relacionamos com nossos próprios estados mentais, tendo este sentido dominado as discussões não só entre os britânicos, mas também entre alemães e franceses.

Mesmo que a "consciência" seja uma forma de alguém se relacionar com seu ser, ela precisa ser distinguida da *autoconsciência*, isto é, a consciência de um ser, ou sujeito, ou *eu*. Essa distinção suscita ainda novas questões sobre a relação com o seu próprio ser. Entre elas: Pode haver consciência sem autoconsciência ou a primeira sempre está necessariamente acompanhada da segunda?

Para Thiel (2011, p.7), o *Ensaio* de Charles Mein (1728) sobre a consciência, assim como os escritos de Christian Wolf (1720-1730) marcam o momento crucial da discussão filosófica acerca da consciência e autoconsciência. De acordo com Charles Mein, a consciência é «aquele Sentido e Conhecimento interiores que a mente possui de seu próprio Ser e Existência, e de qualquer coisa que se passa dentro de si, no Uso e Exercício de qualquer uma de suas Faculdades ou Poderes». Na visão de Wolff (ibid.), a questão da autoconsciência é central para sua explicação do nosso conhecimento do mundo externo: o problema dos objetos externos não pode sequer ser formulado sem levantar questões sobre nosso próprio ser. Seria a partir dessas duas formas de entender os conceitos que, na segunda metade do século XVIII, elas passam a ter um papel central na empreitada filosófica.

Que forma de autorrelação aquilo chamado de consciência possui, e como ela se relaciona com outras formas de se relacionar consigo mesmo? Não existe acordo entre os

filósofos para responder essa questão, o que leva Thiel (2011, pp.7-11) a analisar nesse contexto, a conexão etimológica e conceitual entre as noções de consciência e "consciousness"[54]. Como no inglês "conscience", o francês "conscience" e os alemães "Bewuβtsein" e "Gewissen", o termo "consciousness" é derivado do latim "conscientia". Os detalhes da etimologia de "conscientia" são complexos e controversos, mas tudo indica que ela seja uma tradução dos termos gregos "suneidêsis", "sunesis" e "sunaisthêses". O primeiro inglês a usar o termo "consciousness", o platonista Ralph Cudworth, o utiliza como uma tradução de "sunaisthêses"[55]. Inicialmente, "conscientia", "suneidêsis" e "consciousness" ou "being conscious" significavam a percepção ou conhecimento de algo que eu divido com outra pessoa. Estar consciente significava estar a par de algo. Contudo, ao contrário do termo grego e do termo latino, "consciousness" teve seu significado alterado, passando a significar não mais "conhecimento com outra pessoa", mas sim "conhecimento de algo comigo mesmo"; a pessoa com quem estou a par de alguma coisa sou eu mesmo. O termo passou a ser entendido, então, em um sentido autorelacional.

"Conscience", porém, é um termo mais antigo que "consciousness" e deriva de um outro desenvolvimento do termo latino, oriundo da tradição escolástica e que denota um julgamento moral das próprias ações e pensamentos de alguém. A partir desta tradição, "conscientia" consistiria em três partes: a primeira, em um conjunto de princípios morais objetivos que determinam o padrão pelo qual nós iremos direcionar nossas ações. A segunda é um conhecimento ou lembrança dos pensamentos e ações que realizamos. A terceira e última parte consiste no julgamento moral das ações que lembramos, com base nos princípios morais. Nota-se, aqui, que a segunda parte possui um caráter não avaliativo, apesar de ser apenas uma fração do que é a "conscientia".

Enquanto no francês e no latim só existe uma palavra para consciência, em inglês e alemão há dois termos diferentes, um para a "conscientia" avaliativa e outro para a não avaliativa, respectivamente: "consciousness" e "conscience"; "Bewuβtsein" e "Gewissen". O fato de não haver duas palavras distintas para "consciousness" e "conscience" em latim e em francês (assim como em português), causou e ainda causa muitas confusões interpretativas. Entretanto, nos enganamos ao supor que o único sentido aplicado à "conscientia" e ao francês "conscience" foi o mesmo do inglês "conscience". Muitos filósofos e tradutores modernos se

[54] Aqui, Thiel está analisando dois termos: "Conscience" e "Consciousness". O segundo seria traduzido em português por "estado consciente" ou mesmo como "consciência". Assim, para evitar confusões, preferimos não traduzí-los ao longo da exposição do comentador.

[55] Veremos esse ponto com mais detalhes em breve.

esforçaram para distinguir os dois sentidos que o termo único carregava no latim e no francês. Assim, Descartes, em alguns contextos, utiliza "conscientia" ou *conscium esse* em um sentido não avaliativo, como veremos a seguir.

2.1 **A visão ontológica do "eu": Descartes**

Como mencionamos, no século XVII surge uma nova figura de homem, uma figura que, na verdade, é exigida pela revolução científica da época. A Ciência moderna, diferenciando-se de uma concepção antiga, não mais se dispõe a formular definições para os seres naturais, para, a partir daí deduzir-lhes a essência e fixá-los em um lugar específico da ordem cósmica. Propõe-se, no entanto, a elaborar, apresentar, desenvolver as *leis* gerais da natureza, que conectam os acontecimentos ou fenômenos naturais graças ao processo de matematização. É esta a Ciência de Descartes. Resta-nos, então, a pergunta: mas afinal, o que é o homem para Descartes?

A resposta para essa pergunta parece, a princípio, simples e banal: o homem é, para Descartes, uma alma estreitamente unida a um corpo. Dizer que o homem é composto de uma alma estreitamente unida a um corpo é, mais ou menos, repetir o que dizia grande parte dos filósofos da Antiguidade. Não faltaria muito para que tal noção pudesse ser confundida com a definição de homem como "animal racional". É um consenso, na verdade, que a definição cartesiana insista no fato de o homem ser uma *união* entre essas duas coisas. Como vimos, isso não parece ser novidade alguma: a pergunta de como uma alma une-se a um corpo durante a vida, para posteriormente separar-se dele após a morte é a questão que preocupou todos os teólogos cristãos, assim como boa parte dos filósofos neoplatônicos. Também pode-se dizer que a definição cartesiana insiste na importância da "estreiteza" dessa união. E, de fato, é o que Descartes defende em sua sexta Meditação:

> A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo. (In: 1973, p. 144)

Em outras palavras, a alma não possui um corpo exterior, ela forma com ele um todo. Todavia, como podemos deduzir, não parece haver inovação também nesse aspecto. Sendo assim, Descartes nada acrescenta à definição do humano? Como pode, então, uma definição que não apresenta algo de novo ter sido tão influente? No caso de Descartes, o que é de fato

significativo, o que constitui a figura do homem cartesiano, é a maneira como a definição é estabelecida. O que há de mais expressivo e relevante nisso é o fato de que a gênese dessa definição parece ir em sentido oposto à própria definição: é apenas pela *distinção* real entre corpo e alma que Descartes passa a definir o homem como a união entre ambos. Com efeito, o sentido dessa união supõe que a substância pensante seja realmente dissemelhante da substância extensa, sendo esse dualismo ontológico o que possibilita o dualismo epistemológico.

2.1.1 A consciência cartesiana

Para compreendermos melhor a consciência cartesiana e o seu papel precisamos partir de algumas considerações acerca da alma. Para o filósofo, a alma é uma substância simples, completa e imaterial, além disso, ele argumenta que o pensamento é a principal propriedade da alma:

> Se bem que cada atributo seja suficiente para conhecermos a substância, no entanto em cada uma há um atributo que constitui a sua natureza e a sua essência e do qual todo os outros atributos dependem. Assim, a extensão em comprimento, largura e altura constitui a natureza da substância corporal, e o pensamento constitui a natureza da substância que pensa. Com efeito, tudo quanto pode ser atribuído ao corpo pressupõe a extensão e não passa de dependência do que é extenso. Igualmente, todas as propriedades que encontramos na coisa pensante são diferentes maneiras de pensar. (1997, p.46)

A mente ou alma é, essencialmente, uma coisa pensante – uma *res cogitans*. Dizer que alma tem o pensamento como sua essência é dizer que ela sempre pensa; não que ela apenas possui a capacidade de pensar: se o pensamento cessa, a alma deixa de existir:

> Eu acredito que a alma está sempre pensando pela mesma razão que eu acredito que a luz está sempre brilhando, mesmo que não haja sempre olhos a observando, e que o calor é sempre quente mesmo não tendo ninguém sendo aquecido por ele, e que o corpo, ou substância extensa, sempre possui extensão, e, em geral, que qualquer coisa que constitua a natureza de uma coisa sempre pertença a ela enquanto ela exista. Então, seria mais fácil para mim acreditar que a alma cessou de existir nos momentos em que ela supostamente parou de pensar do que conceber que ela existisse sem pensamento. E eu não vejo, aqui, nenhuma dificuldade senão que as pessoas pensem ser supérfluo acreditar que a alma pensa em momentos em que nenhuma memória do pensamento permanece, posteriormente, conosco. Mas considere que toda noite nós temos mil pensamentos, e mesmo enquanto acordados, temos mil pensamentos ao longo de uma hora dos quais nenhum traço permanece em nossa memória, e que não parecem mais úteis do que os pensamentos que podemos ter tido antes de nascermos. Dessa forma, você achará mais fácil ser

> convencido da minha visão do que julgar que a substância cuja natureza é pensar pode existir enquanto não pensa de maneira alguma. (In: 1984-1991, vol.3, p.203)[56]

Descartes, então, define o pensamento nos termos da consciência, e vê a consciência relacionada ao próprio pensamento de alguém:

> Pelo nome de *pensamento*, compreendo tudo quanto está de tal modo em nós que somos imediatamente seus conhecedores. Assim, todas as operações da vontade, do entendimento, da imaginação e dos sentidos são pensamentos. Mas acrescentei *imediatamente*, para excluir as coisas que se seguem e dependem de nossos pensamentos: por exemplo, o movimento voluntário tem, verdadeiramente, a vontade como princípio, mas ele próprio, no entanto, não é um pensamento. (*Segundas objeções*, 1973, p.179)[57]

Dado que a alma pensa, e dado que o pensamento é sempre acompanhado de uma consciência, segue-se que a alma sempre é consciente. Ao longo de sua existência, e enquanto esta durar, a alma está continuamente engajada em uma atividade consciente. O entendimento que temos de nós mesmos enquanto coisas pensantes é fundamentado nessa consciência que sempre acompanha o pensamento.

Mas o que é consciência? Ela é uma relação com nossos pensamentos por meio de um segundo ato da percepção ou do pensamento? O problema, contudo, aparece apenas implicitamente em Descartes, já que o filósofo não explicita suficientemente a questão em seus textos. Dessa forma, baseando-se nos escritos cartesianos, a tarefa de fornecer uma resposta para a questão da consciência parece ser bastante difícil – apesar de muitos comentadores terem tentado, ao longo dos anos, dar uma resposta no lugar do filósofo: alguns defendendo uma leitura da consciência de primeira ordem, enquanto outros defendem que Descartes aplica uma noção de consciência de segunda ordem. O problema se torna ainda mais complexo quando examinamos o texto cartesiano, no qual o autor parece sugerir, em diferentes momentos, o uso dos dois tipos de consciência.

Começamos nossa análise pelas passagens que parecem indicar uma consciência de segunda ordem em Descartes, ou seja, os estados mentais se tornam conscientes por conta de

---

[56] Carta para Gibieuf, 19 de janeiro de 1642. Tradução nossa. No inglês: «I believe that the soul is always thinking for the same reason that I believe that light is always shining, even though there are not always eyes looking at it, and that heat is always warm though no one is being warmed by it, and that body, or extended substance, always has extension, and in general that whatever constitutes the nature of a thing always belongs to it as long as it exists. So it would be easier for me to believe that the soul ceased to exist at the times when it is supposed to cease to think than to conceive that it existed without thought. And I do not see any difficulty here, except that people think it superfluous to believe that it thinks at times when no memory of the thought remains with us afterwards. But consider that every night we have a thousand thoughts, and even while awake we have a thousand thoughts in the course of an hour of which no trace remains in our memory, and which seem no more useful than thoughts we may have had before we were born. Then you will find it easier to be convinced of my view than to judge that a substance whose nature is to think can exist while not thinking at ».

[57] É importante ressaltar aqui que a palavra “consciência” foi substituída por “conhecimento” na versão francesa do texto latino de Descartes.

um outro estado mental, distinto que é direcionado ao primeiro[58]. Dessa forma, vemos na *Conversa com Burman* a seguinte afirmação de Descartes: «estar consciente é tanto pensar e refletir sobre o seu próprio pensamento» (In: 1984-1991, vol.3, p.335)[59]. Apesar do termo "reflexão" sugerir uma atividade de segunda ordem particular do pensamento, nos diz Thiel (2011, p.45), ela não deve ser lida nos termos daquilo que Descartes descreve como uma espécie de ponderação, ou quando ele explica o conhecimento reflexivo, ou o tipo de conhecimento que é adquirido por meio de demonstrações (1984-1991, vol.2, p.382 e p.285, respectivamente), isto é, não deve ser entendida como uma forma particular de pensamento, chamado de "reflexão". Ao invés disso, o comentário a Burman indica que a consciência – ou «conhecimento interno» (*cognitio interna*)[60] – de nossos pensamentos envolve uma atividade que precede tal «ponderação» ou «conhecimento reflexivo». Ademais, não devemos ligar a "reflexão" desse texto com a noção cartesiana de "pensamentos reflexivos", os quais ele distingue dos "pensamentos diretos". Thiel defende esse ponto ao ressaltar que tal distinção é feita de maneira geral ao longo dos livros didáticos das universidades escolásticas do século XVII, nos quais *reflexio* é entendido como um retorno explícito à mente ou ao próprio intelecto (2011, p.45). Descartes ressalta essa diferença, por exemplo, ao escrever para Arnauld:

> Finalmente, nós fazemos uma distinção entre os pensamentos diretos e os reflexivos, correspondendo a distinção que fazemos entre a visão direta e a reflexiva, uma dependendo do primeiro impacto dos raios e a outra do segundo. Eu chamo os primeiros e simples pensamentos das crianças *diretos* e não reflexivos – por exemplo, a dor que elas sentem quando algum vento dilata seus intestinos (...). Mas quando um adulto sente algo, e simultaneamente percebe ele não sentiu isso antes, eu chamo essa segunda percepção de *reflexão*, e a atribuo apenas ao intelecto, a despeito dela estar tão ligada a sensação que ambas ocorrem juntas e aparecem como indistinguíveis uma da outra. (1984-1991, vol.3, p.357)[61]

A passagem da *Conversa com Burman* parece sugerir que a consciência de *todos* os pensamentos, sejam diretos, sejam reflexivos, envolve uma atividade de segunda ordem de

---

[58] Thiel (2011, p. 45, nota 55) indica alguns dos comentadores que defendem essa leitura. São eles Cottingham, em 'Descartes on "Thought"', The Philosophical Quarterly, 28 (1978), 208–14, e Schmaltz, em Malebranche's Theory of the Soul: A Cartesian Interpretation (1996).

[59] Tradução nossa. No inglês: «to be aware is both to think and to reflect on one's thought».

[60] Na tradução em inglês, *cognitio interna* é traduzido por *inner awareness*, ligando, assim, o termo à *conscientia*, que como indicamos, é traduzida por *awareness*.

[61] Carta para Arnauld, 29 de julho de 1648, tradução nossa. No inglês: «Finally, we make a distinction between direct and reflective thoughts corresponding to the distinction we make between direct and reflective vision, one depending on the first impact of the rays and the other on the second. I call the first and simple thoughts of infants *direct* and not reflective — for instance the pain they feel when some wind distends their intestines (...). But when an adult feels something, and simultaneously perceives that he has not felt it before, I call this second perception *reflection*, and attribute it to the intellect alone, in spite of its being so linked to sensation that the two occur together and appear to be indistinguishable from each other».

"refletir". Dessa forma, o termo não deve ser identificado, nessa passagem, com um tipo particular de pensamento chamado de "reflexivo". Thiel conclui:

> Claramente, Descartes não usa a terminologia do "reflexio" de maneira consistente, e nós não devemos simplesmente apelar para outros comentários sobre a "reflexão" para explicar o "conscium esse" na *Conversa com Burman*. Todavia, a passagem sugere que a consciência é um ato distinto daquele com que ela se relaciona – um ato de segunda ordem da percepção ou do pensamento. (2011, p.46)[62]

Entretanto, existem passagens em que Descartes parece defender que a consciência não é um ato de segunda ordem, mas uma parte integrante – uma qualidade – de todo e qualquer pensamento; uma reflexividade imanente do próprio pensamento. As passagens que normalmente são citadas para defender essa posição encontram-se na sétima resposta às objeções das *Meditações*, feitas por Bourdin, de quem Descartes rejeita a afirmação de que para que uma substância seja de fato superior à matéria, não é suficiente que ela pense. Além disso, ela deve pensar que está pensando por meio de um ato reflexivo ou deve ter consciência de seu próprio pensamento. Descartes, contudo, comenta que tal ideia é equivocada (1984-1991, vol. 2, p. 382).

Todavia, cabe ressaltar também que Bourdin parece interpretar a noção cartesiana da consciência nos termos de um tipo muito particular de reflexão, conforme Descartes explica no texto: «Por "pensante" você pode querer dizer que você entende e quer e imagina e têm sensações, e que você pensa de tal maneira que pode contemplar e considerar seu próprio pensamento através de um ato reflexivo. Isso significa que quando você pensa, você sabe e considera que está pensando» (1984-1991, vol. 2, p. 364)[63]. Entretanto, como vimos, o filósofo não adota essa noção de reflexão ao explicar a consciência para Burman. Descartes rejeita a interpretação de Bourdin, para quem a consciência é uma reflexão deliberada, uma contemplação ou mesmo uma consideração. No entanto, parece ser óbvio, para Descartes, que «esse tipo de ponderação ou reflexão não é necessária para que uma substância pensante seja superior à matéria» (1984-1991, vol. 2, p. 382)[64] e nem é essencial para o pensamento e a consciência. Quanto a questão de saber se a consciência envolve mesmo ou não uma atividade

---

[62] Tradução nossa, grifos do autor. No original: «Clearly, Descartes does not use the terminology of "reflexio" consistently, and we should not simply appeal to other comments on "reflection" to explain "conscium esse" in the *Conversation with Burman*. Still, the passage suggests that consciousness is an act distinct from the act to which it relates— a second-order act of perception or thought».

[63] Tradução nossa. No inglês: «By "thinking" you may mean that you understand and will and imagine and have sensations, and that you think in such a way that you can contemplate and consider your thought by a reflexive act. This would mean that when you think, you know and consider that you are thinking».

[64] Tradução nossa. No original: «this kind of pondering or reflecting is not required in order for a thinking substance to be superior to matter».

de segunda ordem que seja diferente da reflexão entendida como contemplação Descartes acrescenta:

> O pensamento inicial pelo qual nós nos tornamos conscientes de alguma coisa não difere do segundo pensamento pelo qual nós nos tornamos consciente de que éramos conscientes dele, não mais do que o segundo pensamento difere do terceiro, pelo qual nós nos tornamos conscientes de que éramos conscientes. (Ibid.)[65]

Aqui, Descartes parece novamente propor que os dois atos, ou seja, a consciência e o ato pelo qual ela se relaciona sejam iguais. Embora ele diga que os variados atos da consciência não diferem, e que eles *parecem* ser indistinguíveis uns dos outros, ele não sugere, ainda assim, que não sejam atos distintos. O que Descartes afirma é que eles são do mesmo tipo (pensantes), já que o filósofo explicitamente distingue o pensamento original ou percepção do ato de perceber a percepção e assim por diante, como atos mentais. Em outras palavras, Descartes diz que são atos do mesmo tipo (pensantes) mas não que são numericamente o mesmo ato.

Além disso, é curioso notar que Descartes não usa a terminologia da *conscientia* aqui. Ao explicar o que é *conscium esse* para Burman, ele está se referindo a uma atividade que é simultânea ao ato com o qual ela se relaciona. A passagem que citamos em resposta a Bourdin parece se preocupar com um tipo diferente de relação entre alguém e seus próprios pensamentos. O segundo e o terceiro pensamento a que Descartes menciona, na citação, se referem ao passado. É, portanto, no mínimo estranho que essa passagem possa ser um comentário cartesiano sobre a forma como ele compreende a *conscientia*.

Em todo caso, a resposta a Bourdin parece consistente com a passagem para Burman, na qual Descartes descreve a consciência nos termos de uma atividade de reflexão – não contemplação – que se relaciona como próprio pensamento como objeto dela:

> É correto que estar consciente é tanto pensar quanto refletir sobre o pensamento. Mas é falso que essa reflexão não possa ocorrer enquanto o pensamento anterior ainda estiver lá. Isso é assim porque (...) a alma é capaz de pensar em mais de uma coisa ao mesmo tempo, e de continuar com um pensamento particular que ela teve. Ela tem o poder de refletir sobre seus pensamentos sempre que quiser, e de ser consciente de seus pensamentos desta forma. (1984-1991, vol. 3, p.335)[66]

---

[65] Tradução nossa. No original: «The initial thought by means of which we become aware of something does not differ from the second thought by means of which we become aware that we were aware of it, any more than this second thought differs from the third thought by means of which we become aware that we were aware that we were aware».

[66] *Conversa com Burman*, tradução nossa. No original: « It is correct that to be conscious is both to think and to reflect on one's thought. But it is false that this reflection cannot occur while the previous thought is still there. This is so because (...) the soul is capable of thinking of more than one thing at the same time, and of continuing with a particular thought which it has. It has the power to reflect on its thoughts as often as it likes, and to be conscious of its thought in this way».

Essa passagem parece sugerir de maneira enfática o entendimento de uma consciência de segunda ordem, já que ele evidencia que o ato da consciência pode ser simultâneo ao ato refletido. Descartes poderia ter usado esse argumento contra Hobbes que o acusa de cair em uma regressão infinita. Essa acusação de Hobbes é um problema que aparece para teorias em que (a) a relação de alguém consigo mesmo por meio da consciência é um ato mental distinto daquele com o qual se relaciona, e (b) que cada ato mental é acompanhado ao mesmo tempo de um ato da consciência. Se aceitarmos esses dois pontos, podemos concluir que é, por sua vez, acompanhado de outro ato da consciência e assim por diante *ad infinitum*. Hobbes argumenta, então, em sua segunda objeção a Descartes:

> Pois apesar de alguém poder pensar que ele estava pensando (pois esse pensamento é simplesmente um ato de lembrança) é absolutamente impossível para ele pensar que ele está pensando, ou conhecer que ele está conhecendo. Porque, assim, uma série infinita de questões surgiria: "Como você sabe que sabe que você...? " (ibid. vol.2, pp.122-123)[67]

Hobbes aponta que o problema surge apenas se a consciência for tida como simultânea ao ato em que ela é seu próprio objeto, e conclui que o conhecimento de nossos pensamentos e ações só pode ser relativo ao passado. Contudo, parece que o problema da regressão infinita não aparece como tal para o filósofo francês, já que ele não o aborda com detalhes em sua resposta à Hobbes. Entretanto, na citação da *Conversa com Burman* vista acima, parece claro o motivo pelo qual isso acontece. A alma, como vimos, «tem o poder de refletir sobre seus pensamentos sempre que quiser, e de ser consciente de seus pensamentos desta forma», pois ela «é capaz de pensar em mais de uma coisa ao mesmo tempo, e de continuar com um pensamento particular que ela teve» (1984-1991, vol. 3, p.335).

Apesar disso, cabe reiterar que Descartes não elabora uma teoria da consciência de maneira explicita em seus textos, da mesma forma que outros pensadores do século XVII. No caso dele, particularmente, parece muito difícil determinar com absoluta precisão que tipo de autorrelação é a consciência. Em todo o caso, após Descartes, a consciência continuou sendo entendida como uma forma de autorrelação com os pensamentos. Ainda assim, o conceito continuou sendo pouco explicado. Como nos diz Thiel (2011, p.49), isso continuou inclusive nos comentários acerca da consciência abordados ao longo das disputas entre cartesianos e escolásticos. É justamente a forma como Malebranche, um desses filósofos cartesianos, entende a consciência que iremos abordar agora.

---

[67] *Meditações*, tradução nossa. No original: « For although someone may think that he was thinking (for this thought is simply an act of remembering) it is quite impossible for him to think that he is thinking, or to know that he is knowing. For then an infinite chain of questions would arise: "How do you know that you know that you ...?"»

2.2 **A "sensação interior" de Malebranche: consciência com desconhecimento**

Há algo de absolutamente enigmático sobre a teoria da alma que emerge do pensamento de Malebranche. Desde a sua primeira obra publicada, *A Busca da Verdade* (1674-1675), o filósofo adota diversos princípios fundamentais da teoria da alma de Descartes. Mais ainda, em escritos posteriores, Malebranche, além de se comprometer com o cerne ontológico do dualismo cartesiano, a tese de que a alma é realmente distinta do corpo, ou seja, a substância pensante é distinta da substância extensa, também tenta argumentar, de forma cartesiana, em favor da imortalidade da alma e do livre arbítrio.

De modo geral, os filósofos cartesianos do século XVII são os pensadores da consciência clara, aquela que torna possível o conhecimento claro de si. No entanto, curiosamente, Malebranche caracteriza a consciência como uma espécie de desconhecimento necessário. Além disso, o filósofo confronta radicalmente a teoria cartesiana de que a alma é mais facilmente conhecida do que o corpo. Segundo ele: «ainda que conhecêssemos mais distintamente a existência de nossa alma do que a de nosso corpo e daqueles que nos cercam, contudo, não teríamos um conhecimento tão perfeito da natureza da alma quanto da dos corpos» (2004, Livro III, parte II, cap. VII, p. 207). Esse desconhecimento da alma se torna, em Malebranche, um traço fundamental da relação que a alma mantém consigo mesma. É até inusitado notar que ele usa a própria terminologia de Descartes para descrever a relação "confusa" da união da alma com o corpo. Talvez esse seja o motivo pelo qual o filósofo não faz distinção entre o que ele chama de *consciência* e o que chama de *sensação interior*[68], isso quando não explica um pelo outro. Em contrapartida, ele também expõe que essa confusão que a alma tem sobre si mesma é inerente à ação assumida pelo corpo, ou como nos diz Balibar: «à complacência pelo corpo que, no homem, resulta de sua queda» (2000, p. 28). Dessa forma, a teoria malebranchiana é intimamente influenciada pelo dogma do pecado original da humanidade. «A consciência malebranchiana liga-se, intrinsecamente, ao *amor de si*, que deve se converter, para se transformar em *amor de Deus*». (BALIBAR, 2000, p.28)

Entretanto, não podemos entender esse desconhecimento como algo negativo, como um problema de nosso intelecto que apenas atrapalha a compreensão das ideias e do mundo. Em Malebranche, ele possui uma perspectiva positiva, útil. Segundo ele, sem tal

[68] Seguimos aqui Plínio Junqueira Smith para a tradução do termo "*sentiment interieur*". Em nota, o tradutor diz: «Traduzi "*sentiment interieur*" por "sensação interior", uma vez que todos os exemplos dados por Malebranche são sensações (como a de dor, calor e luz) e uma vez que o que conhecemos de nossa alma depende do que sentimos se passar nela». (*A Busca da Verdade*, p.203)

complacência pelo corpo, isto é, se a alma tivesse a capacidade de conhecer-se de forma plena, ela se desencaminharia das incumbências e necessidades terrenas, não almejando nada além de conhecer o próprio Deus e unir-se a Ele imediatamente contrariando, dessa forma, o destino do homem na Terra. É aqui que se revela a finalidade prática do desconhecimento da alma: é ele que associa a salvação sobrenatural com as condições naturais de nossas vidas.

Na segunda parte do livro III de *A Busca pela Verdade*, Malebranche expõe, de maneira bastante clara e direta, sua teoria da consciência e como essa teoria se opõe radicalmente a Descartes[69]. O sétimo capítulo, inclusive, se inicia com a distinção entre quatro maneiras de conhecer, «a fim de abreviar e de esclarecer a opinião que (...) o espírito percebe todos os objetos de seu conhecimento». Vamos enumerá-las seguindo a explicação do filósofo (2004, p.203):

I. «A primeira maneira é conhecer as coisas por si mesmas». Ao explicar esse primeiro ponto, Malebranche nos diz que «somente Deus é conhecido por si mesmo» (ibid., p.204). Em outras palavras, somente Ele é conhecido em si e «pode agir sobre o espírito e se revelar a este» (ibid.). Tal conhecimento, absolutamente adequado e esclarecedor, começa com o que Malebranche chama de "ideia geral do ser", chegando à noção de "ser perfeito" ou, o que parece ser o mesmo para o filósofo, "infinito". Essa ideia nos revela que a essência humana está ligada à essência divina e que somente ela permite o conhecimento: «nesta vida, é somente pela união que temos com ele que somos capazes de conhecer o que conhecemos» (ibid.). É por isso que ela não pode ser separada do amor – sendo ele um amor intelectual:

> *Verdade* e *Ordem* são reais, imutáveis e relações necessárias de magnitude e perfeição, e essas relações estão contidas na substância do Verbo Divino. Consequentemente, qualquer um que vê essas relações, enxerga o que Deus vê. Qualquer um que governa seu amor por essas relações, segue uma lei que Deus invencivelmente ama. Portanto, há uma conformidade perfeita entre mente e vontade entre esse homem e Deus. Em uma palavra, já que ele conhece e ama aquilo que Deus conhece e ama, ele se assemelha a Deus tanto quanto é capaz. (*Tratado da Moral*, 1993, Parte I, capítulo I, §XIV)[70].

II. «A segunda é conhecê-las por suas ideias, isto é, por alguma coisa que seja diferente delas». O conhecimento pelas ideias é o ponto marcante do pensamento malebranchiano. Para ele, as ideias são, ao mesmo tempo, arquétipos – ligando-se à tradição

[69] Mais especificamente, nos capítulos VI e VII.

[70] Tradução nossa, itálico do autor. No inglês: «*Truth* and *Order* are real, immutable and necessary relations of magnitude and perfection, and these relations are contained in the substance of the Divine Word. Consequently anyone who sees these relations, sees what God sees. Anyone who governs his love by these relations, follows a law which God invincibly loves. Thus there is a perfect conformity of mind and will between such a man and God. In a word, since he knows and loves what God knows and loves, he resembles God as much as he is capable of doing».

platônica – e representantes das coisas para o entendimento. Oferecendo também um breve sumário daquilo que podemos conhecer – resumidamente, corpos ou espíritos e suas respectivas propriedades – Malebranche explica como se dá o conhecimento pelas ideias:

> Não podemos duvidar que vemos os corpos com suas propriedades por suas ideias, porque, não sendo inteligíveis por si mesmos, nós podemos vê-los somente no ser que os contém de uma maneira inteligível. Assim, é em Deus e por suas ideias que vemos os corpos com suas propriedades, e é por isso que o conhecimento que temos deles é muito perfeito. (*A Busca da Verdade*, 2004, p.205)

Portanto, é em Deus que "residem" esses arquétipos e é *Nele* que vemos tais ideias, «como em uma tela transcendental» (BALIBAR, 2000, p.29). Cabe ressaltar, contudo, que Malebranche se refere aqui àquilo que, mais tarde, Locke chamará de "qualidades primárias".

III. «A terceira é conhecê-las por *consciência* ou por sensação interior». Esse é o conhecimento que temos de nossa própria alma, que apesar de imediato, é obscuro e confuso. Como diz Balibar: «O "eu" que ela nos apresenta é um eu alienado, ambivalente, que se revela e se esconde, ao mesmo tempo» (ibid.).

IV. «A quarta, conhecê-las por conjectura». Essa é a maneira pela qual conhecemos as almas dos outros homens e as «puras inteligências», isto é, a própria essência dos outros seres humanos. «Não as conhecemos presentemente nem em si mesmas, nem por outras ideias, e, como elas são diferentes de nós, não é possível que as conhecêssemos por consciência» (2004, p.209), e assim, conjecturamos que as almas dos outros são semelhantes à nossa, ou seja, seus pensamentos, seus sentimentos, a união entre alma e corpo, a linguagem, enfim, tudo aquilo que posso sentir e conhecer, porque sou homem, todos os outros que compartilham da mesma natureza que eu também podem conhecer. Como conclui o filósofo: «temos todos as mesmas ideias, porque temos todos necessidade de conhecer as mesmas coisas» (ibid. p.211).

Malebranche é, pois, um dos primeiros filósofos – se não o primeiro – a utilizar frequentemente, em sentido psicológico e metafísico, o termo consciência, e ao identificá-lo com a sensação interior. Surge em seu pensamento «uma belíssima fenomenologia, que se prolonga em toda a sua doutrina moral» que «terá fortes consequências na tradição filosófica francesa (por exemplo, em Rousseau)» (BALIBAR, 2000, p.29). Por um lado, a consciência limita a possibilidade do conhecimento verdadeiro sobre si, o que vai contra a ideia de Descartes do conhecimento claro e distinto que nossa alma tem de si mesmo. Contudo, mesmo que essa sensação interior não nos permita conhecer tudo plenamente, nós ainda conseguimos apreender com ela – de maneira verdadeira – algo de muito importante sobre a alma:

> Ainda que não tenhamos um conhecimento inteiro de nossa alma, aquele que temos dela por consciência, ou sensação interior, basta para demonstrar sua imortalidade, espiritualidade, liberdade e alguns outros atributos que é necessário que saibamos, e é aparentemente por isso que Deus não nos faz conhecê-la por sua ideia, como ele nos faz conhecer os corpos. O conhecimento que temos de nossa alma por consciência é imperfeito, é verdade, mas ele não é falso; o conhecimento, ao contrário, que temos do corpo pela sensação confusa que temos ou pela consciência, se podemos chamar de consciência a sensação do que se passa em nosso corpo, não é somente imperfeito, mas é falso. Ser-nos-ia preciso, portanto, uma ideia do corpo para corrigir as sensações que dele temos; mas não temos nenhuma necessidade da ideia de nossa alma, visto que a consciência que temos dela não nos compromete com o erro [...]. (*A Busca da Verdade*, 2004, Livro III, parte II, cap. VII, pp.208-209)

Em suma, ao tratar dos mesmos temas que Descartes – e claramente inspirado por ele – Malebranche inverte completamente os sentidos. A «sensação confusa» não se origina da união entre a alma e o corpo, mas da união entre a alma e Deus que, em nós, é vivida de modo alienado (por meio da separação) graças ao pecado original da humanidade. É a partir dessa inversão que Malebranche chega a sua conclusão, impensável para um filósofo cartesiano: por termos uma ideia clara apenas do corpo é que podemos distingui-lo da alma. Nas palavras de Malebranche:

> Sabemos de nossa alma somente o que sentimos se passar em nós. [...] É verdade que conhecemos bastante, por nossa consciência ou sensação interior que temos de nós mesmos, que nossa alma é alguma coisa grande. Mas pode acontecer que o que conhecemos dela não seja quase nada do que ela é em si mesma. (ibid. p.206)

E nos *Esclarecimentos* de sua *Busca da Verdade,* publicado alguns anos depois, o filósofo continua:

> [...]o senhor Descartes ou os cartesianos a quem falo afirmam que conhecemos melhor a alma do que o corpo, entendendo por corpo somente a extensão. Como, portanto, podem eles sustentar que conhecemos mais claramente a natureza da alma do que conhecemos aquela do corpo, visto que a ideia do corpo ou da extensão é tão clara, que todo o mundo está de acordo acerca do que ela contém e do que ela exclui, e que aquela da alma é tão confusa, que os próprios cartesianos disputam todos os dias se as modificações da cor lhe pertencem? [...]. Podemos dizer que temos uma ideia clara de um ser e que conhecemos a natureza quando podemos compará-lo com os outros, dos quais temos uma ideia clara ou, pelo menos, quando podemos comparar, umas com as outras, as modificações de que esse ser é capaz. [...], Mas não podemos comparar nosso espírito com outros espíritos para reconhecer claramente nele alguma relação; não podemos sequer comparar, entre si, as maneiras de nosso espírito, suas próprias percepções. (ibid. pp.315-317)

Além disso, existem passagens em Malebranche que sugerem a existência de outras formas de nos relacionarmos com nossa alma para além da consciência. No *Tratado da Moral*, o filósofo dá destaque à importância do conhecimento e da ciência da natureza humana, ressaltando que ela só pode ser uma ciência experimental – uma ciência «resultante de nossa reflexão sobre o que está acontecendo em nós» (1993, Parte I, capítulo V, §XVII)[71].

