

Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC

Centro de Filosofia e Ciências Humanas – CFH

Departamento de Filosofia

Dissertação de Mestrado em Filosofia

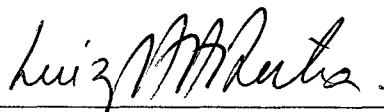
Berkeley e o Ceticismo

Mestrando: Jaimir Conte

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Frangiotti

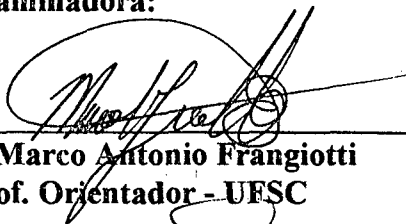
Florianópolis, novembro de 1999.

Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do título de Mestre em Filosofia e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.

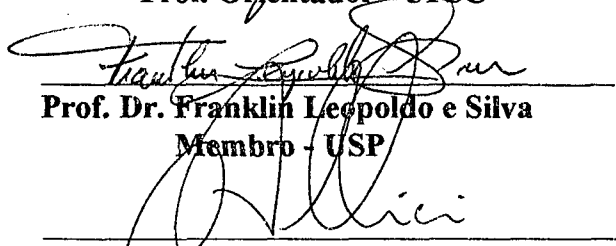


Prof. Dr. Luiz Henrique de Araújo Dutra
Coordenador do Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da UFSC

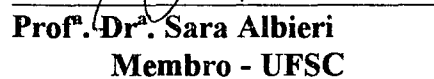
Banca Examinadora:



Prof. Dr. Marco Antonio Frangiotti
Prof. Orientador - UFSC



Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva
Membro - USP



Prof. Dr. Sara Albieri
Membro - UFSC

Berkeley e o Ceticismo

Agradecimentos

Agradeço ao Professor Dr. Marco Antonio Frangiotti, meu orientador, por sua importante contribuição para a minha formação acadêmica e filosófica.

Aos demais professores do curso de mestrado em filosofia e aos colegas com os quais convivi neste período acadêmico.

A meus pais e ao meu irmão Antonio Luiz, pelo apoio que recebi para poder realizar meus estudos.

Enfim, a todos os meus amigos e minhas amigas, pela presença fundamental em outras páginas que não estas.

“Não basta abrir a janela
Para ver os campos e o rio
Não é bastante não ser cego
Para ver as árvores e as flores.
É preciso também não ter filosofia nenhuma.
Com filosofia não há árvores: há idéias apenas.
Há só cada um de nós, como uma cave.
Há só uma janela fechada, e todo o mundo lá fora;
E um sonho do que poderia ver se a janela se abrisse,
Que nunca é o que se vê quando se abre a janela.”

(Alberto Caieiro, Poemas inconjuntos, 261. In: Fernando Pessoa, *Obra poética*, p. 231.)

Resumo

Em suas obras, particularmente nos *Princípios* e nos *Três Diálogos*, Berkeley afirma que um de seus objetivos é refutar o ceticismo. Levando em conta o propósito de Berkeley, nesta dissertação meu objetivo é mostrar quais foram os argumentos que ele desenvolveu para refutar o ceticismo. Ao mesmo tempo, avaliar se o imaterialismo que ele propôs representa uma resposta satisfatória ao ceticismo, conforme ele pretende. Esta dissertação constitui, assim, uma exposição do imaterialismo de Berkeley em contraste com o ceticismo. Trata-se de uma elucidação histórica e conceitual visando indicar quais as principais razões que incentivam o ceticismo filosófico, e quais os argumentos de Berkeley para combatê-lo. Assim, para analisar a afirmação de que o ceticismo origina-se do dualismo inerente às filosofias que distinguem entre aparência e realidade, faço, inicialmente, uma exposição do ceticismo antigo. Em seguida, trato de alguns filósofos modernos acusados por Berkeley de também promoverem o ceticismo com as suas teorias. Depois, exponho os argumentos que o levam a defender o imaterialismo, através do qual pretende eliminar a 'raiz' do ceticismo. Ao reconstruir a argumentação de Berkeley, mostro quais as suas diferentes estratégias de combate às doutrinas materialistas ou dualistas, as quais servem também para demonstrar o imaterialismo e, indiretamente, eliminar o ceticismo. No final faço uma avaliação crítica da consistência e coerência do imaterialismo de Berkeley. Concluo que a filosofia de Berkeley enfrenta problemas, e, portanto, não representa uma resposta satisfatória ao desafio cético, pois se vale de pressupostos que incentivam dificuldades semelhantes àquelas das doutrinas dualistas.

Berkeley e o Ceticismo

Introdução	07
Capítulo 1 – O ceticismo antigo e a distinção entre aparência e realidade	08
• Aparência e realidade	08
Capítulo 2 – O ceticismo na filosofia moderna e a crítica de Berkeley	24
• O ‘pano de fundo’ da filosofia de Berkeley	24
• A ‘raiz’ do ceticismo segundo Berkeley	45
• A estratégia de Berkeley contra o ceticismo	54
Capítulo 3 – Idealismo e imaterialismo	62
• A crítica às ‘idéias abstratas’	62
• A crítica à doutrina das qualidades ‘primárias’ e ‘secundárias’	72
• Detalhamento dos argumentos contra a noção de ‘substância material’	81
Capítulo 4 – Alguns problemas do idealismo de Berkeley	88
• Berkeley <i>versus</i> Berkeley	88
• Outras críticas e comentários	103
Conclusão	109
Bibliografia	111

Introdução

Em suas obras, especialmente no *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*, 1710, e nos *Três diálogos entre Hylas e Philonous*, 1713, George Berkeley assume explicitamente a tarefa de refutar o ceticismo. Os próprios subtítulos dessas duas obras confirmam que combater o ceticismo é uma das preocupações centrais de seu empreendimento filosófico.

Berkeley relaciona o ceticismo com as doutrinas que podemos chamar de realistas metafísicas, ou seja, com aquelas doutrinas que supõem que a realidade das coisas constitui um domínio distinto que não é dado imediatamente nas aparências, mas ao qual teríamos um acesso indireto. Ao perceber que o ceticismo decorre de doutrinas que supõem a existência de uma substância material impercebida, ele julga que a melhor maneira de combatê-lo é mostrar a falsidade do realismo metafísico, ou seja, negar a existência da substância material entendida naquele sentido.

Como acontece com os autores clássicos – que são clássicos justamente porque suas obras tratam de questões permanentes e continuam vivas mesmo quando os leitores de uma geração morrem –, existe uma grande quantidade de interpretações sobre o pensamento de Berkeley. Em vista de suas proporções, e da existência de estudos que analisam o confronto de Berkeley com o ceticismo, este trabalho não pretende ser uma abordagem ou leitura original sobre o assunto, ainda que possa sê-lo na maneira de apresentação e na estrutura da exposição e dos temas que emergem da relação entre o idealismo que ele professa e o ceticismo que ele combate.

De modo geral, esta dissertação é destinada a fazer uma exposição da filosofia de Berkeley em contraste com o ceticismo, ao qual ele se opôs. Meu objetivo é procurar apresentar o idealismo como uma estratégia que Berkeley adotou a fim de combater o ceticismo, ou, no fundo, às doutrinas que favoreciam algum tipo de ceticismo e ao mesmo tempo avaliar a consistência e eficácia de suas soluções. Mais exatamente, procurarei mostrar que, ao fim e ao cabo, o idealismo que ele professa não oferece uma resposta satisfatória ao desafio cético. A relevância deste tipo de trabalho – na medida em que ele procura ser uma elucidação histórica e conceitual de um importante aspecto do pensamento de Berkeley –, reside na

possibilidade de encontrar na linha de argumentação de Berkeley um conjunto de concepções filosóficas que possam contribuir para o debate contemporâneo que gira em torno do desafio lançado pelo ceticismo. Por exemplo, uma avaliação detida da relação entre o ceticismo enquanto concebido por Berkeley e o realismo metafísico que parece acompanhá-lo pode lançar novas luzes sobre os pressupostos filosóficos que constituem o pano de fundo das discussões atuais do ceticismo. Em particular, pode-se destacar o debate sobre a natureza dos argumentos transcendentais e a dependência ou não que eles possam guardar com alguma forma de realismo, como querem *mutatis mutandis* Stroud, Stevenson e Nagel, entre outros.

Para dar conta de meu objetivo procuro indicar qual é, segundo o próprio Berkeley, a principal pressuposição que em relação ao nosso conhecimento das coisas dá origem e força ao ceticismo. Para avaliar a precisão do diagnóstico oferecido por Berkeley, começo apresentando alguns argumentos do ceticismo antigo e, em seguida, trato de seu reaparecimento na filosofia moderna. Estes são, respectivamente, os temas dos capítulos 1 e 2.

No capítulo 3 exponho os principais argumentos que Berkeley desenvolve para combater as doutrinas dos filósofos modernos, responsáveis, na sua opinião, pela grande força dos argumentos cétricos. Mostrarei que as críticas que ele empreende contra tais doutrinas compõem a sua defesa do imaterialismo, doutrina que ele julga capaz de eliminar a “raiz” que alimenta as dúvidas dos filósofos cétricos. Assim, na reconstrução da argumentação que Berkeley desenvolve a favor do imaterialismo procuro analisar as principais estratégias que ele adota, tais como a crítica às “idéias abstratas”, a crítica à distinção entre “qualidades primárias” e “qualidades secundárias”, todas elas destinadas à negação da “substância material”.

O sistema filosófico de Berkeley tem a aparência de ser simples, contudo, esta aparente simplicidade é enganosa. Ele apresenta com grande habilidade vários argumentos bastante engenhosos – muitos deles argumentos similares para esclarecimentos diferentes –, a fim de defender sua posição. Seus argumentos, dos quais farei uma apresentação geral no capítulo 3, podem ser classificados, basicamente, como argumentos *diretos* e argumentos *indiretos*. Assim, por exemplo, considerarei um argumento direto para a sua visão, por um lado, o argumento que estabelece o idealismo a partir da tese “*esse é percipi*”. Considerarei argumentos

indiretos, por outro lado, todos os argumentos complementares destinados a uma redução ao absurdo das doutrinas que contrariam este princípio básico de seu idealismo.

Portanto, todos os argumentos que Berkeley desenvolve para a negação da substância material, ou seja, para a apresentação de seu *imaterialismo*, podem ser considerados como fazendo parte do lado negativo de sua abordagem, e como argumentos usados apenas indiretamente na defesa de sua posição. Em outros termos, minha interpretação considerará que na maior parte do tempo o procedimento de Berkeley consiste em considerar as doutrinas que sustentam a crença em uma substância material impercebida – e que portanto vão de encontro ao princípio fundamental de seu pensamento – a fim de que, em assim o fazendo, ele possa mostrar que elas são redutíveis ao absurdo.

Deste modo, considerarei que a argumentação desenvolvida contra a noção de substância material, apoiada pelo antiabstracionismo e pela crítica à distinção entre qualidades primárias e secundárias, não serve diretamente para o estabelecimento do idealismo, mas apenas para mostrar a inconsistência das doutrinas materialistas ou dualistas, responsáveis, na opinião de Berkeley, pela força do ceticismo.

No capítulo 4 procuro apresentar alguns problemas que a doutrina de Berkeley enfrenta, assim como as respostas que ele mesmo ofereceu a estes problemas. A abordagem de alguns desses problemas servirá para mostrar que sua resposta ao ceticismo não é isenta de dificuldades e que, portanto, não se apresenta como uma proposta epistemológica capaz de superar o ceticismo.

Capítulo 1

O ceticismo antigo e a distinção entre aparência e realidade

Neste primeiro capítulo procuro fazer uma apresentação do ceticismo antigo e tratar da distinção epistemológica entre aparência e realidade: uma distinção fundamental que caracteriza as doutrinas filosóficas realistas metafísicas que suscitam e dão plausibilidade ao ceticismo, tornando as dúvidas céticas significativas. Procuro expor alguns argumentos desenvolvidos pela tradição cética, em particular os argumentos da relatividade perceptiva, mostrando que eles se apóiam na distinção dogmática entre aparência e realidade, entre o evidente e o não-evidente, a fim de minar o realismo metafísico.

• Aparência e realidade

A distinção entre aparência e realidade é uma distinção epistemológica que faz uma diferença entre o objeto como ele é percebido pelo sujeito e como ele supostamente existiria em alguma outra circunstância independente de como ele é experienciado pelo sujeito. Trata-se de uma distinção que surge na medida em que se abandona a visão do realismo ingênuo ou *direto* em relação aos objetos de nossa percepção sensível.

O realismo ingênuo ou *direto* pode ser definido como uma visão que admite, sem crítica, que os sentidos nos dão uma informação direta e infalível sobre os objetos externos, isto é, que podem existir impercebidos. Em outros termos, como uma visão que aceita que existem coisas fora de nós, as quais nós percebemos e das quais somos completamente distintos. O realista direto é alguém que, tal como o homem do senso comum, partilha a idéia de que a natureza de um objeto é independente das condições perceptivas, considerando que percebemos diretamente as coisas como elas são realmente, não havendo um véu interposto entre nossos órgãos sensoriais e os objetos, ocultando ou impedindo nosso acesso ao verdadeiro conhecimento do mundo. O realista direto sustenta uma doutrina da percepção

imediate e afirma que os objetos que estão imediatamente presentes em nossas mentes, na experiência, existem realmente fora da mente tal como são experimentados. Ou seja, ele admite que aquilo a que ele tem acesso através de seus órgãos dos sentidos representa fielmente as propriedades objetivas das coisas, as características do mundo real. Portanto, ele não sustenta a existência fora da mente e o ser na mente como dois modos totalmente desproporcionais. Ele não pensa que aquilo de que ele tem consciência são representações aparentes ou irrealis do real.

Assim, abandonar a visão do realismo ingênuo ou direto significa admitir uma concepção que supõe que a realidade das coisas pode ser distinta de como elas nos aparecem. Significa admitir que as coisas percebidas ou os objetos externos em geral podem não ser como nos são dados pelos sentidos. Essa concepção de realidade é uma concepção contaminada pela dúvida, ou seja, por um ceticismo acerca dos sentidos que leva a desconfiar que a representação que temos dos objetos do mundo exterior pode não ser idêntica a como eles realmente são.

A distinção entre aparência e realidade está, portanto, estreitamente vinculada aos argumentos da relatividade perceptiva. Trata-se de uma distinção dogmática que abre espaço para o cético apresentar argumentos a fim de questionar se as coisas que vemos são realmente como elas nos aparecem, ou seja, para perguntar se nossos sentidos são fontes confiáveis de conhecimento capazes de nos representar as coisas como elas realmente são. Assim, com argumentos baseados na relatividade perceptiva, os céticos procuram questionar a adequação dos fundamentos apresentados para certas crenças que temos acerca das coisas que percebemos através de nossos sentidos. Em geral, são argumentos desenvolvidos a partir da constatação de que a experiência nos brinda com vários exemplos de erros perceptivos, com casos de anomalias ou de informações conflitantes fornecidas pelos sentidos.

A desconfiança em relação ao conhecimento sensível, generalizada através dos argumentos da relatividade perceptiva, é o principal motivo que leva à suposição de que a realidade pode ser distinta das aparências. Se não houvesse motivos para duvidar do conhecimento sensível, parece que não haveria motivos para estabelecer essa distinção. O conhecimento seria assimilado à sensação, que colocaria no mesmo nível a aparência e a realidade, aquilo que é sentido com o sensível, e o realismo ingênuo não seria problemático.

Contudo, não é necessário muito esforço intelectual para perceber que a assimilação entre aparência ou sensação com os objetos reais feita pelo realista ingênuo suscita muitos problemas. Um dos problemas é que, então, todas as percepções ou aparências que nós tivéssemos, em quaisquer circunstâncias, deveriam ser consideradas verdadeiras. Nesse caso, não haveria uma maneira de desqualificar como falsas as sensações obtidas em estados anormais, como as dos sonhos ou aquelas advindas de ilusões provocadas por determinadas doenças, por alucinações, pela embriaguez ou pela loucura. Uma visão das coisas baseada num realismo que identificasse o conhecimento com a sensação, não estaria menos livre de problemas do que a visão filosófica que estabelece uma distinção entre as aparências das coisas e sua realidade. Afinal, tendemos a acreditar que idéias ou aparências variáveis, ou mesmo contraditórias, não poderiam todas representar corretamente um mesmo objeto independente.

A distinção entre aparência das coisas e sua essência real, i.e. entre o que as coisas parecem ser e aquilo que realmente são, é, assim, um elemento fundamental e um dos temas mais frequentes do pensamento cético. No entanto, ela surge muito antes do pleno desenvolvimento do ceticismo propriamente dito. Ela aparece, por exemplo, entre os filósofos pré-socráticos, na medida que eles desconfiam do conhecimento sensível como fonte adequada de conhecimento. Portanto, para falar do ceticismo, podemos começar tratando de filósofos que, embora não propriamente céticos, defenderam posições que contribuíram para o delineamento dessa postura filosófica.

Parmênides pode ser mencionado aqui. Ele parece dizer, no final do prólogo de seu poema, que os homens comuns pensam que “as coisas que aparecem” são tudo o que existe, sugerindo que o homem comum simplesmente toma o que lhe aparece como tudo o que existe. Na parte de seu poema conhecida como “*A via da Verdade*” ele argumenta que só podemos falar e pensar daquilo que “é”, e que muito pouco pode ser dito daquilo que “é” a não ser que é. Na parte final do poema, conhecida como “*A via da Opinião*”, ele oferece uma explicação dessa crença do homem comum e das implicações que ela possui, mas acrescenta que ela não contém nenhuma verdade.

Parmênides estabelece, assim, uma oposição entre o sensível e o inteligível. Ele argumenta que o conhecimento sensível é insuficiente e enganoso, que os sentidos somente nos dão a aparência das coisas. A experiência apenas revelaria a mudança e a multiplicidade. O conhecimento sensível, portanto, não mereceria confiança, uma vez que constituiria uma fonte de erro. Segundo Parmênides, somente seguindo o caminho da razão seríamos capazes de alcançar o Ser verdadeiro, que é uno, imutável e eterno. A razão, portanto, constituiria um meio eficaz de conhecimento capaz de nos dizer que a realidade é completamente diferente daquilo que os sentidos nos dizem (*Cf. frag., B 7, 2-6, in: Barnes, 1997, p. 154-5*). Essa distinção entre aparência e realidade que Parmênides de alguma forma é um dos primeiros a estabelecer, é usada, como veremos a seguir, pelos céticos. Ela constitui parte do pano de fundo do desafio cético em apontar as dificuldades de se ter acesso à realidade enquanto tal e serve de base para a recomendação cética segundo a qual devemos nos restringir ao mero campo das aparências.

Demócrito, da mesma forma que Parmênides, também expressa sua desconfiança em relação ao conhecimento sensível. Ele contesta que os sentidos sejam meios eficientes para termos conhecimento e que aquilo que nos apresentam corresponda à verdade. Considera que as coisas externas não são aquilo que tendemos a acreditar que são. Ele distingue a verdade da opinião e declara que aquilo que aparece aos sentidos não existe realmente. Para ele, algumas qualidades que são atribuídas aos objetos, como cores, doçura, amargor, existem apenas por convenção (*nomoi*) e não pertencem propriamente aos objetos; o que existe realmente (*etei*) são apenas os átomos e o vazio. Portanto, dados sensíveis como o quente e o frio, o doce e o amargo, a cor, não possuiriam realidade; seriam coisas que por natureza não ocupariam nenhum lugar. Essas qualidades sensíveis não pertenceriam propriamente aos objetos, mas seriam apenas impressões sentidas pelo sujeito. Elas seriam produzidas nos, ou receberiam a contribuição dos, seres humanos em suas interações com o mundo, que, na verdade, contém apenas átomos de certos tipos num vácuo. Pensar que alguns objetos no mundo são coloridos, ou doces, ou amargos, seria atribuir aos objetos qualidades que, nesta visão, eles não possuem realmente.

As alegações de Demócrito implicam que as sensações parecem depender, para sua existência, do estado do sujeito que percebe. Em outros termos, que a

maneira como as coisas que percebemos nos *aparecem* depende em grande medida da nossa própria condição psicológica e fisiológica. Segundo ele, as aparências das coisas, “mudam com a condição do nosso corpo e as influências que afluem para ele ou resistem a ele”. Para saber se um objeto particular é branco ou preto, amargo ou doce, não bastaria fazer referência à natureza do objeto; seria preciso fazer referência também à natureza do sujeito que percebe tal objeto. A partir dessas considerações ele infere que ninguém pode saber se o objeto externo é branco ou preto, amargo ou doce; e, também, que nenhum objeto externo não-percebido é, de fato, branco, ou preto, doce ou amargo. (Cf. Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, VII, 135).

A crítica de Demócrito, contudo, refere-se apenas ao conhecimento fornecido pelos sentidos, ao conhecimento que ele qualifica de “obscuro”. Ele não coloca em dúvida o conhecimento racional. Ao contrário – e por isso ele não pode ser considerado um cético –, afirma que a razão fornece um conhecimento “legítimo” e que ela possibilita conceber a existência dos átomos invisíveis (Cf. Barnes, 1997, p. 297-8 e Brochard, 1986, p. 9-10).

Essas idéias de Demócrito prefiguram a origem da distinção entre qualidades primárias e secundárias, que é uma distinção metafísica entre qualidades que realmente pertencem aos objetos no mundo e qualidades que somente parecem pertencer a eles, ou que os seres humanos acreditam que pertencem a eles por causa dos efeitos que aqueles objetos produzem nos seres humanos. Tal distinção adquiriu grande importância na filosofia moderna, tendo, por um lado, a aceitação de Galileu Galilei (1564-1642), René Descartes (1596-1650) e Robert Boyle (1627-1691) – que foram os primeiros a insistir nela –, e, por outro lado, como mostraremos mais adiante, será um dos alvos das críticas de Berkeley na defesa de seu imaterialismo.

Empédocles também partilha a opinião segundo a qual o discernimento da verdade não pode ser fundamentado nas informações dadas pelos sentidos. Ele nega que os sentidos sejam guias confiáveis, alegando que não são meios suficientes para conhecermos o mundo. No entanto, em outro momento, Empédocles postula que aquilo que é captado por intermédio de cada sentido é digno de confiança, contanto que a razão esteja no comando da percepção (Sexto Empírico, *Contra os Matemáticos*, VII, 123-125).

Os precursores da doutrina de Epicuro, Aristipo e os cirenaicos também contribuíram para o desenvolvimento do ceticismo, na medida em que suspeitaram que a atividade subjetiva participa na formação das idéias que temos das coisas. Eles procuraram evidenciar, tal como Demócrito, o caráter subjetivo das sensações. O sabor, a cor, o calor e o frio não eram considerados, de acordo com as suas teorias, qualidades inerentes às coisas exteriores, mas afecções do sujeito. As sensações somente revelariam aquilo experienciado pelo sujeito perceptivo, ou seja, ela revelaria os fenômenos, o ser aparente, e não a coisa real existente em si mesma.

Protágoras igualmente pode ser incluído entre os que contribuiriam para o delineamento da filosofia cética. Para ele, a sensação é relativa. Ela não permite conhecer as coisas tais quais são, mas apenas como nos aparecem. Acrescenta que a própria maneira com que elas nos aparecem depende da maneira com que somos afetados ou estamos dispostos. Segundo Protágoras, a razão daquilo que pensamos está fora de nós. O que existe na realidade está em perpétuo movimento. Entre esses movimentos incessantes, uns, ao entrar em contato com os sentidos, provocam uma sensação; outros, não a provocam; mas no mesmo instante, diversas pessoas podem perceber, a propósito de um mesmo objeto, diversas sensações: o mesmo objeto pode aparecer como um homem, ou como um muro, ou como uma galera (*Cf. Aristóteles, Metafísica, III, 4*). “Em estado normal percebemos as coisas que devem aparecer em estado normal; em caso contrário, percebemos outras coisas” (Sexto Empírico. *H. P.*, I, 218). Daí a diferença de sensações conforme a idade, o sono, a vigília, a loucura. A partir dessas considerações, ele mostra as dificuldades de se fazer uma distinção entre as sensações e declarar umas verdadeiras e outras falsas.

Todas as críticas ao conhecimento baseado nos sentidos que prefiguram o desenvolvimento de argumentos céticos mais elaborados baseiam-se em teorias que postulam claramente a existência de dois mundos: um, ao qual teríamos acesso imediato a partir de nossa experiência sensível; e um outro mundo que estaria, supostamente, por trás das aparências dadas imediatamente aos nossos sentidos; um mundo que não seria acessível através da experiência sensível, mas por outras vias.