[71] Tradução nossa. No original: «resulting from our reflection on what is happening within us».

E ao longo da *Busca da Verdade*, Malebranche convida frequentemente seus leitores a observar e estudar a si mesmos, apelando para que esses se deem ao trabalho de refletir sobre aquilo que sentem em si mesmos (parte V, capítulo II. Apud. THIEL, 2011, p.51). Ainda nesse contexto, ele também afirma que esquecemos, com frequência, de pensar por nós mesmos: «que eles não fazem reflexão sobre aquilo que sentem, e que eles não buscam nada pelas razões daquilo que passa em suas mentes» (Ibid.)[72].

Malebranche, no entanto, não deixa claro qual é a natureza dessa autorrelação por reflexão. Ele não diz, por exemplo, se a reflexão produz ideias da alma ou a partir de modificações da alma. Para o filósofo, ela parece estar relacionada com o estudo científico e a natureza geral do pensamento. No entanto, na passagem da *Busca da Verdade*, em que ele afirma que devemos estudar e observar a nós mesmos, indica uma preocupação do autor com a autorrelação de alguém como um ser individual, levando-nos a acreditar que, afinal, para ele, o conteúdo mental que adquirimos por meio da consciência pode tornar-se objeto da reflexão.

Em suma, ainda nos parece um mistério qual é a relação entre as diversas formas possíveis que existem para o indivíduo se relacionar consigo mesmo, em Malebranche. Pode ser, talvez, que seja equivalente à consciência e à sensação interior, já que o autor não parece tentar distingui-las em seus textos. Ademais, Malebranche não deixa claro se a consciência é um ato de segunda ordem da percepção ou um elemento próprio do pensamento. O fato de o filósofo atribuir um imediatismo à consciência não o ajuda a resolver o impasse. De fato, tudo que essa noção de imediatismo explica é que a forma com a qual nos relacionamos conosco não é mediada por ideias, diferentemente das percepções das coisas externas.

Schmaltz, em sua obra *Malebranche's Theory of the Soul*, destaca essa dificuldade, ressaltando que, assim como Descartes, existem passagens em Malebranche que indicam tanto uma interpretação de primeira quanto de segunda ordem da consciência. Contudo, o autor conclui que «Malebranche simplesmente assumiu a visão de La Forge, posteriormente adotada por outros cartesianos, que a consciência imediata de um pensamento deve estabelecer um acesso direto a esse pensamento, dado que esta consciência é simplesmente um aspecto do próprio pensamento» (1996, p.19)[73].

---

[72] Tradução nossa. No original: «that they make no reflection on what they feel and that they do not search at all for the reasons of that which passes in their mind».

[73] Tradução nossa. No original: «Malebranche simply assumed the view of La Forge, later adopted by other Cartesians, that the immediate consciousness of a thought must provide direct access to that thought given that this consciousness is simply an aspect of the thought itself». É com base nisso que, um pouco depois, Schmaltz irá atribuir uma distinção entre *consciência direta* – que é uma consciência direta do pensamento sensorial – e

Como nos diz Balibar: «A concepção da consciência exposta por Malebranche merece, por muitos aspectos, ser chamada de *existencial*» (2000, p.30). Voltando-se à famosa análise cartesiana do pedaço de cera, presente na Segunda Meditação, Malebranche distingue as qualidades perceptíveis dos corpos (como cores, sabores, sons, etc.), às sensíveis, intrínsecas aos sentimentos de prazer e dor. São justamente essas últimas que, de maneira obscura e confusa, nos revelam alguma coisa de nossa alma, da qual elas são modificações:

> Inscrevendo a *sensação*, o *sentimento* e a *consciência* em uma continuidade não somente semântica, mas ontológica, Malebranche abre o caminho para uma descrição da subjetividade como conjunto de experiências qualitativas, inseparáveis de uma particularidade individual que permanece incomunicável. E, mesmo, a rigor, inanalisável. Locke, para quem a distinção das qualidades «primeiras» e «segundas» desempenha um papel fundamental, se esforçará, ao contrário, para mostrar sua compatibilidade com a tese de uma plena acessibilidade analítica das operações do espírito (do *Mind*, que ele distingue, como veremos, da alma). (BALIBAR, 2000, p.31)

2.3 **A revolução lockeana**

O capítulo xxvii do livro II do *Ensaio sobre o Entendimento Humano* é, sem dúvida, o mais influente texto sobre a consciência na modernidade. Sobretudo, é aquele que a inventa, segundo Balibar, enquanto conceito filosófico e que inspirou as diversas teorias do conhecimento subsequentes. Publicado como um acréscimo – sugerido a Locke por Molyneux – à segunda edição do *Ensaio*, o capítulo "Sobre a Identidade e a Diferença" vai além disso. É, de fato, um pequeno tratado sobre a questão da identidade pessoal, apesar de ser destinado a responder às objeções que as ideias presentes no *Ensaio* suscitaram, assim como resolver as dificuldades que Locke julgava ter introduzido por conta da própria argumentação da obra.

A revolução lockeana consiste em fazer da *consciência* o critério da identidade pessoal e a própria expressão da subjetividade. Isso levou o filósofo inglês a modificar radicalmente a noção de subjetividade, «tanto em relação à ideia aristotélica de alma individual como "forma substancial" quanto em relação à reivindicação cartesiana do "eu" existente e pensante» (BALIBAR, 2000, p.2). Em Locke, vemos com clareza as diversas implicações da subjetividade e da consciência – como a possibilidade de uma experiência interior com acesso direto à mente, e a relação existente entre consciência e responsabilidade moral.

---

consciência reflexiva – que é a consciência de que uma sensação específica é de determinado tipo e não de outro (p.21).

2.3.1 A consciência em Locke

Como argumenta o filósofo «é a consciência que acompanha a substância, quando uma parte é separada da outra, que constitui a mesma pessoa, e constitui esse eu inseparável»[74] (*Ensaio.*II.xxvii.17). Isso reforça o que mencionamos acima, que o critério para a identidade pessoal é a consciência, isto é, que para Locke, considerar que um sujeito humano seja uma pessoa significa levar em conta todos os pensamentos e ações de que ele é consciente. Mas, o que é a consciência? Diferentemente do que podemos imaginar, tal questão não é facilmente respondida. Isso porque alguns autores, como Thomas Reid, leem a consciência lockeana como *memória*; uma leitura que foi bastante influente para a interpretação do pensamento de Locke em geral e, particularmente, a explicação da identidade pessoal (THIEL, 2011, p.109). Outros filósofos e comentadores a interpretaram como sendo basicamente a capacidade de reflexão. Assim, precisamos determiná-la de alguma forma para que possamos descobrir como a consciência se relaciona com essas noções.

Iniciamos, portanto, com a análise do contexto no qual a *consciousness* surge no *Ensaio*. Quando é introduzido pela primeira vez em II.i.19, Locke já o faz na forma de uma construção positiva. Já não é mais uma questão de alma, mas sim da estrutura da *mente* ou *espírito* (BALIBAR, 2000, p.44). O filósofo busca a origem – «a *fonte*», como ele diz – dos elementos que compõem nossos pensamentos, ou seja, as ideias.

O livro II do *Ensaio* é dedicado a essa questão e, já no segundo parágrafo do primeiro capítulo, Locke esclarece sua tese «*Todas as ideias vêm da sensação ou da reflexão*»[75], isto é, elas têm sua origem nas qualidades dos objetos percebidos no mundo exterior, ou se originam pelo ato do entendimento de analisar suas próprias operações. Na sequência do texto (II.i.3-5), Locke esclarece que ambas podem ser consideradas como formas de se receber ideias, « mas, em um caso, elas são recebidas pelo canal dos órgãos dos sentidos, enquanto que, no outro, elas se formam por uma faculdade análoga, "à qual bem conviria o nome de sentido *interior* (*might properly enough be call'd internal Sense*)"» (BALIBAR, 2000, p.44)[76].

A dificuldade de interpretação a que nos referimos parece surgir porque, em diversas passagens do *Ensaio*, Locke sugere algum tipo de distinção entre os conceitos de consciência

[74] Tradução nossa. No original: «it is the consciousness that goes along with the substance, when one part is separate from another, which makes the same person, and constitutes this inseparable self».

[75] Tradução nossa. No original: «*All ideas come from sensation or reflection*»

[76] A citação do *Ensaio* é de II.i.4.

e reflexão, e que essa não é uma distinção entre dois tipos diferentes de "percepção". Segundo Locke: «[...] essa consciência, que é inseparável do pensamento, e como me parece, essencial para ele [...]. Quando nós vemos, cheiramos, saboreamos, sentimos, meditamos ou desejamos qualquer coisa, nós sabemos que fazemos isso. Portanto, nossas sensações e percepções presentes ocorrem sempre dessa maneira» (II.xxvii.9)[77].

Para Locke, a expressão "estar consciente" denota uma capacidade imediata que é parte integrante e fundamental de todos os atos de pensamento. O filósofo, também, parece deixar claro que a "reflexão" não é um elemento essencial do pensamento, diferenciando, assim, os dois conceitos. Ele não afirma que o pensamento consiste na reflexão, mas que consiste da consciência. Como veremos adiante, o filósofo utiliza "reflexão" como um termo técnico para uma sensação ou sentido interno e que exige uma atenção especial. Ainda segundo ele, é por meio da reflexão que nossa mente se relaciona explicitamente consigo mesma, no sentido de que «com o tempo, a mente passa a refletir sobre suas próprias operações, acerca das ideias obtidas pelas sensações, e armazena em si um novo conjunto de ideias, as quais chamo de ideias da reflexão» (*Ensaio*, II.i.24)[78]. Locke também liga a reflexão – e não a consciência – à contemplação[79]. Em outras palavras, enquanto a reflexão torna a mente o seu próprio objeto de análise, a consciência seria uma *presença* da mente a si mesma: a diferença essencial é que, ao contrário da reflexão, a consciência não é uma percepção de ordem superior. Sem a consciência, a reflexão não teria objeto algum sobre o qual refletir. Tanto a sensação quanto a reflexão são atos *conscientes*, porém para Locke, não são necessariamente acompanhados de um ato refletido[80].

Todavia, Locke ressalta que as ideias da reflexão não são uma espécie de "ideias em segundo grau" – ideias de ideias, como descreve Balibar (2000, p.44). Em outras palavras, elas não são originadas em uma espécie de observação do espírito das ideias oriundas da sensação, mas são percepções das *operações* e das *ações* próprias do espírito. É nesse sentido que o autor parece sugerir, em outros momentos, que a consciência pode ser igualada à reflexão. No primeiro capítulo do livro II do *Ensaio*, ele afirma que

---

[77] Tradução nossa. No original: «[...] that consciousness which is inseparable from thinking, and as it seems to me, essential to it [...] When we see, hear, smell, taste, feel, meditate, or will any thing, we know that we do so. Thus it is always as to our present sensations and perceptions».

[78] Tradução nossa. No original: «In time, the mind comes to reflect on its own operations about the ideas got by sensation, and thereby stores it self with a new set of ideas, which I call ideas of reflection».

[79] Ver *Ensaio*, II.vi.1, II.i.4, II.i.7 e II.i.8.

[80] Isso não significa, contudo, que devemos estar sempre conscientes de cada detalhe, elemento ou aspectos desses atos complexos.

> Segundo, a outra fonte pela qual a experiência supre o entendimento com ideias é a percepção das operações de nossa própria mente, que se ocupa das ideias que já lhe pertencem. Tais operações, quando a alma começa a refletir e a considerar, suprem o entendimento com outra série de ideias que não poderia ser obtida das coisas externas [...]. (II.i.4)[81]

Alguns parágrafos mais tarde, o filósofo nos diz que a consciência é «a percepção do que se passa na própria mente de um homem» (II.i.19)[82]. Apesar de não serem idênticas, as duas passagens parecem afirmar a mesma ideia, de forma tão similar que sugerem a identificação entre reflexão e consciência para Locke. Existe mesmo alguma diferença significativa entre «as operações de nossa própria mente» e «o que se passa dentro de nós»? Se não há, então, talvez, possamos fazer essa identificação entre os dois conceitos em Locke. Outro ponto importante a ser ressaltado é sobre o termo "operações". Ele é entendido, aqui, em sentido amplo – referindo-se tanto às ações da mente sobre suas ideias, quanto a «certos tipos de paixões que às vezes nascem delas, tais como a satisfação ou inquietude que nascem de qualquer pensamento» (II.i.4).

Dessa maneira, alguns estados mentais são incluídos no termo "operações". Talvez, para Locke, todas as operações mentais sejam algo que se passa na mente de um homem, mas nem tudo o que se passa na mente humana é uma operação mental, de tal maneira que a noção de consciência é mais abrangente do que a de reflexão. Mesmo que esse seja o caso, ainda seria possível argumentar que ambos os conceitos se referem ao mesmo tipo de relação com as operações mentais – e isso porque Locke parece caracterizá-las por meio da terminologia da percepção. Se há alguma diferença entre consciência e reflexão ela não deve ser relativa à natureza da atividade envolvida, mas sim ao objeto.

Portanto, se a consciência é, assim como a reflexão, uma percepção, a forma como Locke descreve e explica a segunda pode ser aplicada para elucidar a primeira. Como vimos na passagem citada de II.i.4, a reflexão é a única fonte experimental de ideias simples além da própria sensação. Como segue a mesma seção:

> Tais operações, quando a alma começa a refletir e a considerar, suprem o entendimento com outra série de ideias que não poderia ser obtida das coisas externas, tais como a percepção, o pensamento, o duvidar, o crer, o raciocinar, o conhecer, o querer e todos os diferentes atos de nossas próprias mentes. Tendo disso consciência, observando esses atos em nós mesmos, nós os incorporamos em nossos entendimentos como ideias distintas, do mesmo modo que fazemos com os corpos que impressionam nossos sentidos. Toda gente tem esta fonte de ideias completamente em si mesma; e, relaciona com os objetos externos, provavelmente

[81] As passagens que não traduzimos diretamente foram retiradas da edição de 1999 da coleção *Os Pensadores*. Quando necessário, adaptamos essa tradução na tentativa de minimizar ambiguidades.

[82] Tradução nossa. No original: «the perception of what passes in a Man's own mind».

> ela está e deve propriamente ser chamada de *sentido interior*[83]. Mas, como denomino a outra de *sensação*, denomino esta de *reflexão*: ideias que se dão ao luxo de serem tais apenas quando a mente reflete acerca de suas próprias operações.

Dessa forma, de acordo com Locke, nos voltamos a nossas próprias operações mentais por meio da reflexão, tornando-as objetos de uma "observação interna". E para que isso seja possível, é necessário que voltemos nossa atenção para tais operações (THIEL, 2011, p. 111). «[...] enquanto o entendimento não se volta para si mesmo e reflete sobre suas próprias operações, tornando-as o objeto de sua própria contemplação» (II.i.8). Porém, isso só é possível se o homem direciona seus pensamentos dessa maneira, considerando atentamente suas operações mentais, do contrário, ele não poderá ter alguma ideia clara e distinta de suas próprias operações (II.i.7). Portanto, para Locke, a reflexão é uma atividade mental voltada à outras atividades ou estados mentais.

Seria, então, a consciência idêntica ao *sentido interior*? Balibar nos responde da seguinte maneira:

> Locke nos diz, em suma: *se há um sentido interno*, esse sentido nada pode ser senão a *reflexão*, pela qual o espírito percebe suas próprias operações. O termo é, portanto, em certo sentido, inútil. Mas, por outro lado, ele tem a vantagem de sublinhar o paralelismo da «percepção interior» e da «percepção exterior», isso é, de mostrar que *a reflexão é tão imediata quanto uma sensação*, e que engendra idéias tão «simples» quanto ela, a começar pela idéia do pensamento, que caracteriza originariamente a consciência. (2000, p.45)

Se por um lado a experiência da reflexão é imediata, por outro, ela não é necessariamente simples. De início, voltamos nossa atenção para a relação que existe entre sensação e reflexão. Como vemos em II.i.3, Locke estabelece uma anterioridade das ideias da sensação, deixando isso ainda mais claro – pela via oposta – em II.i.8:

> [...] quando digo que os sentidos levam para a mente, entendo com isso que eles retiram dos objetos externos para a mente o que lhes produziu estas percepções. A esta grande fonte da maioria de nossas ideias, bastante dependente de nossos sentidos, dos quais se encaminham para o entendimento, denomino *sensação*. (II.i.3) *As ideias da reflexão são posteriores, porque necessitam de atenção*. Vemos, assim, a razão pela qual bem mais tarde a maioria das crianças adquire ideias das operações de suas próprias mentes. E algumas não têm ideias claras ou perfeitas da maioria de suas operações durante toda a vida. Embora tenham a mente continuamente atingida por visões flutuantes, estas não a impressionam suficiente e profundamente, marcando-a com ideias claras, distintas e duráveis, enquanto o entendimento não se volta para si mesmo e reflete sobre suas próprias operações, tornando-as o objeto de sua própria contemplação. (II.i.8)

[83] Na tradução original lia-se "sentido interno". Alteramos tendo em vista não criar conflitos com a exposição fundamentada no texto de Balibar. Nas páginas 44 e 45 de seu texto, Balibar diferencia *sentido interno* de *sentido interior*. Isso porque, segundo o autor, o primeiro não é mencionado nenhuma vez por Locke, e aparece com mais força no pensamento de Kant. Em resumo, a expressão "sentido interno" não foi inventada por Locke, mas origina-se em Aristóteles e sofre grande influência na idade média, significando a percepção que a alma tem dos fenômenos que ocorrem dentro do corpo.

Em outras palavras, os elementos fundamentais de todo o conhecimento, de todo pensamento são proporcionados pelo mundo externo. Contudo, as ideias de sensação, por mais que sejam necessárias e indispensáveis, não são suficientes para produzir todos os nossos pensamentos sozinhas.

> Parece-me que o entendimento não tem o menor vislumbre de uma ideia se não a receber de uma das duas fontes [sensação ou reflexão]. Os *objetos externos* suprem a mente com as ideias das qualidades sensíveis, que são todas essas diferentes percepções que elas produzem em nós, e a mente supre o entendimento com as ideias de suas próprias operações.
> Quando efetuarmos uma investigação completa de ambos, de seus vários modos, combinações e relações, descobriremos que eles contêm todo o nosso estoque de ideias, e que não temos nada em nossas mentes a não ser o derivado de um desses dois meios. Se alguém examinar seus próprios pensamentos, dir-me-á, então, se todas as ideias originais que lá estão são algo mais do que os objetos de seus sentidos, ou das operações de sua mente encarada como objeto de sua reflexão; e, por mais ampla que seja a massa de conhecimentos lá localizada, por mais que ele imagine, verá assumindo um ponto de vista estrito, que não tem ideia alguma em sua mente, a não ser o que foi por uma dessas duas impresso, embora talvez compostas em infinita variedade e ampliadas pelo entendimento [...]. (II.i.5)

Como podemos notar pelas últimas passagens citadas, Locke insiste que as ideias da reflexão *não são* percepções de outras ideias, mas sim das *operações mentais* – essas operações, por sua vez, se referem a ideias. Isso quer dizer que «entre a *percepção primeira* (a sensação) e a *percepção segunda* (a reflexão), deve sempre se interpor já o meio termo de uma "operação", mesmo que elementar» (BALIBAR, 2000, p.46). Dessa forma, o que é percebido pelo espírito por meio da reflexão é muito mais profundo. Não são meramente as ideias depositadas nele, mas suas próprias operações, o que quer dizer, nesse sentido, que é o espírito que percebe a si mesmo, «*na medida em que ele é essencialmente uma atividade*» (ibid.).

De maneira semelhante a Descartes, quando ele explica os modos do pensamento, Locke enumera os primeiros dados do entendimento oferecidos pela reflexão. Ele faz isso na passagem que já citamos, em II.i.4: «[...] as operações, de quando a alma se volta a refletir e considerar, fornecem ao entendimento um outro grupo de ideias, que não poderiam ser obtidas das coisas externas. Tais a *percepção*, os atos de *pensar*, *duvidar*, *acreditar*, *raciocinar*, *conhecer*, *desejar* e todas as diferentes ações de nossas próprias mentes». Essas ideias, «das quais temos consciência, observando-as em nós mesmos, nós às recebemos em nosso entendimento como ideias distintas, da mesma maneira que fazemos com os corpos que afetam nossos sentidos»[84].

[84] Tradução nossa. No original: «which we being conscious of, and observing in ourselves, do from these receive into our understandings as distinct ideas as we do from bodies affecting our senses».

A grande dificuldade que encontramos para compreender a concepção lockeana está, justamente, no cerne de todas as definições e classificações determinadas pelo filósofo, a saber, o conceito de percepção aplicado por ele. Locke, em alguns momentos, determina a percepção como *passiva*, mas em outros, ela aparece como *ativa*. A percepção é passiva quando ligada à sensação, que nos transmite as qualidades dos objetos externos, contudo, ela também pode ser dita como o primeiro nível da atividade espiritual. De maneira semelhante, a reflexão se revela, a princípio, como a percepção das operações mentais, entretanto, essa mesma percepção é definida por Locke, também, como uma operação.

> *Percepção da primeira ideia simples de reflexão*. Como a percepção é a primeira faculdade da mente usada por nossas ideias, consiste, assim, na primeira e na mais simples ideia que temos da reflexão, por alguns denominada "pensamento" em geral, embora na língua inglesa pensamento signifique certo tipo de operação da mente sobre suas ideias quando a mente é ativa, em que com certo grau de atenção voluntária pondera acerca de alguma coisa. Isto porque a mente vazia, ou a percepção desprovida de algo, é, geralmente, passiva, não podendo evitar perceber o que realmente percebe. (II.ix.1)

Como nos revela Balibar, a concepção de Locke parece se fundar sobre um dualismo fundamental entre as representações e as operações – que são como dois lados da percepção (2000, pp.46-47). Dessa forma, Locke consegue afirmar que o espírito pode ser explicado tanto como uma tábula rasa, quanto por suas faculdades ou poderes, movido constantemente pelo que o filósofo denominará, no capítulo xxi do livro II, de *inquietude* (*uneasiness*).

Mas o que de fato baseia as análises lockeanas é uma espécie de "duplo dualismo":

> [...] cujos termos não cessam de se superpor: de um lado, temos a distinção da sensação e da reflexão, que remete à heterogeneidade do exterior e do interior, dos elementos sensíveis e dos elementos que têm sua origem no próprio entendimento; de outro, temos a distinção do lado passivo (a percepção propriamente dita) e do lado ativo (as operações que a tornam possível e a tomam por objeto). (BALIBAR, 2000, p.47)

Podemos muito bem conceber um entendimento passivo, assim como, inversamente, não precisamos compreender a sensação como tal, como uma "recepção" inerte das qualidades provenientes dos objetos externos, sem qualquer intervenção da mente – e, na verdade, parte das teorias psicológicas influenciadas por Locke dão destaque a um poder ativo da sensação. Essa superposição do "duplo dualismo" lockeano, no entanto, influencia diretamente a sua definição de consciência, já que, afinal, «ela é, a princípio, *o próprio momento da diferença* entre a sensação e a reflexão, ou entre a passividade e a atividade do espírito» (ibid.).

Desse modo, poderíamos considerar, em um primeiro momento, a consciência como a reflexão no *sentido interno*. Todavia, vemos que a teoria lockeana se volta para uma direção

bem mais complexa: a consciência já se faz presente *desde a primeira reflexão*, pois ela é a percepção do que se passa em nosso próprio espírito, das sensações que, nele, transmitem ideias, assim como das operações a que elas dão lugar. Desse modo, a consciência parece desdobrar o conceito de reflexão, englobando sob um só nome aquilo que a torna possível e aquilo que ela possibilita, isto é, o desenvolvimento do entendimento a partir de uma "reciprocidade" entre os pontos de vista das ideias e das operações. A consciência se revela, portanto, como «a instância de totalização do saber» (BALIBAR, 2000, p.48), tomando a forma de um conhecimento de si mesmo do espírito e de sua própria existência.

Se até agora discutimos a consciência ao se relacionar com os estados e operações mentais, chegamos ao ponto em que é necessário abordar o fato de que Locke trata o conceito como uma forma de "relação consigo mesmo", enquanto o *sujeito* que possui esses estados mentais e realiza essas operações.

> *Nosso conhecimento de nossa própria existência é intuitivo*. Com respeito à *nossa própria existência*, percebemos isto tão clara e tão certamente que não necessita nem é capaz de nenhuma prova. Pois nada pode nos ser mais evidente que nossa própria existência. Penso, raciocino, sinto prazer e dor: pode qualquer uma dessas ser mais evidente para mim que minha própria existência? Se duvido de todas as outras coisas, a própria dúvida faz com que eu perceba minha própria existência, e não me causará sofrimento duvidar disso. Pois se conheço, se sinto dor, é evidente que tenho tanta percepção certa de minha própria existência como da existência da dor que sinto; ou, se sei que duvido, tenho tanta percepção certa da existência da coisa que duvida como deste pensamento que denomino *dúvida*[85]. A experiência, pois, nos convence de que temos um *conhecimento intuitivo* de nossa própria existência e uma percepção interna e infalível de que nós somos. Em todo ato da sensação, raciocínio ou pensamento, somos conscientes para nós mesmos de nosso próprio ser; e, nesta matéria, não se está longe do mais alto grau de certeza. (*Ensaio*, IV.ix.3)

Do mesmo modo que somos sempre e imediatamente conscientes de nossos pensamentos, somos também conscientes, em todo ato do pensamento, de nossa própria existência como os sujeitos deles. Em alguns momentos, Locke chama essa consciência imediata de "autoconsciência". Parece-nos bastante claro que a consciência de nossa própria existência (ou autoconsciência) e aquela de nossos estados e operações mentais são, no pensamento lockeano, intimamente conectadas. Além disso, ambas são ligadas pelo filósofo à noção de intuição. A intuição – ou conhecimento intuitivo – também se relaciona com pensamentos e ideias, assim como à existência do sujeito. Do mesmo modo que a consciência, a intuição é uma autorrelação imediata, caracterizada por uma certeza absoluta. Logo que percebemos uma ideia, nós imediatamente percebemos não só sua existência, mas também a identidade e distinção de seu conteúdo. Como diz o autor:

---

[85] Na tradução original se falava em "coisa duvidada", porém, no texto em inglês, Locke fala de "thing doubting", ou seja, "coisa que duvida".

> *Primeiro, nosso conhecimento de identidade e diversidade proporcional às nossas ideias*. Neste modo de acordo ou desacordo de nossas ideias, nosso conhecimento intuitivo é tão extenso quanto nossas próprias ideias; e não pode haver nenhuma ideia na mente que não seja presentemente, por um conhecimento intuitivo, percebida o que é, e ser diferente de outra qualquer. (*Ensaio*, IV.iii.8)

Apesar da consciência e da intuição compartilharem das propriedades de certeza e imediatez, elas não são simplesmente idênticas. Existe um tipo de conhecimento intuitivo que possui verdades autoevidentes como seu objeto. É esse conhecimento intuitivo que forma a base denominada por Locke de «conhecimento demonstrativo». Contudo, o filósofo não relaciona a consciência ao conhecimento de verdades autoevidentes. Se consciência e intuição não são a mesma coisa, como esses conceitos se relacionam? Infelizmente, Locke não menciona isso no *Ensaio*.

Em todo o caso, Locke, ao contrário de Descartes, defende que não podemos conhecer a natureza ou essência real da alma. Isso nos leva à distinção lockeana entre as noções de homem, pessoa e alma como substância. Locke sustenta que, com relação à coisa pensante ou substância, podemos adquirir ideias de suas operações por meio da experiência (sentido interior ou reflexão, nesse caso). Além disso, conhecemos intuitivamente que deve haver algo – novamente, uma "coisa" ou substância – que realiza essas operações, embora nosso conhecimento não possa ser estendido à natureza dessa substância: «É uma controvérsia ultrapassada que temos em nós algo que pensa; nossas próprias dúvidas sobre o que ele é confirmam a certeza de sua existência, mesmo que tenhamos que nos contentar na ignorância sobre que tipo de ser ele é» (IV.iii.6)[86]. Desse modo, as questões metafísicas acerca da natureza da alma estão para além do conhecimento humano, por conseguinte, o problema da identidade do homem deve relacionar-se não com a alma, mas com aquilo que Locke denomina *pessoa*[87].

[86] Tradução nossa. No original: «It is past controversy, that we have in us something that thinks; our very doubts about what it is, confirm the certainty of its being, though we must content ourselves in the ignorance of what kind of being it is».

[87] Apesar da crítica de Berkeley ao papel da memória para a definição da identidade pessoal em Locke, tal crítica não parece exercer nenhum papel importante para definir e caracterizar o espírito finito. Sendo assim, ela está para além do escopo deste trabalho.

3 O ESPÍRITO FINITO

Ao longo de nosso trabalho, acreditamos ter deixado claro que, para desenvolver sua filosofia, Berkeley inspirou-se sobretudo em Descartes, Malebranche e Locke. Tal influência fica mais evidente na medida em que investigamos aquilo que poderia ser uma concepção berkeliana do espírito humano. Entretanto, antes de nos voltarmos ao que pode ser uma filosofia do espírito do *imaterialismo*, é necessário que expliquemos, ainda que de forma sucinta, alguns pontos.

Como vimos, o sistema berkeliano se constrói em torno dos dois únicos tipos de entes que existem: aqueles que percebem e aqueles que são percebidos – respectivamente, espírito (ou mente) e ideias. A diferença ontológica entre eles é tão importante que estabelecê-la é uma das primeiras atitudes de Berkeley nos *Princípios*[88], conforme o autor deixa claro, no segundo parágrafo da referida obra, ao dizer

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

Para ele, «esse ser ativo, perceptivo, é o que chamo de *mente*, *espírito*, *alma* ou *eu*». Apesar desses termos serem usados como sinônimos, esperar uma visão completamente detalhada e documentada da forma como Berkeley entende a mente é esperar o impossível.

Deparamo-nos com a primeira dificuldade para nosso trabalho: como tratar dessa mente – que, a princípio, parece ser igualada ao sujeito – por meio de textos que não abordam claramente essa questão[89]? Nos *Princípios*, Berkeley dedica os parágrafos 135 a 145 para considerar as consequências da distinção entre mentes e ideias estabelecida nos parágrafos 1 e 2 da referida obra, a fim de tentar combater a inferência cética de que, por não termos ideia das mentes, elas estão para além do conhecimento humano. Berkeley, por sua vez, abraça a premissa menor, de que não temos ideia da mente, e defende de uma nova maneira a tese de que as mentes não podem ser conhecidas por meio de ideias. Uma ideia é uma coisa sensível

[88] Dedicamos uma parte do primeiro capítulo à questão do princípio de identidade do imaterialismo.

[89] O projeto berkeliano para os *Princípios* pretendia dividir a obra em três partes; uma delas seria exclusivamente dedicada à mente. Contudo, Berkeley não chegou a concluir a sua obra, deixando-nos apenas com o tratamento dado à mente, tendo em vista os objetivos da primeira parte dos *Princípios*: negar a existência não percebida das coisas, responder a possíveis objeções a essa negação e estabelecer as suas consequências positivas

que depende da mente. No entanto, as mentes não são sensíveis, por isso, não podem ser representadas por ideias ou imagens, visto que a única coisa semelhante a uma ideia é uma ideia. Berkeley rejeita a premissa maior, de que o único conhecimento é o conhecimento de ideias, ou que se dá por meio delas. Mesmo não sendo conhecidas por meio de ideias, as mentes podem ser conhecidas. Podemos saber que elas são imateriais e, portanto, capazes de uma existência sem o corpo! Por mais que, nos *Princípios*, não nos tenha deixado uma filosofia detalhada da mente, Berkeley, sem dúvida, defendeu o nosso acesso cognitivo à mente – à nossa própria e à de outros – e o fez como parte de seu projeto de defesa do conhecimento humano.