A doutrina platônica pode ser evocada aqui como uma típica doutrina que exemplifica a dicotomia entre aparência e realidade que proporciona aos céticos motivos para as suas dúvidas e para a apresentação de seus argumentos. De fato, no

livro V da *República* Platão faz uma distinção entre filósofos “amantes das luzes e das sombras”, rejeitando como enganosa a multiplicidade do mundo e privilegiando as idéias como as essências das coisas do mundo sensível. Platão associa essa distinção com a distinção entre o conhecimento (*episteme*) por um lado, e crença ou opinião (*doxa*), por outro. Afirma que o conhecimento, diz respeito ao “que é”, enquanto que a crença diz respeito ao que está entre “o que é” e “o que não é”. Nas alegorias do sol, da linha e da caverna, expostas quase no fim do Livro VI e no Livro VII, Platão oferece elementos que esclarecem que a “crença” é equivalente à percepção sensível. A alegoria do sol e da linha fornecem uma analogia entre o sol e o intelecto, contrastando o intelecto e os sentidos; ao mesmo tempo elas apresentam analogias entre o que o intelecto nos esclarece e o que os sentidos nos dizem, combinado com a doutrina dos graus da realidade, com imagens de um tipo ou outro na base da escala fornecida pela linha e Formas no topo.

No entanto, apesar da dicotomia presente em sua filosofia, Platão não diz que o assim chamado mundo sensível é mera aparência. Sua doutrina não implica que o mundo sensível é em algum sentido menos real que as Formas, e na alegoria da caverna ele não diz que nosso estado é semelhante àquele das pessoas para as quais as sombras, as imagens ou as aparências são tudo o que existe. Platão não chega a afirmar que o mundo sensível e o que os sentidos nos dizem é mera aparência, embora esteja implícito em sua doutrina que as coisas ou “Idéias” não podem ser conhecidas pelos sentidos. O que Platão desenvolve, na verdade, é uma doutrina de graus de realidade, conforme ilustrada no final da alegoria da caverna. Mas, o que nos interessa aqui é apenas lembrar a dicotomia platônica e a crítica que ele faz ao conhecimento sensível. Afinal, muitas dessas críticas ao conhecimento sensível antecipam os argumentos céticos que procuram evidenciar o caráter subjetivo das sensações.

No diálogo *Teeteto*, por exemplo, Platão apresenta – numa pergunta de Sócrates – um típico argumento repetido posteriormente pelos céticos: “Você estaria preparado para insistir que a cor que aparece a você é igual a que aparece a um cão ou qualquer outro animal? ... e você igualmente se sente seguro que tudo aquilo que aparece aos outros humanos é igual a aquilo que aparece a você?” (Platão, *Teeteto*, 154a). Mais adiante, nesse mesmo diálogo, que constitui uma tentativa de definir “o

que é o conhecimento?”, Platão desenvolve antecipadamente o argumento cartesiano do sonho a fim de refutar a tese que combina o relativismo com o realismo ingênuo, e que sustenta que a sensação é conhecimento e que aquilo que aparece a cada um de nós é para todos precisamente como parece ser. (*Ibid.*, 157e - 158d).

É a partir do desenvolvimento de argumentos nesse sentido que os céticos procuram afirmar que podemos apenas dizer como os objetos nos aparecem, mas não o que supostamente seriam em si mesmos. É com tais argumentos que eles assumem uma atitude contrária àquelas dos filósofos que pretendem falar de uma realidade em si, para além dos fenômenos e, portanto, do conhecimento sensível.

A maior parte dos argumentos céticos propriamente ditos pode ser encontrada na obra *Hipotiposes pirrônicas* de Sexto Empírico, que oferece uma sistematização do ceticismo grego. Eles estão resumidos sobretudo nos dez “tropos” ou “modos” da *epoché* (suspensão do juízo) atribuídos a Enesidemo. Os “tropos” são desenvolvidos, na maior parte, a fim de apresentar de uma maneira minuciosa as dúvidas céticas acerca da natureza da representação sensorial, minando, assim, a confiabilidade que podemos depositar em nossos sentidos. Eles procuram mostrar as fraquezas de nossos sentidos e que o testemunho que nos dão é incerto; que somente nos dão acesso às aparências e não nos informam sobre a natureza real das coisas.

Uma das estratégias de argumentação dos céticos é mostrar que, muitas vezes, os sentidos nos dão informações conflitantes ou contraditórias acerca dos objetos que percebemos. Ao mostrar que podemos ter de uma mesma coisa aparências que se contradizem umas às outras, eles colocam a dificuldade que teríamos em decidir qual aparência refletiria como tal coisa realmente é. Após investigar a origem de várias crenças e experiências incompatíveis e revelar as muitas condições perceptivas que as afetam, argumentam que não existe nenhum padrão aceitável para decidir entre elas ou determinar qual delas é a correta. Na medida em que nem as informações dos sentidos podem ser confiáveis, nem qualquer outro tipo de instrumento pode ser aceito como critério infalível de acesso à verdade, consideram que podemos dizer como um objeto nos aparece, mas que não estamos justificados em fazer qualquer alegação sobre sua natureza real, ou seja, que acerca deste ponto devemos suspender o juízo.

A seguir exponho alguns dos modos de Enesidemo, especialmente aqueles baseados nos erros dos sentidos. Essa exposição é importante para meu propósito, uma vez que, mais adiante – quando apresentarei a crítica de Berkeley à distinção entre qualidades primárias e secundárias –, mostrarei que, nos *Diálogos*, ele usa argumentos céticos similares, baseados na relatividade perceptiva, a fim de reduzir ao absurdo tal distinção e mostrar que se admitirmos que as qualidades secundárias são dependentes da mente, devemos admitir o mesmo acerca das qualidades primárias.

Adiante assumirei a interpretação que considera que Berkeley faz uso de argumentos céticos da relatividade perceptiva não a fim estabelecer que qualidades sensíveis são dependentes da mente, nem a fim de apoiar diretamente sua tese, mas apenas para destruir a distinção entre qualidades primárias e secundárias e mostrar que a consequência advinda disso é a de reduzir ao absurdo as doutrinas que contrariam o princípio que ele deseja defender. Assim, considerarei a crítica à distinção entre qualidades primárias e secundárias uma forma indireta que Berkeley encontra a fim de, num plano geral, demonstrar o imaterialismo e combater o ceticismo. E será então que se perceberá a semelhança de alguns argumentos usados por Berkeley com alguns dos argumentos céticos que agora apresento.

O primeiro modo de Enesidemo baseia-se nas diferenças entre os animais. O argumento é que os animais, na medida em que são diferentes uns dos outros, supostamente não recebem a mesma impressão dos mesmos objetos. Conseqüentemente, se a percepção que temos do mundo exterior depende das informações que obtemos através de nossos sentidos e se admitirmos que a constituição dos órgãos sensoriais apresenta uma grande diversidade entre os animais, teremos que admitir a hipótese de que a percepção dos objetos pode variar de uma espécie para outra, não havendo maneira de decidir qual delas seria a percepção fidedigna das coisas. Portanto, é razoável supor que as diferenças existentes na constituição dos órgãos sensoriais dos diversos animais sejam acompanhadas por paralelas diferenças na percepção sensível. Assim, por exemplo, se os olhos dos gatos são constituídos de maneira diferente que os nossos e se eles refletem, em consequência disso, as formas e as dimensões das coisas de modo diferente, então não se poderia decidir se nós ou os gatos é que vemos o mundo como

ele realmente é. Segundo este modo cético, não teríamos boas razões para considerar as nossas impressões sensíveis, em relação às de outras criaturas, como revelando a natureza real de um objeto, ou, pelo menos, como mais adequadas à natureza das coisas do que as percepções de outros animais. Além disso, talvez outros animais possuam alguns sentidos que não possuímos, ou sentidos com maior acuidade, podendo assim sentir ou perceber coisas que não sentimos nem percebemos. (Cf. Sexto Empírico, *H. P.*, I, 49).

O segundo modo baseia-se nas diferenças entre os seres humanos. Ele é bastante semelhante ao primeiro, com a diferença que o que ele enfatiza mais são as diferenças psíquicas e físicas entre os próprios seres humanos. O argumento é que, mesmo que admitíssemos que o homem têm uma experiência e uma percepção do mundo exterior mais exata que a de outros animais, ainda assim surgem dificuldades. Pois há entre os homens inumeráveis diferenças e, conseqüentemente, infinitas variações nas suas opiniões e nos seus juízos. Somos incapazes de decidir se as impressões e juízos de um homem são mais confiáveis que as de um outro. É provável que a maneira como os seres humanos experimentam o mundo dependa de suas diferenças de constituição e de temperamento que acarretam diferenças de sensação e de apreciação a respeito das coisas. E essas diferenças físicas e psíquicas são refletidas nas diversas preferências e aversões que as pessoas possuem (Cf. *Ibid.* I, 87). A conclusão do argumento é que não estamos justificados em escolher entre as diferentes impressões da mesma coisa. Podemos apenas dizer como um objeto nos aparece, mas não o que ele realmente é em sua própria natureza. Assim, o cético se limita à observação dos fenômenos, ou seja, àquilo que ele experiencia, sem jamais pôr em dúvida as sensações visuais, auditivas, olfativas, gustativas, táteis que experimenta. Ele se abstém de toda afirmação sobre a realidade em si, i.e. de declarar se as aparências correspondem a qualidades inerentes ao próprio objeto. Como diz Sexto, o cético “pode dizer como observa o objeto, mas se abstém de falar de sua natureza” (*Ibid.*, I, 59-60).

O terceiro modo é baseado nas diferenças de constituição dos órgãos dos sentidos. Devido a essas diferenças, recebemos impressões díspares do mesmo objeto. A informação dada por um sentido é diferente da informação dada por um outro. Ou ainda, o mesmo sentido nos dá informações conflitantes. No segundo caso,

por exemplo, a água pode parecer quente a uma mão e parecer fria para a outra. Assim, admitindo-se que em um mesmo sujeito duas sensações contraditórias não podem ser ambas verdadeiras, não teríamos certeza se a água é realmente quente ou fria (*Cf. Ibid.*, I, 19-20). No primeiro caso, algumas vezes as impressões são completamente incomensuráveis, como quando o paladar diz que um objeto é doce; a visão que ele não é nem doce nem amargo, mas vermelho; e o tato que ele é áspero ou liso. Assim, uma superfície pode parecer lisa se percebida pelo sentido da visão, mas áspera se percebida pelo sentido do tato, ou o contrário, como por exemplo, o fato de uma pintura apresentar relevo para os olhos e não para o tato, de modo que não saberíamos se tal superfície é realmente lisa ou áspera. Algumas coisas parecem agradáveis a um sentido, mas desagradáveis a outros. O perfume, por exemplo, embora agradável ao olfato, tem um gosto desagradável. Como resultado destas disparidades consideramos os objetos como complexos ou agregados de qualidades. A maçã parece lisa, fragrante, doce e vermelha. Mas não temos como saber se ela possui exatamente aquelas qualidades ou não. Ela pode na realidade ter apenas uma qualidade, mas parecer diversamente por causa das diferentes estruturas dos cinco sentidos. Ou talvez o contrário. A maçã pode possuir qualidades diferentes daquelas que percebemos – qualidades que supostamente poderiam ser percebidas com a ajuda de um outro órgão do sentido diferente daqueles que temos. Portanto, nosso conhecimento baseado nos sentidos parece ser limitado, exatamente como o conhecimento de um homem que nasceu surdo e cego é limitado ao conhecimento de uma parte da realidade. Podemos ignorar certas qualidades dos objetos exteriores como um cego ignora as cores. Esse tipo de argumento também procura abalar a confiança de que nossos sentidos nos revelam o que existe no mundo e como as coisas que existem realmente são.

O quarto modo trata das condições ou circunstâncias particulares que afetam o sujeito, causando variações em suas percepções. O argumento enumera uma lista de condições “subjetivas” que determinam ou influenciam nossa experiência perceptiva. Nossa percepção dos objetos exteriores, conforme esse modo, é condicionada pelo estado e pelas disposições em que nos encontramos, tais como as fases da vida: juventude ou velhice; saúde ou doença, lucidez ou embriaguez, vigília ou sono, repouso ou movimento, amor ou ódio.

O quinto modo diz respeito à posição, distância e localização do objeto. O argumento procura mostrar que o conteúdo de nossa experiência é influenciado pelas, ou dependente das, circunstâncias circundantes aos objetos ou das condições nas quais eles se encontram (*Cf. Ibid.*, I, 118-123). Um mesmo barco, visto de longe, parece pequeno e imóvel; visto de perto parece grande e em movimento. O mesmo pórtico parece ter diferentes formas segundo a posição a partir da qual ele é visto. Ele pode parecer redondo e pequeno se visto de uma certa distância, e quadrado e grande se visto mais de perto. O remo parece reto quando visto fora da água e curvo quando visto metade imerso na água. A luz de uma lâmpada parece obscura ao sol, brilhante nas trevas. Uma pintura têm relevo se a olharmos de longe; ela parece plana se a vemos de perto. Uma moeda é redonda vista de cima, mas elíptica vista de lado. Se pressionarmos nossos olhos, aquilo que parece ser um objeto parecerá ser dois. Este modo visa mostrar que não existe justificção para preferir um conjunto de impressões sensíveis em relação a outro como revelando as características reais dos objetos. “Portanto, dado que todos os fenômenos são percebidos a alguma distância, numa certa posição, e cada uma destas circunstâncias causa uma enorme variação nas impressões, como procuramos mostrar, seremos forçados por este tropo, também, a terminar por suspender o juízo” (*Cf. Ibid.*, I, 121).

Como se vê, o quinto modo também alega que o conhecimento sensível é incerto, pois não existe uma maneira segura de saber se a imagem que temos de um objeto exterior é verdadeiramente idêntica a esse objeto, uma vez que ela pode ser, ou alterada pelo meio interposto ou por algumas deficiências que nos levam a duvidar dos dados que obtemos através dos sentidos. Enfim, sugere que não percebemos propriedades objetivas das coisas mas somente os produtos daquelas condições, pois toda percepção é sujeita a condições. Questiona-se, assim, se nossos olhos, ou demais sentidos, nos informam sobre as formas e dimensões reais das coisas e qual das aparências devemos tomar como aquela que diz como os objetos realmente são. A conclusão é que não teríamos, à luz de tais considerações, meio de decidir que experiências deveriam ser tomadas como aquelas que revelariam a verdadeira característica do mundo. E, uma vez que não haveria uma norma objetiva que nos capacitasse a medir a exatidão das impressões sensíveis independentemente

das condições e estados que nos afetam, deveríamos suspender o juízo quanto à constituição real das coisas.

A força da maioria dos argumentos de Enesidemo, conforme parece estar resumido no décimo modo, baseia-se na relação epistemológica entre o sujeito que percebe, por um lado, e as circunstâncias nas quais o objeto é percebido, por outro. Cada tropo cético oferece detalhes de condições específicas que afetam esta relação e, conseqüentemente, nossa experiência perceptiva. Alguns tropos enfatizam mais as condições que afetam o sujeito; outros, mais aquelas que afetam o objeto. Mas em cada caso o ponto central do argumento é a relação entre o sujeito que conhece e o objeto conhecido. A conclusão cética é que nada podemos dizer da natureza do objeto como ele existe independentemente desta relação.

Os argumentos baseados na relatividade perceptiva ou ilusões dos sentidos são argumentos que nos fazem duvidar se as qualidades sensíveis são inerentes aos próprios objetos. Por exemplo, a maioria admite que a neve é branca, mas os céticos lembram que “os que sofrem de icterícia declaram que os objetos que parecem brancos a nós são amarelos, enquanto que para aqueles cujos olhos são injetados de sangue, são vermelhos (Cf. *Ibid.*, I, 29). Tais argumentos são destinados a mostrar que aquilo que nos aparece pode não ser idêntico a como as coisas realmente são. Pois, quando temos uma ilusão, uma alucinação, um sonho, etc., as coisas não são realmente como elas parecem ser. Ora, os céticos procuram mostrar que nós nunca podemos estar seguros que não estamos tendo uma ilusão, alucinação, sonho, etc. e que, portanto, nós nunca podemos estar seguros que as coisas realmente são como elas parecem ser. O argumento do sonho consiste na alegação de que nos sonhos também temos a “sensação” de estarmos diante de coisas, de um modo não muito diferente de como elas se nos apresentam em nosso estado de vigília. A conseqüência do argumento é introduzir uma dúvida sobre se podemos estar mesmo seguros que não estamos sonhando em determinadas ocasiões. Outra face do argumento é sugerir que talvez nas alucinações ou sonhos tenhamos acesso ao mundo como ele realmente é, enquanto nossas sóbrias percepções da vigília é que são as reais “ilusões”.

A conclusão final é que somente podemos dizer como um objeto nos aparece nesta ou naquela condição (descrever nossas impressões ou o produto de nossas condições perceptivas), mas não o que ele é *em sua real natureza*, ou seja, que não

conhecemos verdadeiramente o objeto. Enfim, as alegações dos pirrônicos resultaram na desconfiança e incerteza sobre a possibilidade do conhecimento (válido e indubitável) de modo que o que nos resta a fazer é descrever o que nos aparece (Cf. *Ibid.*, I, 19-24 e II, 22-79, especialmente 72).

O que é pressuposto pelas alegações céticas parece ser totalmente o contrário do que sugere a obra *The Human Condition* (1934), do pintor René Magritte. Trata-se de uma pintura que oferece uma reprodução de um quadro colocado num cavalete diante de uma janela. A paisagem do quadro colocado diante da janela representa fielmente, como se fosse uma cópia sobreposta à realidade, a continuidade da paisagem do mundo exterior. Isso pode ser verificado pelo fato da janela encontrar-se aberta e as cortinas estarem afastadas para os lados, permitindo, assim, que a paisagem do quadro possa ser comparada com a paisagem exterior. Ora, ao contrário do que esta obra de Magritte sugere, as alegações céticas implicam que temos uma imagem do mundo que não pode ser comparada com o mundo por trás das cortinas. Para os céticos, nosso acesso a uma tal realidade parece estar impedido. Segundo eles, temos as aparências, mas não temos a realidade em si para poder verificar a adequação ou não das representações que nossos sentidos nos oferecem do suposto mundo exterior. Assim como não seria possível comparar, se as cortinas estivessem fechadas, se a paisagem do quadro que aparece em *The Human Condition* seria fiel à paisagem exterior, do mesmo modo, não é possível comparar as aparências que temos dos objetos com um suposto mundo que jaz para além do campo experiencial acessível aos nossos sentidos.

Para colocar isso de outro modo, o que as alegações céticas implicam é que não podemos dizer se *A* é semelhante a *B* se conhecemos *A* mas não conhecemos *B*. Ou seja, que somente podemos dizer se *A* se assemelha a *B* se temos consciência tanto de *A* quanto de *B* e pudermos, então, compará-los. Contudo, todos os argumentos que os céticos apresentam parecem levar à conclusão de que apenas conhecemos *A*, i.e., de que temos acesso apenas às *aparências*, mas que não conhecemos *B*, i.e., a *essência* ou realidade mesma das coisas. Sexto Empírico insiste sobre este ponto e ao mesmo tempo procura deixar claro, também, que os céticos não negam as aparências.

Os que pretendem que os cétricos negam as aparências parecem não entender o que dizemos. Não abolimos as impressões que a representação recebe passivamente e que nos levam involuntariamente ao assentimento, ... isto é, as aparências. E quando questionamos se o objeto não evidente é tal como ele aparece, admitimos o fato que ele aparece; e nossa dúvida não diz respeito à própria aparência, mas à explicação dada daquela aparência – e isto é uma coisa diferente de questionar a própria aparência. Por exemplo, o mel nos parece doce (e isto admitimos, pois percebemos doçura através dos sentidos), mas se ele é também doce em sua essência é para nós uma questão de dúvida, visto que não é uma aparência mas um juízo em relação a aparência. (Sexto Empírico, *H. P.*, I, 19-20).

Segundo Sexto Empírico, os cétricos admitem que os sentidos nos informam sobre como as coisas parecem ser, mas não sobre como elas realmente são. Os sentidos são, portanto, meramente uma fonte de informação sobre as aparências apresentadas a nós pelo mundo exterior, mas não fornecem uma informação direta e infalível sobre o mundo exterior e os objetos no mundo exterior. Mas, uma vez que não temos como confrontar algo que dispomos (aparência) com algo que não dispomos de modo algum (realidade enquanto tal), Sexto faz uma distinção entre o evidente e o não-evidente e enfatiza que, embora os cétricos questionem o que as doutrinas dogmáticas dizem acerca do não-evidente, em contrapartida não duvidam que os sentidos nos revelam como as coisas *parecem ser*.

A essa altura é importante salientar que a atitude cética não se resume à crítica aos sentidos. Pirro, considerado o fundador do ceticismo, afirmava que as coisas são equivalentes, indiscerníveis umas das outras; que a sua natureza íntima não é desvelada nem pelas sensações, nem pelos *juízos*, ou seja, que não devemos confiar nem nos sentidos, nem na *razão*. São os cinco modos de Agripa que melhor acentuam e resumem a crítica à razão. (Cf. *Ibid.*, I, 164-177). Eles apresentam uma crítica de caráter lógico às tentativas de se estabelecer um critério de verdade, levando à conclusão de que a única alternativa é a suspensão do juízo. Portanto, os argumentos de Agripa possuem um alcance mais geral e mais profundo que os dez tropos de Enesidemo expostos acima. Além de mostrar que o conhecimento baseado nas experiências não garante nosso acesso a um conhecimento seguro das coisas, procuram mostrar a incapacidade da própria razão em estabelecer qualquer verdade.

Os cinco modos de Agripa são os seguintes: o primeiro trata da discordância. Ele lembra que enormes divergências sobre muitas questões, tanto entre os filósofos quanto entre os homens em geral, impede que seja adotada uma teoria ou opinião de

preferência a outra. A constatação é que não existe uma tese à qual não se possa opor uma antítese, um argumento que não possa ser refutado por um argumento contrário, igualmente convincente. Esta *isostenia* ou igual força das razões em disputa, leva o cético à *epoché* (suspensão do juízo) e à *afasia*, (recusa em se pronunciar), como propunha Pirro. O segundo modo baseia-se na regressão ao infinito. Se quisermos garantir uma afirmação por meio de uma prova, devemos demonstrar a prova, e assim por diante, *ad infinitum*, o que é impossível. O terceiro tipo de argumento baseia-se na relação. O conhecimento que temos de um objeto é relativo à nossa própria natureza ou constituição física e psíquica, e às condições nas quais o objeto se encontra. O quarto modo refere-se aos postulados. O argumento alega que a adoção de uma hipótese, de um princípio ou de uma proposição qualquer como base de uma teoria, é inútil, pois nada impede que outras hipóteses ou outros princípios possam ser propostos. Finalmente, o quinto modo é o do dialelo ou do círculo vicioso. O argumento consiste em mostrar que a tentativa de se fundamentar uma demonstração tomando por base as conseqüências que dela podem ser tiradas gera um círculo vicioso.

Todos esses tipos de argumentos desenvolvidos pelos cétricos antigos foram recuperados nas discussões filosóficas e teológicas a partir do século XVI (Cf. Popkin, 1979) e, portanto, num novo contexto, eles de algum modo passaram a fazer parte do quadro de referência que constitui o “pano de fundo” da filosofia de Berkeley.

Capítulo 2

O ceticismo na filosofia moderna e a crítica de Berkeley

Neste capítulo procuro fazer uma exposição histórica do pano de fundo da filosofia de Berkeley, ou seja, do contexto da filosofia moderna, procurando ressaltar a forte presença do ceticismo, contra o qual ele apresenta o idealismo como a doutrina que teria a virtude de superá-lo. Nessa exposição evocarei brevemente, no item intitulado “O ‘pano de fundo’ da filosofia de Berkeley”, alguns filósofos que colocaram novas questões céticas e outros que apresentaram respostas a elas, e cujos pontos de vista reaparecem nas obras de Berkeley, seja na medida em que ele assume algumas de suas teses, seja na medida em que ele os critica.

No item intitulado “A ‘raiz’ do ceticismo segundo Berkeley”, exponho o diagnóstico que Berkeley faz das razões que suscitam as dúvidas céticas e, então, na parte intitulada “A estratégia de Berkeley contra o ceticismo”, apresento qual é a tese que ele defende a fim de lidar contra o ceticismo. Mas, ainda que neste capítulo seja antecipada qual é a estratégia básica que Berkeley dispõe a fim de combater o ceticismo, será somente no capítulo 3 que apresentarei mais detalhadamente quais são os principais argumentos que ele, tendo em vista a refutação do ceticismo, desenvolve em defesa do idealismo e do imaterialismo.