O que podemos conhecer dessa mente ou alma, se isso não se dá por meio de ideias? A única forma de se conhecer a si mesmo é por meio da consciência, que por sua vez, não gera ideias:

> Há duas classes supremas de coisas: corpo e alma. Com a ajuda dos sentidos conhecemos as coisas extensas, sólidas, móveis, figuradas e dotadas de outras qualidades que atingem os sentidos, mas o ser sensitivo, perceptivo, pensante, nós conhecemos por meio de certa consciência interna. (*De Motu*, §21)

Berkeley considera o conhecimento pela consciência como uma forma imediata ou intuitiva de conhecimento. Ocasionalmente, o filósofo se utiliza do termo "reflexão", mas quando o faz, tal termo não denota uma forma de relação consigo mesmo que seja diferente da consciência. Como já mencionamos, o filósofo defende que não podemos ter uma ideia do espírito ou da mente, o que temos sobre eles é uma *noção,* isto é, «entendemos o significado da palavra, já que, do contrário, nada poderíamos afirmar nem negar sobre ele» (*Princípios*, §140). Enfim, Berkeley caracteriza o conhecimento dos termos *eu* e *eu mesmo* pela terminologia da consciência. Desse modo, a noção de mente que podemos ter e, que, segundo ele, de fato temos, só é possível por meio de uma relação imediata com o eu mesmo de alguém por intermédio da consciência. Entretanto, a consciência berkeliana não possui um papel fundamental para a identidade pessoal, o que diferencia o autor de alguns de seus antecessores. Ademais, a mente, ou espírito, possui duas características essenciais que são destacadas por Berkeley: «A união |*the concrete*| da vontade e do entendimento devo chamá-la de mente [...]» (*Comentários Filosóficos*, 713)[90]. A distinção entre vontade e entendimento não arruína a unidade e a substancialidade da mente. Elas são apenas duas formas diferentes pelas quais nós podemos considerar a substância espiritual:

[90] A passagem continua da seguinte forma: «(...) para não ofender, pois não há senão uma vontade reconhecida que é Deus. Mem: cuidadosamente omitir definir pessoa ou mencioná-la muito». "Mem" significa *Memorandum* nos cadernos de Berkeley. Isso indica que a principal vontade é a de Deus, e não humana, e é um fato importante para se entender a forma como Berkeley interpreta a relação entre as mentes finitas e o mundo.

> Um espírito é um ser simples, não dividido e ativo. Quando percebe ideias, chama-se *entendimento*; quando produz ou de algum modo atua sobre as ideias, denomina-se *vontade*. Por isso, não se pode formar a ideia de uma alma ou espírito, pois todas as ideias, quaisquer que sejam, sendo passivas e inertes (ver §25), não podem nos representar, por meio de imagem ou semelhança, aquilo que age. Um pouco de atenção tornará claro, a qualquer um, que é absolutamente impossível uma ideia assemelhar-se ao princípio ativo de movimento e mudança de ideias. Tal é a natureza do *espírito* (...). (*Princípios*, §27).

Berkeley enfatiza, de forma clara, a atividade da mente. A identidade da substância mental é, na verdade, a única real identidade dos indivíduos que existem, já que, seguindo a metafísica berkeliana, os espíritos imateriais são os únicos indivíduos que são substâncias. Em última análise, para ele, as ações e os pensamentos são explicados nos termos da substância espiritual que os causou: todas as ações são ações de uma substância.

Acreditamos, portanto que os dois conceitos principais para determinar aquilo que é *próprio* do espírito, na filosofia berkeliana, são a *consciência* e a *ação*. Neste sentido, o capítulo final de nossa tese é dedicado ao estudo do *espírito finito*, a forma como podemos conhecê-lo e suas características.

Contudo, o que queremos defender aqui – seguindo, nesse aspecto, as reflexões de Bettcher e Renaut – é que a teoria berkeliana é uma consequência das mudanças e correções que o filósofo faz nas teorias de seus antecessores:

> [...] parece-me importante perceber o que foi no fundo a lógica histórica da redução, isto é, como é que ela surge, em Berkeley, de todo um trabalho sobre as diversas tradições da filosofia moderna que, não sem subtileza, se encontram corrigidas ou rectificadas umas pelas outras. (RENAUT, 1989, p.146) [91]
> Contudo, o que eu gostaria de afirmar é que podemos entender as ideias berkelianas como a consequência das mudanças que ele faz na concepção antiga de consciência. (BETTCHER, 2008, 191)[92]

Dessa forma, o capítulo se divide em cinco partes. Primeiro, abordaremos o conceito de substância berkeliana. Como os espíritos são a única substância que existe, um exame mais aprofundado do conceito se faz necessário. Nesse aspecto, Berkeley parece ser influenciado principalmente por Locke, por mais que, em última instância, o Bispo discorde veementemente da posição lockeana. Essa, contudo, não é a forma mais comum de ver a questão. Ao se analisar os empiristas britânicos, Locke, Berkeley e Hume, o filósofo irlandês acaba, normalmente, ocupando o ponto de passagem: ele não rejeita totalmente a visão lockeana e, por isso, não consegue chegar no mesmo ponto Hume, isto é, o abandono não

[91] Renaut, em diversos momentos de sua obra, enxerga esse movimento não apenas em Berkeley, mas também como um ponto comum entre os grandes trabalhos filosóficos da modernidade.

[92] Tradução nossa. No original: «Yet what I want to claim is that we can understand Berkeleian ideas as the consequence of changes he makes to the older conception of consciousness».

apenas da substância material, mas também da mental. Dessa forma, analisaremos comparativamente os dois autores, tendo em vista deixar clara a posição de Berkeley e elucidar o fato de que o Bispo de Cloyne acreditava ter rejeitado completamente a visão lockeana.

A segunda parte do capítulo analisará como é possível conhecer esse espírito, essa mente ou *eu*; questão a qual o filósofo parece ter respondido por meio da *consciência*, ou mais especificamente, *autoconsciência*. Para isso, partimos do seguinte pressuposto: se o esforço teórico berkeliano é, de fato, a síntese de sua tentativa de correção das diversas tradições filosóficas que o influenciaram, então, a sua concepção acerca da *autoconsciência* deve ser entendida também dessa forma. Nesse sentido, retomaremos as ideias de Descartes, Malebranche e Locke dando continuidade a perspectiva berkeliana sobre estes três autores que foi apresentada no capítulo anterior. Acreditamos que tal esforço, ainda que não pareça justo ou honesto com esses três autores, nos ajudará a entender melhor a lógica interna da consciência no imaterialismo.

Na terceira parte, voltamos nossos esforços para responder à seguinte questão: se é a vontade divina que causa nossas percepções, incluindo a percepção de que nos movemos e causamos alterações no mundo físico, como é possível que exista alguma ação do homem? Esperamos ser capazes de responder a essa pergunta retomando não só o que já apresentamos sobre Deus nos capítulos anteriores, mas principalmente, a análise dos dois aspectos cuja união Berkeley chama de mente: *entendimento* e *vontade*. No que diz respeito ao *eu*, acreditamos também que, apesar de todo o esforço para afastar-se da teoria de Malebranche, Berkeley é influenciado de maneira crucial pelo filósofo francês. Assim, a quarta parte deste capítulo ressaltará as semelhanças e diferenças da concepção de cada um desses filósofos, concentrando nossa análise na explicação de ambos acerca do processo de percepção, bem como da relação entre homem e Deus, nesse processo. Por fim, analisaremos algumas questões que surgem a partir da interpretação aqui proposta.

3.1 **Substância em Locke e Berkeley**

Como dito acima, Berkeley acreditava ter rejeitado completamente o conceito de substância de Locke. Mas que conceito seria esse? Nossa análise parte, portanto, de uma apresentação da concepção lockeana de substância; concepção que possui suas próprias

complexidades. Nosso propósito é apresentar o conceito lockeano que influencia Berkeley e que ele, em última instância, rejeita, e nesse sentido faremos apenas uma breve apresentação, sem nos aprofundarmos nas mais diversas controvérsias que envolvem a teoria de Locke.

O Livro II do *Ensaio* é dedicado a demonstrar como várias das ideias que temos derivam da experiência, da sensação e da reflexão. Dentre as mais diversas ideias que Locke aborda nesse livro, a que recebe maior atenção por parte do autor, e consequentemente por parte dos comentadores e dos filósofos subsequentes, é a ideia de substância. Não é difícil perceber a razão pela qual o filósofo dá tanta importância a essa ideia: a substância é central tanto para o pensamento antigo quanto para o moderno.

Um aspecto importante para a definição lockeana da ideia de substância é a distinção estabelecida pelo filósofo entre as «ideias de substâncias particulares» e a «ideia da substância em geral» (*Ensaio,* II.xxiii.1-3). As ideias que temos de substâncias particulares são «estas combinações de ideias simples descobertas pela experiência e observação dos sentidos humanos como existindo unidas» ligadas a «confusa ideia de algo a que pertencem, e em que subsistem» (II.xxiii.3). Em suma, as ideias que temos de substâncias particulares são compostas por coleções de qualidades sensíveis combinadas a um suposto *substratum* comum. Locke menciona exemplos óbvios de substâncias particulares, como homem, cavalo, ouro e água. Porém, essa mesma descrição se mantém para explicar os espíritos. Da mesma maneira que nossa ideia de água incluem as qualidades sensíveis como transparência, liquidez, etc., unidas em um *substratum*, nossa ideia de substância espiritual inclui «pensamento, conhecimento, dúvida, poder de movimento, etc.» (*Ensaio,* II.xxiii.5) unidas em um *substratum*.

As ideias que temos de substâncias particulares são, então, formadas de maneira relativamente direta. Esse não é o caso da ideia do *substratum* no qual as propriedades manifestas dessas substâncias subsistem. É a isso que Locke chama de *ideia da substância pura em geral.* Contudo, o filósofo pouco diz sobre a derivação ou conteúdos da ideia em seu *Ensaio*. Em determinado momento, ele a caracteriza como uma ideia obscura e relativa, em outro, ele afirma que não significamos nada pela palavra substância, apenas estabelecemos uma suposição incerta de algo que não sabemos o que é, que temos como o *substratum* das ideias que conhecemos (*Ensaio* II.xxiii.3 e I.iv.18, respectivamente). Em outro ponto, Locke sugere ainda que o filósofo que apela para a noção de substância:

> [...] não se encontraria em situação mais vantajosa do qua a do indiano antes mencionado, que, afirmando que o mundo estava sustentado por um grande elefante, foi perguntado em que o elefante se apoiava, e respondeu: em uma grande tartaruga; sendo, porém, solicitado a desvendar o que sustentava as costas largas da tartaruga, respondeu que *era algo, mas não sabia o quê*. (II.xxiii.2; cf. II.xiii.19)

A posição exposta no *Ensaio* sugeriu para alguns que o filósofo pensou que não tínhamos qualquer ideia da substância em geral, e que, por isso, ele teria rejeitado a noção[93]. Porém, nos diz Daniel Garber, a visão lockeana acerca da substância pode ser consideravelmente elucidada na resposta do autor à Edward Stillingfleet, Bispo de Worcester, um importante documento para se compreender a visão de Locke e que, segundo o comentador, foi amplamente consultado ao longo do século XVIII, incluindo Berkeley (In: SOSA, 1987, p.25).

Stillingfleet respondeu à visão lockeana da substância, afirmando que Locke teria «praticamente descartado a substância da parte razoável do mundo»[94] (LOCKE, 1824, p.5). Respondendo a esta crítica, Locke oferece uma descrição de como nossa ideia da substância em geral surge, explicando de que forma ela é derivada. Como o filósofo resume, sua ideia de substância «é uma ideia complexa, composta da ideia geral de alguma coisa, ou ser, com a relação de um suporte aos acidentes»[95] (ibid. p.19). Quando consideramos as qualidades de uma maçã, ou as qualidades mentais como a percepção, pensamento e racionalidade, percebemos que elas não podem existir ou subsistir por si mesmas, «portanto, a mente percebe sua conexão necessária com a inerência ou ser suportada»[96] (ibid.). Essa ideia de suporte é o que Locke chama de "ideia relacional" e é, segundo o filósofo, exatamente a mesma ideia que temos da relação entre uma casa e sua fundação. Entretanto,

> porque uma relação não pode estar fundada em nada, ou ser uma relação de nada, e a coisa aqui relacionada como aquilo que suporta ou suporte não é representada à mente por nenhuma ideia clara e distinta; portanto a ideia obscura, indistinta, vaga de coisa ou algo, é tudo o que resta para ser a ideia positiva, que tem a relação de um suporte ou substratum para os modos ou acidentes.[97] (ibid. p.21)

Essa ideia geral de ser, derivada, ainda segundo o filósofo, pela abstração, é unida à ideia relacional de suporte, derivada, por sua vez, da faculdade mental de comparação (Cf.

---

[93] Cf. LOEB, Louis. *From Descartes to Hume: Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1981.

[94] Tradução nossa. No original: «almost discarded substance out of the reasonable part of the world».

[95] Tradução nossa. No original: «is a complex idea, made up of the general idea of something, or being, with the relation of a support to accidents».

[96] Tradução nossa. No original: «hence the mind perceives their necessary connexion with inherence or being supported».

[97] Tradução nossa. No original: «because a relation cannot be founded in nothing, or be a relation of nothing, and the thing here related as a supporter or support is not represented to the mind by any clear and distinct idea; therefore the obscure, indistinct, vague idea of thing or something, is all that is left to be the positive idea, which has the relation of a support or substratum to modes or acidentes».

Ensaio, II.xi.4) para produzir a ideia de substância pura em geral: uma coisa que não sei o que é e que dá suporte às propriedades manifestas das substâncias particulares.

Essa é a ideia de substância pura para Locke. Contudo, é importante notar que o propósito de Locke ao ressaltar a "insubstanciabilidade" dessa ideia de substratum *não* é de que devemos rejeitá-la. Como o próprio filósofo repete em diversos momentos do *Ensaio* (II.xxii.4-6) e em sua resposta a Stillingfleet (1824, pp.5-7), nada que ele escreve tem a intenção de enfraquecer nossa confiança na existência de substâncias nas quais as propriedades manifestas da mente e dos corpos inerem. Todavia, essa doutrina implica em importantes consequências para Locke. A verdadeira relevância do conceito de substância pura em geral pode ser vista nas importantes aplicações que o filósofo dá a ele. No *Ensaio*, Locke, com a elucidação das ideias, tinha a intenção contribuir para resolução de diversas disputas filosóficas de seu tempo. Dentre elas, um dos mais importantes embates filosóficos do século XVII era entre aqueles que defendiam que as mentes eram substâncias incorpóreas, distintas dos corpos, e aqueles que defendiam o oposto. Se Locke está certo acerca da nossa ideia de substância em geral, algo que não sei o que é que dá suporte às qualidades manifestas das coisas, então o debate é, em princípio, impossível de ser resolvido[98].

A questão principal aqui é bastante simples. A ideia que temos de um substratum para as propriedades mentais é exatamente a mesma que temos do substratum das propriedades materiais. Isto é, a mente é apenas uma coleção de qualidades mentais adicionadas à ideia de substratum, e um corpo seria uma coleção de qualidades materiais adicionadas à *mesma* ideia de substratum. Nas palavras de Locke: «a ideia geral de substância [é] a mesma em todo lugar»[99] (1824, p.33). Mas se essa é a nossa ideia de espírito e matéria, e temos um tipo de ideia obscura de seu substratum, então, nos parece que não podemos *conhecer* se a mente e o corpo são compostos da mesma coisa ou não. Dessa maneira, a natureza da alma:

> Trata-se de um ponto que me parece colocado fora do alcance de nosso conhecimento; e quem se permitir ponderar livremente e olhar a obscura e intrincada parte de cada hipótese, raramente descobrirá que sua razão é hábil para o determinar a optar a favor ou contra a materialidade da alma. Posto que, não importa para que lado tende, seja como uma substância sem extensão, seja como uma matéria pensante extensa, a dificuldade para conceber qualquer um deles, enquanto uma das duas apenas está em seus pensamentos, o conduzirá para o lado oposto. (*Ensaio*, IV.ii.6)

[98] É importante notar que existe uma enorme variedade de formas com que ocorre o embate entre materialistas e antimaterialistas no século XVII. A forma como Locke trata a questão é especialmente relevante para visões como a de Descartes, mas não está claro se o argumento lockeano é igualmente relevante para visões como a de Hobbes, em que a mentalidade é uma função da complexa organização do corpo. (GARBER, In: SOSA, 1987, p.41)

[99] Tradução nossa. No original: «the general idea of substance [is] the same every where»

Apesar do filósofo conceder que é mais provável que a alma seja imaterial (Ibid.), não podemos demonstrar de maneira infalível se a alma é uma substância material ou imaterial (1824, p.37). Com efeito, o debate em questão deve se encerrar tendo em vista que a ideia obscura de substância não nos permite *conhecer* nenhuma das duas posições. Locke não parecia preocupado com esse resultado, afinal, um dos objetivos de seu *Ensaio* era encontrar os limites de nosso conhecimento, e impedir que nossos pensamentos vagassem por onde não houvessem bases seguras. No que interessava o filósofo, parece que, para ele, pouco importa se conhecemos, no sentido estrito, se a alma é ou não imaterial. É provável que seja, mas, mesmo que não, a revelação nos diz que ela, imaterial ou material, é imortal (1824, p.47)[100]. Apesar disso, não foram poucos os que compartilharam o incomodo de Stillingfleet com a posição cética que a visão lockeana da alma conduzia. Entre eles, sem dúvida, George Berkeley.

Não há dúvidas de que Berkeley conhecia e discordava da visão lockeana acerca da possibilidade da matéria pensante. Nos *Comentários filosóficos* o autor afirma: «Uma vez que se admite que matéria existe, fios de barba e pedaços de unhas podem pensar, ainda que Locke possa dizer que ele tem a impressão de estar persuadido do contrário» (718; Cf. *Ensaio*, IV.x.9). Em outro ponto da mesma obra, Berkeley caracteriza a doutrina de que a matéria pensa como uma das «opiniões perigosas» de Locke (695), uma visão exposta novamente no terceiro dos *Diálogos*, em que Philonous lista as dificuldades que seriam extintas quando eliminamos a matéria:

> E em *metafísica*, quantas dificuldades sobre entidade em abstrato, formas substanciais, princípios hilárquicos, naturezas plásticas, substância e acidente, princípio da individuação, possibilidade do pensamento da matéria, origem das ideias, a maneira como duas substâncias independentes, tão completamente diferentes como *espírito* e *matéria*, poderiam operar mutuamente uma sobre a outra; de quantas dificuldades, repito, e intermináveis investigações sobre esses e inúmeros outros pontos similares escapamos ao admitir somente espíritos e ideias? ([258])

Mesmo com esses comentários, Berkeley fala muito pouco acerca dessa teoria lockeana da possibilidade da matéria pensante. De fato, isso não é surpresa se levarmos em conta o procedimento que o filósofo anuncia utilizar, isto é, que sua atenção não está em refutar diretamente as consequências céticas, mas sim na doutrina fundamental da qual elas se originam (*Princípios*, Intro.,4; *Diálogos*, [167]). No caso, a doutrina em questão é a da própria substância: a afirmação de que a nossa concepção de substância é de alguma coisa que não sei o que é e que dá suporte às propriedades manifestas de mentes e corpos.

---

[100] É interessante notar que, apesar de Locke afirmar que a alma é provavelmente imaterial, sua explicação da identidade pessoal no *Ensaio*, II.xxvii não parece pressupor uma alma imaterial.

Pelo exame dos *Comentários filosóficos*, nos parece claro que problemas acerca da substância e do *substratum* em muito incomodaram o jovem Berkeley. Ele é razoavelmente claro em suas notas de que a substância material deve ser rejeitada, e a doutrina do imaterialismo aparece desde cedo em suas anotações (*Comentários filosóficos*, 17-19). No entanto, a forma como o filósofo aborda a substância em seus cadernos é um verdadeiro labirinto. Em algumas passagens, por exemplo, ele rejeita um substrato mental para as ideias (576-81, 587, 614-615a); em outras, ele alega que tal substratum existe ou deve existir, e é distinto das ideias que ele dá suporte (270, 478a, 563, 847, 863). Em outros momentos ele demonstra ser um tanto agnóstico quanto a questão (637). Ainda na mesma obra, ele insinua que conhecemos a natureza da alma (quando, é claro, ele admite que há uma alma, 154, 178, 700, 704), enquanto em outras passagens o filósofo parece negar que conhecemos tal natureza (25, 672, 702, 829, 847). E mesmo quando ele assume que conhecemos a natureza da alma, ele não deixa claro o que ela seria, sugerindo em diversos momentos que ela é pensamento (650-652, 704), vontade (478a) e até mesmo ser (44). Toda a questão se torna ainda mais complexa pelo fato de que, na obra em questão, Berkeley ainda está definindo o seu conceito de ideia e as importantes consequências dele de que não pode haver ideia de algo ativo. A passagem 490 parece especialmente significativa aqui:

> Qu[101]: se não seria melhor não chamar as operações da mente de ideias, restringindo esse termo às coisas sensíveis? (*Comentários filosóficos*)

O tema se torna um pouco mais claro (mas não muito) nas primeiras obras publicadas por Berkeley, os *Princípios* e os *Diálogos*, em que, saindo da confusão e hesitação dos *Comentários filosóficos*, surge uma forte posição acerca da substância e substrata, uma resposta direta à teoria lockeana. Gostaríamos de iniciar nosso exame da visão berkeliana citando uma longa – porém crucial – passagem:

> Mas examinemos um pouco a opinião aceita. Diz-se que a extensão é um modo ou acidente da matéria, e que a matéria é o *substratum* que a suporta. Ora, gostaria de saber o que se quer dizer quando se afirma que a matéria *suporta* a extensão. Poderia dizer que não temos uma ideia da matéria e que, por isso, não é possível explicá-la. A isso, respondo dessa forma: embora não tenhamos um significado positivo da matéria, devemos ter pelo menos uma ideia relativa a seu respeito, se quisermos empregar essa palavra com algum significado; e, embora não saibamos qual é, devemos, contudo, supor que sabemos que relação ela possui com os acidentes, e o que queremos dizer com "suportá-los". Evidentemente, não devemos tomar aqui a palavra *suportar* em seu sentido habitual ou literal, como quando dizemos que os pilares suportam um edifício. Em que sentido, pois, deve ser tomada?[102]

[101] Nos *Comentários filosóficos*, Berkeley se utiliza de diversas abreviações e símbolos. "Qu" se refere à *Query, Question, Quaere, Quaestio*, ou seja, pergunta ou questão.

[102] Na primeira edição, segundo Conte, esse parágrafo terminava da seguinte forma: «De minha parte, não sou capaz de descobrir nenhum sentido que possa ser aplicável a isso».

> Se investigarmos o que os filósofos mais precisos declaram que entendem por *substância material*, descobriremos que admitem que não há outro significado vinculado a essas palavras a não ser a ideia de ser em geral, junto com a noção relativa de suportar acidentes. A ideia geral de ser é, para mim, a mais abstrata e incompreensível de todas; e, quanto a suportar acidentes, acabamos de ver que isso não pode ser entendido no sentido comum dessas palavras; elas devem, portanto, ser tomadas em algum outro sentido, embora eles não expliquem qual. De modo que, quando considero as duas partes ou divisões que compõem o significado das palavras *substância material*, me convenço de que não há nenhum significado diferente anexado a elas. (*Princípios*, §§16-17; Cf. *Princípios,* §68 e §74; *Diálogos* 1 [197]; *Comentários filosóficos*, 89, 115, 512, 517)

O alvo principal dessas passagens claramente é a substância material, porém, sua significância não se limita à matéria; para além da «opinião aceita», Berkeley pretende criticar também a concepção lockeana de *substância pura em geral*, que Locke sugere no *ensaio* e, em certa medida, desenvolve ao longo de sua correspondência com Stillingfleet[103]. Tendo em vista rejeitar não apenas o substratum material, mas também a concepção lockeana daquilo que não sei o que é como substratum tanto da substância material quanto da mental, Berkeley lança mão do seguinte desafio retórico:

> Um pouco de atenção tornará claro, a qualquer um, que é absolutamente impossível uma ideia assemelhar-se ao princípio ativo de movimento e mudança de ideias. Tal é a natureza do *espírito*, ou daquele que atua, que não pode ser percebido por si, a não ser unicamente pelos efeitos que produz. Se alguém duvidar da verdade dessa afirmação, sugiro que reflita e experimente se pode formar a ideia de um poder ou ser ativo; e se tem ideia das duas principais faculdades, designadas pelos nomes de *vontade* e de *entendimento*, diferentes uma da outra, assim como de uma terceira ideia, de substância ou ser em geral – com a noção relativa de constituir suporte ou ser o sujeito das faculdades que acabamos de mencionar –, a qual é designada pelo nome de *alma* ou *espírito*. (*Princípios*, §27)

Em que Berkeley se fundamenta para achar que a posição de Locke é digna de objeção? Uma frase da passagem que citamos antes parece indicar que o ataque berkeliano parte da sua crítica e rejeição das ideias abstratas: «A ideia geral de ser é, para mim, a mais abstrata e incompreensível de todas» (*Princípios*, §17). Segundo Garber: «O problema com a noção lockeana de substância pura em geral, uma ideia que supostamente é subjacente tanto à mente quanto à matéria, é que ela envolve as noções muito amplas de um mero algo e um mero suporte, noções que Berkeley nega que temos»[104] (In: SOSA, 1987, p.29). Contudo, o problema não se limita ao fato de não termos uma ideia abstrata de ser em geral (ou suporte em geral), com o termo "ideia" entendido aqui no sentido estrito berkeliano. Nós podemos,

[103] Em seus cadernos de anotações, Berkeley deixa claro que conhecia a correspondência entre Locke e o Bispo de Worcester: «Foi absurdo por parte de Locke pensar que tínhamos um nome sem que este tivesse um significado. Isso poderia mostrar-se aceitável para os seguidores de Stillingfleet» (*Comentários filosóficos*, 700).

[104] Tradução nossa. No original: «The problem with Locke's notion of pure substance in general, an idea that is supposed to underly both mind and matter, is that it involves the very broad notions of a bare something and a bare support, notions which Berkeley denies we have».

afinal, falar significativamente e em termos gerais sobre triângulos ou números ou espíritos sem ter uma ideia geral abstrata dessas coisas. O problema é mais amplo que o das ideias abstratas. O que Berkeley afirma, ainda no §17, é que «não há nenhum significado diferente anexado» a essas palavras, no sentido que os lockeanos querem utilizá-las.

Cabe nos determos um pouco mais acerca da abstração e da generalidade. A primeira exposição que Berkeley faz de sua visão encontra-se no §11 da introdução dos *Princípios*. Após examinar o que pode ser alegado em defesa da doutrina da abstração (principalmente o *Ensaio* de Locke), o filósofo irlandês afirma:

> Concordo prontamente com este douto autor que as faculdades dos animais não podem de modo algum atingir a *abstração*. [...] A razão que se dá aqui para mostrar que não temos nenhum fundamento para pensar que os animais têm ideias gerais abstratas é que não observamos neles nenhum uso de palavras ou quaisquer outros signos gerais; uma razão que, por sua vez, se baseia nessa suposição, a saber, de que fazer uso de palavras implica em ter ideias gerais. Disso se deduz que os seres humanos, porque usam linguagem, são capazes de abstrair ou de generalizar suas ideias. Que esse é o sentido e o raciocínio do autor tornar-se-á evidente em seguida, na resposta que oferece à pergunta que ele próprio coloca em outra passagem: "Se todas as coisas que existem são somente particulares, como chegamos aos termos gerais?". *Sua resposta é*: "As palavras tornam-se gerais ao serem convertidas em signos de ideias gerais"[105]. Parece, porém, que uma palavra se torna geral ao ser convertida em sinal, não de uma ideia geral abstrata, mas de várias ideias particulares, qualquer uma das que ela indiferentemente sugere à mente.

No parágrafo seguinte, Berkeley parece abandonar a visão mentalista do significado em favor da visão de que palavras e ideias são iguais, na medida em que ambas são signos convencionais que adquirem sentido exatamente da mesma forma, a saber, por meio de sua aplicação geral.

> Mediante a observação de como as ideias se tornam gerais, poderemos entender melhor como as palavras também se tornam gerais. E aqui desejo esclarecer que não nego absolutamente a existência de ideias gerais, somente a existência de quaisquer *ideias gerais abstratas* [...]. No entanto, se quisermos dar um significado a nossas palavras e falar somente do que podemos conceber, acredito que reconheceremos que uma ideia considerada em si é particular, mas ao representar ou significar todas as outras ideias particulares do mesmo tipo torna-se geral. (*Princípios,* Intro.§12)

O filósofo esclarece essa tese por meio de um exemplo. Suponhamos um geômetra que desenha uma linha preta de uma polegada de comprimento (que Berkeley conta como uma ideia), tendo em vista demonstrar como podemos dividir uma linha em partes iguais. Ela é em si particular, porém, é também «geral em relação a seu significado» (Ibid.), já que, da forma como o geômetra a utiliza, ela representa todas as outras linhas particulares. Com efeito, o que pode ser demonstrado acerca dessa linha fica demonstrado acerca de todas as outras linhas, ou como Berkeley chama, de uma linha em geral. O filósofo continua:

---

[105] *Ensaio*, III.iii.6

> E, assim como essa linha particular torna-se geral ao ser convertida em um signo, do mesmo modo o nome *linha*, que tomado em absoluto é particular, torna-se geral ao ser convertido em um signo. E, assim como a linha deve sua generalidade não ao fato de ser signo de uma linha abstrata ou geral, mas de todas as linhas retas particulares que possam talvez existir, do mesmo modo pode-se pensar que a generalidade da palavra *linha* deriva da mesma causa, isto é, das várias linhas particulares que ela indiferentemente denota. (Ibid.)

Os termos gerais teriam seus signicados dados pela associação com representações mentais ou pela sua aplicação no mundo? Na visão berkeliana, "aplicação no mundo" é equivalente a "aplicação a um sistema regular de ideias". Com efeito, a grande maioria das coisas às quais os termos gerais são aplicados são, literalmente, coleções de ideias, e nos poucos casos em que elas não são (ou seja, quando tratam de espíritos), conhecer o significado do termo inclui, pelo menos, o conhecimento de quais correlações de ideias contam como evidência de sua aplicação. A questão que abre o parágrafo precisa, então, ser reformulada: "Os termos gerais teriam seus significados dados pela associação com reproduções mentais dos conteúdos sensíveis ou pela associação direta com esses conteúdos?". Estamos inclinados a acreditar que Berkeley não interpretaria que essa questão oferece duas alternativas excludentes a serem escolhidas. Na verdade, toma como certo que conhecer o significado de um termo, como "gato", requer ambas habilidades, ou seja, associá-lo em casos em que ocorrem os conteúdos sensíveis apropriados (reconhecer gatos reais), e associá-lo com as representações mentais apropriadas (ser capaz de imaginar um gato). Em todo caso, as representações seriam de gatos particulares e não do gato em geral, ou seja, a generalidade se explica pelo uso geral de uma representação particular e não por uma representação de um objeto geral.

A descrição berkeliana acerca dos tipos de abstração e da generalidade está longe de ser livre de problemas ou fácil de compreender, como vimos no primeiro capítulo. De maneira resumida, pois já desenvolvemos a questão dos tipos de abstração anteriormente, nossa experiência nos familiariza com os mais variados particulares que, em sentido estrito, são os objetos do conhecimento humano. Tais particulares se dividem em dois tipos: as ideias dos sentidos e da imaginação, e as noções que temos de nossa própria alma, alcançadas por meio da reflexão (*Princípios* 1, 27, 89, 140, 142; *Diálogos* 3, [233]). Porém, esses particulares não esgotam completamente os objetos do nosso conhecimento. De fato, Berkeley parece concordar com o fato de «todo conhecimento e toda demonstração se referirem a noções universais» (*Princípios*, Intro.,§15). O filósofo nega que essas noções universais designem qualquer tipo de ideia geral abstrata; afinal, tais ideias não existem já que os poderes de nossas mentes não são adequados para realizar tal tarefa (Ibid. Intro., §§10-13). O que dá

sentido aos termos ou nomes gerais é, para Berkeley, o fato de que eles designem particulares ou designem, de maneira geral, tipos de particulares. Inversamente a isso, quando um termo ou nome geral não compreender nenhuma ideia ou noção de particulares, então não haverá também qualquer significado.

Essa explicação acerca da generalidade nos parece a chave para compreender a crítica berkeliana da ideia de substância pura em geral de Locke. Para o filósofo irlandês, a explicação lockeana da substância como algo vazio, uma coisa que não sei o que é que sustenta a relação indeterminada de suporte das qualidades sensíveis, é vazia na medida em que Locke tenta abstrair as noções de ser e suporte das ideias e noções dos particulares que dão sentido a esses termos gerais.

Essa interpretação da concepção lockeana de substância se torna evidente na discussão detalhada das noções de ser e suporte, noções que, para Locke, são combinadas para produzir nossa ideia de substância pura em geral. A passagem que citamos acima sugere que Berkeley não tem nenhum problema com a noção de suporte *per se*. Por exemplo, ele parece aceitar que entendemos o que significa para um pilar ser o suporte de um edifício (*Princípios* §16). Além disso, Berkeley afirma compreender o tipo de suporte que um espírito provê para as ideias, mas que não consegue o mesmo quando se trata de uma substância material com as mesmas capacidades:

> Philonous: - [...] Além disso, sei o que quero dizer quando afirmo que existe uma substância espiritual ou suporte das ideias, ou seja, que um espírito conhece e percebe ideias. Mas não sei o que querem dizer quando afirmam que uma substância incapaz de perceber suporta ideias ou arquétipos de ideias inerentes a ela. (*Diálogos* 3, [234])

O caso se torna ainda mais claro no que diz respeito a noção de ser em geral. Como já vimos, uma das doutrinas mais características de Berkeley é de que ser é ser percebido ou perceber. Isso é, de fato, o que a noção de existência *significa*, ou seja, a noção de ser, na medida em que é inteligível, compreende dois tipos de coisas: almas e ideias. Nas palavras do filósofo:

> Nada parece mais importante quando se trata de erigir um sistema firme de conhecimento sólido e real, que possa estar à prova dos ataques do *ceticismo*, que o fazer repousar numa explicação diferente do que se entende por *coisa, realidade, existência*, pois em vão disputaremos sobre a real existência das coisas, ou pretenderemos obter um conhecimento a seu respeito, enquanto não tivermos fixado o significado dessas palavras. *Coisa* ou *ser* é o nome mais geral de todos, compreendendo duas espécies inteiramente diferentes e heterogêneas, e que nada têm em comum senão o nome, a saber, *espíritos* e *ideias*. Os primeiros são *substâncias ativas, indivisíveis*; as segundas são *seres inertes, efêmeros e dependentes*, que não subsistem por si, mas são suportados por mentes ou substâncias espirituais ou existem nelas. (*Princípios*, §89; cf. *Comentários filosóficos*, 228)

Berkeley deixa claro, ainda, que por espírito ou alma ele *não* entende um tipo de substância complexa, como a lockeana, em que vontade e entendimento são suportados por alguma coisa que não sei o que é (*Princípios* §27). Por espírito, o filósofo entende um ser simples, não dividido e ativo. Desse modo, a noção geral de ser, diria Berkeley, se torna ininteligível quando divorciada dos particulares com os quais nós estamos familiarizados (espíritos e ideias). Como ele escreve nos *Princípios*: «[...] suspeito, contudo, ser uma contradição evidente e um jogo de palavras alguém pretender ter uma noção de entidade ou de existência *separada* do *espírito* e da *ideia*, de perceber e ser percebido» (§81). Ou como o filósofo responde à afirmação de que a substância material representaria essa noção geral de ser:

> Respondo que alguém pode, se achar melhor, empregar a palavra *matéria* no mesmo sentido que outras pessoas empregam a palavra *nada*, e tornar esses termos equivalentes em sua maneira de falar, afinal, parece-me ser esse o resultado daquela definição [de substância material como alguma coisa desconhecida], cujas partes, quando as considero com atenção, sejam reunidas, sejam separadas umas das outras, não causam em mim nenhum tipo de efeito ou impressão diferente daquele que é suscitado pelo termo *nada*. (Ibid. §80)

Nesse sentido, a definição lockena é ininteligível, diz Berkeley; nem espírito nem ideia, ela parece ser apenas nada.