- **O “pano de fundo” da filosofia de Berkeley**

A fim de identificar com alguma exatidão os pressupostos, assim como os objetivos e pretensões da filosofia de Berkeley, é importante levar em conta o pano de fundo a partir do qual, e contra o qual, ele a desenvolveu. À luz de seu contexto estaremos habilitados a compreender melhor os argumentos que apresentou em defesa do idealismo, e contra o materialismo e suas implicações céticas. Enfim, levar em consideração o contexto em que ele elaborou sua filosofia sempre pode lançar

alguma luz sobre os objetivos, sobre a importância, e sobre as possíveis origens de algumas de suas idéias.

Um dos principais objetivos de Berkeley, ao escrever os *Princípios* e os *Diálogos*, era rejeitar as consequências céticas das alegações dos filósofos representacionistas, e ao mesmo tempo fornecer uma metafísica para uma filosofia da percepção que estivesse livre dos ataques do ceticismo e que fosse consistente com o senso comum. Ao fazer isso ele pretendia também erradicar as “causas dos erros e dificuldades nas ciências”. Berkeley expõe esses objetivos nos títulos completos de suas duas obras mais representativas. Primeiro, no título da primeira e única parte publicada dos *Princípios do Conhecimento Humano* e, posteriormente, no título de uma versão “popularizada” dos *Princípios*, nos *Diálogos entre Hylas e Philonous*, não deixando dúvida que uma de suas preocupações centrais foi evitar os perigos do ceticismo. Richard Popkin é um dos estudiosos a chamar a atenção para essa obviedade, ou seja, que os títulos completos de ambos os livros mencionam a defesa de uma posição contrária ao ceticismo (Cf. Popkin, 1983). O título completo dos *Princípios* é: “Um tratado acerca dos princípios do conhecimento humano, no qual se investiga as principais causas dos erros e das dificuldades nas ciências e os motivos do ceticismo, do ateísmo, e da irreligião”. O título completo dos *Diálogos* é: “Três diálogos entre Hylas e Philonous, os quais têm por objetivo demonstrar com clareza a realidade e perfeição do conhecimento humano, a natureza incorpórea da alma e a imediata providência de uma deidade: em oposição ao céticos e ateus; também apresentar um método para tornar as ciências mais fáceis, úteis, e sucintas”.

Na seção inicial da Introdução aos *Princípios*, Berkeley diz que a tentativa de entender a natureza das coisas levou o homem a todos os tipos de “insólitos paradoxos, dificuldades e inconsistências, que se multiplicam e se difundem quando avançamos na especulação; até ao ponto em que, tendo divagado por muitos intrincados labirintos, nos achamos exatamente onde estávamos, ou, o que é pior, deixados abandonados a um mísero ceticismo” (P, i, 1). Então, nas seções subsequentes, ele se apresenta como alguém capaz de curar esta doença que tem atacado a filosofia.

No Prefácio aos *Diálogos*, Berkeley também esclarece que pretende destruir o ateísmo e o ceticismo: “Se os princípios que aqui me esforço em propagar forem

admitidos como verdadeiros, penso que as conseqüências que evidentemente decorrem deles é que o ateísmo e o ceticismo serão completamente destruídos, muitos pontos intrincados tornados claros, grandes dificuldades resolvidas, várias partes inúteis da ciência economizadas, a especulação referida à prática, reduzindo-se os paradoxos dos homens ao senso comum” (*Diálogos*, Prefácio, p. 4 da edição de R. M. Adans). Ainda no *Prefácio* Berkeley insiste em deixar claro que seu objetivo é refutar as doutrinas que encorajam o ceticismo e o esquecimento de Deus. Ele alega que a principal virtude de sua teoria, se correta, seria que “os desencorajamentos que acarretam o ceticismo [seriam] removidos” (*Ibid.*, p. 5).

Antes de tornar público seu objetivo claramente contrário aos cétricos, através dos *Princípios* e dos *Diálogos*, Berkeley sublinhou a importância de refutar o ceticismo nos comentários filosóficos que fez em seu caderno de anotações, o *Commonplace Book*, onde anotou várias vezes que o ceticismo era a opinião à qual ele se opunha, ou, que ela era a opinião diretamente oposta àquela que ele estava defendendo. “O princípio contrário àquele que assumi tem sido a principal fonte de todo o ceticismo e insensatez, de todas as contradições e de inextricáveis enigmas absurdos que tem sido em todas as idades uma censura à razão humana” (C, 411). E ainda: “Estou a grande distância do ceticismo de qualquer homem” (C, 563).

Portanto, a grande ênfase de Berkeley em deixar claro que o contrário de seu princípio introduz o ceticismo, insistentemente colocada nos *Princípios*, nos *Diálogos* e no seu *Commonplace Book*, não deixa dúvida que o ceticismo foi uma de suas preocupações centrais e que ele considerava importante combatê-lo.

O tipo de ceticismo que Berkeley ataca, no entanto, precisa ser qualificado. Sabemos que o ceticismo pode tomar muitas formas e ser endereçado a uma variedade de questões muito diferentes, a tal ponto que alguém pode ser considerado um cético sobre determinadas questões sem, no entanto, poder ser considerado um cético sobre outras questões, o que sugere que podemos fazer uma distinção entre ceticismo *local* e ceticismo *universal*. Assim, por exemplo, alguém poderia ser um cético quanto à possibilidade de termos *conhecimento*, ou sobre a possibilidade de termos *crenças justificadas*, sobre o passado ou sobre outras mentes, sem, contudo, ser também um cético quanto à existência do mundo exterior ou quanto à nossa capacidade de conhecer alguns de seus aspectos. Alguém, ainda, poderia ser um

cético sobre a existência de Deus ou, se não sobre sua existência, pelo menos sobre sua natureza. Aliás, quanto a estas questões, o ceticismo toma a forma do agnosticismo ou do ateísmo, ainda que o ateísmo não possa ser qualificado propriamente de ceticismo.

Os tipos de ceticismos que preocuparam Berkeley foram o ceticismo religioso, na verdade o ateísmo, e principalmente o ceticismo tácito que a filosofia de Descartes, ou o cartesianismo, comporta sobre duas questões essenciais: a primeira, se podemos estar seguros de que existe um mundo e, a segunda, se podemos saber como este mundo é. Apesar do ceticismo quanto a estas duas questões serem de tipos diferentes, eles estão relacionados, na medida em que se baseiam nos mesmos tipos de argumentos. Assim, um cético poderia apresentar – a partir de argumentos que dizem respeito à natureza de nossa experiência e que apontam as deficiências de nossa capacidade perceptiva ou, ainda, a partir de argumentos que indicam a fraqueza ou inadequação dos poderes de nossa razão – dois tipos de problemas. Por um lado, um problema ontológico, a saber, que não temos nenhum fundamento para afirmar que existe um mundo exterior, em outros termos, que é impossível demonstrar que há corpos. Por outro lado, um problema epistemológico, a saber, que não podemos conhecer o mundo exterior em sua natureza real e intrínseca, isto é, que é impossível conhecer a realidade última das coisas.

Berkeley tinha consciência destas duas alternativas do ataque cético – pois elas são tendências inerentes ao desenvolvimento do cartesianismo, o qual forma uma parte do pano de fundo de suas preocupações –, e considerou que sua resposta eliminava os dois problemas ao mesmo tempo. O fato de Berkeley considerar que tinha uma resposta para os dois problemas merece ser destacado, pois, como alguém poderia lembrar, uma resposta ao desafio cético sobre a existência do mundo exterior não constitui também uma resposta ao ceticismo sobre nosso conhecimento do mundo exterior, uma vez é logicamente possível estabelecer que existe um mundo exterior sem necessariamente determinar como este mundo é. Assim, ao lidar ao mesmo tempo com os dois problemas, temos que reconhecer que Berkeley evita este tipo de objeção.

Berkeley qualifica o que ele entende por ceticismo, explícita ou implicitamente, tanto no *Commonplace Book* quanto nos *Princípios* e nos *Diálogos*.

Ele apresenta três opiniões que definem o que é um cético: 1. o cético é alguém que “duvida de tudo” (D, I, 201). Ou seja, o cético não seria positivo em suas afirmações. 2. O cético é alguém que “nega a existência real das coisas sensíveis, ou professa a máxima ignorância delas” (D, I, 202). Ou seja, na medida em que aponta as limitações dos sentidos, o cético é alguém que coloca em dúvida ou nega a validade das coisas sensíveis. 3. Enfim, o cético é definido como aquele que duvida da existência de objetos reais como corpos ou almas (P, 86 e seg. e *Commonplace Book*, 304-305 e 79). Estas são as três diferentes opiniões que Berkeley tem presente quando pensa nos céticos. Elas formam a base da visão que Berkeley têm do ceticismo. A segunda e a terceira decorrem da primeira, e era para Berkeley a mais interessante característica da posição.

A segunda definição, o cético como alguém que *nega* as crenças aceitas e a existência das coisas sensíveis, está de acordo com o entendimento que o senso comum tem do ceticismo; no entanto, a primeira alternativa, na qual o cético é entendido como alguém que duvida, é mais fiel à antiga escola pirrônica. Uma compreensão correta do que seja o ceticismo revela que os céticos não sustentam que as opiniões aceitas são falsas, mas, antes, que eles tentam mostrar a possibilidade de colocar em cheque a certeza dessas opiniões. Esse tipo de compreensão do ceticismo pode ser constatado, por exemplo, numa moderna definição apresentada por Strawson: “o ceticismo é mais uma forma de dúvida que de recusa. O cético não é, rigorosamente, alguém que nega a validade de certos tipos de crenças, mas alguém que questiona, ainda que de modo introdutório e por razões metodológicas, a adequação dos nossos fundamentos para sustentá-las.” (Strawson, 1982, p. 2). A terceira opinião sobre o ceticismo que Berkeley oferece é adequada apenas para caracterizar o ceticismo moderno do tipo cartesiano, mas não para caracterizar o pirronismo antigo, pois a existência dos corpos não era posta em dúvida pelos antigos.

Tanto nos *Princípios* quanto nos *Diálogos* Berkeley procura fazer aquilo que promete nos subtítulos de ambas as obras. Minha abordagem, contudo, dará ênfase a seu ataque ao ceticismo, que aparece em primeiro plano e faz parte do pano de fundo a partir do qual Berkeley constrói sua doutrina. As críticas ao agnosticismo e ao

ateísmo, ainda que fundamentais para os propósitos gerais do projeto filosófico de Berkeley, não serão destacadas aqui.

De modo geral, a tradição filosófica dos séculos XVII e XVIII, contra a qual Berkeley reage e da qual assume muitos pressupostos, é marcada por uma forte presença do ceticismo. Um dos fatores responsáveis por imprimir novas tendências céticas nas obras de muitos filósofos foi o renascimento do pirronismo antigo. Em 1562, o grande impressor renascentista Henri Estienne publicou em Paris uma tradução, em latim, das *Hipotiposes pirrônicas* de Sexto Empírico. A exposição feita por Sexto Empírico dos argumentos pirrônicos teve um eco imediato nos *Ensaio*s de Montaigne. Parafrazeando Sexto Empírico (Cf. *H. P.*, I, 72 e seg.), no mais longo de seus *Ensaio*s, a *Apologia de Raymond Sebond*, Montaigne escreve:

Nossa representação não se aplica às coisas exteriores, mas ela é concebida por intermédio dos sentidos; e os sentidos não compreendem o objeto exterior, mas somente suas próprias afecções; e deste modo a representação e a aparência não é do objeto, mas somente da afecção e dos efeitos dos sentidos, pelo que afecção e objeto são coisas distintas. Portanto, quem julga pelas aparências, julga por outra coisa [diferente] que o objeto. E se dissermos que as afecções dos sentidos trazem à alma a qualidade dos objetos exteriores por semelhança, como, então, a alma e o entendimento podem assegurar-se desta semelhança, não tendo em si qualquer relação com os objetos exteriores? Da mesma forma como quem não conhece Sócrates, se ver seu retrato não poderá afirmar que a ele se parece. Ora, quem quisesse, entretanto, julgar pelas aparências: se fosse por todas, seria impossível, pois elas se anulam a si mesmas devido a suas contrariedades e discrepâncias, como vemos por experiência; será que algumas aparências escolhidas determinam as outras? Será preciso verificar primeiro esta escolha por uma outra, a segunda por uma terceira e assim nunca se terminará. (Montaigne, *Essais* II, XII, p. 589).

Para Montaigne, assim como para Sexto Empírico, a experiência sensível não fornece informação direta e infalível sobre como os objetos externos seriam em si mesmos. Ela apenas informaria como os objetos aparecem. Para ele, nosso conhecimento dos objetos, baseado em nossos sentidos, é incerto, pois nunca poderemos distinguir se as impressões sensíveis correspondem ou não a objetos reais. Baseados na experiência sensível, não temos um critério seguro para poder distinguir entre aparências falsas e verdadeiras. Não temos como testar nossas percepções sensíveis mediante o confronto com as coisas que as determinam em nós. Portanto, a consequência cética que ele tira é a de que, não podemos verificar sua

verdade, assim como quem nunca viu Sócrates, não poderá dizer se um retrato de Sócrates é semelhante a ele ou não (Cf. Montaigne, *Essais*, II, XII, 589).

Montaigne não se limita a criticar a experiência sensível; ele também questiona o critério de verdade. Argumenta que, para saber se as aparências das coisas são fidedignas, precisaríamos de um instrumento aferidor; porém, para controlar esse instrumento necessitaríamos de experiências e mais um instrumento para comprová-las, o que geraria um impasse. Assim, a busca de uma base para o conhecimento coloca dificuldades que geram um regresso ao infinito. Dado que os sentidos, por serem imperfeitos, não podem constituir um critério de conhecimento seguro, alguns filósofos apelam para a razão. Contudo, Montaigne lembra que outro argumento cético (um dos modos de Agripa) mostra que nenhuma razão pode ser aceita sem que outra lhe demonstre a validade, o que significaria voltar ao ponto de partida, ou seja, cair num círculo vicioso.

No final do século XVII os argumentos contra a evidência sensível, seguindo o mesmo raciocínio de Montaigne, foram muito freqüentemente utilizados, como indica também uma passagem da obra *Critique de la Recherche de la Vérité* (1675) de Simon Foucher: “Nossos sentidos não poderiam ser juizes da verdade das coisas que estão fora de nós, pois não conhecemos estas coisas *em si mesmas*. Através do sentidos, pelo menos, conhecemos apenas as suas aparências e não poderíamos saber se estas aparências nos representam as coisas tais como elas são, pois não poderíamos compará-las com a realidade das coisas que não concebemos; é como se não pudéssemos ver o original de algum retrato. Seria impossível julgar os defeitos destes retratos não podendo compará-los com seus originais” (Apud., Brykman, 1985, p. 242).

A retomada do pirronismo por autores como Montaigne, dentre outros, repercutiu na apresentação das novas doutrinas filosóficas nos séculos XVII e XVIII. Descartes é, claramente, um dos filósofos que reage ao ceticismo, ainda que nas *Meditações* comece assumindo um ceticismo metódico e estendendo a dúvida a um grau extremo. Da mesma forma que os pirrônicos, Descartes admite que os dados dos sentidos, i.e., as coisas imediatamente percebidas pela sensação, tais como cores, sons, cheiros, sabores, etc., não estão *nas* próprias coisas mas existem somente em relação aos sujeitos que as percebem. Estes “dados sensíveis”, posteriormente

classificados na classe das “qualidades secundárias”, teriam um caráter mental e, portanto, não revelariam a realidade dos objetos empíricos, i.e., a *essência* da matéria. (Cf. Descartes, *Princípios da Filosofia*, 1ª parte, 36-71). Descartes, portanto, esteve de acordo com o pirronismo do século XVII sobre qualidades secundárias, e empregou um arsenal de argumentos que são variações dos dez tropos de Enesidemo, tal como expostos por Sexto, para defender sua negação da realidade das qualidades secundárias.

No entanto, o uso do pirronismo por parte de Descartes é meramente metodológico. Ele aceita um pirronismo parcial a fim de negar a realidade das coisas sensíveis, mas, num segundo momento, defende sua posição acerca da verdadeira natureza das coisas. Assim, considera como inerentes aos próprios objetos aquelas qualidades que depois foram chamadas de “qualidades primárias”: a forma, a resistência, o movimento, e (condição de possibilidade dessas) a *extensão*. Segundo Descartes a *res extensa* constitui a *essência* i.e., a propriedade fundamental da matéria, na qual são inerentes as propriedades intrínsecas de número, movimento ou repouso e figura. Assim entendida, todas as várias propriedades da matéria ou “substância corpórea” seriam exibidas como “modos” da extensão. Para ele, nenhuma qualidade que não seja um modo da extensão pode pertencer ao corpo. Cores, odores, sons, etc., na sua visão, são apenas sensações. Quando dizemos que percebemos cores nos objetos, isso é na verdade apenas o mesmo que dizer que percebemos alguma coisa nos objetos cuja natureza nós não conhecemos, mas que produz em nós uma muito clara e vívida sensação que chamamos sensação de cor. Se nós experimentarmos pensar as cores como alguma coisa real fora de nossas mentes não existe maneira de entender que tipo de coisas elas são

Para Descartes, as “sensações” causadas nas mentes das pessoas pelas qualidades dos corpos que as afetam não poderiam elas mesmas estar nos objetos externos. Nem faz sentido supor que corpos poderiam de alguma maneira “assemelhar-se” àqueles efeitos sensoriais. Em termos gerais, portanto, Descartes aceita a idéia cética de que os dados dos sentidos não revelam a realidade dos objetos, mas, em compensação, sustenta a existência objetiva e real da matéria ou “substância corpórea” – que estaria para além dos dados sensíveis – e que têm a extensão como sua essência definidora. Na realidade, Descartes sustentou a

existência de três tipos de substâncias. Uma substância não criada: Deus, e dois tipos de substâncias criadas: a substância pensante ou mente, e a substância extensa ou matéria.

A fim de resolver o problema do conhecimento e da existência da matéria Descartes argumenta que nossa experiência sensorial provém de uma fonte externa independente de nós, o que é demonstrado pelo fato de não sermos livres para escolher que sensações ter. Esta suscita em nós idéias claras e distintas de coisas externas, espaciais e materiais que nos afetam de várias maneiras e nos levam a ter experiências de cores e de outras qualidades sensíveis. Dado que temos uma idéia clara destas coisas como independentes tanto de Deus e de nós mesmos, e dado que Deus não é um enganador, segue-se que a substância extensa, que é a matéria ou corpo, existe. (*Princípios de Filosofia* II, i). Além disso, Descartes sustenta que Deus é completamente bom, e que, portanto, não é um enganador, a fim de garantir que tudo aquilo que é clara e distintamente percebido é verdadeiro e que podemos, assim, alcançar a certeza. Para Descartes, Deus não pode, por sua própria perfeição, me dar uma grande inclinação a acreditar que há coisas corpóreas fora de mim e, ao mesmo tempo, fazer que não haja nenhuma causa corpórea que seja a causa de minhas idéias; ou ainda não me ter dado qualquer faculdade capaz de corrigir meu erro. (*Cf. Descartes, Meditação VI*).

A distinção de Descartes entre o mental e o físico, feita num primeiro momento em termos de diferenças entre os tipos de acesso que nós temos a eles, fornece a base para a identificação do domínio das aparências como distinto da realidade. O dualismo e o pensamento de que temos acesso direto somente à mente constituem os elementos essenciais de uma metafísica baseada numa distinção entre aparência e realidade como domínios distintos. No contexto cartesiano, a noção de um domínio distinto de aparências faz sentido, pois o mental, que inclui idéias ou representações que tem o *status* epistemológico de aparências, elas mesmas constituem um domínio distinto. No dualismo cartesiano, a distinção entre dois tipos de coisas com distintas naturezas é inseparável da alegação epistemológica de que cada um de nós têm acesso direto a nossos próprios estados da mente, i.e. às idéias ou representações, de uma maneira que não temos ao físico. O mental envolve o assim chamado acesso privilegiado. Porém, o dualismo cartesiano autoriza a

suposição de que o mundo real nos é para sempre inacessível, porque tudo o que temos à nossa disposição são representações ou idéias de objetos. Assim, ainda que procure conectar esses dois extremos recorrendo à benevolência divina, Descartes instala um abismo entre nossa concepção do mundo e a maneira pela qual esse mundo supostamente é em si mesmo.

Um problema que Descartes teve dificuldades para resolver diz respeito à questão de como a mente e a matéria interagem. A dificuldade colocada constitui o principal ponto de partida para Nicolas Malebranche, cujas tentativas para encontrar uma maneira de solucionar a questão teve uma influência sobre Berkeley. Malebranche publicou, em 1674, o livro *De La Recherche de la Vérité*. No apêndice a este livro, intitulado “*éclaircissement*”, tratou da existência do corpo ou matéria. Segundo alguns comentadores, este texto, numa tradução inglesa, foi conhecido por Berkeley, tendo causado nele uma particular impressão, o que seria evidenciado pelo uso que faz dele. (Cf. Grayling, 1996, p. 3).

No desenvolvimento de sua visão filosófica, Malebranche defende dois pontos contrários à perspectiva cartesiana. Um deles é a negação de que a existência do mundo exterior possa ser provada de modo conclusivo pela evidência seja dos sentidos ou da razão. O outro é a alegação que o conhecimento certo somente pode ser obtido por imediata familiaridade com as idéias na mente de Deus.

Para defender a primeira alegação e minar nossa confiança nos sentidos, Malebranche se apóia nos argumentos pirrônicos a respeito da relatividade perceptiva. Para desacreditar a razão, ele procura mostrar que ela é fraca. E ele conclui – a partir de argumentos que procuram mostrar que nem os sentidos, nem a razão podem estabelecer a existência dos corpos –, que nossa crença na existência do mundo material é uma questão de fé. Malebranche argumenta que, limitados aos testemunhos dos sentidos e à capacidade da razão, temos somente uma balança de probabilidade a favor da existência de um mundo exterior, junto com a “natural propensão” a crer nele.

Para defender o segundo ponto e mostrar que a doutrina cartesiana é inadequada, Malebranche apela para a finitude e impotência da mente humana. Alega que os objetos do conhecimento, que na sua opinião são as essências imutáveis e eternas das coisas, não podem ser parte de uma mente finita, e de quaisquer mentes

finitas. Nossas mentes finitas são impotentes, e não podem por si mesmas chegar a ter idéias claras e distintas das coisas, pois tal poder é encontrado somente na divindade. Deste modo, ele argumenta, a abordagem Cartesiana do conhecimento deve levar ao ceticismo, pois assume que idéias são modificações de mentes *finitas*; mas dado que mentes finitas nunca podem fazer mais que *pensar* que suas idéias se conformam com as coisas, elas portanto nunca podem estar *certas* que uma tal correspondência se sustenta. Assim, quando mentes finitas têm idéias claras e distintas, deve ser porque elas estão em contato direto com o único poder capaz de apreender uma conformidade entre idéias e coisas, a saber, a mente de Deus. Malebranche mantinha, assim, que as essências devem ser apreendidas diretamente, e que nós temos conhecimento de coisas materiais através da imediata consciência de suas essências matemáticas localizadas na mente de Deus.

Na visão de Malebranche, existem três substâncias: Deus, que contém todo poder e todas as essências e é causa de tudo; mentes finitas; e a substância material, que é inerte, desconhecida e incognoscível para as mentes finitas, e não são necessárias para a explicação de fenômenos naturais, mas cuja existência é revelada para a mente finita através da vontade de Deus. As razões de Malebranche para esta ordem dos três elementos que existem no universo deve-se às provocações céticas da epistemologia cartesiana; sua preocupação sobre a validade do conhecimento empírico tem sua fonte no interesse, revivido pelas *Meditações* entre os seguidores de Descartes, nos argumentos céticos da antigüidade, sua inquietação sobre os poderes – ou antes, a falta deles – das mentes finitas, resultaram de reflexões sobre as concepções Cartesianas de verdade e da natureza da cognição. Em ambos os casos Malebranche sustentava que o pirronismo era o resultado inevitável. Uma característica central da tentativa de Malebranche para impedir o ceticismo é a sua negação da distinção entre idéias e coisas; uma consequência disso é a sua posição sobre a substância material como alguma coisa “indemonstrável, incognoscível e irrelevante”.