Portanto, Berkeley rejeita a concepção de Locke de substância pura em geral. Na medida em que a noção vazia e abstrata de ser e de suporte para as quais Locke apela não tem sentido, também não tem sentido a noção de substância pura em geral que elas, unidas, compõem. A substância pura em geral lockeana supostamente dá suporte às propriedades manifestas das coisas de uma maneira incompreensível, e isso, Berkeley diz, é um mito filosófico. Entretanto, é importante destacar que o filósofo irlandês não pretende eliminar a substância, nem é sua intenção enfatizar a obscuridade de nossa ideia de substância. Seu propósito é de substituir a noção lockeana de substância, obscura e relativa – uma noção que conduz Locke a conclusões céticas – por uma concepção clara e definitiva, uma que não deixe espaço para o ceticismo. Ao invés de pressionar a questão da obscuridade da ideia de substância em geral, a estratégia berkeliana se volta para a obscuridade da ideia de Locke como um sintoma de uma abstração despropositada, e substituir essa obscuridade pela clara e convincente visão dos particulares com os quais nós somos familiarizados na experiência; uma concepção clara e inteligível do que ser, suporte e substância são. E por mais que não conheçamos a substância infinita, conhecemos de maneira clara a substância finita: nosso próprio espírito.

É importante ainda destacar aqui que Berkeley parece interpretar a noção de suporte de maneira causal, e defende uma concepção de substância como atividade. Não poderia ser de outro jeito, já que o espírito é ativo, e com efeito, não deve ser pensado como um sustentáculo passivo de suas ideias, mas sim como sua causa. Dessa maneira, a compreensão berkeliana da substância substitui a relação tradicional de inerência pela relação de causalidade, o que permite compreender por que as ideias não são propriamente acidentes da alma, mas antes efeitos dela distintos[106].

3.2 **A autoconsciência berkeliana**

O compromisso de Berkeley com a defesa da substância espiritual é assunto de diversas disputas e controvérsias. Dentre os problemas mais comuns estão a possível incompatibilidade entre a defesa berkeliana da existência do espírito e a rejeição, por parte do filósofo, da substância material. Outra preocupação relacionada à substância espiritual é a notória afirmação do Bispo de Cloyne de que nós não temos uma *ideia* do espírito, mas sim uma *noção*. Essa última parece, para muitos, ser uma tentativa *ad hoc* de salvar a substância espiritual, tendo em vista a incompatibilidade alegada[107]. Com efeito, alguns poderiam supor que a discussão berkeliana da autoconsciência se inicia justamente na afirmação de que temos noção, e não ideia, do espírito e das várias operações e atividades mentais. Afinal, não seria a distinção entre esses dois conceitos a base para a visão berkeliana do que é o autoconhecimento?

Seguindo Talia Mae Bettcher, acreditamos que não. Por um lado, o apelo ao conceito técnico de *noção*[108] só aparece nas obras berkelianas em 1734, quando o autor revisa substancialmente os *Princípios* e os *Diálogos*. No *Alciphron*, esse conceito também aparece tardiamente: apenas na edição de 1752, e não nas duas edições de 1732. Por outro lado,

[106] Tal compreensão da relação entre o espírito e suas ideias, da substância como causalidade, e os problemas que ela introduz em Berkeley, como a da relação entre a nossa causalidade e a de Deus, serão abordados ao longo da seção 3.3.

[107] Por mais que já tenhamos tratado essas questões ao longo de nosso trabalho, de uma maneira ou de outra, elas voltam a se inserir no contexto da autoconsciência para Berkeley.

[108] Não devemos confundir o uso técnico do conceito com o uso do termo *noção*, que de fato aparece nas primeiras versões das obras citadas. Embora esse não seja o objetivo dessa seção, trataremos desse aspecto mais adiante.

mesmo que não exista o apelo ao conceito de *noção* na primeira edição dos *Princípios*, Berkeley pretende, nesse mesmo texto, responder a importantes questões relativamente à natureza do autoconhecimento, especialmente nos parágrafos 135 e 136 (2008, p.180). Preocupado em responder à tese de que nosso conhecimento do espírito é deficiente, de que, de algum modo nós somos ignorantes dele, o filósofo diz: «A grande razão que se dá para pensar que somos ignorantes da natureza dos espíritos é a de não termos nenhuma ideia dessa natureza» (*Princípios*, §135). A resposta de Berkeley para esse problema é, no mínimo, peculiar, já que não pode haver uma ideia do espírito: «Mas certamente não se deve considerar um defeito do entendimento humano que ele não perceba a ideia de *espírito*, se é manifestamente impossível que exista tal *ideia*» (ibid.).

A doutrina malebranchiana da consciência como desconhecimento não só era conhecida por Berkeley, como também era uma grande preocupação para o filósofo, conforme podemos constatar precocemente em seus cadernos: «É absurdo que os homens conheçam a alma por ideia, sendo as ideias inertes, sem pensamento. Portanto, Malebranche é refutado» (*Comentários filosóficos*, 230). Ainda antes disso, em seus cadernos, o filósofo questiona: «Qu: acerca da alma ou, antes, da pessoa, se ela não seria completamente conhecida» (id. 25). Essas breves passagens parecem nos mostrar como a questão do conhecimento da alma (ou a falta dele) era importante para o filósofo.

Dessa forma, sem se utilizar do conceito técnico de *noção*, Berkeley desmente a interpretação de que as *noções* aparecem para salvar uma doutrina incoerente dos espíritos. Efetivamente, a solução berkeliana depende justamente de sua negação da possibilidade de uma ideia do espírito – e como vimos, tal negação é anunciada já na primeira edição dos *Princípios*.

Há ainda a controversa questão se Berkeley de fato defende uma "doutrina das noções" nas primeiras edições (mesmo que ela apareça suprimida no texto), ou se a importância posteriormente dada ao conceito indica uma mudança de posição da parte do filósofo. Não é difícil encontrar, nas primeiras versões de suas obras, uma visão acerca da linguagem e do significado que se mostram relevantes para o uso que o autor faz das *noções*. Por exemplo, na primeira edição dos *Princípios*, Berkeley escreve: «Em um amplo sentido, certamente, podemos dizer que temos uma ideia do *espírito*, ou seja, entendemos o significado da palavra, já que, do contrário, nada poderíamos afirmar nem negar sobre ele» (§140). Tal passagem é alterada na segunda edição, onde pode ser lida da seguinte maneira: «Em um amplo sentido, certamente, podemos dizer que temos uma ideia, *ou, melhor, uma noção* do(...)» (grifo nosso).

Bettcher ressalta ainda o quão complexa é a questão. Em primeiro lugar, precisaríamos saber se Berkeley já havia considerado utilizar o termo *noção* de maneira técnica nas primeiras edições (e possivelmente decidido contra isso). Com efeito, ele parece não conseguir fazê-lo em momento algum em seus cadernos. Além do mais, há pouca evidência de que ele, de fato, tenha considerado isso antes da revisão de 1734. Isso nos faz acreditar que Berkeley realmente não cogitou tal uso nas primeiras edições[109]. Porém, uma segunda questão surge: teríamos de observar se o uso técnico de *noção* indica uma posição filosófica substancial o bastante para ser vista como uma mudança ou um desenvolvimento da posição inicial de Berkeley, ou se ela seria apenas uma nova forma de expressar a posição original do filósofo (BETTCHER, 2008, 181).

Embora sejam questões importantes, elas não são essenciais para o propósito de nosso trabalho. Isso porque, independentemente da resposta que chegarmos para elas, nos parece suficientemente claro que Berkeley pretendeu dizer algo importante acerca do nosso conhecimento, sem lançar mão de um uso técnico da *noção*. E mesmo que ele tivesse uma doutrina das noções já estabelecida na primeira edição dos *Princípios*, não foi necessário, para o autor, sequer mencioná-las ao tratar do conhecimento da alma.

Tendo tratado dos problemas relativos ao conceito de *noção*, nos parece importante examinar novamente a passagem do parágrafo 140 dos *Princípios*. Berkeley afirma que, de maneira ampla, temos uma ideia do espírito, na medida em que entendemos o significado da palavra. Essa afirmação dá origem a diversas questões, a saber: De que forma, para o filósofo, as palavras possuem significado sem ter ideia anexada a elas? De que maneira alguém pode entender uma palavra sem possuir ideias? Não obstante, Berkeley precisa defender que há mais para o conhecimento do espírito do que *apenas* o nosso conhecimento do significado das palavras. Isso não só porque a linguagem humana varia culturalmente, como também o significado expresso pode ser falso. Sendo assim, é no mínimo estranho imaginar que, para Berkeley, algo tão importante quanto a alma imortal fosse conhecida simplesmente por meio das próprias palavras dos homens. Aliás, é difícil ver como isso seria possível apenas por meio delas. Afinal, o filósofo sugere que «basta-nos retirar o véu das palavras para

[109] Na terceira nota de seu artigo, Bettcher ressalta ainda um aspecto importante acerca do manuscrito das obras berkelianas. Na passagem que citamos dos *Princípios* §140, a expressão acrescentada em 1734 – em inglês: "or rather a notion" – já estaria presente no manuscrito e teria sido riscada pelo próprio autor. Contudo, em 2005, Bertil Belfrage destacou que, na verdade, o que é acrescentado e riscado no manuscrito é apenas "or notion". A parte que se refere a "rather a" não é encontrada em momento algum. Segundo Bettcher, Belfrage utiliza essa informação para defender uma nova apresentação da obra berkeliana, já que, de acordo com ele, a apresentação clássica teria sido tendenciosa. (BETTCHER, 2008, p.199)

contemplar a mais bela árvore do conhecimento[110], cujos frutos são excelentes e estão ao alcance de nossas mãos» (*Princípios, intro.* §24). Logo, seria um desastre para o esforço teórico berkeliano de estabelecer a imortalidade natural da alma se, ao retirarmos o véu, não houvesse nenhuma alma entre os frutos do conhecimento.

Felizmente, Berkeley parece conceder que possuímos algum tipo de "consciência" (*awereness*) de nossa própria existência que, por sua vez, não é derivada ou reduzida ao simples entendimento de palavras como "eu". No terceiro dos *Diálogos*, Philonous afirma: «Não obstante, sei que eu, que sou um espírito ou substância pensante, existo tão certamente quanto sei que minhas ideias existem» ([231]). Mais importante, tal afirmação é distinta da afirmação acerca do entendimento das palavras, como continua Philonous na mesma passagem: «Além disso, sei o que quero dizer pelos termos *eu* e *eu mesmo*; e sei isso imediatamente, ou intuitivamente, embora não o perceba como percebo um triângulo, uma cor ou um som». É interessante notar que, na edição de 1734 dos *Princípios*, §89, Berkeley acrescenta que «Compreendemos nossa existência por uma sensação interior[111] ou reflexão, e a dos outros espíritos pela razão».

Todavia, se sei que sou um espírito, ou uma substância pensante, e possuo uma sensação interior que me faz compreender minha própria existência, por que Berkeley nega, constantemente, que os espíritos possam ser *percebidos*? A resposta, no entanto, nos parece óbvia, e poderíamos deduzi-la pelo que já foi apresentado acerca do filósofo. Em primeiro lugar, ao que tudo indica, Berkeley quer dizer que um espírito não pode ser *imediatamente percebido* da mesma maneira que uma ideia, isto é, ele nega que um espírito possa ser percebido *como* uma ideia. Em segundo lugar, Berkeley pretende rejeitar que um espírito possa ser percebido por meio de ideias – numa espécie de modelo em que a própria ideia funciona como um tipo de imagem representativa, ou semelhante, do espírito. Ao estabelecer essa rejeição, o filósofo quer dizer que ninguém poderia consultar ou examinar uma ideia, seja ela qual for, como meio para aprender algo acerca do espírito. Não há nada que possa ser encontrado em uma ideia, que possa nos ensinar qualquer coisa acerca do espírito. Apesar de não haver nenhuma ideia que se assemelha ao espírito, podemos compreender os espíritos, de

[110] Na tradução dessa passagem, Jaimir Conte escolheu traduzir "knowledge" por "ciência". Contudo, Berkeley normalmente reserva esse termo para assuntos relacionados ao progresso técnico-científico, o desenvolvimento das ciências naturais, etc. Por isso, acreditamos que a tradução por "conhecimento" é mais interessante nesse ponto da obra berkeliana.

[111] No original, Berkeley fala de *inward feeling*, termo que Conte traduz por "sentimento interior". Enxergamos, porém, uma influência muito forte da consciência malebranchiana para a construção do *eu* berkeliano, como tentaremos demonstrar mais adiante. Nesse sentido, preferimos seguir a tradução adotada por Plínio Juqueira Smith em *A Busca da Verdade*, como mencionamos na seção 2.2.

maneira mais genérica, ao utilizarmos a nós mesmos como uma espécie de modelo. Dessa maneira, nós funcionamos como imagens que representam, por meio da similaridade, outros espíritos. Inclusive o espírito superior ao nosso: Deus:

> Hylas: - Portanto, uma vez que você não tem nenhuma ideia da mente de Deus, como pode conceber que seja possível que as coisas existam em Sua mente? (...)
> Philonous: - Quanto à sua primeira pergunta, admito não ter propriamente uma ideia de Deus ou de qualquer outro espírito, pois, sendo ativos, não podem ser representados por coisas perfeitamente inertes, como são nossas ideias. Não obstante, sei que eu, que sou um espírito ou substância pensante, existo tão certamente quanto sei que minhas ideias existem. Além disso, sei o que quero dizer pelos termos *eu* e *eu mesmo*; e sei isso imediatamente, ou intuitivamente, embora não o perceba como percebo um triângulo, uma cor ou um som. A mente, o espírito ou a alma é aquela coisa indivisível, inextensa, que pensa, age e percebe. Digo *indivisível* porque é *inextensa*; e *inextensa* porque as coisas extensas, figuradas e móveis são ideias; e aquilo que percebe ideias, que pensa e deseja, não é em si, claramente, uma ideia, nem semelhante a uma ideia. Ideias são coisas inativas e percebidas; e espíritos, uma espécie de seres completamente diferentes delas. Não digo, por conseguinte, que minha alma é uma ideia ou semelhante a uma ideia. No entanto, tomando a palavra *ideia* num sentido amplo, pode-se dizer que minha alma me fornece uma ideia que é uma imagem ou semelhança de Deus, embora, na verdade, extremamente inadequada, pois toda noção que tenho de Deus é obtida ao refletir sobre minha alma, elevando seus poderes e removendo suas imperfeições. Por conseguinte, embora não tenha em mim uma ideia inativa, tenho, contudo, uma espécie de imagem pensante e ativa de Deus. E, embora não O perceba por meio dos sentidos, tenho uma noção Dele, ou O conheço, por meio da reflexão e do raciocínio. Tenho um conhecimento imediato de minha mente e de minhas ideias e, com a ajuda delas, apreendo indiretamente a possibilidade da existência de outros espíritos e ideias. (*Diálogos 3*, [231-232])[112]

Todavia, nos parece haver uma tensão *prima facie* na posição berkeliana. O próprio Berkeley admite que o "eu" de alguém é acessível por meio de certo tipo de consciência. E ele também afirma que esse "eu" funciona como um tipo de imagem dos outros espíritos. Então por que não dizer, de uma vez por todas, que espíritos (como o "eu" de alguém) *são* ideias que podem representar outras ideias? Se levarmos em conta que a palavra *ideia* é usada simplesmente como um sinônimo para "objetos do conhecimento", não parece, a princípio, haver nenhum motivo para que não contemos os espíritos entre esses objetos. E, como vimos, o próprio filósofo utiliza o termo "ideia" nesse sentido: «No entanto, tomando a palavra *ideia* num sentido amplo, pode-se dizer que minha alma me fornece uma ideia que é uma imagem ou semelhança de Deus» (ibid.). Além disso, por meio de Philonous, o filósofo explica que o mundo consiste apenas em ideias e espíritos, coisas que são percebidas e coisas que percebem (id. [236]). Tendo em vista que Berkeley pretende afirmar que somos imediatamente conscientes de nós mesmos, por que, então, não defender que, em alguma medida, também somos objetos, ao menos em alguma medida, da percepção?

[112] Essa mesma ideia – de que nosso espírito serve como imagem que representa o espírito divino – também está presente nos *Princípios*. Cf. §140.

O problema pode ser mais bem elucidado ao notarmos a maneira com que a autoconsciência berkeliana é, também, influenciada pela visão de Locke, que escreve:

> Com respeito à *nossa própria existência*, percebemos isto tão clara e tão certamente que não necessita nem é capaz de nenhuma prova. Pois nada pode nos ser mais evidente do que nossa própria existência. Penso, raciocino, sinto prazer e dor: pode qualquer uma dessas ser mais evidente para mim que minha própria existência? Se duvido de todas as outras coisas, a própria dúvida faz com que eu perceba a minha própria existência, e não me causará sofrimento duvidar disso. Pois se conheço, se sinto dor, é evidente eu tenho tanta percepção certa de minha própria existência como da existência da dor que sinto; ou, se sei que duvido, tenho tanta percepção certa da existência da coisa que duvida[113] como deste pensamento que denomino *dúvida*. A experiência, pois, nos convence de que temos um *conhecimento intuitivo* de nossa própria existência e uma percepção interna e infalível do que nós somos. (*Ensaio* IV.ix.3)

Locke afirma, de maneira bastante consistente, que temos uma *percepção* de nossa própria existência. E ao utilizar o termo "percepção", o filósofo inglês não parece fazê-lo em nenhum sentido especial. Isso está perfeitamente de acordo com os outros importantes antecessores de Berkeley. Descartes, por exemplo, afirma na segunda *Meditação* que «reconheço com evidência que nada há que me seja mais fácil de conhecer[114] do que meu espírito» (In: 1973, p.106). Malebranche, por sua vez, fala de «[...] visão simples, como naqueles pelos quais conheço que sou, ou que penso ou que dois mais dois é igual a quatro» (2004, Livro VI, parte II, cap.VI, pp.257-258). Por qual motivo Berkeley se distancia dessa tradição e parece rejeitar a tese de que percebemos nosso "eu"?

Uma resposta inicial é oferecida pelo próprio Berkeley, que considera explicitamente em seus textos a objeção de que espíritos deveriam contar como ideias:

> Se se disser que isso não é mais do que uma disputa de palavras, dado que os significados imediatos de outros nomes recebem por consenso geral o nome de *ideias*, não se pode dar nenhuma razão pela qual o que é significado pelo nome de *espírito* ou *alma* não possa partilhar a mesma denominação. Respondo a isso que todos os objetos mentais não pensantes coincidem, na medida em que são inteiramente passivos, e que sua existência consiste somente em ser percebidos; ao passo que uma alma ou espírito é um ser ativo cuja existência consiste não em ser percebido, mas em perceber ideias e pensar. *É, portanto, necessário, a fim de evitar equívocos e de não confundir naturezas perfeitamente incompatíveis e diferentes, que distingamos entre espírito e ideia.* (*Princípios*, §139. Grifo nosso.)

De acordo com o filósofo, espíritos e ideias são inteiramente diferentes de tal maneira que não possuem nada em comum, além dos termos "coisa", "ser" e "objeto do conhecimento". Nos diz Berkeley: «*Coisa* ou *ser* é o nome mais geral de todos, compreendendo duas espécies inteiramente diferentes e heterogêneas, e que nada têm em

[113] Alteramos a passagem já que no texto original Locke diz "of the thing doubting".

[114] Fausto Castilho traduz a passagem da seguinte forma: «conheço de modo manifesto que nada pode ser por mim percebido mais facilmente e mais evidentemente do que minha mente» (2004, p.63). Isso ressalta a ambiguidade da passagem. Contudo, por mais que conhecimento e percepção não sejam trabalhados por Descartes como sinônimos, para o filósofo, todo conhecimento supõe uma percepção.

comum senão o nome, a saber, *espíritos* e *ideias*» (*Princípios*, §89. Grifo nosso). Como já destacamos em outro momento, espíritos e ideias são diferentes em dois aspectos fundamentais: (a) espíritos são ativos e ideias são inativas, passivas e inertes (*Princípios*, §27, §89); (b) enquanto espíritos são substâncias que suportam as ideias ao percebê-las, ideias são meramente os itens suportados (*Princípios*, §89, §135, §139). De acordo com o filósofo, essas diferenças são, em parte, as razões pelas quais as ideias não podem representar os espíritos por semelhança (*Princípios*, §27; *Diálogos*, [231]).

Entretanto, afirmar que esses dois entes são diferentes em aspectos tão importantes e fundamentais não significa, necessariamente, que eles «nada têm em comum senão o nome», e que não seriam semelhantes, de alguma maneira, em alguns outros aspectos. Precisamos, então, elucidar essa declaração de Berkeley.

Ao analisarmos com mais cuidado, como diz Bettcher, veremos que espíritos e ideias se relacionam de, pelo menos, duas maneiras: por meio da percepção e da causação. Dessa forma, poderíamos querer dizer que espíritos e ideias têm, de fato, algo em comum, isto é, as relações que estabelecem entre si. Todavia, tais relações são assimétricas. Os espíritos percebem, enquanto as ideias são percebidas. Espíritos são causas, ideias são efeitos. Se, por um lado, eles estão ligados por essas relações, por outro, isso não significa necessariamente que eles são similares (2008, p.185). É, pois, a completa negação de qualquer tipo de similaridade que acreditamos estar em jogo na afirmação berkeliana. É essa forte afirmação de que espíritos e ideias são *inteiramente* diferentes que parece motivar Berkeley a afirmar que os espíritos não podem ser percebidos.

Se ideias e espíritos fossem similares em algumas áreas, as ideias poderiam, então, servir para aprofundar o entendimento que temos do espírito por meio da semelhança. Em outras palavras, poderíamos, por meio das ideias, garantir um conhecimento ao menos parcial do espírito, «embora uma *ideia* não possa assemelhar-se a um *espírito* quanto a seu pensar, agir ou subsistir por si, ela pode, contudo, em alguns outros aspectos; e não é necessário que uma ideia ou imagem seja em todos os aspectos semelhante ao original» (*Princípios*, §137). A resposta dada pelo filósofo é simplesmente rejeitar que exista algo no espírito para além dessas capacidades que o diferencia das ideias. «Suprima-se a capacidade de querer, de pensar e de perceber ideias, e não restará mais nada em que uma ideia possa assemelhar-se a um espírito» (*Princípios*, §138).

Contudo, é difícil enxergar como poderíamos levar a sério o alerta de Berkeley sobre os perigos dos equívocos sem, da mesma maneira, levar a sério sua afirmação de que espíritos e ideias não possuem nada em comum. Em face da preocupação que o autor tem com relação

à possibilidade de equívocos, nos parece que, para manter as duas posições de maneira consistente, ele precisaria de algo bastante radical. Nossa hipótese é de que Berkeley precisaria de uma versão da sua tese de que espíritos e ideias «nada têm em comum senão o nome» que seja extrema o bastante para, simultaneamente, excluir qualquer possibilidade de que uma ideia represente um espírito – mesmo que parcialmente – e que dê conta de suas preocupações com relação aos equívocos, sem atribuir ao autor uma visão difícil de aceitar pelo senso comum. Parte da resposta, acreditamos, está no simples fato de que Berkeley não parece enxergar as ideias como acidentes, modos ou propriedades da substância espiritual que existem na mente. Em outras palavras, se entendemos corretamente aquilo que é dito pelo filósofo, a sua afirmação de que espíritos e ideias não possuem nada em comum implicaria a negação de que as ideias são modos da mente.

De certa maneira, conseguimos encontrar essa negação tanto nos *Princípios* quanto nos *Diálogos*. Por exemplo:

> [...] pode-se talvez objetar que, se extensão e figura existem apenas na mente, segue-se que a mente é extensa e tem forma, pois a extensão é um modo ou atributo que (para empregar a linguagem das escolas) se predica do sujeito em que existe. Respondo que essas qualidades estão na mente apenas quando são percebidas por ela, ou seja, não como *modo* ou *atributo*, mas somente como *ideia* [...]. (*Princípios*, §49)

Essa passagem é ecoada por Philonous no terceiro diálogo, indicando, novamente, que as ideias existem na mente como objetos da percepção, e não como modos ou atributos:

> Que não há nenhuma substância na qual as ideias possam existir além do espírito é para mim evidente. E, que os objetos imediatamente percebidos são ideias, todos concordamos. E, que as qualidades sensíveis são objetos imediatamente percebidos, ninguém pode negar. Portanto, é evidente que não pode haver nenhum *substratum* de tais qualidades senão o espírito, no qual elas existem, não como modo ou propriedade, mas como uma coisa percebida naquilo que a percebe. (*Diálogos 3*, [237])

Tais passagens, entretanto, não são, por si mesmas, tão decisivas quanto poderíamos inicialmente supor[115]; principalmente se levarmos em conta que Descartes distingue maneiras diferentes de se entender uma ideia. Elas podem ser entendidas (materialmente) como modos da mente, mas também podem ser entendidas (objetivamente) como objetos do pensamento:

> Mas há ainda uma outra via para pesquisar se, entre as coisas das quais tenho em mim as ideias, há algumas que existem fora de mim. A saber, caso essas ideias sejam tomadas somente na medida em que são certas formas de pensar, não reconheço entre elas nenhuma diferença ou desigualdade, e todas parecem provir de mim de uma mesma maneira; mas, considerando-as como imagens, dentre as quais algumas representam uma coisa e as outras uma outra, é evidente que elas são bastante diferentes entre si. Pois, com efeito, aquelas que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contêm em si (por assim falar) mais

[115] Para mais detalhes sobre esse ponto, ver MCCRACKEN, Charles J. "Berkeley on the Relation of Ideas to the Mind", in *Minds, Ideas, and Objects: Essays on the Theory of Representation in Modern Philosophy*, eds. Phillip Cummins and Guenter Zoeller, Atascadero, CA: Ridgeview, 1992, pp. 187-200.

> realidade objetiva, isto é, participam, por representação, num maior número de graus de ser ou de perfeição do que aquelas que representam apenas modos ou acidentes. (*Meditações*, 3, p.111)

Comparando a passagem cartesiana com as de Berkeley, notamos que o texto do Bispo de Cloyne não parece excluir esse tipo de contraste. O filósofo irlandês pode estar apenas afirmando que o conteúdo de nossas percepções existe na mente por meio de ideias (em vez de modo), sem se comprometer com a tese mais forte de que elas não poderiam existir, de forma alguma, enquanto modo ou atributo.

Bettcher, porém, identifica uma espécie de ponto comum, que é a base da relação entre modo e substância: o fato de que alguém poderia afirmar que aquilo que a substância e o modo possuem em comum é a própria substância. A autora entende por isso que o conhecimento dos modos, propriedades, estados ou atributos da substância é um conhecimento efetivo também da substância. Em outras palavras, é por meio das propriedades, modos, etc. que alguém tende a conhecer a substância (2008, p.187).

Todavia, para Berkeley, isso não parece ser verdade. Como vimos no §139 dos *Princípios*, o autor nega, explicitamente, que haja alguma maneira pela qual uma ideia possa se assemelhar ao espírito e, consequentemente, não pode ser vista como modo ou atributo deste. Podemos obter todas as ideias que quisermos, ainda assim elas simplesmente falharão em acrescentar qualquer conhecimento sobre o espírito. E isso mesmo que tivéssemos algum novo sentido!

> Talvez se diga que carecemos de um sentido (como alguns já imaginaram) apropriado para conhecer as substâncias, e que se o tivéssemos poderíamos conhecer a nossa própria alma como conhecemos um triângulo. A isso respondo que, caso tivéssemos sido dotados de um novo sentido, poderíamos apenas receber desse modo algumas novas sensações ou ideias dos sentidos. (*Princípios*, §136)

O motivo pelo qual Berkeley faz afirmações como essas é o fato de que, a nosso ver, ele não aceita que as ideias sejam modos da mente, e assim, rompe com a tradição do pensamento acerca da consciência dos autores que o influenciaram.

3.2.1 Rompendo com a tradição

Uma visão muito comum entre os predecessores de Berkeley acerca da consciência é que ela seria inseparável do pensamento – a consciência de que estou pensando. E parece que, para Descartes, Malebranche e Locke, a consciência de que estou pensando é o próprio

pensamento, em vez de um elemento inseparável que sempre o acompanha. Locke escreve que «[...] essa consciência, que é inseparável do pensamento, e como me parece, essencial para ele: sendo impossível para qualquer um perceber sem *estar percebendo* que ele percebe» (*Ensaio* II.xxvii.9)[116]. Em outro momento, o filósofo afirma que «pensar consiste em estar consciente de que se pensa» (id. II.i.19)[117]. Já Descartes, n'*As Paixões da Alma*, afirma que a percepção que temos de nossa vontade e a própria vontade «são efetivamente uma mesma coisa» (In: 1973, I.19, p.234). Por sua vez, Malebranche escreve: «Pois é a mesma coisa, para a alma, receber a maneira [modo] de ser que se chama "dor" e perceber (ou sentir) a dor, visto que ela não pode receber a dor de outra maneira senão percebendo-a» (*A Busca da Verdade*, 2004, Livro I, parte I, cap.I, p.65).

A consciência de que alguém está pensando envolve dois elementos: um variável (os pensamentos desse alguém: estados mentais, ações, entre outros), e um constante (a existência desse alguém). É por esse motivo que Descartes escreve:

> Mas, quando percebemos que somos coisas pensantes, trata-se de uma primeira noção que não é extraída de nenhum silogismo; e quando alguém diz: *Penso, logo sou, ou existo*, ele não conclui sua existência de seu pensamento como pela força de algum silogismo, mas como uma coisa conhecida por si; ele a vê por simples inspeção do espírito. (*Segundas objeções*, In: 1973, p.168)
> Essa consciência interior do pensamento e da existência de alguém é tão inata em todos os homens que, embora possamos pretender que não a temos se formos sufocados por opiniões pré-concebidas, e prestarmos mais atenção às palavras do que aos seus significados, não podemos, de fato, falhar em tê-la. (*Sextas objeções*, 1984, p.285)[118]

É também esse o motivo pelo qual, na *Segunda Meditação*, o autor fala dessa «não sei que parte de mim mesmo que não se apresenta à imaginação» (In: 1973, p.103). De maneira semelhante, Malebranche nos fala que «De todos os nossos conhecimentos, o primeiro é a existência de nossa alma; todos os nossos pensamentos são demonstrações incontestáveis disso [...]» (*A Busca da Verdade*, 2004, Livro VI, parte II, cap. VI, p.256). Por sua vez, Locke escreve: «Em todo ato da sensação, raciocínio ou pensamento, somos conscientes para nós mesmos de nosso próprio ser; e, nesta matéria, não se está longe do mais alto grau de certeza». (*Ensaio*, IV.ix.3). Por mais que haja diferenças importantes entre as noções desses autores (como exposto no capítulo II), nos parece que, via de regra, elas possuem um ponto

[116] Tradução nossa. No original: «[...] that consciousness which is inseparable from thinking, and as it seems to me, essential to it: it being impossible for any one to perceive without *perceiving* that he does perceive».

[117] Tradução nossa. No original: «thinking consists in being conscious that one thinks».

[118] Tradução nossa. No inglês: «This inner awareness of one's thought and existence is so innate in all men that, although we may pretend that we do not have it if we are overwhelmed by preconceived opinions and pay more attention to words than to their meanings, we cannot in fact fail to have it».

em comum: a existência do "eu" está sempre atrelada à consciência de que esse "eu" está pensando, ou seja, a existência de alguém inclui a consciência do ato de pensar. Em outras palavras, na medida em que alguém está consciente de sua existência, esse alguém está ciente de que é alguma coisa, e não nada. Mais ainda, esse alguém não está apenas consciente de que há *alguma coisa* tendo esses pensamentos; antes, ele está consciente de que essa coisa, que ele sabe que pensa, é *ele mesmo*.

Há, ainda, uma importante e crucial relação entre o elemento variável e o constante da consciência. Podemos exemplificá-la por meio da citação que utilizamos a pouco de Malebranche, quando ele nos diz que «todos os nossos pensamentos são demonstrações incontestáveis disso [da existência da alma]» (*A Busca da Verdade*, 2004, Livro VI, parte II, cap. VI, p.256); e Locke diz também que «Se duvido de todas as outras coisas, a própria dúvida faz com que eu perceba a minha própria existência [...]» (Ensaio, IV.ix.3). Uma vez que duvidar, pensar, etc. são *atividades mentais*, fica claro que deve haver um sujeito que as tenha. Por essa razão, Locke acredita que sentir dor ou fome é o bastante para convencer alguém de sua própria existência. Em todo caso, os elementos variáveis da consciência se referem ao seu elemento constante, de tal maneira que ambos são constitutivos da *autoconsciência*. Enquanto o elemento constante envolve o conhecimento de que eu existo e que eu sou uma entidade ou ser, os elementos variáveis envolvem o conhecimento dos *meus* vários pensamentos, em que tais pensamentos são vistos como modos, atos, propriedades – itens, com efeito, que são predicados meus ou se referem a mim.

Se Berkeley não entende as ideias como modificações, estados ou propriedades da mente, o que elas teriam que ver com a consciência? O próprio filósofo nos fala sobre a vontade, sobre o ato de perceber, entre tantas outras operações da mente, e pareceria natural aplicar a ele o modelo de consciência descrito acima. Porém, se o fizéssemos, por contraste, as ideias seriam itens estranhos que, de alguma outra maneira, se relacionam com o espírito. E nessa visão, qualquer análise da consciência berkeliana deveria restringir-se apenas ao espírito e às suas operações, deixando de lado as ideias.

Notamos aqui, que a teoria berkeliana é uma consequência das mudanças e correções que o filósofo faz nas teorias da consciência de seus antecessores. Isto é, Berkeley se recusa a enxergar os elementos variáveis da consciência como estados ou propriedades mentais, construindo assim, uma versão diferente, transformada, da consciência, que é resultado dessa mesma recusa. Essa parece ser uma conclusão quase que inescapável da visão que, para Berkeley, ideias não são estados de percepção, modificações, propriedades, entre outros.

No modelo que apresentamos até então, a consciência é vista como *singular*, uma vez que ela é a consciência singular do "eu" de alguém, assim como de seus pensamentos enquanto modificações ou propriedades. Seguindo a interpretação de Bettcher, o modelo berkeliano é entendido como fundamentalmente *bifurcado* entre (1) a consciência do "eu" e (2) a consciência das coisas distintas desse "eu", ou seja, ideias. O que até então é entendido como a consciência das propriedades ou modos próprios de alguém, agora é transformado na consciência dos itens distintos desse alguém[119]. Consequentemente, a consciência singular do "eu" é dividida, não sendo mais apenas a consciência de si, mas também de um outro (ideias).

Nesse modelo, a percepção de uma ideia pode muito bem não ser nada mais do que a própria consciência dessa ideia. Podemos dizer, então, que o ato de perceber (entendido como a consciência de que alguém está percebendo algo) envolve estar cônscio de dois elementos: de si mesmo e do objeto variável. Por conseguinte, o ato da percepção nada mais é do que uma relação da própria consciência – entre a autoconsciência de alguém e o objeto. Essa interpretação é um notável avanço com relação a algum ponto de vista em que a percepção de qualquer coisa, que não seja a própria mente ou espírito de alguém, isto é, de objetos externos, envolva um estado intrínseco ou ato mental que facilite a percepção do objeto. Com efeito, da mesma forma que, até então, os objetos estiveram imediatamente disponíveis para a consciência, agora, os "objetos externos" estão disponíveis apenas porque os elementos variáveis da consciência constituem os objetos da percepção externa. Consequentemente, enquanto no modelo antigo uma alteração nesses elementos variáveis implicaria uma alteração intrínseca à mente que possui esses estados, na visão de Berkeley, como o "estado de perceber" nada mais é do que uma relação entre "eu" e seus vários objetos da consciência, uma mudança no elemento variável é apenas relacional. Portanto, alguém pode perceber quantos objetos quiser, que isso não acarretará nenhum aumento correspondente na consciência de si (BETTCHER, 2008, 192)[120].

---

[119] Isso não significa que Descartes, Malebranche e Locke confundiam esses itens com o próprio "eu", mas sim que estamos destacando aqui o fato de que Berkeley dá uma maior importância a essa distinção do que seus antecessores.

[120] A visão de Bettcher acerca desse aspecto é muito similar ao que Tom Stoneham chama de "modelo mais simples da percepção" (STONEHAM, Tom. *Berkeley's World: An Examination of the Three Dialogues*, Oxford: Oxford University Press, 2002. Ver pp.54-56). Contudo, ao apresentar uma visão rigorosamente imersa nos termos de uma concepção transformada de consciência, Bettcher acaba por ressaltar, indiretamente, a forma como Berkeley entende as ideias como dependentes da mente, ao mesmo tempo em que aborda a forma como o autor vê a questão do autoconhecimento. Tal interpretação nos parece deixar claro que os pensamentos não existem exceto como objetos da consciência, da mesma forma que as ideias serão dependentes da mente, já que, para Berkeley, a percepção externa é simplesmente outro tipo de consciência.

Dessa maneira, não é surpresa que a concepção de autoconsciência de Berkeley pareça refletir precisamente esse modelo bifurcado. Por exemplo, na primeira edição dos *Princípios*, o filósofo escreve: «Mas se eu disser que eu não era nada, ou que eu era uma ideia ou noção, nada poderia ser mais evidentemente absurdo do que ambas as proposições» (§139)[121]. Aqui, Berkeley articula intimamente a consciência inicial de nossa própria existência com a consciência de que somos distintos das ideias. Tal tese é ecoada no terceiro dos *Diálogos*, quando Philonous afirma que: «Não obstante, sei que eu, que sou um espírito ou substância pensante, existo tão certamente quanto sei que minhas ideias existem» ([231]). Ainda no mesmo diálogo, o representante de Berkeley expande essa ideia:

> Quantas vezes devo repetir que conheço ou sou consciente de minha existência? E que não sou minhas ideias, mas algo diferente, um princípio ativo e pensante que percebe, conhece, deseja, e opera sobre as ideias? ([233])

Em nenhuma dessas passagens o filósofo relaciona a consciência de si com a consciência das ideias (vistas como propriedades). Pelo contrário, ele enfatiza a *distinção* entre alguém e suas várias ideias.

Decerto, independentemente do modo como alguém analisa a sua consciência de que está ouvindo um som, seja pelo modelo singular, seja pelo modelo bifurcado, essa consciência ainda é uma espécie de autoconhecimento (a saber, de que esse alguém ouve um som). Nesse sentido, a visão berkeliana se assemelha a de Descartes, Malebranche e Locke. Porém, no modelo singular, o elemento variável é um *estado da mente* (como o estado de estar ouvindo um som), por conseguinte, estar consciente desse elemento é, *por si mesmo*, estar consciente do "eu". Com efeito, no modelo bifurcado de Berkeley, o elemento variável também é um componente do que pode ser descrito como consciência de si, porém, em contraste com o modelo singular, a consciência desse elemento não constitui, *por si mesma*, um tipo de autoconsciência. Estar cônscio de que estou ouvindo pode envolver, em parte, uma consciência do próprio som, da mesma maneira que, estar cônscio de que vejo um pássaro pode envolver, em parte, uma consciência do próprio pássaro. No entanto, a consciência de um som ou de um pássaro não constitui, em si mesma, uma consciência de si.

Além disso, o conhecimento dos diversos estados, ou propriedades, conhecidos diretamente pela mente é, ao que tudo indica, essencial para conhecê-la. Entretanto, isso se afigura bastante diferente do que a tentativa de elucidar o que é a mente por meio do

[121] Tradução nossa. No original: «But if I shou'd say, that I was nothing, or that I was an idea or notion, nothing cou'd be more evidently absurd than either of these propositions». Essa passagem foi suprimida nas edições subsequentes da obra.

conhecimento das variadas coisas que ela percebeu. Enquanto conhecer acerca das diversas coisas que a mente percebeu ao longo de sua existência – um "histórico perceptual", por assim dizer – talvez, também seja adquirir um conhecimento sobre a mente que não parece estar vinculado a ela de maneira íntima. Parece-nos que isso é apenas conhecer acerca das várias relações em que a mente entrou ao longo de sua existência. Todavia, qualquer alteração ou mudança pela qual a mente passou é apenas relacional e determinada pelo abrupto surgimento e desaparecimento de ideias. Em outras palavras, se houve alguma mudança, ainda que tenha sido relacional, ocorreu nas ideias e não na mente. Dessa forma, como os elementos variáveis da consciência não são mais vistos como estados mentais, e porque a consciência que alguém tem desses elementos é, ela mesma, transformada em uma percepção de objetos externos, o que até aqui constituía a autoconsciência passa a ser retirado por Berkeley, deixando apenas a distinção entre a consciência que alguém tem de sua própria existência e as ideias.

A interpretação que oferecemos para a consciência berkeliana nos permite compreender com mais clareza a solução do autor para o problema do conhecimento da alma, e explica (ao menos parcialmente) o porquê de ele se preocupar tanto para que jamais confundíssemos ideias e espíritos. Notemos que seria um pouco perverso que Berkeley sugira tratar da alegada ignorância que temos da alma, ao negar que podemos ter uma ideia dela, ao invés de afirmar que de fato nós temos essa ideia. Se possuir uma ideia da alma nos permitisse adquirir alguma informação sobre ela, então, como é que, para Berkeley, a impossibilidade de possuir uma ideia da alma, de algum modo, demonstraria que não há problema algum com o entendimento humano? Como essa proposição ajuda a melhorar as coisas? Na verdade, ela parece tornar tudo muito pior.

Em contraste, Malebranche ressalta que não temos uma ideia da alma, ou seja, não temos o tipo de entendimento do pensamento que poderia nos permitir deduzir as várias propriedades, as diversas modificações de que a mente é capaz. Entretanto, ele nota no *Esclarecimento XI* que nós possuímos o entendimento da extensão; de tal maneira que somos capazes de determinar as diversas propriedades das quais a extensão é capaz:

> Podemos dizer que temos uma ideia clara do corpo, porque basta consultar a ideia que o representa para reconhecer as modificações de que é capaz. Vemos claramente que ele pode ser redondo, quadrado, estar em repouso, em movimento. Concebemos, sem esforço, que um quadrado pode se dividir em dois triângulos, dois paralelogramos, dois trapézios. Quando nos perguntamos se alguma coisa pertence ou não à extensão, não hesitamos sobre o que temos de responder, porque, sendo clara a ideia de extensão, vemos, sem esforço e por visão simples, o que ela contém e exclui. (*A Busca da Verdade*, p.312)

No que concerne à alma, nós simplesmente aprendemos sobre suas várias modificações por meio de uma sensação interior, e de maneira bastante fragmentada. Além disso, não é claro, em alguns casos, se a modificação de fato pertence à alma, visto que a sensação interior nada nos oferece acerca dessa questão. Sendo assim, para que pudéssemos saber se sensações como as cores ou os sons pertencem à alma, teríamos de reconhecer primeiro, para defender tal conclusão, se tais modificações não pertencem, antes, à extensão:

> Mas certamente não temos ideia de nosso espírito, que seja tal que possamos descobrir, consultando-a, as modificações de que ela é capaz. Se não tivéssemos jamais sentido prazer ou dor, não poderíamos saber se a alma seria ou não capaz de senti-los [...]. Digo mais, embora sintamos atualmente a dor ou vejamos a cor, não podemos descobrir, por visão simples, se essas qualidades pertencem à alma. Imaginamos que a dor está no corpo, que ocasiona a sensação, e que a cor está espalhada sobre a superfície dos objetos, embora esses objetos sejam distintos de nossa alma.
> Para afirmarmos se as qualidades sensíveis são ou não maneiras de ser do espírito, não consultamos a pretensa ideia de alma. Os próprios cartesianos consultam, ao contrário, a ideia de extensão [...] (Ibid. pp.312-313)

Esse tipo de conhecimento que podemos ter da mente parece bastante interessante, e por mais que não seja uma ideia clara do que ela é, ainda permite alguma possibilidade para conhecê-la. Dessa maneira, a insistência de Berkeley na impossibilidade desse tipo de conhecimento não é nada consoladora. Apesar disso, na interpretação que estamos propondo, fica claro que as dificuldades e preocupações de Malebranche seriam descartadas por Berkeley muito facilmente, e seriam tratados como falsos problemas. Se nos preocupamos em deduzir ou determinar todas as modificações da alma, o filósofo responderia simplesmente que o espírito não possui tais modificações, já que as alterações em questão são meramente relacionais. É verdade que os objetos que o espírito percebe são muitos, e dos mais diversos – cores, sons, gostos e assim por diante – mas, essas não são modificações que podem ser contadas como propriedades intrínsecas ao espírito. Aliás sabemos que os espíritos percebem ideias, e no momento em que sabemos *isso*, nós conhecemos tudo que precisamos conhecer. Em suma, o problema acerca da determinação se modificações como cores e sons pertencem à alma se torna particularmente óbvio, diante da posição berkeliana de que, em primeiro lugar, elas não são modificações. O critério mínimo estabelecido por Malebranche para que conseguíssemos possuir uma ideia clara da natureza de algum ser, como o fato de que podemos comparar suas modificações (Ibid. p.317), simplesmente desaparece, no modelo de Berkeley. Entendido dessa forma, a afirmação do filósofo irlandês sobre a impossibilidade de termos uma ideia do espírito soluciona o problema de maneira um tanto inusitada, já que estamos tentando obter o conhecimento de algo que está fundado, por fim, em uma confusão.

Podemos, além disso, compreender melhor a preocupação de Berkeley em evitar essa confusão a partir da distinção radical entre os espíritos e as ideias. Ao tomarmos a consciência das ideias berkelianas (isto é, os elementos variáveis da consciência) como similares à mente, ao menos enquanto contem como modificações ou propriedades da mente, nós seríamos levados à falsa visão de que possuímos um conhecimento no mínimo parcial do espírito (isto é, uma consciência acerca dos seus diversos estados e propriedades mentais). Isso nos levaria a supor que podemos possuir um conhecimento da natureza da mente que, por sua vez, nos permita determinar todas as modificações das quais ela é capaz. Não obstante, tal visão é apenas possível quando confundimos a consciência das ideias com a consciência dos espíritos e as amontoamos como dois elementos de uma única e singular autoconsciência. É precisamente essa confusão que, para Berkeley, nos leva a todas as dificuldades relacionadas a essa questão. Por conseguinte, para evitar tal confusão, não deveríamos dizer que os espíritos são percebidos, nem interpretar a nossa autoconsciência, a consciência que temos de nosso ser, como um tipo de percepção, tampouco, entender a nós mesmo, enquanto espíritos, como um tipo de ideia. Mas se as ideias não são modos da substância pensante, do que são feitas? No *imaterialismo* berkeliano, é necessário que elas sejam criadas por Deus, o que introduz nosso próximo tema: a atividade do espírito finito e a relação entre a atividade divina e a humana.

3.3 **A atividade do espírito**

Citamos, ao longo de nosso trabalho, diversas passagens em que Berkeley afirma que o espírito é ativo. A questão da atividade do espírito finito berkeliano não é das mais simples; não apenas pela economia do autor, ao tratar de um assunto tão complexo e central para a sua filosofia (já mencionada anteriormente), mas também porque a questão se divide em dois aspectos principais. O primeiro deles trata da ação que o espírito humano poderia ter no mundo. Nesse caso, se o mundo sensível está submetido apenas às leis e à vontade divina, como Berkeley seria capaz de defender a crença do senso comum de que conseguimos afetar o mundo que nos cerca? É nesse sentido que os estudiosos do filósofo tentam responder à questão de um possível ocasionalismo berkeliano. O segundo deles gira em torno do fato de que a atividade dos espíritos parece ser definida apenas nos termos das operações mentais que

eles possuem acerca das ideias. Em linhas gerais, Berkeley parece limitar essas operações ao poder da imaginação de destruir, recombinar e alterar as ideias já percebidas.

O problema que se apresenta diante de nós não é apenas grande, mas também de suma importância para o edifício teórico do imaterialismo. Se, por um lado, Berkeley for de fato um ocasionalista com relação à ação que temos no mundo físico, o projeto teológico do autor se vê em risco, já que a questão da nossa responsabilidade ao cometer um pecado surge com mais força do que nunca. Mas se, por outro lado, a única ação possível dos espíritos é a atividade mental, o filósofo precisa elucidar qual a relação entre essa atividade e o corpo, e de que maneira ela pode nos fazer causar alterações no mundo sensível, apesar de esse mundo estar absolutamente submetido à vontade divina. Berkeley se vê como um defensor do senso comum, e assim não pode ignorar a crença comum de que afetamos nosso mundo, que somos nós que movemos nossos corpos. Haveria alguma forma de responder à questão unindo os dois aspectos? Em outras palavras, haveria como a ação mental finita influenciar o mundo sensível?

3.3.1 A ação no mundo

Quando trata da ação dos espíritos finitos, o texto berkeliano pode ser denominado de muitas coisas, menos de claro. Isso porque, por um lado, diversas passagens apoiam a interpretação de que, para Berkeley, os espíritos finitos são causalmente ativos, sendo capazes de incitar certas ideias e mover o próprio corpo conforme sua vontade. Por outro lado, existem passagens que sugerem uma interpretação ocasionalista sobre os poderes do espírito, que, em conjunto com a explicação geral que o filósofo dá acerca dos objetos físicos, parecem nos levar para essa visão. É óbvio que Berkeley não acredita que os espíritos finitos são capazes de criar árvores ou oceanos à nossa vontade, o que nos leva a interrogar se haveria uma diferença fundamental entre a relação causal da minha mente e o mundo físico. Por mais que seja possível a interpretação de que a concepção berkeliana da ação ou é inconsistente ou é confusa, tentaremos aqui oferecer uma visão positiva do assunto.

Vimos nesse capítulo que, segundo Berkeley, o espírito ou mente é a união entre a vontade e o entendimento. Ademais, em diversas passagens, o filósofo nos dá a impressão de admitir que nossa vontade causa, atualmente, o movimento das partes do nosso corpo, como, por exemplo: «Nós mesmos movemos nossas pernas, somos nós que determinamos seu

movimento. Nisso difiro de Malebranche» (*Comentários Filosóficos*, 548). O excerto deixa claro que Berkeley se distingue de Malebranche cuja teoria nega, inequivocamente, que nós, como substâncias pensantes, causamos o movimento em nossos corpos. O contraste aparente é que o filósofo irlandês está endossando a tese de que nós movemos nossas pernas e fazemos isso, quando, por meio da vontade, desejamos que elas se movam.

Encontramos nos *Diálogos* esta interessante troca de ideias:

> Philonous: - Ao colher esta flor, eu sou ativo, porque faço isso por meio do movimento da minha mão, que é uma consequência da minha vontade, da mesma forma que ao levá-la ao meu nariz. Mas cheirar é uma dessas duas coisas?
> Hylas: - Não.
> Philonous: - Eu também ajo ao aspirar o ar pelo meu nariz, porque meu ato de respirar assim, antes de outra forma, é o efeito da minha vontade. Mas nenhum desses atos pode ser chamado de *cheirar*: pois, caso contrário, eu cheiraria toda vez que respirasse daquela maneira.
> Hylas: - É verdade.
> Philonous: - Cheirar, então, é alguma coisa consequente a tudo isso?
> Hylas: - É.
> Philonous: - Mas não percebo a minha vontade envolvida em algo além disso. Qualquer outra coisa a mais que exista, como que eu perceba um cheiro em particular ou qualquer cheiro, isso é independente de minha vontade, e então eu sou completamente passivo. (*Diálogos 1*, [196])

Berkeley parece sugerir que somos causalmente ativos, ao movermos nossas mãos, tendo em vista que o movimento de minha mão é, tipicamente, uma consequência de minha vontade. Em conjunto com a passagem 548 dos *Comentários Filosóficos*, a tese berkeliana parece ser a de que nossa vontade é algo além de meras ocasiões para a atividade causal de Deus. Em outras palavras, quando desejo mover minha mão, aparentemente há algo mais acontecendo, além de Deus causar direta e exclusivamente, esse movimento. Ao invés disso, somos nós mesmos que realizamos os movimentos, já que não apenas os desejamos, mas o efeito se segue dessa vontade. Inferimos que o filósofo diz algo a esse respeito, na seguinte passagem:

> O que é que significa causa enquanto se distingue de ocasião? Nada senão um ser que determina quando o efeito segue a volição. Não somos a causa das coisas que ocorrem exteriormente, portanto há alguma outra causa delas, isto é, há um ser que determina estas percepções em nós. (*Comentários Filosóficos*, 499)

Nessa passagem destacam-se dois aspectos da análise berkeliana, a saber: que desejamos certo efeito e que o efeito desejado resulta de nossa volição. Nesse aspecto, Kenneth Winkler apresentou uma esclarecedora interpretação. Segundo o comentador, a visão de Berkeley acerca da causalidade dos espíritos finitos pode ser mais bem compreendida da seguinte forma:

> Um evento conta como uma causa se, e somente se:
> (a) se segue dele um outro evento (seu efeito);

> (b) supondo-se apenas que os decretos de Deus permanecem os mesmos, um evento do primeiro tipo deve ser seguido de um evento do segundo tipo; e
> (c) o primeiro evento é uma volição (1989, p.112)[122]

A condição (c), destaca Winkler, é crucial para a distinção entre casos de causação genuína das conjunções regulares de eventos que não são instâncias de causação real. Conforme podemos observar nesta passagem dos Princípios §32, em que Berkeley afirma: «[...] quando percebemos certas ideias dos sentidos constantemente acompanhadas por outras ideias, e sabemos que isso não depende de nós, imediatamente atribuímos poder e ação às próprias ideias e consideramos umas causas das outras, mas nada pode ser mais absurdo e ininteligível». Em outras palavras, não é qualquer conjunção regular de eventos que conta como uma causação genuína.

O que permite que a vontade realize seu papel? Por que as volições elevam algo que é um mero precursor em uma conjunção regular de eventos ao status de causa genuína? De acordo com Winkler, é porque os fins determinados pela vontade humana assemelham-se aos fins de Deus em sua capacidade de conferir inteligibilidade. Da mesma forma que o conhecimento dos fins divinos conferem inteligibilidade às leis que governam a natureza, o conhecimento de nossos próprios fins conferem inteligibilidade aos nossos movimentos. Entendemos melhor por que um movimento de nosso corpo ocorre, quando compreendemos o porquê, do ponto de vista de um agente humano, uma decisão foi tomada para realizá-lo (1989, pp.130-131). Dado a ênfase que Winkler dá ao papel que nossos fins possuem para conferir inteligibilidade, ele acaba por assumir que, para Berkeley, «a causação final é no mínimo tão fundamental quanto a causação eficiente – tão fundamental que mesmo um débil espírito humano, cuja eficácia é derivada de Deus, pode, não obstante, contar como uma causa» (1989, p.132)[123].

Berkeley deixa evidente em seus textos quão séria é, para ele, a questão da causação final:

> Em primeiro lugar, é evidente que os filósofos perdem seu tempo em vão quando perguntam por uma causa eficiente natural, diferente de uma *mente* ou *espírito*. Em segundo lugar, considerando que toda criação é obra de um *agente sábio e bom*, parece que seria mais adequado que os filósofos ocupassem seu pensamento (ao contrário do que alguns sustentam) com as causas finais das coisas. E, devo

[122] Tradução nossa. No original: «An event counts as a cause if and only if (a) it is followed by aother event (its effect); (b) supposing only that God's decrees remain the same, an event of the first type must be followed by an event of the second type; and (c) the first event is a volition».

[123] Tradução nossa. No original: «final causation is at least as fundamental as efficient causation – so fundamental that even a feeble human spirit, whose efficacy is derived from God, can nonetheless count as a cause».

> confessar, não vejo razão pela qual não se deveria considerar uma boa maneira de explicar as coisas, nem completamente digna de um filósofo, a que mostrasse os vários fins aos quais foram originalmente planejadas com indizível sabedoria. (*Princípios*, §107)

Concordamos com Winkler quando ele destaca a importância que as causas finais possuem para o sistema berkeliano. Hesitamos, porém, em aceitar a conclusão do comentador de que nossos fins, ou os fins dos espíritos finitos, assumem um papel similar ao dos fins divinos. No caso desse agente, a outorga da inteligibilidade está intimamente relacionada ao próprio estabelecimento das conjunções regulares. Em outras palavras, a atividade causal divina envolve dois elementos que se encaixam perfeitamente: por um lado, a causalidade eficiente, onipotente, que traz à tona a sequência de eventos que normalmente estão associados e, por outro lado, a causalidade final que guia esse poder causal eficiente, de tal modo, que esses efeitos, que satisfazem os fins do sábio e benevolente agente, ocorrem de maneira frequente.

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

Dessa forma, no caso da ação causal divina, o conhecimento dos fins confere inteligibilidade sobre a razão de certa conjunção regular de eventos ser como é, já que nós tipicamente descobrimos essas «*Leis da Natureza*». É claro que nem sempre os fins divinos são acessíveis aos mortais. Contudo, nós podemos, ao menos em princípio, concordar que na medida em que a atividade causal eficiente do agente divino é guiada por tais fins, o conhecimento deles confere a inteligibilidade, desde que eles estejam disponíveis para nós. Os meus fins conferem, então inteligibilidade similar quando, por meio da vontade, eu quero um efeito como mover minha perna?

Se comparado aos fins divinos, que parecem elevar-se acima de todos os outros fins, o papel explicativo dos fins humanos é bastante limitado. Na verdade, nos parece difícil que os nossos fins tenham, de fato, algum papel explicativo. Consideremos o movimento da minha perna que se segue da minha vontade de movê-la. Por mais que seja o fim da minha vontade, para Berkeley, o movimento de minha perna também conta como um evento físico natural. Portanto, tal evento possui um lugar na explicação berkeliana dos objetos físicos, de tal maneira que o seu acontecimento deva estar completamente de acordo e sob o governo das

leis da natureza. Como vimos, as leis da natureza são «as regras fixas ou os métodos estabelecidos, dos quais nossa mente depende para suscitar em nós as ideias dos sentidos», e essas ideias são causadas por Deus «numa sequência ou série regular, cuja admirável conexão testemunha suficientemente a sabedoria e a benevolência de seu autor» (Ibid.). Isto é, a ocorrência de qualquer evento físico de que eu tenha vontade deve ser compatível com a forma com que Deus causa esses eventos, de acordo com a consideração de Seus fins. Logo, a ocorrência dos eventos físicos deve satisfazer, antes de tudo, os fins divinos.

Além disso, nos parece óbvio que meus fins nunca poderão prevalecer sobre fins divinos. Não é o caso também que esses dois "fluxos" de causas finais, o meu enquanto espírito finito e o do espírito infinito, determinem, de igual maneira, o evento do movimento da minha perna. Sugerir que os nossos fins são tão fundamentais quanto os fins divinos nos parece um tanto problemático, já que no plano metafísico isso é impossível, ainda que possamos argumentar em defesa da possibilidade de que o agente divino acomode nossos fins. De qualquer forma, a questão de como os fins dos espíritos finitos podem conferir alguma inteligibilidade ao evento do movimento da minha perna permanece.

Contudo, normalmente, o conhecimento dos fins de Deus não é claro para nós, e dessa forma, nossos fins parecem ser a melhor explicação *disponível* para a ocorrência de certos eventos físicos, como o movimento das partes de nossos corpos. Sendo assim, dizer que foi por meio de minha vontade que minha perna se moveu pode, certamente, fornecer a melhor explicação para esse evento. Diante do exposto, poderíamos afirmar que o fato de um fim ser parte da melhor explicação disponível para nós implica que ele seja uma verdadeira causa final?

Para tentar responder à questão, consideremos agora o caso que Winkler destaca dos "decretos invertidos". Tal desafio não é enunciado por Berkeley, mas sim, por Malebranche, que diz:

> [...] suponhamos que Deus queira fazer o contrário do que quereriam alguns espíritos, como no caso dos demônios ou de alguns outros espíritos que merecem essa punição. Não poderíamos dizer, nesse caso, que Deus lhes comunicaria sua potência, visto que eles não poderiam fazer nada do que desejassem. As vontades desses espíritos, contudo, seriam causas ocasionais dos efeitos que fossem produzidos. Tais corpos seriam movidos para direita somente se esses espíritos quisessem que eles fossem movidos para a esquerda; e os desejos desses espíritos determinariam a vontade de Deus de agir, como nossas vontades de mover as partes de nosso corpo determinam a primeira causa a movê-las. De modo que todas as vontades dos espíritos são somente causas ocasionais. (*A Busca da Verdade*, Livro III, parte II, cap. 3, pp. 251-252)

Como o próprio Winkler concede, para Berkeley não há garantia alguma de que os fins dos espíritos finitos coincidam de fato com os fins divinos que guiam o acontecimento

das conjunções regulares de eventos físicos. No caso de um decreto invertido de Deus, o resultado da vontade de alguém seria sempre o oposto dessa vontade, isto é, se quero mover minha perna esquerda, a perna que se move é a direita. Na análise de Winkler, porém, mesmo nesses casos invertidos, a volição satisfaz as condições necessárias para ser uma causa: um evento da vontade (querer mover a perna esquerda) é, normalmente, seguido de outro evento (o movimento da perna oposta) (1989, p.134). Parece-nos estranho sugerir que o fim da minha vontade confere inteligibilidade ao efeito, já que tal efeito é *completamente diferente* daquilo que eu inicialmente pretendia.

O próprio comentador identifica essa dificuldade para a interpretação que ele propõe, e dessa forma. Winkler, de maneira geral, não parece abalado por essa dificuldade, e ao resumir a discussão de como Berkeley responderia ao desafio malebranchiano dos decretos invertidos, diz o seguinte: «A resposta de Berkeley a Malebranche é que as causas não precisam ser onipotentes. A atividade volitiva dos espíritos finitos é o bastante, *uma vez que Deus fez os decretos apropriados*, para estabelecê-las como causas» (1989, p.134)[124]. O autor também ressalta que «Talvez seja importante notar, contudo, o quão difícil seria para um espírito finito [...] manter a sua sanidade – talvez até mesmo manter sua habilidade de querer – sob a inversão» (Ibid.)[125].

Apesar dessa resposta, ainda nos parece difícil enxergar de que maneira a vontade dos espíritos finitos oferecem uma real contribuição em termos de inteligibilidade, na medida em que tal inteligibilidade é, em Berkeley, tão dependente de Deus realizar os decretos apropriados. Com efeito, os fins envolvidos nesses decretos divinos confeririam inteligibilidade somente se estivessem disponíveis para nós. Nossos fins, entretanto, parecem quase coincidentes, já que não há qualquer garantia de que eles correspondam aos fins divinos. Ao supormos a possibilidade de decretos invertidos, não temos qualquer salvaguarda de que os fins intencionados por nossa vontade serão adequadamente conectados aos efeitos físicos que ocorrerem.

Se assim for, em que sentido nossos fins conferem alguma inteligibilidade? Eles confeririam maior inteligibilidade do que aquilo que nós aprendemos simplesmente pela experiência, isto é, que certos tipos de vontade são normalmente seguidos de certos tipos de eventos físicos? Pois, poderíamos pensar que a conjunção regular de eventos em nossa

[124] Grifo e tradução nossa. No original: « Berkeley's reply to Malebranche is that causes need not be omnipotent. The volitional activity of finite spirits is enough, once God has made the apropriate decrees, to establish them as causes».

[125] Tradução nossa. No original: « It is perhaps worth noting, however, how difficult it would be for a finite spirit [...] to maintain its sanity — perhaps even to maintain its ability to will — under inversion».

experiência já nos proporciona uma certa inteligibilidade, de tal maneira que passamos a ver que uma espécie de evento físico se segue de determinado evento volitivo e, consequentemente, somos capazes de antecipar e prever tais conjunções. Mas, o meu fim provê alguma inteligibilidade adicional? O evento ocorre *porque* ele é o meu fim? Para que os fins contem como uma causa final genuína, eu deveria ser capaz de dizer, confiante, que os eventos ocorrem porque essa era minha intenção. Mas não há garantia de que o evento intencionado ocorra, simplesmente por ser o fim da minha vontade, haja vista a possibilidade de ocorrer um evento físico diferente daquilo que eu inicialmente intencionei. Dessa forma, é difícil ter a confiança de que um evento físico se manifeste por ser o fim da minha vontade e, mesmo que isso ocorra, é dubitável que nossos fins sejam causas finais, no sentido relevante do termo.

A interpretação de Winkler acerca da causalidade dos espíritos finitos, então, não parece deixar clara como podemos assegurar a conexão entre nossos fins e o resultado da ação. Há, porém, uma possibilidade que ainda não consideramos para garantir essa conexão. Poderíamos pensar que a própria volição pode realizar uma contribuição causal *eficiente*, ao ocasionar o resultado da ação. Dessa maneira, o caso dos "decretos invertidos" se tornaria menos problemático, visto que a vontade de mover a minha perna esquerda, certamente, resultaria no movimento desta perna. Em suma, o movimento da minha perna esquerda não só seria o fim da minha volição, mas também seria causado pela minha vontade que é uma causa eficiente. Logo, esse elo de causalidade proporciona o tipo de conexão que faltava entre as vontades e seus efeitos[126].

Em seu artigo "Berkeley, Human Agency and Divine Concurrentism", Jeffrey K. McDounough apresenta uma versão interessante desse modelo de atividade causal dos espíritos finitos. O autor pretende compatibilizar a causalidade eficiente dos espíritos finitos na produção de movimentos corpóreos, com a ênfase dada por Berkeley ao papel causal direto de Deus na produção desses eventos físicos reais, defendendo, assim, um modelo "concorrente" de causação dos espíritos. Em resumo, na interpretação de McDonough, quando minha perna se move a partir da minha volição, eu e Deus concorremos na produção desse evento físico.

[126] Apesar da onipotência divina, poderíamos nos perguntar se deveríamos privilegiar a conexão causal eficiente dessa forma. A diferença entre o modelo de Winkler (de causa final) e um modelo causal eficiente é que, no primeiro, ao inverter os efeitos, Deus não precisaria interferir na causalidade eficiente dos espíritos. Enquanto isso, no segundo modelo, Deus precisaria fazer algo em relação a esses poderes causais dos espíritos para que, de fato, os efeitos sejam invertidos. É nesse sentido que os dois processos são assimétricos.

Como o próprio comentador argumenta, uma das consequências de sua interpretação é que ela parece reduzir a capacidade do imaterialismo berkeliano de distinguir entre, para usar as palavras de Berkeley, as coisas reais e as quimeras. Isso porque, se assumirmos que a "involuntariedade" é uma condição necessária para a realidade das "coisas reais" berkelianas, logo, de acordo com MCDonough, Berkeley seria forçado – como tudo indica – a aceitar o absurdo de que, ao mover voluntariamente minha perna, ela falha em ser real. O comentador, no entanto, responde a esse problema ao negar que uma involuntariedade total seja uma condição suficiente ou necessária para que uma experiência seja objetiva (2008, pp.583-584).