Como Descartes, Malebranche distinguiu entre qualidades primárias e secundárias. Sua negação da realidade física das qualidades secundárias não resultava da relatividade da percepção destas, mas estava baseada numa intuição supostamente clara e distinta. Para Malebranche, como para Descartes, o

conhecimento real é invariável em essência. Mas Malebranche diferia de Descartes na questão de como as essências são conhecidas. Descartes sustentava que idéias claras e distintas inatas à mente revelam essências na mente divina.

Estes aspectos da doutrina de Malebranche são muito importantes para um entendimento de Berkeley. Malebranche discute, por exemplo, a subjetividade das qualidades sensíveis como cor e odor; a variabilidade dos objetos percebidos, exemplificado pelo fato de que a aparência da lua difere se ela é vista através de uma lente ou a olho nu; e o fato de algumas vezes termos experiências sensíveis daquilo que tomamos como coisas reais embora, como nos sonhos, nenhuma coisa exista. Destas considerações, ele conclui que a evidência não pode estabelecer a existência do corpo independentemente da percepção. Berkeley comenta estes argumentos diretamente em C 800: “Malebranche em sua *Ilustração* difere amplamente de mim. Ele duvida da existência dos corpos, eu não duvido nem um pouco disso” (C 686a). Indicações que Berkeley tinha conhecimento da doutrina de Malebranche aparecem em várias anotações de seu *Commonplace Book* e em várias partes dos *Princípios* e dos *Diálogos* (Cf. P, 148 e D, II, 214) onde ele está expressamente preocupado em distinguir sua visão da concepção da “visão de todas as coisas em Deus” de Malebranche e livrar-se, assim, da acusação de ser um malebranchista. Berkeley concorda com Malebranche que o ceticismo era um resultado da filosofia cartesiana e que era essencial resistir a tal consequência, porém discorda do tipo de resposta que Malebranche oferece para evitar as implicações céticas do cartesianismo.

Pierre Bayle (1647-1706) é o autor que fornece a mais forte caracterização do ceticismo moderno, apresentando uma nova versão do pirronismo, desenvolvido a partir dos argumentos dos racionalistas do século XVII e baseada nos argumentos clássicos do pirronismo de Sexto Empírico. Em seu *Dictionnaire historique et critique* (1694), particularmente na nota B do artigo sobre *Pirro* de Élis e nas notas G e H do artigo sobre *Zenão* de Eléia, Bayle expõem vários argumentos a favor do ceticismo. Seus argumentos prefiguram a posição idealista de Berkeley. E, segundo alguns comentadores, Berkeley parece ter conhecido os argumentos de Bayle, uma vez que ele desenvolve argumentos muito semelhantes aos apresentados por Bayle. Popkin, por exemplo, chega a sugerir que ao ler algumas passagens do *Dictionnaire* de Bayle,

Berkeley teve uma “*crise pyrrhoniennne*”, tal como Pierre Villey acredita que aconteceu a Montaigne ao ler Sexto Empírico (Cf. Popkin, 1983, p. 379).

Segundo Popkin, há evidências, especialmente no *Commonplace Book*, que os artigos de Bayle foram familiares a Berkeley e que os mesmos contribuíram para o entendimento que ele teve do ceticismo. Isso significa dizer que as discussões e refutações do ceticismo que Berkeley promove nos *Princípios* e *Diálogos* foram feitas, em grande medida, à luz do ceticismo exposto por Bayle, o que revelaria que Berkeley tinha conhecimento do ceticismo de Bayle. Segundo Popkin, “se examinarmos uma parte do material nesses artigos e a forma como Berkeley aparentemente usou esse material, e a evidência de que Berkeley referiu-se a esse material nos *Philosophical Commentaries*, acredito que encontraremos a chave do interesse de Berkeley pelo ceticismo, e então seremos capazes de interpretar as discussões e refutações do ceticismo nos *Princípios* e *Diálogos*.” (Popkin, 1983, p. 379). Popkin procura mostrar, então, a existência de uma conexão histórica entre a constituição da filosofia imaterialista de Berkeley e o *Dictionnaire* de Bayle. Ele alega os seguintes fatos. 1. a popularidade do *Dictionnaire* de Bayle. 2. o fato de uma cópia do dicionário, pertencente à biblioteca de Berkeley ter sido leiloada. 3. a existência de duas referências a Bayle no *Commonplace Book* 4. a menção a Fardella no *Commonplace Book*, 79, 5. o mesmo argumento sobre a infinita divisibilidade no *Commonplace Book* e no artigo sobre Zenão. 6. a mesma teoria sobre as qualidades primárias. 7. e, especialmente, o mesmo tipo de exemplos sobre a questão.

Bayle argumenta que a crença na objetividade ou realismo acerca das qualidades primárias pode ser atacada da mesma forma como a crença na objetividade ou realismo acerca das qualidades secundárias. Os “novos” filósofos, segundo ele, suspendem o juízo em relação às qualidades sensíveis como sons, cheiro, gosto, cores, dureza, maciez, calor, frio, etc., por serem percepções da nossa alma e por não existirem de fato nos objetos dos nossos sentidos. Eles admitem a subjetividade das qualidades secundárias baseando-se no argumento de que certos corpos podem parecer doces para um homem, azedos para um outro e amargos para um terceiro. Com base nisso, sustentam que embora em geral eles tenham sabor, não sabemos o sabor próprio deles. Não fazendo parte da real existência dos objetos, as qualidades sensíveis são excluídas do verdadeiro conhecimento. Bayle pergunta,

então, por que eles não ousariam dizer o mesmo acerca da extensão. Ele considera que a aceitação, por parte dos “novos filósofos”, que as qualidades secundárias sejam dependentes da mente, mostra que os cétricos antigos estavam certos.

Os argumentos de Bayle procuram, então, rejeitar a visão de que, por mais relativas ou subjetivas que as qualidades secundárias possam ser, por meio pelo menos do acesso empírico às qualidades primárias das coisas pode haver segurança a respeito da existência e natureza de uma realidade independente. Seu próximo efeito é dizer que uma vez que uma lacuna é aberta entre a experiência sensorial, por um lado, e uma realidade material externa por outro, segue-se o ceticismo imediatamente, pois parece que a realidade material externa não pode ser conhecida, dada a inescapável subjetividade da experiência sensorial a respeito não somente das qualidades secundárias mas das qualidades primárias do que é sentido.

Em seu artigo sobre *Pirro*, na nota B, apoiando-se nos resultados da “nova filosofia”, Bayle defendeu que todas as qualidades dos corpos são apenas aparências e que não existe nenhuma razão decisiva que permita excluir as qualidades “primárias” da redução fenomenista efetuada em relação às qualidades secundárias.

Nenhum bom filósofo duvida que os cétricos tinham razão em sustentar que as qualidades dos corpos que atingem nossos sentidos não passam de aparências. Cada um de nós poderá bem dizer, “eu sinto calor na presença do fogo”, mas não “eu sei que o fogo é, em si mesmo, tal como me aparece”. Este era o modo de falar dos pirronistas antigos. Hoje a nova filosofia fala mais positivamente: o calor, o odor, as cores, *etc.* não estão nos objetos dos nossos sentidos, eles são modificações da minha alma: eu sei que os corpos não são tais como me aparecem. Bem que se quis excetuar a extensão e o movimento, mas tal não foi possível, pois dado que os objetos dos nossos sentidos nos aparecem coloridos, quentes, frios, cheirosos, embora eles não o sejam, por que não podem aparecer extensos e figurados, em repouso e em movimento, embora não sejam nada disso? Além disso, os objetos dos sentidos não poderiam ser a causa das minhas sensações: eu poderia portanto sentir frio e calor, ver as cores e figuras, a extensão e o movimento, ainda que não houvesse nenhum corpo no universo. Não tenho, portanto, nenhuma boa prova da existência dos corpos. (Bayle, 1997, p. 56).

Nesta nota Bayle procura mostrar o apoio que os antigos pirrônicos poderiam ganhar dos novos filósofos, estabelecendo, assim, uma relação do pirronismo com a filosofia moderna. Bayle apóia-se nos desenvolvimentos e resultados do cartesianismo, a fim de mostrar que, se os argumentos pirrônicos sobre os sentidos, usados pelos cartesianos, levam a se admitir que as qualidades secundárias não são

inerentes aos objetos, deve-se admitir que semelhantes argumentos levam ao mesmo resultado acerca da realidade das qualidades primárias, ou seja, que elas podem ser reduzidas ao mesmo *status* das qualidades secundárias. Bayle produziu, deste modo, argumentos que pirronizavam toda a filosofia moderna. Uma vez que se nega a realidade dos objetos de nossa percepção, o suposto mundo real das qualidades primárias é também negado e destruído, podendo-se mostrar, assim, que todas as qualidades dos corpos são subjetivas, meras aparências, não existindo fora da mente que as percebe.

Bayle nega tanto a realidade independente dos objetos sensíveis como a realidade do tipo de objetos reais postulados pelas “novas” filosofias de Descartes e John Locke (1632-1704), ou seja, que os objetos consistem de qualidades primárias. Ele reduz todas as qualidades sensíveis dos objetos, ou primárias ou secundárias, ao *status* de meras *aparências* ou modificações da alma. Aquilo que afirmamos sobre as coisas do mundo não passa de produto subjetivo de nossa mente, sem subsistência real fora do nosso entendimento. Um mundo de objetos reais que produz o mundo das aparências é desconhecido, e possivelmente incognoscível. Não existe evidência racional para a existência de corpos reais, para a existência de uma realidade independente. (Cf. Popkin, p. 381-382).

Na nota G do artigo sobre Zenão de Eléia Bayle argumenta contra a existência real da extensão e volta a alegar que os argumentos céticos que levam os filósofos modernos a negar a realidade das qualidades secundárias podem também ser usados contra a realidade das qualidades primárias e para negar, assim, a realidade da extensão. Ele alega que, da mesma forma como as qualidades secundárias são relativas ao estado ou situação dos observadores, a extensão é igualmente relativa. Os corpos extensos podem parecer grandes ou pequenos, quadrados ou redondos, largos ou estreitos, dependendo do lugar de que são vistos ou do sujeito que os percebe. Um objeto que para nós parece pequeno, parece grande para uma mosca; uma distância pode parecer extremamente curta para alguns e infinitamente grande para outros. A conclusão é que, se não podemos afirmar *quais* qualidades – se a doçura ou a amargura, a grandeza ou pequenez –, pertencem “absolutamente” a um objeto; não podemos de modo algum afirmar que, não obstante, o objeto tem “gosto em geral” ou “extensão em geral”. Bayle conclui que

não temos certeza se a extensão absoluta e real se apresenta em si mesma para as nossas mentes. Ele promove, deste modo, uma dúvida geral acerca da existência real de todas as coisas, restando apenas a afirmação de que tudo o que realmente podemos estar familiarizados são aparências mentais.

Acrescento a isto que todas as *maneiras de suspensão* que destróem a realidade das qualidades corpóreas destróem a realidade da extensão. Uma vez que os mesmos corpos são doces a um homem e amargos a outros, poder-se-ia razoavelmente inferir que não são nem doces nem amargos em suas próprias naturezas, e absolutamente falando. Os filósofos modernos, embora não sejam céticos, conceberam desse modo o fundamento da *epoché* com relação aos sons, odores, quente e frio, dureza e moleza, peso e leveza, sabores e cores, *etc.*, e ensinam que todas estas qualidades são percepções de nossa mente, e não existem nos objetos de nossos sentidos. Por que não podemos dizer a mesma coisa da extensão? Se um ser destituído de cor ainda nos aparece sob uma determinada cor quanto a sua espécie, figura e situação, por que um ser, destituído de qualquer extensão, não pode ser visível a nós, sob uma aparência de determinada extensão, forma, e situado a uma certa distância? Observe, também, que o mesmo corpo nos aparece pequeno e grande, redondo ou quadrado, de acordo com o lugar de onde o olhamos; não é, portanto, por sua própria natureza, real, ou extensão absoluta, que os objetos em si mesmos se apresentam a nossa mente. Portanto, podemos concluir que em si mesmos eles não são extensos. Você neste dia argumentaria assim: dado que certos corpos aparecem doces a um homem, menos doces a outro, e amargo a outro, *etc.*, devo afirmar que, em geral, eles são saborosos, embora não conheça seu sabor próprio, absolutamente, e em si mesmo? Todos os filósofos modernos reprovariam você. Por que então você se aventuraria a dizer, dado que certos corpos parecem grandes a um animal, de tamanho médio a um outro, e muito pequeno a um terceiro, deverei afirmar, que em geral são extensos, embora não conheça sua extensão absoluta? (Bayle, 1991, p. 365).