McDonough estabelece uma interessante defesa do motivo pelo qual a involuntariedade não deve ser pensada como uma condição suficiente, conquanto Berkeley, aparentemente, não a enxergasse dessa forma. O comentador, no entanto, argumenta acerca da questão de a involuntariedade não ser uma condição necessária:

> Que isso [involuntariedade] não seja contada como uma causa necessária ganha força não apenas das formas com que nós normalmente interpretamos as experiências de nossos próprios corpos, mas também de nossa habilidade de influenciar indiretamente nossas experiências do mundo por meio do controle que gozamos de nossos corpos, assim como por nossa habilidade de focar e direcionar nossa atenção. O fato de que eu determino tipicamente se eu vejo minha própria mão como aberta ou fechada (já que eu sou aquele que, normalmente, a abre e a fecha), que eu posso evitar de ver a árvore ao fechar meus olhos, e que eu posso direcionar a minha atenção ao som dos pássaros e afastá-la do som do trânsito não requer que eu suponha que essas experiências são meramente subjetivas. (2008, p.584)[127]

Essa interpretação, contudo, encontra um grave problema para se manter firme no contexto berkeliano, que a discussão estabelecida pelo Bispo de Cloyne entre os parágrafos 28 e 34 é, normalmente, interpretada como uma nova tentativa de provar a existência de Deus:

> Posso suscitar ideias em minha mente sempre que quiser e variar ou mudar a cena quantas vezes julgar conveniente. Não preciso mais que querer, e imediatamente esta ou aquela ideia surge em minha imaginação; e pelo mesmo poder ela é obliterada e dá lugar a outras. Esse fazer e desfazer as ideias chama-se, com muita propriedade, mente ativa. (§28)
> Seja qual for o poder que eu possa ter sobre os meus pensamentos, noto que as ideias efetivamente percebidas pelos sentidos não têm igual dependência de minha vontade. Quando em plena luz do dia abro meus olhos, não está em meu poder decidir se verei ou não, ou determinar que objetos em particular se apresentarão à minha vista; e assim igualmente quanto à audição e aos outros sentidos: as ideias impressas neles não são produtos da minha vontade. Existe, portanto, alguma outra vontade ou espírito que as produz. (§29)

[127] Tradução nossa. No original: «That it should not be counted as a necessary condition gains force not only from the ways in which we standardly interpret experiences of our own bodies, but also from our ability to indirectly influence our experience of the world through the control we enjoy over our bodies, as well as by our ability to focus and direct our attention. The fact that I can typically determine whether I see my own hand as open or closed (since I am the one who typically opens and closes it), that I can avoid seeing the tree by shutting my eyes, and that I can direct my attention to the sound of the birds and away from the noise of the traffic does not require me to suppose that those experiences are merely subjective».

> As ideias impressas nos sentidos pelo Autor da natureza são chamadas *coisas reais*, e suscitadas na imaginação, sendo menos regulares, vívidas e constantes, são mais adequadamente chamadas de *ideias*, ou *imagens de coisas*, as quais elas copiam e representam. [...]. Considera-se que as ideias dos sentidos têm em si mais realidade, ou seja, são mais fortes, ordenadas e coerentes do que as criações da mente. Mas isso não constitui um argumento de que elas existam fora da mente. Elas são também menos dependentes do espírito ou da substância pensante que as percebe, pois são suscitadas pela vontade de outro e mais poderoso espírito. (§33)

Vemos nessas passagens que a involuntariedade das ideias sensíveis é uma premissa crucial para que Berkeley argumente que não somos nós que as causamos. Se, no fim das contas, várias das ideias sensíveis são, na verdade, provocadas voluntariamente em virtude do controle que temos sobre nossos corpos, então, a estratégia de Berkeley, que nos elimina como causas possíveis dessas ideias, está em risco. A resposta de que um espírito finito é uma causa concorrente e não é, por si mesmo, suficiente para causar as ideias sensíveis não ajuda a resolver essa questão, já que a noção de uma causação concorrente pressupõe a existência de um agente divino com o qual o espírito finito concorra – pressupõe justamente a existência de Deus, que é o ponto central do argumento berkeliano. Inferimos, portanto, que Berkeley está comprometido com o fato de a involuntariedade, ponto central de suas provas mais fortes da existência de Deus, ser necessária para a objetividade.

3.3.1.1 Ação como vontade

Ao examinarmos as leituras de Winkler e McDonough, vimos que a teoria de que os espíritos finitos, como causas reais dos movimentos corpóreos, sejam eles causas finais, sejam eficientes, encontra dificuldades para se manter firme dentro do contexto do imaterialismo. Mas, se não são causas, por que Berkeley afirma com tanta convicção que os espíritos finitos são ativos?

Iniciamos nossa busca, novamente, com a passagem dos cadernos de Berkeley: «Nós mesmos movemos nossas pernas, somos nós que determinamos seu movimento. Nisso difiro de Malebranche» (*Comentários Filosóficos*, 548). Como o filósofo não faz qualquer afirmação semelhante em nenhuma de suas obras, tal passagem pode ser lida como uma experiência de pensamento do jovem Berkeley, que, no fim das contas, acabou sendo deixada de lado. Há, contudo, outra maneira de entender essa afirmação, permitindo-nos levar a sério a tentativa de Berkeley de distinguir seu pensamento do de Malebranche, sem atribuir ao imaterialismo a tese de que nossas vontades são causas reais dos movimentos de nossos

corpos. Essa foi, de certa forma, a tentativa de Winkler e McDonough. Segundo esses autores, Berkeley, em contraste com Malebranche, entende os espíritos finitos como causas reais. Se negamos isso, de que forma poderíamos estabelecer o contraste entre os dois filósofos?

Gostaríamos de salientar que, embora não seja nosso objetivo aprofundar este estudo no percurso filosófico de Malebranche, vale lembrar que sua teoria sobre o poder da vontade é complexa e evoluiu ao longo de sua trajetória filosófica. Contudo, na época do lançamento dos *Esclarecimentos*, junto da terceira edição d'*A Busca da Verdade*, em 1677, parece claro que o filósofo francês desenvolve a tese de que o poder de nossa vontade humana consiste, no máximo, no poder de dar ou negar consentimento a um bem particular. Como é descrito pelo autor no *Esclarecimento* I, enquanto «Deus incessantemente nos impulsiona por uma impressão irresistível em direção ao bem em geral», Ele também «nos apresenta a ideia de algum bem particular ou nos dá uma sensação dele, pois só Ele pode nos iluminar» (1997, p.547)[128]. Nesse caso, em que um bem particular nos é apresentado, nosso livre poder volitivo consiste em duas alternativas: ou aceitamos esse bem particular e nos acomodamos, ou não o aceitamos e continuamos em direção ao bem em geral.

Sendo assim, para Malebranche, não há aparentemente muita coisa na vontade do espírito finito que possa ser distintivamente atribuído à própria criatura. Não é como se o próprio espírito finito causasse normalmente a volição, já que a tendência comum em direção ao bem é causada por Deus, tampouco é o caso de o espírito finito causar a ideia de um bem particular – esta também é causada pela divindade. Na verdade, ao falar de como o pecador exerce sua vontade de maneira pecaminosa, o filósofo afirma o seguinte: «ele para, ele descansa, ele não segue a impressão de Deus [para o bem em geral] – ele não faz nada, pois o pecado é nada» (Id. p.548)[129].

Se ao consentir também não fazemos nada, poderíamos muito bem nos perguntar de que maneira essa descrição da atividade nos ajuda a elucidar o problema da responsabilidade do pecado – o cerne das preocupações do filósofo francês no *Esclarecimento* I. Entretanto, as preocupações de Malebranche não são as nossas. O que é importante, para a questão em estudo é que, se Berkeley defende que nós somos causas diretas de nossas vontades, isto é, que a nossa própria ação é que traz nossas vontades à tona, essa posição já seria suficiente

[128] Tradução nossa. No original: «God unceasingly impels us by an irresistible impression toward the good in general». E «presents to us the idea of some particular good or gives us the sensation of it, for only He can enlighten us».

[129] Tradução nossa. No original: « he stops, he rests, he does not follow God's impression – he does nothing, for sin is nothing».

para distingui-lo de Malebranche. Pois, segundo o filósofo irlandês, quando eu desejo e causo uma volição, sou eu, o espírito finito, que a causo, e não Deus.

Consideremos como Malebranche descreve o que é a vontade no primeiro capítulo do primeiro livro d'*A Busca da Verdade*: «[...] por essa palavra VONTADE, ou capacidade que tem a alma de amar diferentes bens, pretendo designar a *impressão* ou *movimento natural que nos leva em direção ao bem indeterminado e em geral*» (2004, p.68). Dado que Berkeley era um leitor próximo da obra malebranchiana[130], não é difícil imaginar que ele conhecia a noção de atividade volitiva do filósofo francês, e assim, diferenciou-se dele com uma descrição mais completa dessa atividade. Afirmar que nós somos a causa atual da nossa vontade de mover nossa perna parece ser significativo o bastante para Berkeley sugerir que «Nós mesmos movemos nossas pernas» de seus cadernos, especialmente porque o autor segue explicando que «somos *nós* que determinamos seu movimento» (*Comentários filosóficos*, 548. Destaque nosso).

A tese de que o próprio ato de desejar (*willing*) deve ser o cerne da atividade dos espíritos finitos do imaterialismo foi exposta por George Pitcher. O autor sugere que, para Berkeley, a atividade dos espíritos finitos deve ser pensada como «[...] consistindo na sua habilidade de executar – espontaneamente – atos de volições» (1981, 227)[131]. Por mais que concordemos com Pitcher nesse aspecto, a forma como o autor responde às declarações berkelianas acerca do poder da mente de produzir as ideias da imaginação é diferente da nossa.

É inegável que, segundo Berkeley, no que concerne às ideias da imaginação, os espíritos finitos possuem o poder de, de fato, criá-las e destruí-las (*Princípios*, §§28-30). Nesse sentido, concordamos com Pitcher que essa é a visão do filósofo irlandês, e acrescentamos: Berkeley pensava que, quando nos referimos à produção de ideias da imaginação, as mentes finitas possuíam um poder causal eficiente, para além do mero poder de executar atos da vontade.

Diferenciamo-nos, entretanto, na reação que temos à esta interpretação de Berkeley. Pitcher argumenta que «Berkeley deveria abandonar essa afirmação adicional», e que as «imagens-volições são as verdadeiras causas ativas de seus efeitos intencionados [isto é, as

[130] Cf. WINKLER, 1989, p.310.

[131] Tradução nossa. No original: «[...] consisting in its ability to perform – spontaneously – acts of volitions».

ideias da imaginação] » (1981, p.226)[132]. O comentador, além de acreditar que Berkeley não tem nada a ganhar, quando atribui um poder causal real à volição de ter uma ideia da imaginação, também sustenta que o filósofo irlandês deveria ter defendido que nossas ideias da imaginação são produzidas da mesma maneira que as ideias do movimento corpóreo – ou seja, que Deus causa em nós a ocasião de nossas volições. Em suma, de acordo com Pitcher, Berkeley deveria ter restringido o poder dos espíritos finitos ao de produzir volições.

Existem duas razões pelas quais não concordamos com a posição de Pitcher. A primeira delas é que o principal argumento do comentador para que Berkeley abandone a afirmação de que os espíritos finitos produzem ideias da imaginação é intimamente ligado a um argumento central do comentador, uma vez que, para Berkeley, «a mente e suas ações não podem ser experienciadas diretamente» (1981, p.225)[133]. Acreditamos ter oferecido, na primeira parte deste capítulo, razões suficientes para defender o oposto. Vale lembrar, é claro, que a defesa de que as ações da mente são diretamente experienciadas por meio de *ideias* é problemática. O próprio Bispo deixa isso claro nos *Princípios*:

> [...] com a palavra *espírito* significamos apenas algo que pensa, quer e percebe; esse, e somente esse, constitui o significado desse termo. Portanto, se é impossível que esses poderes possam ser em algum grau representados em uma ideia, é evidente que não pode haver nenhuma ideia de um espírito. (§138)

Igualmente importante são as declarações do autor no §142. Com efeito, não é apenas por meio das ideias que experienciamos diretamente as coisas. No caso da experiência da atividade da mente, há a famosa sugestão de Berkeley de que temos «noções» dessa atividade, uma maneira diferente de experienciar diretamente algo:

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

Ainda que, na primeira sessão deste capítulo, não tenhamos utilizado o conceito de noção para estabelecer o que é a autoconsciência berkeliana, isso não quer dizer que ele não seja uma das maneiras de experienciarmos essa consciência. Lembremos que existem passagens que afirmam a mesma coisa sem utilizar o conceito de noção: «Além disso, sei o que quero dizer pelos termos *eu* e *eu mesmo*; e sei isso imediatamente, ou intuitivamente, embora não o perceba como percebo um triângulo, uma cor ou um som» (*Diálogos 3*, [231]).

---

[132] Tradução nossa. No original: «Berkeley should drop this additional claim». E: «image-volitions are the true active causes of their intended effects»

[133] Tradução nossa. No original: «the mind and its actions cannot be directly experienced».

Pitcher não interpreta essas e outras passagens como suficientes para defender a afirmação de que, para Berkeley, nós temos um conhecimento direto da mente e de suas atividades por meio das noções. O comentador argumenta que, ao fazer tal afirmação, Berkeley não está defendendo uma consciência direta de sua própria mente, mas sim, afirmando que ele pode "ver" que tipo de coisa a mente dele seria simplesmente ao consultar seus próprios pensamentos (1977, pp.217-221). Pitcher segue seu raciocínio e sugere que:

> [...] a doutrina da reflexão, na qual a filosofia de Berkeley faz uma virada decididamente racionalista, é uma tentativa de resolver o problema de como, sem poder possuir uma ideia (ou imagem) do espírito, nós poderíamos ter, de alguma maneira, uma concepção dele. Podemos ter uma concepção dele porque sua existência é uma demanda da razão, e a razão nos diz, ao mesmo tempo, que tipo de coisa ele deve ser. (1977, p.221)[134]

Acreditamos já ter demonstrado, na segunda sessão deste capítulo, que a concepção de autoconsciência para Berkeley é uma consciência direta de si mesmo. Por conseguinte, não vamos nos estender mais acerca dessa questão, apresentando um caso contra a visão de Pitcher sobre esse assunto. O que é curioso na visão de Pitcher, contudo, é o fato de que, ao acreditar que Berkeley não possui bases para atribuir aos espíritos finitos o poder de produzir ideias da imaginação, o mesmo argumento poderia ser utilizado para atacar a tese de que eles têm o poder de produzir suas volições. Ora, se nós não temos uma consciência direta do espírito e de seus poderes, também não teríamos tal consciência em relação ao poder de produzir volições. Por que, nesse aspecto, o poder de produzir volições seria diferente do de produzir ideias?

O comentador responde a isso, afirmando que o poder de produzir volições seria "menos problemático", sem, no entanto, apresentar uma razão específica para isso. Na verdade, a dúvida permanece, eis a segunda justificativa para discordamos de Pitcher. Se aceitarmos as razões que ele apresenta para sugerir que Berkeley deveria rejeitar a tese de que a mente possui o poder de produzir ideias da imaginação, teremos de aceitar também que o filósofo deveria, pelos mesmos motivos, rejeitar que ela produz suas próprias volições.

Como, por exemplo, as passagens que tratam do poder de produção das ideias imaginativas se relacionam com o que defendemos até aqui? Elas são consistentes, quando levamos em conta que, para compreender a atividade dos espíritos, devemos considerar o poder de produzir volições? Para responder a essas questões, sugerimos que os comentários de Berkeley sejam compreendidos literalmente, ou seja, possuímos o poder de produzir volições. Esse poder incorpora de tal maneira o cerne de nossa ação que, se possuíssemos apenas ele, ainda

[134] Tradução nossa. No original: «[...] the doctrine of reflection, in which Berkeley's philosophy takes a decidedly rationalist turn, is an attempt to solve the problem of how, without being able to have an idea (or image) of spirit, we can have any conception of it at all. We can have a conception of it because its existence is a demand of reason, and reason tells us at the same time what sort of thing it must be».

assim, seria genuinamente ativos. Porém, como demonstramos, nós temos a consciência direta de que, no caso das ideias da imaginação, nossa vontade resulta na produção atual de ideias, de tal maneira que também podemos reivindicar esse poder.

Ao expandir os poderes dos espíritos finitos dessa forma, para incluir a criação e destruição das ideias imaginativas, a preocupação que surge é se ela pode coexistir com as afirmações que fizemos sobre o poder da mente em produzir ideias reais dos sentidos. A princípio, parece haver uma contradição. Se tanto as ideias da imaginação quanto as ideias do movimento do meu corpo estão sob meu controle e resultam da minha vontade, por que privilegiar um poder em detrimento do outro? A objeção ganha mais força, ao levarmos em conta a regularidade com a qual as ideias surgem da minha vontade e o aspecto envolvido.

É preciso, então, estabelecer uma distinção. Para isso, precisamos considerar se os dois tipos de ideias em questão estão, da mesma forma, sob nosso controle. Apesar de inicialmente parecer o contrário, acreditamos que, quando temos uma volição relacionada a um movimento corpóreo, nós não gozamos da mesma liberdade que temos sobre as nossas ideias da imaginação. Isso porque, não obstante determinados movimentos corpóreos resultem de nossa vontade, com alguma frequência, existe uma restrição quanto aos tipos de movimentos que podem ocorrer, visto que nenhum movimento corpóreo pode violar as *Leis da Natureza*. Como já citamos:

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

As leis da natureza são «regras fixas» estabelecidas por Deus, de tal modo que toda a ocorrência desse tipo de ideia deve ser coerente a elas, não importando o quão regularmente as ideias do sentido correspondam, por exemplo, ao movimento da minha mão que se segue da minha vontade. Por mais que eu tenha vontade de atravessar uma parede, ou esmagar uma pedra em minhas mãos, meu corpo nunca seria capaz de fazer isso. Contudo, não há tal limitação para as minhas ideias da imaginação, uma vez que consigo facilmente imaginar essas coisas. Em resumo, a ideia do meu corpo em minha imaginação obedece a todo e qualquer comando de minha vontade, mas o mesmo nunca irá ocorrer com a ideia real do meu corpo.

Embora sejam aparentemente similares, tanto as relações estabelecidas entre a nossa vontade e as nossas ideias da imaginação, como as relações estabelecidas entre a nossa vontade e as ideias sensíveis das partes de nosso corpo, são fundamentalmente diferentes. Os dois tipos de ideias regularmente se seguem de nossa vontade, a diferença entre ambas é o que fundamenta essa regularidade. No primeiro caso, a regularidade é fundamentada em nosso poder causal eficiente de produção de ideias. No segundo caso – a nossa vontade de mover as partes de nossos corpos e as ideias dos sentidos que resultam dela – a regularidade é fundamentada pela causalidade divina, que trata nossas volições como ocasiões para a produção das ideias sensíveis. A carência de um poder causal real sobre as ideias das partes do corpo explica por que, apesar da nossa vontade de fazer com que tais partes realizem certos movimentos, elas não o fazem. Nossas volições são apenas ocasiões para que a vontade divina produza certas ideias sensíveis *quando for apropriado*, isto é, Deus implementa a ocorrência das ideias sensíveis, se isso estiver de acordo com as leis da natureza.

Esse não é o caso com as ideias da imaginação, ou seja, já que nós literalmente as produzimos, temos total controle sobre elas, o que serve à atividade causal que sustenta tal tarefa. No que tange às ideias dos sentidos, entretanto, como nos falta a atividade causal, elas não estão sob nosso controle, embora tenhamos essa impressão. Certamente, há uma regularidade incontestável fundamentada nas relações ocasionais existentes entre nossas volições e os movimentos corpóreos. Isso pode ser relevante para nos dar essa sensação de controle que temos com relação às referidas ideias. Esse controle é apenas aparente, como já dissemos, se entendemos por "controle" o mesmo tipo de poder que dispomos com relação às ideias da imaginação. A interpretação de que as ideias dos sentidos não estão sob nosso controle causal, de fato, ajuda a defender o compromisso de Berkeley tanto com a tese de que a involuntariedade é necessária para a objetividade, como com a objetividade dessas ideias.

Há ainda outra possível motivação para que Berkeley insista em um poder causal real de produzir ideias, ainda que seja meramente imaginativo. Gostaríamos de sugerir, portanto, que parece haver uma diferença significativa entre a experiência de um poder que produz volições e a experiência de um poder que produz ideias contidas nas volições como seus fins. Suponhamos que um amigo me peça para imaginar um leão verde de orelhas pontudas. Por meio das minhas volições, eu consigo imaginar tal ser – inclusive com inúmeras outras características que meu amigo não pediu. Em nossa interpretação, o poder de produzir volições e o poder de produzir ideias da imaginação são distintos, de tal maneira, que eu poderia ter o primeiro sem, necessariamente, ter o segundo. Em virtude do que Berkeley escreve em seus cadernos, não parece que ele permitiria uma configuração diferente desta em

que um agente teria o poder de produzir ideias da imaginação sem ter, antes, a vontade de produzi-las:

> Há uma diferença entre poder e volição. Pode haver volição sem poder. Mas não pode haver poder sem volição. Poder implica volição e ao mesmo tempo uma conotação dos efeitos que seguem a volição. (*Comentários Filosóficos*, 699)

Em outras palavras, eu poderia ser o tipo de agente que produz apenas volições e Deus, então, produziria as ideias da imaginação relevantes em mim, na ocasião da volição. Contudo, eu sou, na verdade, o tipo de agente que não possui apenas o poder de produzir essas volições, mas também o de produzir as ideias da imaginação do leão verde de orelhas pontudas. Dessa forma, quando tenho sucesso em ocasionar essa ideia da imaginação, eu tenho uma experiência que o agente incapaz de produzir ideias não poderia ter[135].

Isso sugere que a consciência direta da experiência do poder da vontade não é suficiente para que alguém experiencie como é ser um agente que produz e cria ideias. Não importa o quão ativo seja o poder de produzir volições, no fim das contas, essa atividade não é a atividade de produzir ideias. Por que Berkeley dá maior ênfase à experiência do poder de produção de ideias? Acreditamos que o autor precise dessa experiência para motivar a tese de como temos uma "ideia" da atividade causal de Deus.

No terceiro dos *Diálogos*, Hylas confronta Philonous com o seguinte argumento: se tudo o que temos são ideias, fundamentalmente passivas, e Deus é um agente puramente ativo, então Philonous deve conceder que ele não possui uma ideia de Deus ou de Sua atividade de produzir a gama de ideias que experienciamos. Na descrição dos diálogos:

> Hylas: - Portanto, uma vez que você não tem nenhuma ideia da mente de Deus, como pode conceber que seja possível que as coisas existam em Sua mente? Ou, se você pode conceber a mente de Deus sem ter nenhuma ideia dela, por que não se pode admitir que eu conceba a existência da matéria, não obstante não ter nenhuma ideia acerca dela?
> Philonous: - Quanto à sua primeira pergunta, admito não ter propriamente uma ideia de Deus ou de qualquer outro espírito, pois, sendo ativos, não podem ser representados por coisas perfeitamente inertes, como são nossas ideias. Não obstante, sei que eu, que sou um espírito ou substância pensante, existo tão certamente quanto sei que minhas ideias existem. Além disso, sei o que quero dizer pelos termos *eu* e *eu mesmo*; e sei isso imediatamente, ou intuitivamente, embora não o perceba como percebo um triângulo, uma cor ou um som. A mente, o espírito ou a alma é aquela coisa indivisível, inextensa, que pensa, age e percebe. Digo *indivisível* porque é *inextensa*; e *inextensa* porque as coisas extensas, figuradas e móveis são ideias; e aquilo que percebe ideias, que pensa e deseja, não é em si, claramente, uma ideia, nem semelhante a uma ideia. Ideias são coisas inativas e percebidas; e espíritos, uma espécie de seres completamente diferentes delas. Não

[135] Poderíamos pensar se Deus não poderia ter nos dado uma ideia desse poder de produzir ideias, mesmo que esse poder inexistisse em nós. Dada a fundamental passividade das ideias, porém, é impossível que uma ideia desse tipo seria capaz de proporcionar o tipo certo de experiência. Berkeley provavelmente diria que o que precisamos é de uma experiência direta de algum poder ou atividade, isto é, a experiência direta do exercício do próprio poder.

> digo, por conseguinte, que minha alma é uma ideia ou semelhante a uma ideia. No entanto, tomando a palavra *ideia* num sentido amplo, pode-se dizer que minha alma me fornece uma ideia que é uma imagem ou semelhança de Deus, embora, na verdade, extremamente inadequada, pois toda noção que tenho de Deus é obtida ao refletir sobre minha alma, elevando seus poderes e removendo suas imperfeições. Por conseguinte, embora não tenha em mim uma ideia inativa, tenho, contudo, uma espécie de imagem pensante e ativa de Deus. E, embora não O perceba por meio dos sentidos, tenho uma noção Dele, ou O conheço, por meio da reflexão e do raciocínio. Tenho um conhecimento imediato de minha mente e de minhas ideias e, com a ajuda delas, apreendo indiretamente a possibilidade da existência de outros espíritos e ideias. Além disso, a julgar pela minha existência e pela dependência que encontro em mim e em minhas ideias, por um ato da razão infiro necessariamente a existência de um Deus e de todas as coisas criadas na mente de Deus. Isso quanto à primeira questão. Quanto à segunda, suponho que a essa altura você já possa respondê-la, pois você não percebe a matéria objetivamente, como faz com um ser inativo ou ideia; nem a conhece, como faz consigo por um ato de reflexão; nem a apreende indiretamente por similaridade de uma com a outra; nem a deduz pelo raciocínio daquilo que você conhece imediatamente. Tudo isso faz o caso da *matéria* amplamente diferente do de *Deus*. (*Diálogos 3*, [231-232])

Na discussão berkeliana do papel causal que Deus desempenha, fica claro que a noção que tenho Dele não é a de um agente que apenas possui o poder de produzir volições. É a noção de um espírito que produz a maravilhosa gama de *ideias* que constituem o mundo físico. Temos uma "ideia" dessa atividade e, consequentemente, uma *noção* de Deus – no sentido técnico que Berkeley dá ao termo – porque experienciamos, em nós, uma atividade ou poder análogo, mesmo que muito mais fraco e imperfeito. Em resumo, seria muito difícil para nós compreender o que poderia ser o poder divino de produzir ideias se tivéssemos apenas o poder de produzir volições, de tal forma que nunca imaginaríamos que ele seria uma versão ampliada e perfeita de um poder que temos em nós.

O papel geral de Deus no imaterialismo berkeliano é, sem dúvida, o de agente causal que produz o conjunto variado de ideias do mundo físico. Entretanto, como o próprio filósofo enfatiza em diversos momentos, as volições e as ideias são coisas muito diferentes. Ter a experiência de produzir uma delas não sugere que alguém tenha os recursos para ter a experiência de produzir a outra. Portanto, se nos faltasse o poder de produção de ideias, mesmo que imaginárias, nos faltaria a experiência que nos permite compreender aquilo que Deus faz, experiência essa que parece desempenhar um papel criteriosamente importante para estabelecer a função de Deus no sistema de Berkeley.

3.3.2 Atividade mental e o corpo

Por mais que a nossa interpretação, de que a vontade é o cerne da ação humana no mundo, elucide diversos aspectos do sistema berkeliano, ela nos leva ainda a uma

interpretação ocasionalista. Destarte, graças a economia textual que o filósofo emprega ao tratar do assunto, alguém poderia argumentar que Berkeley estivesse tentando se diferenciar de Malebranche de maneira mais radical e, desse modo, precisaria se afastar de um ocasionalismo. Mas será possível isso para o *imaterialismo* berkeliano? Como manter que a vontade divina causa todas as coisas, ao mesmo tempo em que nós seríamos a causa de nossos movimentos?

Bettcher (2007, pp.71-87) apresenta uma interpretação que responde a essas questões, apoiado na análise da concepção berkeliana de atividade mental e do papel do corpo. Assim, a concepção de atividade mental pode, em Berkeley, ser ainda expandida para acomodar diversas formas de operações mentais. Vimos, porém, que o filósofo parece permitir apenas um certo tipo de divisão e combinação de ideias, limitando a atividade da mente à produção de ideias da imaginação. Mas, seria apenas isso? Tudo o que a atividade mental do espírito finito consegue realizar é dividir, modificar e combinar as ideias que já percebeu?

Dividir uma ideia sensível – um cavalo, por exemplo – é simplesmente produzir, imaginativamente, a ideia de uma pata, uma crina etc. Da mesma forma, produzir a ideia do centauro é simplesmente compor esta ideia a partir das ideias das respectivas partes do homem e do cavalo. Se a imaginação pode criar a ideia de uma forma geométrica que nunca foi vista, ela pode produzir ideias de diferentes tons de cores e ordená-las. Assim, não há qualquer razão para acreditarmos que a atividade de comparação não possa ser acomodada pela imaginação.

Berkeley pode expandir sua concepção ao permitir, também, que o uso de vários símbolos discursivos conte como operações mentais. O filósofo admite que a aritmética, a álgebra e a geometria envolvem a manipulação de símbolos de acordo com regras, e de forma genérica, ele sugere que os termos sejam usados com frequência, no raciocínio discursivo, sem que nenhuma ideia esteja em jogo.

> Euphranor: - Seja lá para o que for que as palavras sejam usadas, eu não posso acreditar que elas sejam usadas para fazer coisas impossíveis. Investiguemos então para o que elas são usadas, e vejamos se nós somos capazes de fazer algum sentido de nossa prática diária. Palavras, é acordado, são signos; então talvez seja bom examinar o uso de outros símbolos para que possamos entender o uso das palavras. As fichas em uma mesa de cartas não são usadas por si mesmas, mas apenas como signos que substituem o dinheiro, assim como as palavras substituem as ideias. Diga-me, Alciphron, é necessário que, toda vez que essas fichas são usadas ao longo do jogo, que se forme uma ideia do valor preciso de dinheiro que cada uma representa?
> Alciphron: - De maneira alguma. Tudo que é preciso é que os jogadores concordem sobre os respectivos valores no início da partida, e troquem por esses valores quando o jogo terminar.
> [...] Euphranor: - Parece que se segue disso que as palavras podem ser significantes mesmo se, toda vez que forem usadas, elas não suscitarem as ideias que elas

> significam em nossas mentes; porque é o suficiente para o significado que tenhamos o poder de substituir coisas ou ideias pelas palavras quando isso for exigido. Também parece que se segue que as palavras possuem um uso adicional para além de marcar e sugerir ideias distintas, a saber, ao influenciar nosso comportamento; e há duas maneiras pelas quais elas fazem isso – formando regras pelas quais nós agimos, e suscitando certas paixões, disposições e emoções em nossas mentes. Portanto, parece que um discurso que nos diz de que modo agir, ou que nos incita a realizar ou não uma ação, pode ser útil e significante mesmo que as palavras que o formem não tragam a nossa mente nenhuma ideia distinta. (*Alciphron*, diálogo VII, seção 5)[136]

Existem ainda, infelizmente, operações mentais que precisam ser explicadas, mas são difíceis de ser acomodadas no sistema berkeliano. Um exemplo é o caso da memória que necessita de um apelo ao corpo. De que outra forma poderíamos explicar a perda de memória ou a demora que alguns demonstram para recordar? De modo geral, parece que o corpo possui alguma importância em nosso pensamento. Quando estamos sonolentos, é mais difícil nos concentrar, e assim temos dificuldades para pensar. De que forma Berkeley poderia acomodar tais fatos? Podemos supor que o espírito pode ser capaz de agir sobre o corpo (ideias), no entanto, não está claro como o corpo supostamente auxiliaria a mente a pensar.

Levando isso em conta, e apesar do nosso exaustivo exame acerca da *vontade*, a afirmação de Berkeley de que os espíritos finitos impactam o mundo continua difícil de ser compreendida. Afinal de contas, Deus é a causa de *todas* as ideias sensíveis. Como então nós seríamos capazes de produzir algo além das ideias da imaginação? Nos *Princípios*, Berkeley escreve: «[...] para ter influência sobre outras pessoas a vontade humana não tem nenhum outro objeto a não ser apenas o movimento dos membros de seu corpo. Mas que tal movimento seja acompanhado de uma ideia, ou produza uma ideia na mente de outra pessoa, depende completamente da vontade do Criador» (§147). Ainda que se conceda que o impacto é limitado, a preocupação permanece, já que isso não muda o fato de Deus ser o autor de

---

[136] Tradução nossa. No original: «**Euphranor**: - Whatever it is that words are used for, I can't believe that they are used to do impossible things. So let us look into what they are used for, and see if we can make sense of our daily practice. Words, it is agreed, are signs; so it might be as well to examine the use of other signs, so as to understand the use of words. Counters at a card-table are used not for their own sake but only as signs substituted for money, as words are substituted for ideas. Tell me, Alciphron, is it necessary every time these counters are used throughout the game to form an idea of the precise amount of money that each represents? **Alciphron**: - By no means; all that's needed is that the players agree on their respective values at the outset, and cash them in at those values when the game is over. [...] **Euphranor**: - It seems to follow from this that words can be significant even if they don't, every time they are used, arouse in our minds the ideas that they signify; because it's enough for meaningfulness if we have it in our power to substitute things or ideas for the words when there is a call for it. It seems to follow also that words have a use additional to that of marking and suggesting distinct ideas, namely influencing our behaviour; and there are two ways for them to do that – forming rules for us to act by, and arousing certain passions, dispositions and emotions in our minds. So it seems that a discourse that tells us how to act, or spurs the doing or not-doing of an action, can be useful and significant even if the words making it up don't each bring a distinct idea into our minds».

todas as ideias sensíveis, e assim, é impossível que os espíritos finitos tenham qualquer impacto sobre o mundo.

Bettcher (2007, p.85) afirma encontrar uma possível resposta na réplica de Philonous à questão de Hylas de que Deus deveria sentir dor. O representante de Berkeley admite que temos um corpo sensível, o que envolve uma conexão entre os movimentos corpóreos e as sensações:

> Estamos acorrentados a um corpo: isso quer dizer que nossas percepções estão conectadas a movimentos corpóreos. Pela lei de nossa natureza, somos afetados por cada alteração nas partes nervosas de nosso corpo sensível; e esse corpo sensível, se considerado corretamente, nada mais é do que um complexo de tais qualidades ou ideias que não têm nenhuma existência distinta senão a de ser percebidas por uma mente. De forma que essa conexão de sensações com movimentos corpóreos significa somente uma correspondência na ordem da natureza entre duas séries de ideias ou coisas imediatamente perceptíveis. (*Diálogos 3*, [241])

Isso parece sugerir que esses «movimentos corpóreos» são, precisamente, o tipo de ideias que nós, por nós mesmos, supostamente causamos. Embora Berkeley estabeleça a distinção que vimos entre as ideias sensíveis (produzidas por Deus) e as ideias da imaginação (produzidas por nós), em nenhum momento dos textos berkelianos o autor deixa claro que essa distinção é levada até as últimas consequências. As ideias dos sentidos são caracterizadas por sua força, vivacidade e coerência, enquanto as da imaginação possuem como características principais sua fraqueza e falta de vivacidade. Berkeley não distingue a realidade da imaginação, apelando para a fonte causal da ideia, mas sim nos termos das características que descrevemos. O autor nos diz: «Considera-se que as ideias dos sentidos têm em si mais realidade, ou seja, são mais fortes, ordenadas e coerentes do que as criações da mente» (*Princípios*, §33).

Isso parece abrir a possibilidade de que nossas ideias dos movimentos corpóreos sejam semelhantes às ideias dos sentidos, no aspecto de que são reais. Por um lado, Berkeley deve considerar esses movimentos corpóreos como reais, mas por outro, o filósofo parece negar que eles constituam prazer ou dor. Podemos deduzir o porquê: tais movimentos não são percebidos passivamente, mas sim *ativamente*. As ideias produzidas por eles são vívidas, fortes e se encaixam dentro da ordem causal, ao constituir ocasiões de ideias sensíveis, e dessa forma, permitindo-nos o domínio de uma pequena parcela do mundo real (nossos corpos). Elas constituem, assim, uma classe distinta de ideias (Bettcher as chama de «ideias cinestésicas internas»[137]) cuja causa somos nós. Todo o resto fica por conta da vontade de Deus.

[137] Tradução nossa. No original: «internal kinesthetic ideas» (2007, p.86).

Contudo, Bettcher parece não levar em conta a forma como Berkeley conclui a fala de Philonous: «De forma que essa conexão de sensações com movimentos corpóreos significa somente uma correspondência na ordem da natureza entre duas séries de ideias [...]». Por mais que abra espaço para a interpretação que a autora propõe, Berkeley, em nenhum momento, afirma que somos nós as causas dessas ideias. Ele diz apenas que elas encontram uma correspondência na ordem natural das coisas, ordem que, como vimos, *depende* das leis e regras estabelecidas pelo Autor da natureza, e sobre as quais não temos qualquer controle ou influência.

De qualquer forma, resta ainda entender de que maneira Berkeley compreende o corpo. O Bispo jamais rejeitaria a tese de que o humano é composto pela união entre corpo e alma, contudo, ele vê o corpo como um limitador do espírito. Como qualquer outro objeto sensível, nossos corpos são governados pelas leis divinas. Perder a capacidade de ver pode ser explicada pelo fato de que não é mais verdade que os movimentos corpóreos (como abrir os olhos) são ocasionados por sensações visíveis. Consequentemente, os espíritos finitos possuem uma restrição posta em sua capacidade de percepção. Eles podem somente perceber sensivelmente certos objetos. Isso significa que, ao invés de compreender o corpo como um instrumento por meio do qual nós vemos, na verdade, para Berkeley, o fato de precisarmos de olhos é um defeito, ou melhor, uma restrição imposta aos espíritos finitos. Como o filósofo escreve para Johnson:

> Ora, parece-me muito fácil conceber que a alma existe em um estado separado (isto é, livre desses limites e dessas leis do movimento e da percepção que a tolhem aqui), e que se aplique a novas ideias sem a intervenção dessas coisas tangíveis a que chamamos corpos. É inclusive possível apreender como a alma pode ter ideias de cor sem um olho ou de sons sem um ouvido. (*Carta de George Berkeley a Samuel Johnson*, 23 de novembro de 1729, [282])

Da mesma forma, parece também claro que nossa imaginação é limitada pelas nossas experiências sensíveis. Alguém que nasceu cego não seria capaz de produzir imagens de ideias visíveis. E está pressupostamente implícito que, ao produzirmos nossas ideias imaginativas, nós teríamos retido alguma experiência passada. Do mesmo modo que alguém com pouca ou nenhuma visão seria imaginativamente limitado, assim também seria alguém com problemas de memória. A gama de ideias que alguém poderia produzir seria reduzida. E isso poderia ser entendido como uma limitação de nossos espíritos; é uma limitação que varia de tempos em tempos, assim como é ocasionada por fatos sobre o corpo. Portanto, por mais que os corpos não tenham impacto causal nos espíritos, alterações no corpo podem, sem dúvida, ocasionar diversas limitações no espírito.

3.4 **O *eu* do imaterialismo: a influência malebranchiana**

A interpretação proposta por Bettcher tenta apresentar um Berkeley que não é ocasionalista. Apesar de julgarmos ter respondido, mesmo que rapidamente, ao argumento da autora de que somos causas reais dos movimentos de nossos próprios corpos – isto é, causamos nossos movimentos, não apenas por meio de nossa vontade de mover nosso corpo – há ainda uma última análise que pode nos ajudar a defender nossa posição. Ela consiste em retomar a análise da filosofia de Malebranche e compará-la com o imaterialismo de Berkeley. Já notamos, porém, que a posição do filósofo francês acerca do *eu* e suas implicações parece relativamente clara, enquanto o Bispo de Cloyne encontra diversas dificuldades para expressar a sua. As dificuldades encontradas por Berkeley para estabelecer tal conexão podem ser explicadas, se as entendermos como consequência do movimento, estabelecido pelo autor, de correção das teorias que o influenciaram[138].

Na verdade, é muito fácil enfatizar as diferenças entre os dois autores, principalmente acerca do *eu* e, dessa forma, perder de vista a extensão da influência que Malebranche exerce sobre esse aspecto da teoria de Berkeley. Enquanto o padre francês defendia que o *eu* era primeiramente passivo e tem uma visão das ideias em Deus, o filósofo irlandês nega essa visão e defende que o *eu* é completamente ativo. A clareza com que podemos estabelecer essa distinção é enganosa e sugere uma disparidade radical entre os dois filósofos que não se mantém, quando examinamos mais de perto suas teorias. Em suma, acreditamos que, pelo menos no que diz respeito à teoria do *eu* de Malebranche, as diversas correções que Berkeley realiza com total consciência de que serviriam para diferenciá-lo deste filósofo, acabam não distanciando os dois tanto assim.

Apesar de já termos abordado a teoria malebranchiana do *eu*, em outro capítulo desta tese, é necessário fazer um breve esboço dessa teoria, para que possamos compreender a influência desse autor sobre Berkeley. Para não sermos redundantes, tentamos, aqui, nos concentrar em outros aspectos da teoria malebranchiana, embora tenhamos de retomar alguns dos aspectos já trabalhados.

Malebranche faz uma análise minuciosa da dependência do *eu* em relação a Deus, e nesse aspecto, o filósofo se aproxima muito mais da tradição agostiniana da filosofia medieval do que Descartes. Apesar de defender que a substância finita pensante dependia de Deus para

[138] Anita D. Fritz julga, com relação à teoria de Malebranche, que o esforço berkeliano de correção foi apressado e até mesmo oportunista. (1954, p.554)

sua criação, conservação e salvação, a teoria cartesiana do livre arbítrio e da interação entre mente e corpo deixa o modo de vida da alma, e particularmente a busca pela verdade, a cargo do esforço da própria alma criada (FRITZ, 1954, p.555). Malebranche, por sua vez, sustentava firmemente que a alma depende *inteiramente* de Deus, não apenas para sua criação, conservação e salvação, mas também para suas experiências, seu conhecimento e desejos. Para ele, a alma individual não pode influenciar, direcionar ou modificar a história que lhe é dada.

A história de uma alma criada constitui-se de coisas como perceber, imaginar, lembrar e querer. As percepções, incluindo as sensações de prazer e dor presentes em determinados eventos, são, segundo Malebranche, causadas por Deus. Alguém pode reconhecer um grupo de sensações como exemplo de um tipo de objeto natural, e assim, estar mais ou menos ciente da própria ideia geral. Já que todas as ideias de tipos de objetos naturais estão contidas na ideia de extensão, poderíamos dizer que toda percepção é causada por essa ideia que, por sua vez, está presente na mente de Deus. Dessa forma, as percepções variam entre uma pessoa e outra, porque a capacidade que cada espírito possui de ser afetado pela ideia de extensão também difere[139].

Podemos dizer que as percepções pertencem a alguém que está consciente delas, de tal maneira, que o estado de ser de sua alma foi alterado. Portanto, essa alteração é desse alguém. Contudo, o indivíduo não possui qualquer papel ativo na percepção. Sua contribuição é apenas ser, passivamente, a alma que ele foi criado para ser. No que diz respeito à ideia geral envolvida no processo, ela não é nem formada nem possuída pelo indivíduo; ele apenas a contempla, na medida em que Deus revela a Si mesmo para o indivíduo.

Como vimos, em diversos momentos de seus textos Berkeley utiliza uma terminologia que sugere uma ação por parte do espírito finito. Já ressaltamos também que o autor era familiarizado com as tradições grega e cristã que defendiam a atividade da alma. Além disso, ele demonstra interesse pelas interpretações dessa tese feitas por Descartes e Locke. Todas essas influências, assim como as exigências de seus próprios interesses levaram Berkeley a discordar de Malebranche, a ponto de afirmar que o espírito é completamente ativo. Entretanto, no que concerne à percepção, o filósofo ressalta, em várias passagens, que a alma

[139] Cf. *A Busca da Verdade*, Livro III, parte II, cap.6 e Livro IV, cap.XI.

é passiva[140]. Apesar da definição berkeliana de alma, perceber não é mais uma atividade para Berkeley do que seria para Malebranche.

Da mesma forma que o filósofo francês, Berkeley defende que a alma é uma substância simples, não dividida, que contempla as percepções causadas por Deus. Essa teoria da percepção é de suma importância para Berkeley (é parte da prova da existência de Deus), e parece ter sido fortemente influenciada por Malebranche. A semelhança parece ficar ainda mais clara quando revisitamos a discussão berkeliana sobre a origem da percepção e a função dada àquele que percebe. O filósofo irlandês argumenta que um espírito deve ser a causa desse grupo de sensações que chamamos de percepções. O principal argumento para defender essa tese é de que apenas coisas semelhantes podem afetar-se. Assim, como apenas um espírito é semelhante a um espírito, então, deve ser algum outro espírito que me causa essas sensações. O autor ainda complementa seu raciocínio por meio de um processo de eliminação:

> Mas, embora haja [sic] algumas coisas que nos convencem de que os agentes humanos participam de sua produção, contudo, é evidente, a todo mundo, que aquelas coisas que são chamadas de obras da natureza, ou seja, a maior parte das ideias ou sensações percebidas por nós, não são produzidas pelos homens nem dependem de sua vontade. Há, portanto, algum outro espírito que as produz, visto que é contraditório que elas devam subsistir por si mesmas (Ver parágrafo 29). Mas, se nós considerarmos atentamente a constante regularidade, ordem e concatenação das coisas naturais, a surpreendente magnificência, beleza e perfeição das partes maiores da criação e a extraordinária complexidade das menores [...]; se, eu disse, considerarmos todas essas coisas e ao mesmo tempo prestarmos atenção no significado e denotação dos atributos "uno", "eterno", "infinitamente sábio", "bom" e "perfeito", perceberemos claramente que eles pertencem ao espírito acima mencionado, *que realiza tudo em todos*, e *por quem todas as coisas existem*. (*Princípios*, §146)

O argumento já é conhecido por nós: como a percepção não está sob o controle do indivíduo, podemos concluir que Deus é a causa. Outros espíritos finitos não são qualificados como a causa, já que a «regularidade, ordem e concatenação das coisas naturais» estão muito além da capacidade desses espíritos. Portanto, Deus é tido como a causa da percepção nos espíritos finitos, assim como é aquele que possui os arquétipos das ideias percebidas. Ao considerarmos a causa das sensações, fica clara a semelhança entre os dois filósofos em

[140] Poder-se-ia questionar, aqui, como é possível o espírito ser completamente ativo se ele é passivo no que diz respeito às percepções? Nossa resposta se divide, pois em duas partes: primeiramente enquanto encarnado, o espírito é limitado pelo corpo. Assim, por mais que a passividade dependa da relação entre corpo e alma, como a percepção se daria quando ele desencarna? Ela passaria a ser ativa? Nem mesmo nessas condições, afinal, é Deus que causa as ideias em nós. Nossa passividade está relacionada, em última instância, com o poder causal supremo de Deus. Ou seja, nossa percepção sempre é passiva porque todas as ideias que percebemos são causadas em nós por um espírito infinitamente superior. A pergunta que resta – e para a qual não conseguimos resposta a partir da análise do texto berkeliano – é se, nessas condições, a expressão "completamente ativo" deveria mesmo designar o espírito finito, já que, em diversos momentos, Berkeley é ambíguo ao utilizar a expressão; não fica claro se "completamente ativo" se refere ao espírito como um todo ou à alguma característica específica do espírito.

questão. O corolário dessa teoria da origem da percepção é que a alma é completamente passiva ao receber as ideias dos sentidos e de nenhuma maneira é capaz de contribuir com o conteúdo da percepção. Tal conclusão é explicitamente reconhecida por Malebranche e está implícita na argumentação berkeliana de que as ideias são percebidas pelos espíritos finitos, mesmo que eles não queiram. Ambos os filósofos sugerem que a percepção é dada como única, cabendo a Deus adaptar Sua ação ao indivíduo, ao invés de ser o indivíduo que adapta a atividade por si mesmo[141].

Uma descrição completa da experiência perceptual envolve, em Malebranche, a referência à visão das ideias em Deus. Nesse aspecto, a diferença que se estabelece entre ele e Berkeley é fundamental. Malebranche mantém que Deus possui ideias gerais e que a experiência humana, consciente da necessidade que temos de Deus, envolve isso. Para o filósofo, a experiência perceptual não envolve apenas a consciência de um determinado dado, mas também o reconhecimento desse dado. Em outras palavras, não há uma experiência sensível, sem a devida referência às ideias gerais. O autor está plenamente consciente das limitações e erros de classificações dos homens. Portanto, insiste em manter tal componente em sua teoria da percepção. Segundo Fritz:

> Ele admitiu que alguém possa reconhecer uma percepção dada apenas como um exemplo de existência ou extensão, e acreditava que exemplos desse tipo de compreensão mínima não eram, de nenhuma maneira, desencorajadores. De fato, a presença constante de uma ou outra, ou ambas essas ideias era o suficiente para convencer Malebranche de que Deus está constantemente presente ao homem, não apenas como um poder conservador, mas como a iluminação das mentes. (1954, p.561)[142]

Entretanto, Deus nunca seria visto por Malebranche sendo tão parcimonioso a ponto de fazer com que apenas as ideias gerais de "extensão" e "ser" estejam disponíveis aos homens. Outras ideias gerais, exemplificadas pelos dados percebidos, estariam sempre presentes ao indivíduo no momento da percepção, mesmo que ele nem sempre esteja atento a elas.

> É uma lei da natureza que as ideias dos objetos são apresentadas à mente assim que nós desejamos pensar nelas, *dado que* nossa capacidade para o pensamento não

[141] Tal teoria parece contradizer a tese central de Berkeley de que os espíritos são ativos, tese esta que fundamenta nossa interpretação. Trataremos na próxima seção deste capítulo sobre como o espírito pode ser simples, uno, e ao mesmo tempo passivo e ativo.

[142] Tradução nossa. No original: «He admitted that one may recognize a given perception only as an example of existence or extendedness and found examples of such minimal comprehension of character in no way discouraging. Indeed, the constant presence of one or the other or both of these ideas was sufficient to convince Malebranche that God is constantly present to man, not only as a conserving power, but as the illumination of minds».

> esteja exaurida pelas vívidas e confusas sensações que recebemos por ocasião de eventos corpóreos. (*Esclarecimento I*, 1997, p.548. Grifo nosso.)[143]

Essa desatenção, que infelizmente obscurece o entendimento humano, é atribuída à natureza emocional que é afetada e suscitada concomitantemente com a faculdade perceptiva[144]. Alguns felizes indivíduos são vistos por Malebranche como capazes de superar tais limitações e alcançar melhor compreensão e entendimento da experiência sensível do que os demais. E é nesse sentido que o filósofo defende que qualquer experiência perceptiva envolve também uma visão das ideias em Deus – teoria esta que Berkeley rejeita explicitamente, apesar de, aparentemente, não ser capaz de evitá-la por completo.

Berkeley demonstra, com frequência, certa hesitação em estabelecer uma descrição da natureza dos arquétipos na mente divina. Como defensor do senso comum, o autor queria manter que o mundo sensível existia independente da percepção dos espíritos finitos, e se voltou para Deus como a solução para este problema. Contudo, como cada espírito finito percebe o mundo de maneira distinta, mesmo que minimamente, o problema que surge é que mundo permanece de modo contínuo na mente de Deus? Encorajado por seu desejo de evitar qualquer possibilidade de sugestão de que Deus é extenso, em virtude de possuir a ideia geral e infinita desse conceito[145], Berkeley acaba por excluir, de antemão, a possibilidade de que Deus possua ideias gerais, com sua famosa crítica às ideias abstratas, presente na introdução dos *Princípios*. O filósofo poderia ter evitado diversos problemas, se essa crítica fosse mais moderada. Ao invés disso, ele se refugia nos termos "arquétipo" e "noção" que, embora tenham acrescentado novas palavras ao conteúdo da mente, não lhe conferiram uma nova posição epistemológica.

O filósofo, aparentemente, se esquiva do problema, ao falar sempre de ideias *ou* arquétipos que existem fora da mente finita. Para que o conceito sirva a seu propósito na

---

[143] Tradução nossa. No original: «It is a law of nature that the ideas of objects are presented to the mind as soon as we will to think of them, provided that our capacity for thought is not exhausted by the lively and confused sensations we receive upon occasion of bodily events».

[144] *A Busca da Verdade*, Livro VI, parte I, cap.II.

[145] A crítica berkeliana à ideia do infinito é expressada de maneira concisa nos *Comentários Filosóficos*: «Mas se por infinito você quer dizer uma extensão que consiste de inumeráveis pontos, então lhe peço perdão, os pontos por muitos que sejam podem numerar-se; a multidão de pontos ou pés, polegadas etc. não impede minimamente sua enumeração. [...] Também, se por ideia infinita você quer dizer uma ideia demasiado grande para ser compreendida ou percebida de uma vez, você deve me desculpar. Penso que tal infinito não passa de uma contradição» (475). Alguns filósofos defendiam que Deus era extenso porque Ele possuía o atributo ou modificação da extensão. Espinosa interpretou a natureza de Deus de tal forma e alguns críticos de Malebranche suspeitam que ele deixou implícita uma teoria similar. Como vimos mais cedo neste capítulo, o problema dos modos, propriedades ou atributos da mente era bastante preocupante para Berkeley, e ele tenta resolver ao estabelecer a distinção radical entre espíritos e ideias.

teoria berkeliana, ele deve envolver aquilo que as diferentes (porém similares) percepções possuem em comum, bem como deve conter implicitamente, e não explicitamente, todas as vicissitudes de seus exemplos históricos. Como afirma Fritz, em resumo, um arquétipo deve ser muito similar, tanto em natureza quanto em função, ao que Malebranche chama de *modelo eterno* ou ideia geral[146] (1954, p.563).

Entidades mentais significantes e representativas, chamadas ou não de arquétipos, devem, segundo Berkeley, aparecer de alguma forma. Se todas as ideias fossem os familiares particulares extensos e não-referenciais, ou seja, ideias que podem existir sem serem percebidas, então a descrição berkeliana acerca das almas e de Deus não faria sentido. Ademais, seria improvável que os cientistas pudessem compreender, dessa forma, as analogias, harmonias e acordos que fundamentam as leis da natureza. Foi em face dessa catastrófica situação que o autor introduziu as *noções*. Já explicamos o conceito algumas vezes ao longo de nosso trabalho, mas cabe recapitular alguns aspectos. Para Berkeley, uma *noção* se refere à mente ou às relações entre coisas ou ideias, e tem como objetivo resolver o problema introduzido pela crença de que coisas e ideias são diferentes (Cf. *Princípios*, §§87-89).

Fritz sustenta que uma noção é um referencial para as palavras que denotam relações ou espíritos, e dessa maneira, parece defender que tal conceito não é tão diferente assim de um *arquétipo*. Na verdade, a única diferença que a autora parece estabelecer entre eles é que uma noção não é revelada por Deus, mas se origina em nosso raciocínio e reflexão (1954, pp.563-564). Dessa maneira, as noções seriam produzidas *ativamente* pelos espíritos, frutos de nosso próprio esforço intelectual para compreender o mundo, as relações que são estabelecidas nele entre as coisas, assim como, em certa medida, a nós mesmos.

Cabe ainda analisar a analogia que o Bispo estabelece entre as ideias percebidas e a linguagem, que parece reforçar a tese da existência de ideias gerais no sistema berkeliano. Se as ideias que nós percebemos são a linguagem pela qual Deus se comunica com os homens, então é possível que os símbolos dessa linguagem e seus referenciais não sejam mais similares, nesse caso, do que no caso de qualquer outra linguagem. Berkeley admite que as palavras de nossa linguagem não são idênticas, semelhantes ou cópias das ideias que elas simbolizam. No entanto, ele não oferece evidência alguma de que a linguagem divina seria diferente.

---

[146] Locke também utiliza o termo arquétipo, mas não o associa às ideias divinas. Para o filósofo, o termo designa o referencial de uma ideia, o original, que a ideia representa ou copia. Assim, nos parece que, no que diz respeito ao uso do conceito, Berkeley se aproxima mais de Malebranche, apesar de que, em alguns casos, ele pareça utilizá-lo no sentido lockeano (Cf. *Princípios*, §87).

Tal analogia é utilizada duas vezes pelo autor, nos *Princípios*. Na primeira vez em que a analogia aparece, (§§62-66), ele sugere que os referenciais das percepções dadas são as percepções que se seguem imediatamente das primeiras e que, normalmente, chamamos de "efeitos" delas. Nesse caso, as ideias simples são correlacionadas às letras; as ideias complexas, às palavras e as leis da natureza, às conexões relativamente constantes entre as palavras e seus significados:

> Mas como uma ideia não pode ser a causa de outra, para que serve essa conexão [causa e efeito]? E, como esses instrumentos, sendo apenas *percepções ineficazes* na mente, não servem para a produção de efeitos naturais, é preciso perguntar por que foram criados [...] (*Princípios*, §64)
> A tudo isso respondo, em primeiro lugar, que a conexão de ideias não implica a relação de *causa* e *efeito*, mas somente de um sinal ou *signo* com a coisa *significada*. O fogo que vejo não é a causa da dor que experimento ao me aproximar dele, mas o sinal que me previne de tal dor. Da mesma maneira, o ruído que ouço não é o efeito de tal ou qual movimento ou colisão de corpos circunvizinhos, mas o sinal de tal movimento ou colisão. Em segundo lugar, a razão pela qual as ideias são convertidas em mecanismos, ou seja, em combinações artificais e regulares, é a mesma razão pela qual se combinam letras e palavras. Para que algumas ideias originais possam expressar um grande número de efeitos ou ações, é necessário que elas se combinem de diversas maneiras; e, a fim de que seu uso seja permanente e universal, essas combinações devem ser feitas segundo uma *regra* e com *sábio engenho*. (Id. §65)

Essa analogia falha na medida em que o significado de uma palavra, em uma linguagem qualquer, não é a palavra em si – exceto, no caso de uma definição nominal. Contudo, no segundo uso da analogia, Berkeley parece se dirigir a esse problema. Nesse ponto, o filósofo compara as leis da natureza com as regras gramaticais, e encontra a significância da linguagem em sua referência a Deus:

> Aqueles que formulam leis gerais a partir dos *fenômenos* e depois derivam os *fenômenos* de tais leis parecem levar em consideração os signos em vez das causas. Um homem pode muito bem compreender os signos naturais sem conhecer sua classificação, ou sem ser capaz de dizer em virtude de que lei uma coisa é desta ou daquela maneira. E, tal como é possível escrever incorretamente por causa de uma observação demasiado estrita das regras gerais da gramática, também é possível que, ao raciocinar a partir das leis gerais da natureza, levemos a analogia demasiado longe e dessa forma caiamos em erros. (§108)
> Assim como ao ler um livro um homem sensato escolherá fixar sua atenção no sentido e aplicá-lo na prática em vez de em observações gramaticais sobre a linguagem, da mesma forma, ao examinar o livro da natureza, parece que é indigno da mente pretender uma exatidão ao reduzir cada *fenômeno* particular a leis gerais, ou mostrar como estas decorrem daqueles. Deveríamos ter em vista fins mais nobres, tais como recrear e exaltar a mente com uma visão da beleza, ordem, extensão e variedade das coisas naturais, e, a partir disso, mediante as próprias inferências, alargar nossas noções da grandeza, sabedoria e beneficência do Criador. (§109)

No que tange à existência de ideias gerais na mente de Deus, Berkeley e Malebranche parecem estar bem próximos. Assim como o filósofo irlandês, Malebranche também objetaria acerca da existência independente de ideias gerais. Ambos também defenderiam que o espírito

finito é incapaz de formar, por si mesmo, ideias gerais significantes. O principal ponto de claro desacordo entre eles é que Malebranche mantém que o homem possui uma visão das ideias gerais na ocasião da percepção de suas exemplificações sensíveis, enquanto Berkeley rejeita firmemente essa teoria:

> Philonous: - Poucos homens pensam, contudo, todos têm opiniões. Por isso as opiniões dos homens são superficiais e confusas. Não é estranho, portanto, que princípios que em si são tão diferentes sejam, não obstante confundidos uns com os outros por aqueles que não os examinam atentamente. Não me surpreenderia, portanto, se alguns homens imaginassem que alcancei o entusiasmo de Malebranche, embora, na verdade, eu esteja bem longe disso. Ele se baseia na mais abstrata das ideias gerais, a qual desaprovo inteiramente. [...]. Deve-se reconhecer que concordo inteiramente com o que a Bíblia diz: *pois n'Ele vivemos, nos movemos e existimos*. Mas que nós vemos as coisas em Sua essência, de acordo com a maneira anteriormente descrita, estou longe de acreditar. (*Diálogos 2*, [214])

Gostaríamos de concluir esta seção revisando as semelhanças que podemos encontrar entre as teorias berkeliana e malebranchiana. Tais similaridades são tão impressionantes quanto as distinções que existem entre as duas teorias. Como aspecto central em ambos os pensamentos temos a passividade do *eu* em relação à causa da sensação. Para ambos, essa causa é direta e imediatamente Deus, e é Ele que é tido como a origem da existência, característica e ordem das sensações. Em outras palavras, o indivíduo em nada contribui para a sua experiência do mundo sensível. O *eu* também aparece igualmente passivo em relação à série de eventos que constituem a base de sua história. Quanto ao acompanhamento interno – que é apreendido introspectivamente – dessa história, a vida emocional, imaginativa, reflexiva e volitiva do indivíduo é tida como o principal aspecto daquilo que pode ser atribuído a esse *eu* como atividade.

As declarações berkelianas de que os efeitos da atividade individual podem ser a causa (completa ou parcial) de sensações em outras mentes finitas permite que a sua visão tenha um alcance maior do que a de Malebranche. Contudo, como outras mentes finitas não são o campo primário da ação humana, e como a discussão de Berkeley acerca da extensão dessa atividade para além do *eu* é tão vaga, podemos questionar em que medida essa visão mais ampla pode, de fato, contribuir para o *imaterialismo* do autor.

É apenas com relação à experiência interna que a posição berkeliana parece ser clara. Ao tentar fixar o escopo da ação livre e autodeterminada no interior da experiência interna, tanto Berkeley quanto Malebranche encontram dificuldades. Suas conclusões levam a contradições com relação a outros aspectos de suas teorias, já que, por um lado, limitam o âmbito da ação para um controle parcial do direcionamento da vontade e da atenção, e por outro, ampliam esse âmbito para incluir a contribuição criativa ao conteúdo ideacional.

Talvez, nenhum dos dois tenha apreciado totalmente a extensão com que a experiência do indivíduo é, na verdade, um todo integrado, ou seja, que a percepção sensível não se limita ao momento da percepção, mas se relaciona com os aspectos emocionais, volitivos, imaginativos, reflexivos, entre tantos outros. Se tal integridade for concedida então, parece claro que qualquer tentativa dos autores de fixar um segmento da experiência em algo que está completamente para além do controle do indivíduo, acaba por colocar em questão qualquer possibilidade de controle efetivo. Não obstante de todas as dificuldades envolvidas em Malebranche, Berkeley escolheu interpretar o espírito como um ser cuja atividade volitiva livre não é incompatível com uma total dependência em relação à Deus.

A insistência em alguma atividade volitiva foi, possivelmente, parte da necessidade de uma caracterização positiva do *eu* que fundamentasse a tese comum dos dois filósofos de que o espírito é uma substância diferente e à parte de Deus. A descrição de que o espírito é finito, passivo e dependente é deveras negativa para ser adequada ao ser mais importante criado por Deus. Mesmo as referências a uma ideia ou noção do *eu*, que implicam um caráter único para cada alma, é muito indefinida para satisfazer a demanda de que a criação divina deve exibir características positivas. A individualidade que é implicada por essas referências tem um grande potencial e sua realização depende da atividade de Deus. O exercício da vontade, por sua vez, aparece como um atrativo recurso tanto para Malebranche quanto para Berkeley, assegurando identidade o bastante para garantir a separação do *eu* de Deus. Particularmente, para o filósofo irlandês, essa interpretação do caráter definitivo do *eu* é atrativa por fundamentar as suposições do senso comum e apelar para a experiência interna. O fato de Berkeley evitar tratar do complexo problema do livre arbítrio, que foi cuidadosamente tratado por Malebranche, pode ser entendido como uma tentativa de utilizar o poder do senso comum ao máximo. Em todo caso, reconhecer as similaridades entre os dois autores acerca do caráter positivo do *eu* nos ajuda a retificar qualquer impressão inicial de contraste entre eles. Para ambos, o aspecto mais importante do espírito finito é a sua relação com Deus, e ambos ajustaram as suas respectivas descrições da natureza do *eu* para fornecer o mínimo de atrito possível com as premissas acerca da natureza divina.

3.5 **Questões finais**

Apesar do esforço dispensado ao longo dessas páginas, algumas questões surgem como consequência da interpretação proposta e precisam ainda ser tratadas. De que forma, exatamente, estaríamos conscientes de nossa própria atividade? De certo, precisaríamos estar conscientes disso, para além da nossa compreensão das palavras. Mas, haveria uma forma de consciência de si para além da consciência de nossa atividade, ou será que estar consciente de si significa estar consciente de que é um agente? Em Berkeley, o problema parece ainda mais complicado, já que o filósofo admite tanto a passividade quanto a atividade do espírito. Como estar consciente da minha passividade? E ainda, de que maneira pode o espírito ser passivo e ativo se ele é um ser simples e não dividido?

Concentramos nossa análise na capacidade ativa do espírito, porém, pouco falamos sobre a sua passividade – conceito que nos soa crucial para responder melhor as questões acima. Berkeley escreve as seguintes palavras para Philonous:

> Mas como é possível que a dor, por menos ativa que você a considere, deva existir em uma substância incapaz de percepção? Em suma, considere esse ponto, e depois confesse sinceramente se luzes, cores, sabores, sons, etc. são todos igualmente paixões ou sensações da alma. (*Diálogos 1*, [197])

Philonous argumenta ainda que uma grande quantidade de coisas sensíveis, como calor ou frio intensos, doçura, amargura, odores, entre outros, envolvem dor ou o seu oposto, prazer. E de fato, em seus cadernos, Berkeley sugere que *todas* as ideias envolvem dor: «[...] não há nenhuma ideia perfeitamente desprovida de toda dor e de toda inquietude, senão que são preferíveis à aniquilação» (*Comentários Filosóficos*, 833). Assim, parece que muitas ideias sensíveis envolvem dor (ou prazer), mais ainda, todas essas ideias parecem ser entendidas como prazeres e dores (*Diálogos 1*, [191-192]). O problema surge porque, aparentemente, dor e prazer são estados mentais. Com efeito, há uma tensão que surge na identificação feita por Philonous entre calor intenso e dor. Alguém poderia negar que o calor é uma propriedade da mente, enquanto afirma que a dor é um estado mental.

Uma forma de lidar com esse problema é reconhecer que as ideias sensíveis, ou sensações, possuem um aspecto cognitivo e um aspecto afetivo[147]. Poderíamos dizer que as ideias sensíveis possuem uma valência positiva ou negativa. Mesmo reconhecendo isso,

[147] Geneviève Brykman estabelece esta distinção entre dois aspectos da ideia: a coisa-ideia e o afeto-ideia. O lado afetivo de uma ideia seria uma propriedade relacional das coisas-ideias para nós. Ver. "Pleasure and pain versus ideas in Berkeley", In: *Hermathena* 139, 1985, pp.127-137.

parece que ambos os aspectos estão tão fundamentalmente combinados que eles são distintos apenas em nome[148]. Quando experienciamos o calor intenso, não sentimos apenas dor, mas uma dor que queima. Em geral, parece difícil separar a doçura de uma valência positiva e a amargura de uma negativa.

Mais sério ainda, há o problema de que, dada a valência negativa do calor intenso, poderíamos questionar de que forma Deus pode perceber tal ideia sem experimentar a dor. Berkeley responde a este problema da seguinte maneira:

> Philonous: - Não ponho em dúvida que Deus conhece ou compreende todas as coisas, e que Ele sabe, entre outras coisas, o que é a dor, mesmo toda sorte de sensações dolorosas, e o que significa para Suas criaturas sentir dor. Mas nego terminantemente que Deus, embora conheça e por vezes cause sensações dolorosas em nós, possa experimentar dor. Nós, que somos espíritos limitados e dependentes, estamos sujeitos às impressões dos sentidos, aos efeitos de um agente externo, os quais, sendo produzidos contra nossa vontade, são, por vezes, dolorosos e desconfortáveis. Mas Deus, a quem nenhum ser externo pode afetar, que não percebe nada por meio dos sentidos como nós, cuja vontade é absoluta e independente, que é a causa de todas as coisas e que não está sujeito a ser contrariado ou resistido por nada, é evidente que um Ser como esse não pode sofrer nada nem ser afetado por nenhuma sensação dolorosa, ou, na verdade, por nenhuma sensação absolutamente. (*Diálogos 3*, [240-241])

Portanto, nós recebemos passivamente as ideias sensíveis, mas não é assim com Deus. Tal diferença sugere uma possível solução: como Deus nunca é passivo em sua percepção, Ele pode perceber a dor causada pelo calor sem sofrer dor, já que sofrer a dor é percebê-la passivamente.

A interpretação que estamos propondo tem em vista fornecer um argumento que Berkeley defenderia. Assim, enquanto a valência de um objeto percebido é relevante para a pessoa que está sentindo dor, a ideia não a machuca de fato a não ser que essa pessoa sofra essa dor, isto é, perceba-a passivamente. O que Deus concebe ao perceber a dor é semelhante ao que nós sentimos. Ele identifica o mesmo valor negativo. Contudo, Deus não sente dor, visto que não a conhece passivamente.

Posta dessa forma, a solução para o problema soa bastante estranha. No entanto, consideremos o fato de que as mentes finitas são capazes de produzir ideias da imaginação que são cópias das ideias sensíveis. De acordo com Berkeley, mesmo as ideias mais fracas que produzimos em nossa imaginação podem se "assemelhar" às ideias originais recebidas pela percepção sensível. Assim sendo, podemos imaginar uma ideia com valência negativa sem que ela nos cause dor. Berkeley pode, portanto, argumentar que as ideias de dor apenas

[148] Não sabemos até que ponto a distinção estabelecida seria adequada. Se levarmos em conta o caso do calor intenso o aspecto cognitivo do calor (a coisa-ideia, nesse caso) seria, em um caso extremo (como o do auge do verão em Bangu, bairro do subúrbio carioca), subjugado pela dor a ponto de desaparecer.

nos causam tal afeto porque as percebemos passivamente. O filósofo considera ainda que a imaginação é uma forma de compreendermos a percepção divina:

> Deus pode compreender todas as ideias, inclusive as ideias que são dolorosas e desagradáveis, sem que isso O afete em grau algum. Assim, nós mesmos podemos imaginar a dor de uma queimadura, etc. sem absolutamente nenhuma aflição ou mal-estar. (*Comentários Filosóficos*, 675)

Poder-se-ia objetar que aquilo que determina se uma ideia causa dor é a sua força e vivacidade, e não a atividade e passividade de quem percebe. No entanto, tal objeção não parece fazer sentido para Berkeley. Podemos imaginar que as ideias mais fortes e vívidas são justamente as de Deus, o que, dessa forma, nos levaria a concluir que Deus sente dor ao perceber o calor intenso. Em resumo, o filósofo poderia responder da seguinte maneira: é verdade que as ideias da imaginação são mais fracas e menos vívidas do que aqueles presentes na sensação. Tal diferença está relacionada ao fato de que a causa das ideias sensíveis é excepcionalmente e absolutamente poderosa, enquanto a causa das ideias imaginadas não chega nem perto desse poder. Porém, não é a minha falta de poder que faz com que a dor que imagino falhe em me fazer sofrer. Sofrer dor é uma fraqueza, não uma força! Não importa o quão forte meus poderes imaginativos se tornem, eu jamais poderia me machucar por meio da pura imaginação. A razão pela qual não há dor na imaginação não é a fraqueza de suas ideias, mas a atividade no ato da percepção.

Surge ainda uma preocupação ao reconstruir a percepção divina nos termos da imaginação humana. Por mais que haja uma atividade, uma percepção, envolvida na imaginação, a produção desse tipo de ideias não é, para Berkeley, conhecimento – tais ideias são quiméricas, mas supomos que Deus entende e conhece todas as coisas. Todavia, não precisamos reconstruir a percepção divina como efetivamente equivalente à nossa imaginação. O ponto que Berkeley parece levantar é que podemos usar a imaginação humana para avaliar por que a diferença entre a percepção ativa e a passiva importa no que diz respeito ao caso da dor. Além do mais, nosso poder imaginativo é limitado, como vimos, pelo nosso corpo; limitação essa que jamais poderíamos atribuir a Deus. Apenas na medida em que a imaginação é livre de defeitos é que ela pode ser atribuída de maneira não metafórica a Deus[149].

Estabelecido o que é a passividade do espírito finito, podemos retornar ao problema da sua simplicidade. Porém, para respondê-lo, precisaremos seguir três passos. O primeiro deles

[149] Por mais que soe estranho que um ser puramente espiritual, como Deus, possua imaginação, nos parece que Berkeley não a pensa como algo corpóreo. Na verdade, qualquer capacidade ou estado mental, para ele, jamais poderia ser limitado ao corpo. É puro espírito.

é reconhecer que a vontade e a percepção podem ser misturadas na imaginação, formando um tipo de percepção ativa. Imaginar um grifo (o ser mitológico), por exemplo, envolve ambos, já que é por meio da percepção que podemos trazer a ideia à existência. O segundo passo é reconhecer que, da mesma maneira que vontade e percepção se unem na imaginação, a sensação e a paixão se unem na experiência perceptual passiva. A experiência de uma comida deliciosa, e sentir prazer, encanto ou alegria com esse gosto são um e o mesmo. O terceiro e último passo é o seguinte: o *eu* da autoconsciência unifica as percepções ativa e passiva. No caso da produção ativa de ideias, não há nada que intervenha nessa produção a ponto de constituir modos discretos de existência. De modo semelhante, a própria percepção passiva não é nenhum estado intrínseco do espírito. Com efeito, não existiriam duas modalidades conflitantes de existência, um *eu ativo* e um *eu passivo*, mas apenas um único e simples *eu*.

Mesmo que os espíritos não sejam ativos na percepção sensível, parece, com efeito, que eles precisam sempre ser ativos a fim de existir. De que maneira alguém pode ter consciência de si, na qualidade de agente e paciente ao mesmo tempo, tendo em vista que o *eu* é simples? Consideremos o caso do sofrimento. Se, por um lado, o sofrimento é causado, quando recebo uma determinada ideia externa, por outro, isso não parece ser o mesmo que ter a consciência de que estou sofrendo. Tal consciência requer uma consciência de si, e consequentemente, desse *eu* enquanto agente. Essa é uma feliz coincidência, pois a consciência de que eu sou passivo também exige a consciência de que a ideia externa que me faz sofrer independe da minha vontade o que, por sua vez, requer a consciência do *eu* como agente volitivo. Logo, podemos dizer que, para termos a consciência de que somos passivos, precisamos ter consciência de que somos ativos, à medida que experienciamos a fenomenologia de sentir dor ou prazer – ter consciência de si enquanto agente que sofre (BETTCHER, 2007, p.80). Em outras palavras, a consciência de nossa passividade implica a consciência de uma limitação de nossa atividade.

Isso só é possível, porque a diferença entre atividade e passividade (que, para Berkeley, é uma imperfeição) não se relaciona com a diferença entre sujeito e objeto, mas sim, com o fato de que, na percepção sensível, as ideias são produzidas de fora de um agente finito, e independentemente dele, que produz suas próprias ideias (imaginativas). Apesar do fato de que pensamos continuamente, e assim estamos continuamente ativos, a fenomenologia do prazer e da dor não atrapalha a consciência de alguém enquanto agente. Ela apenas torna esse alguém consciente de que ele é um agente que possui ideias percebidas, ideias essas que não foram produzidas por ele.

Apresentamos ao longo deste capítulo uma possível interpretação para a teoria da ação em Berkeley, na qual o filósofo assumiria um tipo diferente de ocasionalismo que, ao se diferenciar de Malebranche, permite ainda algum tipo de ação para o espírito finito. Tal ação é fundamentada na *vontade* humana. Nós temos vontade e produzimos volições tanto no caso dos movimentos corpóreos, quanto no caso das ideias imaginativas. Entretanto, é apenas neste último que nossa vontade pode ser entendida como uma causa genuinamente eficiente das ideias resultantes. O problema que surge é que as volições, embora não parecem possuir diferença alguma, elas se diferenciam drasticamente em suas consequências causais. A minha volição de mover meu braço é apenas uma simples ocasião, mas a minha volição de imaginar um centauro, atualmente, produz a própria ideia imaginativa!

Por mais estranha que essa visão possa soar, ela parece ter sido defendida pelo próprio Berkeley. Nos *Comentários filosóficos*, por exemplo, o autor escreve: «Não vemos variedade ou diferença entre as volições, somente entre seus efeitos. Uma vontade, um ato, distingue-se de seus efeitos. Essa vontade, esse ato, é o espírito, princípio operativo, alma etc.» (788). Nessa passagem, Berkeley parece reafirmar que as volições, da forma como aparecem para nós, não podem ser distinguidas. Todavia, elas são distinguíveis nos termos a partir de seus efeitos. Por certo, parece haver dois tipos de volições para Berkeley: uma é genuinamente produtiva, ao causar aquilo que foi intencionado pela vontade; a outra não possui essa capacidade. Além disso, a primeira parece ser justamente o tipo de volição que o autor descreve em seus cadernos:

> Há uma diferença entre poder e volição. Pode haver volição sem poder. Mas não pode haver poder sem volição. Poder implica volição e ao mesmo tempo uma conotação dos efeitos que seguem a volição. (*Comentários Filosóficos*, 699)

Embora possa causar estranhamento para outros, está claro que Berkeley aceitava a distinção em dois tipos de volições, apesar de elas não serem distinguíveis se consideradas apenas enquanto tais.

A principal questão que surge e desafia a interpretação aqui proposta, porém, gira em torno das implicações teológicas de um ocasionalismo berkeliano. A teodiceia de Berkeley parece apelar em parte para as ações dos espíritos finitos para explicar a «mistura de dor ou desprazer que reina no mundo» (*Princípios*, §153). Se causamos apenas volições e ideias da imaginação, a atividade que descrevemos como sendo aquelas que pertencem ao humano não parece ser o suficiente para justificar a existência de determinado mal no mundo. Ao identificarmos a ação com a vontade, aparentemente dotamos a atividade humana de uma capacidade causal muito rasa.

Tal problema se relaciona, ainda, com a questão de que, em um ocasionalismo, Deus é supostamente, o "autor do pecado". No terceiro dos *Diálogos*, Berkeley, pelo visto, lida com essas implicações:

> Hylas: - Você não está ciente, Philonous, de que ao fazer de Deus o Autor imediato de todos os movimentos da natureza você o torna o autor de assassinatos, sacrilégios, adultérios e de pecados hediondos similares.
> Philonous: - Em resposta a isso, observo primeiro que a imputação de culpa é a mesma, quer uma pessoa cometa uma ação com ou sem um instrumento. Portanto, caso você suponha que Deus age pela mediação de um instrumento, ou ocasião, chamada de *matéria*, você certamente O torna autor de um pecado, assim como eu, que O considero o agente imediato em todas essas operações comumente atribuídas à natureza. Ainda observo que um pecado ou baixeza moral não consiste no movimento ou ação física externa, mas no desvio interno da vontade que se afasta das leis da razão e da religião. É claro que matar um inimigo em uma batalha ou condenar legalmente um criminoso à morte não é considerado pecado, embora a ação externa seja a mesma que aquela em caso de assassinato. Portanto, visto que o pecado não consiste em ação física, tornar Deus a causa imediata de todas essas ações não o torna o autor do pecado. Por fim, não disse em momento algum que Deus é o único agente que produz todos os movimentos nos corpos. É verdade que neguei que há outros agentes além de espíritos, mas isso é absolutamente consistente com conceder aos seres racionais pensantes, na produção de movimentos, o uso de poderes limitados, em última instância realmente derivados de Deus, mas imediatamente sob a direção de suas vontades, o que é suficiente para atribuir-lhes inteira responsabilidade por suas ações. ([236-237])

A passagem se torna curiosa e estranha ao notarmos como Berkeley afirma que «um pecado ou baixeza moral não consiste no movimento ou ação física externa, mas no desvio interno da vontade» – afirmação que aparece muito próxima de uma cautelosa abertura, por parte do autor, para a possibilidade de que nós produzimos nossos movimentos físicos. Como o próprio filósofo acaba de dizer, o pecado não consiste em uma ação física. Se assim for, por que importaria *quem* produz tal ação?

Essa justaposição de afirmações parece ainda mais enigmática quando levamos em conta que a posição oficial do autor sobre o assunto é de que o pecado consiste «no desvio interno da vontade». Como podemos ver, na correspondência que ele manteve com Samuel Johnson, em 1729 – dezesseis anos após a publicação dos *Diálogos* – a mesma posição é apresentada em uma forma mais básica:

> Com respeito à culpa, tanto faz que eu mate um homem com minhas mãos ou com um instrumento, quer o faça eu mesmo ou empregue um rufião. Portanto, é igual a imputação sobre a santidade de Deus, quer suponhamos que nossas sensações sejam produzidas imediatamente por Deus ou por meio de instrumentos e causas subordinadas, que são todas suas criaturas e se movem por suas leis. Portanto, essa consideração teológica pode ser deixada de lado como não sendo pertinente; para tanto, sustento que todas as propostas tenham igual peso em ambos os lados da questão. As dificuldades acerca do princípio das ações morais cessarão se considerarmos que toda a culpa está na vontade e que nossas ideias, seja qual for a causa que as produza, são igualmente inertes. (*Carta de George Berkeley a Samuel Johnson*, 25 de novembro de 1729, [281])

Essa surpreendente passagem surge como a resposta de Berkeley ao desafio proposto por Johnson que «se num pecador habitual, todo objeto e movimento não é senão uma ideia, e todo mau apetite o efeito de tal série de ideias, e essas ideias, o efeito imediato do Todo-poderoso sobre sua mente, parece seguir que a causa imediata de tais ideias deve ser a causa desses apetites e ações imorais» (*Carta de Samuel Johnson a George Berkeley*, 10 de setembro de 1729, [273]). Com efeito, Johnson está pressionando Berkeley, com base no fato de que, como para o filósofo irlandês não existe causa instrumental ou subordinada que permita rastrear a ancestralidade causal do pecado, ele possui um importante problema em mãos, quanto à questão da responsabilidade pelo pecado, isto é, quem é o seu autor. Contudo, acabamos de ver que, em uma impressionante afirmação, Berkeley declara que seu oponente não tem uma vantagem real, já que a culpa é a mesma: «tanto faz que eu mate um homem com minhas mãos ou com um instrumento, quer o faça eu mesmo ou empregue um rufião». Berkeley sustenta essa declaração de equivalência no fato de que as causas instrumentais e subordinadas são criaturas de Deus, e assim, são movidas pelas leis divinas. Logo, Na visão berkeliana, a santidade de Deus não é impugnada pela sugestão de que a sequência causal do pecado possa ser seguida até as causas das criaturas, presumidamente porque a atividade causal divina ainda é parte da história que justifica o porquê da existência do mal.

Como alternativa, o filósofo apresenta aquilo que ele julga ser crítico para a solução do problema: toda a culpa está na vontade. O ponto de Berkeley é que a pecaminosidade consiste na *vontade* do evento físico, e não no evento em si. Dado que os espíritos finitos são os únicos autores da vontade, ela é, em si, suficiente para que eles, espíritos, sejam os autores de seus pecados. Dessa forma, a despeito do fato de que os espíritos finitos não desempenham nenhum papel real causal sobre o evento físico como, por exemplo, um assassinato, eles ainda assim seriam culpados de tal ato.

Tal interpretação, porém, levanta uma gama de novas questões. Consideremos novamente o exemplo do assassinato. Por um lado, podemos considerar plausível afirmar que nós somos responsáveis pelo pecado do assassinato, apesar de não desempenharmos papel real causal algum sobre o evento físico em questão. Por outro lado, entretanto, Deus não é o autor do pecado, a despeito do fato de que Ele *é* o único agente causador do movimento físico que compreende o evento do assassinato. Toda essa descrição depende da ideia de que o evento físico atual da vontade de alguém, como o resultado do desejo premeditado dessa pessoa, não é pecaminoso; a volição que intenciona esse evento é o que constitui o pecado. Essa não seria uma tese, para dizer o mínimo, contra intuitiva demais? Talvez para alguns, mas vimos que Berkeley claramente não vê dessa forma. Como descrito na passagem citada

dos *Diálogos* ([236-237]), a punição capital, assim como matar um soldado inimigo, são, nos termos da «ação externa», o mesmo que um assassinato. Por que, então, vemos apenas este último como um pecado?

Do ponto de vista berkeliano, o problema está além da questão se somos ou não ativamente causais, na ocasião desses eventos físicos. Mesmo que tenhamos o poder de contribuir para o resultado físico, isso não nos ajuda a compreender melhor o porquê de o assassinato ser mau, enquanto matar um soldado inimigo não é. A mesma argumentação também pode ser paralelamente usada, no caso em que não somos ativamente causais. A diferença no caráter moral desses dois tipos de morte – assassinato e matar um inimigo de guerra – precisa, portanto, ser estabelecida de outra forma, e uma parte importante desse projeto seria, para Berkeley, relacionado com aquilo que intencionamos ou desejamos. O pecado presente no assassinato é que existe um desvio interno na volição, enquanto no caso de matar um soldado inimigo, a vontade não se desvia de maneira semelhante.

É claro, gostaríamos de saber mais sobre essa tese acerca do desvio interno das volições. Particularmente, seria importante descobrir mais sobre o que exatamente caracteriza uma volição como desviada ou não, e de que maneira pode haver um critério plausível para isso que não dependa da maldade do evento físico intencionado Ainda assim, ousamos afirmar que tal descrição, teoricamente, não pode ser descartada tão facilmente, e mais importante para o propósito de nosso trabalho, não é surpresa que Berkeley teria adotado tal visão, visto que ela parece se encaixar muito bem em outros aspectos de seu sistema.

Essa concepção, obviamente, não está livre de outros problemas, tampouco visa a resolver, de uma vez por todas, as questões em Berkeley acerca da autoconsciência, do *eu*, da ação e da vontade. Ainda mais se levarmos em conta que o autor pouco fala sobre o assunto, limitando a evidência textual da qual poderíamos partir para reconstruir seus argumentos e sua visão, e não fornecendo nenhuma evidência definitiva de qual seria sua posição. Contudo, conseguimos assimilar melhor a afirmação presente no início dos *Princípios*: «Esse ser ativo, perceptivo, é o que chamo de *mente*, *espírito*, *alma* ou *eu*» (§2). Do mesmo modo, entendemos que esse espírito conhece a si mesmo de maneira imediata e intuitiva, não por meio de ideia alguma ou qualquer outro tipo de relação, nada além de uma «sensação interior ou reflexão». Berkeley define esse *eu* com algumas características: ele é ativo e perceptivo, possui vontade e pensa. Analisamos o papel da vontade diante dessa atividade que, embora seja limitada no mundo físico, desempenha um papel crucial no intelecto humano. Compreendemos, portanto, aquilo que é próprio do humano: o espírito que, por sua vez, é composto de entendimento e vontade. O primeiro é a capacidade que temos de compreender e

organizar as ideias que nos são apresentadas; o segundo é o meio pelo qual nós *criamos* nossas próprias ideias (imaginativas, não sensíveis) – é a fonte da atividade humana.

CONCLUSÃO

Na tentativa de elucidar qual é a concepção berkeliana de espírito e sua importância em seu sistema, estabelecemos, como ponto de partida, a análise do sistema filosófico de Berkeley. Assim, expomos, no primeiro capítulo, o desenvolvimento do *imaterialismo*, a tese fundamental de Berkeley, que pode ser resumida na afirmação de que «ser é ser percebido». Para isso, nossa análise perpassou não só pelos conceitos principais utilizados pelo autor (ideias, espírito, percepção, noção, entre outros), como também pela análise dos argumentos que o autor utiliza para dar suporte à sua tese. Desse modo, nossa apresentação também levou em conta as possíveis objeções que Berkeley antecipou contra seu *imaterialismo*. Também analisamos um dos pontos centrais para que o *imaterialismo* pudesse, de fato, ser mantido, a saber: a negação da substância material, tão importante para as explicações científicas e filosóficas da época. Berkeley via em Deus a forma para garantir a regularidade que vemos no mundo. masim como os argumentos que o filósofo usa para provar a existência de Deus. Mostramos, então, os desdobramentos das duas provas berkelianas da existência de Deus, assim como os problemas que ele pode gerar para o *imaterialismo*.

A exposição inicial da filosofia berkeliana, porém, não nos revela de forma clara e objetiva a definição que o filósofo oferece para o espírito finito, estando ela ainda obscurecida nos textos de Berkeley. Isso porque o autor reservou a segunda parte dos *Princípios* para a tarefa de analisar a mente, Deus, a moral e a liberdade, porém, como ele escreve para Samuel Johnson: «[...] o manuscrito se perdeu há cerca de quatorze anos, durante minha viagem à Itália, e nunca tive tranquilidade para fazer uma coisa tão desagradável como escrever duas vezes sobre o mesmo assunto» (*Carta de Geroge Berkeley a Samuel Johnson*, 25 de novembro de 1729, p.375). Isso não quer dizer que Berkeley jamais escreveu sobre o espírito em seus textos – de fato ele o fez, mas sendo bastante econômico sobre o assunto – apenas que ele não o faz de maneira tão sistemática e clara quanto com outros conceitos.

Tal dificuldade nos levou a buscar, no contexto filosófico que influencia Berkeley, os meios para tentar reconstruir a sua filosofia do espírito. Dessa maneira, o segundo capítulo da tese se dedicou a estudar e expor as teorias filosóficas acerca do humano que influenciaram o filósofo irlandês. Por sua vez, esse contexto parece focar em dois conceitos específicos para explicar o humano, o sujeito e o espírito: consciência e identidade. É a partir disso que nossa análise se volta para as teorias de Descartes, Malebranche e Locke.

Na primeira parte desse capítulo, analisamos a visão cartesiana sobre a consciência. Descartes acaba não desenvolvendo de forma explicita uma teoria da consciência, o que torna difícil a tarefa de determinar com precisão que tipo de autorrelação a define; porém, após suas reflexões, o conceito de consciência continua sendo interpretado como uma forma de autorrelação entre o indivíduo e seus pensamentos.

A segunda seção do capítulo se dedicou ao exame da teoria malebranchiana, e sua interpretação da consciência como desconhecimento. Como vimos, para Malebranche, temos uma «sensação interior» de nosso "eu", mas esse "eu" é obscuro, confuso, do qual não temos uma ideia clara do que ele é. De maneira geral, a teoria de Malebranche possibilita a explicação da consciência como uma particularidade individual e incomunicável, que está longe de ter um papel negativo. Por mais que ela limite a possibilidade do conhecimento de si, ela nos revela algo absolutamente importante sobre a alma: «sua imortalidade, espiritualidade, liberdade e alguns outros atributos que é necessário que saibamos, e é aparentemente por isso que Deus não nos faz conhecê-la por sua ideia, como ele nos faz conhecer os corpos. O conhecimento que temos de nossa alma por consciência é imperfeito, é verdade, mas ele não é falso[...]» (*A Busca da Verdade*, 2004, Livro III, parte II, cap. VII, pp.208-209).

A terceira seção destacou a última parte da tríade de influências do edifício teórico berkeliano. É inegável a importância da teoria lockeana no contexto dos séculos XVII e XVIII. É Locke que estabelece uma revolução acerca dos conceitos de consciência e identidade, fazendo da consciência o critério da identidade pessoal e a própria expressão da subjetividade. Diferenciando-se de Descartes e tendo uma visão mais próxima de Malebranche, Locke defende que não é possível conhecermos a real natureza de nossa alma, concluindo que as questões metafísicas sobre a essência da alma estão para além do conhecimento humano.

Dispondo desse rico contexto, o terceiro capítulo da tese buscou, enfim, expor a filosofia do espírito de Berkeley. Os esforços do capítulo partiram da análise da concepção berkeliana de substância. Assim como diversos aspectos de sua teoria, tal concepção aparece de maneira absolutamente confusa ao longo das obras de Berkeley, porém, é inegável que sua intenção tenha sido a de oferecer uma resposta à Locke. Dessa maneira, o exame da explicação da noção de *substratum*, "algo que eu não sei o que é", em Locke, nos ajudou a compreender a resposta berkeliana, e a sua forma de entender a noção de suporte de maneira causal, o que nos leva a interpretar a concepção de substância, em Berkeley, como atividade.

A segunda parte abordou a autoconsciência berkeliana, como ela influencia e permite o conhecimento (não apenas de si mesmo, mas o conhecimento em geral), e como ela nos

ajuda a compreender melhor alguns aspectos do espírito do *imaterialismo*. Não só isso, é com o estudo da autoconsciência que vemos, em Berkeley, os desdobramentos das teorias da consciência de Descartes, Locke e Malebranche. No entanto, não é apenas a consciência que parece compor o espírito finito berkeliano; o autor sugere que tal espírito também é capaz de agir – uma ação que influencia e afeta o mundo sensível. Ora, como isso seria possível se, como foi visto no primeiro capítulo, Deus é a única causa das ideias sensíveis? Como um espírito finito poderia agir no mundo e, dessa forma, causar uma ideia sensível?

A terceira parte do capítulo buscou, então, responder a essas questões a partir do estudo da ação humana em Berkeley, e como que o filósofo relaciona esse conceito com o de *vontade*. Explicando a ação nos termos da vontade Berkeley forja o seu ocasionismo, fundamentado na tese do poder causal que temos, enquanto espíritos finitos, de produzir ideias da imaginação. Essa tese, por sua vez, explica a forma com que podemos ter uma *noção* de Deus e do seu poder de produzir as ideias do sentido. Portanto, a ação humana é limitada pelas leis e regras estabelecidas pelo Autor da natureza, sobre as quais não temos qualquer controle ou influência. É nesse contexto que a quarta parte do capítulo em questão retoma a análise da referência à Malebranche, tendo em vista a defesa do ocasionismo berkeliano. As diferenças entre Berkeley e Malebranche são vistas muito facilmente ao analisarmos os textos de ambos, porém, o Bispo de Cloyne acaba, no fim das contas, assemelhando-se ao filósofo francês acerca do caráter positivo do *eu*. A relação entre o espírito finito e Deus é, nos dois filósofos, de suma importância, de tal maneira que a ação volitiva livre não entra em conflito com a dependência do indivíduo perante o divino. A quinta parte, que encerra o capítulo e a tese, examinou algumas dificuldades da interpretação aqui apresentada e tentou oferecer possíveis respostas para elas.

Não supomos, de maneira alguma, termos sido capazes de esgotar, de uma vez por todas, as questões propostas ao longo do trabalho – tal suposição seria, na verdade, supor o fim da atividade filosófica engendrada por elas. Acreditamos, contudo, ter fornecido uma interpretação possível para o imaterialismo berkeliano e para sua a filosofia do espírito, e que elucida algumas questões que o filósofo não aborda diretamente em seus textos.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, In: Coleção Os pensadores. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo, Nova Cultural, 1987.

_____. *Política*, tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

_____. *Sobre a Alma*, tradução Ana Maria Lóio. Lisboa, Imprensa nacional – Casa da Moeda, 2010.

ATHERTON, Margareth. "The Coherence of Berkeley's Theory of Mind". *Philosophy and Phenomenological Research*, v.43, n.3, mar, 1983, p. 389 – 399.

AYERS, M. R. "The Ideas of Power and Substance in Locke's Philosophy", In: TIPTON, I.C. (ed.). *Locke on Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press, 1977, pp. 77-104.

BALIBAR, Etiénne. "O tratado lockeano da identidade", In: *Identidade e diferença - a invenção da consciência*. Paris: Seuil, 2000, p. 9-101. Tradução de Lílian do Valle, ainda não publicada.

BAXTER, Donald L. M., "Berkeley, Perception, and Identity". *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 51, n.1, mar, 1991, p. 85 – 98.

BENNETT, Jonathan. *Learning from Six Philosophers Volume 2*. New York, Oxford, 2001.

BERKELEY, George. *Alciphron or: The Minute Philosopher, A Defence of the Christian Religion against the So-called Free-thinkers*: ed. Jonathan Bennett. 2007, E-book.

_____. *Obras filosóficas/George Berkeley:* tradução apresentação e notas Jaimir Conte. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

_____. *Philosophical Writings*. Desmond M. Clarke (ed.). Cambridge U.P., 2009.

_____. *Siris:* A chain of philosophical reflexions and inquires concerning the virtues of tar water, and divers other subjects connected together and arifing one form another. Dublin, 1744.

_____. *Tratados Sobre a Visão*. Tradução e apresentação por José Oscar de Almeida Marques. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2010.

BERMAN, David. *Berkeley and the Irish philosophy*. London: Continuum, 2005.

_____. *Berkeley: Filosofia experimental*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

BERTINI, Daniele. "Berkeley, Theology and Bible Scholarship. *George Berkeley: Religion and Science in the age of Enlightment*; PARIGI, Silvia (ed.), Springer, 2010. p. 123 – 140.

BETTCHER, Talia Mae. *Berkeley's philosophy of spirit: consciousness, ontology, and the elusive subject*. King' Lynn, 2007.

_____. “Berkeley on Self-Consciousness”, In: *New Interpretations of Berkeley’s Thought*, ed. Stephen H. Daniel. Amherst, MA: Humanity Books, 2008, pp.179-202.

BRACKEN, Harry M. “Berkeley’s Realisms”. *The Philosophical Quaterly*, v.8, n. 30, Jan., 1958, p.41 – 53.

BRADATAN, Costica. “George Berkeley e a tradição platônica”. Tradução de Jaimir Conte. In: *Princípios* v.16, n.26, Jul./Dez, 2009, p. 257 – 284.

BURNYEAT, Myles. *The Theaetetus of Plato*; Translation by M.J. Levett, Hackett Publishing Co, Inc. 1990.

_____. “Idealism and Greek Philosophy: What Descartes saw and Berkeley missed”. *The Philosophical Review*, v. 91, n.1. jan, 1982, p. 3 – 40.

CUMMINS, Phillip. “Perceptual Relativity and Ideas in the Mind”. *Philosophy and Phenomenological Research*, v.24, n. 2, dec, 1963, p. 202 – 214.

DESCARTES, René. Coleção *Os pensadores*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Junior. 3ª ed. S. Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Princípios da Filosofia*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. *René Descartes: Philosophical Writings*, ed. and transl. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch, and A. Kenny, 3 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1984–91).

DESCOMBES, Vincent. *The Mind’s Provision: A Critique of Cognitivism*, translated by Stephen Adam Schwartz. Princeton University Press, 2001.

FLAGE, Daniel E., “Berkeley’s Notions”. *Philosophy and phenomenological research*, v. XLV, n.3, mar, 1985, p. 407 – 425.

FLEMING, Patrick. “Berkeley’s immaterialist account of action”. *Journal of the History of Philosophy*, v. 44, n.3, jul, 2006, pp.415-429.

FRITZ, Anita D. “Berkeley’s Self – Its Origin in Malebranche”, In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 15, No. 4. (Oct., 1954), pp. 554-572.

FRASER, A. C., *The Works of George Berkeley*, 4 vl, Oxford, 1901.

GARBER, Daniel e AYERS, Michael (ed.). *The Cambridge History of seventeenth-century Philosophy*, 2 V. New York, Cambridge University Press, 2008.

HEINÄMAA, Sara, LÄHTEENMÄKI, Vili e REMES, Pauliina (Ed.). *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*. Springer, 2007.

HUEMER, Michael (ed.). *Epistemology:* contemporary readings; with an introduction by Robert Audi. New York: Routledge, 2002.

KOYRÉ, Alexandre. *Introdução à leitura de Platão. Porto:* Martins Fontes, Porto, 1979.

LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Charles L. Sherman In: The Great Books of the Western World. Chicago, Encyclopedia Britannica, 1952.

_____. Coleção *Os pensadores*. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultura, 1999.

_____. *The Works of John Locke*. Vol. III, 1824.

LUCE, A. A. "The Alleged Development of Berkeley Philosophy". *Mind*, New Series, v.52, n.206, apr, 1943, p. 141 – 156.

MACKIE, J. L. *Problems from Locke.* Oxford: Oxford University Press, 1976.

MALEBRANCHE, Nicholas. *A Busca da Verdade* (textos escolhidos). Seleção, introdução, tradução e notas de Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

_____. *The Search after Truth: with elucidations of The search after truth*. Translated and edited by Thomas M. Lennon, Paul J. Olscamp. Cambridge University Press, 1997.

_____. *Treatise on Ethics*. Translation with introduction by Craig Walton. Springer Science+Business Media B.V., 1993.

MCDONOUGH, Jeffrey K. "Berkeley, Human Agency and Divine Concurrentism", In: *Journal of the History of Philosophy*, vol.46, no.4. 2008, pp.567-590.

MUEHLMANN, R. G., "The Role of Perceptual Relativity in Berkeley's Philosophy". In: *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 29, n.3, Jul., 1991, pp. 397 – 425.

NOONAN, Harold W. *Personal Identity*. London: Routledge, 2003.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 9ª edição, 2001.

_____. *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 3ª edição, 2010.

_____. *Theaetetus*; Translated with an essay by Robin A.H. Waterfield, Penguin Books, 1987.

PITCHER, George. "Berkeley on the Perception of Objects". *Journal of the history of philosophy*, v. 24, n.1, jan, 1986, p. 99 – 105.

_____. "Berkeley on the Mind's Activity", In: *American Philosophical Quarterly*, vol.18, no.3, July 1981, pp.221-227.

_____. *Berkeley*. London: Routledge & Keagan Paul, 1977.

PRIEST, Stephen. *The British Empiricists.* 2.ed. Penguin Books, 1990.

RENAUT, Alain. *A Era do Indivíduo*; tradução Maria João Batalha Reis. Lisboa, Instituto Piaget, 1989.

ROBERTS, John Russell. *A Metaphysics for the Mob: the philosophy of George Berkeley*. New York: Oxford University Press, 2007.

SCHMALTZ, Tad M. *Malebranche's Theory of the Soul: a Cartesian Interpretation*. New York, Oxford Uiversity Press, 1996.

SOSA, Ernest (ed.). *Essays on the Philosophy of George Berkeley*. Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1987.

STOCKS, J. L. "What Berkeley Mean by Esse is Percipi?". In: *Mind*, New Series, Vol. 45, No. 179, Jul., 1936, pp. 310 – 323.

THIEL, Udo. *The Early-modern Subject*: *Self-consciousness and personal identity form Descartes to Hume*, New York, Oxford University Press, 2011.

TURBAYNE, C. M. (ed.). *Berkeley:* Critical and Interpretative Essays. Mineapolis: University of Minnesota, 1982.

_____. *The Myth of Metaphor* rev. ed. Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1971.

WILLIAMS, Michael. *Problems of Knowledge*, Oxford Univ. Press, 2001.

WILSON, Margaret Dauler. *Ideas and mechanism*: essays on early modern philosophy. New Jersey, Princeton University Press, 1999.

WINKLER, Kenneth (ed.). *The Cambridge companion to Berkeley*. New York, Cambridge U.P., 2005.

_____. *Berkeley:* An Interpretation. New York: Oxford University Press, 1989.

WOLFF, Francis. *Nossa Humanidade: de Aristóteles às neurociências*; tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo, Editora UNESP, 2012.