Na nota H do artigo sobre Zenão, Bayle discute ainda o mesmo tema sobre o *status* das qualidades primárias e da existência dos corpos e conclui seus raciocínios sobre a natureza da matéria com afirmações explícitas sobre o caráter ideal das nossas representações. Argumenta que uma crença na existência de corpos externos não é de modo algum necessária para explicar a natureza da experiência ou do mundo, pois “se a matéria existe ou não, Deus poderia igualmente comunicar-nos todos os pensamentos que temos”.

Existem dois axiomas filosóficos que nos ensinam, um que a natureza nada faz em vão; o outro que as coisas que poderiam ter sido tão utilmente feitas por alguns de nenhum modo são feitas em vão. Por estes dois axiomas os Cartesianos, de quem eu estou falando [Malebranche, Fardella, *etc.*], podem manter que nenhuma coisa tal como a matéria existe; pois se ela existe ou não, Deus poderia igualmente nos comunicar todos os pensamentos que

temos. Dizer que nossos sentidos nos asseguram, com a máxima evidência, que a matéria existe, não é prová-la. Nossos sentidos nos enganam a respeito de todas as qualidades corpóreas, não excetuando a magnitude, a figura, e o movimento dos corpos, e quando acreditamos neles, somos persuadidos que fora de nossa mente existe um grande número de cores, sabores, e outros seres, que chamamos dureza, fluidez, frio, quente, etc., contudo não é verdadeiro que algumas destas coisas existem fora da mente. Por que então deveríamos confiar em nossos sentidos com respeito a extensão? Ela poderia muito bem ser reduzida à aparência da mesma maneira como as cores. (Bayle, apud. Popkin, 1993, p. 381)

Os desenvolvimentos da filosofia natural, e que hoje denominamos ciência, em particular a expressão dada a algumas de suas principais assunções pela “filosofia mecânica” ou “teoria corpuscular” – uma teoria derivada do atomismo da antiguidade clássica –, também compõe o contexto filosófico e científico do século XVII e XVIII que marca o pensamento de Berkeley, tendo fornecido vários motivos intelectuais para o desenvolvimento de seu idealismo.

Na visão da teoria “corpuscular”, o mundo físico é composto de um grande número de átomos sólidos com dimensão, forma, posição e movimento ou repouso, mas sem cor, som, odor, dureza ou calor. O que existe no universo são átomos e espaço. Átomos são “sólidos, maciços, duros, impenetráveis, partículas móveis, de [algumas] formas e figuras” (Newton, *Óptica* Qu. 30), que agem uma sobre a outra por impacto, e cujas interações portanto devem ser explicadas somente em termos dos princípios da mecânica. Os objetos devem ser descritos em termos de suas propriedades primárias, ou “originais” – ou seja, seus atributos mensuráveis de magnitude, posição, movimento e assim por diante – que devem ser distinguidas dos efeitos produzidos nas mentes dos sujeitos que percebem, a saber, das idéias de cor, odor, e repouso, pela interação entre as propriedades primárias das coisas e os órgãos sensoriais dos sujeitos que percebem.

Galileu foi um dos primeiros filósofos modernos a reviver a doutrina dos atomistas gregos, resgatando idéias como as de Demócrito e fazendo uma distinção que procurava explicar o grande abismo que existia entre a maneira como o mundo normalmente aparecia aos sujeitos que percebem e o que a “nova ciência” dizia acerca desse mundo. Em *O Ensaíador* (1632), Galileu negou o realismo sobre as qualidades secundárias, sustentando que elas não são inerentes aos objetos ou corpos existentes no mundo, nos quais parecem estar quando são percebidas, mas que são apenas dados nas mentes, dados privados ao sujeito que as percebem. Ou seja, na

visão de Galileu, “gostos, odores, cores ... residem somente na consciência”, e seria apenas por equívoco ou confusão que se acreditaria que essas qualidades pertenceriam aos próprios objetos. Ele distingue, assim, entre qualidades que os objetos realmente têm e qualidades que são meramente atribuídas a eles mas que eles não possuem de fato.

No entanto, Galileu afirmou e defendeu explicitamente um realismo sobre as qualidades primárias, alegando que são as únicas propriedades constitutivas dos corpos, considerando-as existentes fora da mente. Mas, diferentemente dos empiristas que posteriormente estabeleceram a distinção e defenderam um realismo sobre as qualidades primárias a partir da experiência sensível, Galileu estabelece a distinção a partir da razão. Ele pergunta que propriedades a razão nos obriga a atribuir aos corpos e diz que, sem os sentidos como nossos guias, a razão nunca atribuiria gostos, odores, cores, etc., aos objetos externos. Para ele, as propriedades primárias são aquelas que a razão dita, as secundárias aquelas que a experiência sensível equivocadamente sugere.

Para Galileu, portanto, se os órgãos dos sentidos dos animais (ouvidos, línguas e narizes) fossem suprimidos ou não existissem, todas qualidades como as cores, odores, sons, etc., seriam “abolidas e aniquiladas”. Só as qualidades como a figura, o número, e os movimentos dos corpos é que permaneceriam. Para ele, as qualidades secundárias, “sem os animais vivos” nada são a não ser nomes. (Cf. Galileu, 1983, p. 219)

A distinção entre qualidades primárias e secundárias, como ela aparece claramente em *O ensaiador* de Galileu, foi partilhada por Descartes e aceita também por Locke, Newton, Boyle, entre outros. Os proponentes da distinção mantinham que nossas “idéias” sensoriais dos objetos físicos são de dois tipos diferentes. Por um lado, alguns tipos de idéias – as “idéias” de “qualidades primárias” – assemelham-se a coisas realmente existentes no objeto. As qualidades primárias (tamanho, forma, extensão, solidez, movimento ou repouso, etc.) são propriedades constitutivas dos objetos materiais. Elas são inerentes aos objetos em si mesmos, constituem as propriedades objetivas e imutáveis dos corpos, e nos permitem obter um conhecimento verdadeiro dos mesmos.

Por outro lado, as “idéias” de “qualidades secundárias” (cores, odores, sabores, sons) não se assemelham a alguma qualidade realmente existente no objeto, embora sejam produzidas pelas interações das qualidades primárias dos objetos com os sujeitos que percebem. Mantinha-se que a distinção era importante porque mesmo se as qualidades secundárias fossem variáveis e, pelo menos em parte, relativas ao sujeito que percebe, considerava-se que o conhecimento das qualidades primárias, na medida em que eram tidas como propriedades dos objetos em si mesmos, poderia fornecer acesso à realidade independente da mente.

O autor que forneceu as melhores e mais claras afirmações da teoria corpuscular ou mecanicista foi Robert Boyle, em sua obra *The Origin of Forms and Qualities* (1666). Boyle foi quem primeiramente introduziu os termos “qualidades primárias” e “qualidades secundárias” para marcar uma distinção filosófica que depois foi criticada por Berkeley devido a suas implicações céticas. Sua filosofia corpuscular recebeu uma considerável atenção por parte de Locke, e também, na opinião de muitos comentadores, teve uma importância direta para o pensamento de Berkeley. (Cf. Grayling, 1986, p. 8).

Resumidamente, a filosofia corpuscular de Boyle consiste na aceitação da visão “epicurista” que sustenta que “o mundo é feito de uma multidão inumerável de corpúsculos separados insensíveis dotados com suas próprias formas, tamanho e movimento”. Na ausência de consciência, ou seja, da consciência das coisas materiais, existiria no mundo somente “matéria, movimento, grandeza e forma”. Deus criou o mundo e conferiu movimento às suas partes constituintes. Em decorrência disso, o mundo se mantém em princípios mecânicos, de tal modo que “ao explicar os fenômenos particulares” precisamos apenas considerar “a forma, o tamanho, o movimento (ou o repouso), a textura e as qualidades resultantes de pequenas partículas da matéria”; e, finalmente, as qualidades secundárias são dependentes de “mais simples e mais primitivas afecções da matéria”, e a sensação é o resultado da interação de átomos ou corpúsculos, refletidos ou emitidos pelos corpos, que atingem nossas superfícies sensoriais e excitam movimentos nos nervos que são deste modo transmitidos ao cérebro, onde surge a percepção das “idéias” (*Ibid.* pp.18-53).

Boyle admitiu que as qualidades secundárias podem ser atribuídas a corpos, mas somente como poderes que eles tem, em virtude de suas qualidades primárias, para afetar nossos órgãos sensoriais. As qualidades secundárias, segundo ele, não são alguma coisa real no corpo distinta de suas qualidades primárias. “...fomos preparados desde a infância para imaginar que as qualidades sensíveis são coisas reais, nos objetos que elas denominam ... ao passo que, na verdade ... nada existe de real e físico nos corpos, aos quais essas qualidades são atribuídas, a não ser o tamanho, a forma, e o movimento, ou as demais partículas componentes, junto com a textura de todas, e que resulta que elas sejam imaginadas assim como elas são ...” (Boyle, apud. Tipton, 1994, p. 30)

Locke, como dissemos, partilhou, em grande medida, a visão fornecida pela “filosofia corpuscular” conforme os desenvolvimentos que esta teve na filosofia natural através de cientistas como Newton e Boyle, de quem tomou emprestada a distinção entre qualidades primárias e secundárias. Entretanto, as aplicações da teoria corpuscular em sua filosofia, conforme desenvolvida em seu *Ensaio acerca do Entendimento Humano* (1689), foi informada também pelo cartesianismo. Assim, sua filosofia lida com questões que surgiram da interação entre a metafísica cartesiana e a nova filosofia natural. A posição de Locke acerca da distinção entre qualidades primárias e secundárias pode ser delineada como segue.

Para Locke, as qualidades “primárias” (tais como extensão e movimento) são propriedades inerentes aos próprios objetos, estando de fato neles e qualificando-os como eles são em si mesmos, ao passo que as qualidades “secundárias” (tais como as cores, os cheiros) não passam de disposições, “simples poderes” que os objetos têm, em virtude de suas qualidades primárias, para gerar certas sensações subjetivas em nossas mentes. (Cf. *Ensaio*, 2, 8, 9-26). O ouro, por exemplo, é uma substância composta de propriedade como solidez, extensão, maleabilidade, divisibilidade etc. Essas propriedades pertencem ao ouro em função de serem qualidades dos corpúsculos que o constituem e por isso são consideradas qualidades primárias. Por sua vez, características como a cor amarela, o gosto, etc. pertencem não ao ouro como substância mas a um pedaço de ouro e, neste sentido, são denominadas qualidades secundárias.

Assim, as qualidades primárias são consideradas por Locke como atributos inseparáveis dos corpos, ou seja, são aquelas qualidades que uma substância deve ter para ser o que é e ter as demais qualidades secundárias. Nossas idéias das qualidades primárias das coisas “se assemelham a qualidades possuídas pelos objetos no mundo. Ele afirma, por sua vez, que as qualidades secundárias “não são outra coisa nos próprios objetos a não ser poderes para produzir várias sensações em nós por suas qualidades primárias, i.e. pelo tamanho, figura, textura, e movimento de suas partes sensíveis” (*Ensaio*, 2, 8, 10).

Locke utiliza argumentos da tradição cética, baseados na relatividade preceptiva, a fim de mostrar que a maneira como percebemos as qualidades secundárias dos objetos é relativa às circunstâncias que afetam nossa percepção. A cor que os objetos parecem ter varia com a iluminação, seu gosto pode depender de nosso estado de saúde. A maneira como sentimos o calor de um objeto depende da distância em que ele está, da temperatura de nosso corpo, e assim por diante. Quando um fogo está muito próximo de nós, ele pode produzir dor. Por que, pergunta Locke, alguém deveria pensar que a “idéia de calor”, produzida pelo fogo, está no fogo, enquanto ao mesmo tempo supomos que a dor, que pode igualmente ser produzida pelo fogo, está em nós? A utilização que Locke faz desse tipo de argumentos é destinada a mostrar que todas as qualidades secundárias têm o mesmo *status* que as dores: estão em nós, não nos objetos. Com este tipo de considerações ele pensa que se pode mostrar que cor, gosto e temperatura não são propriedades reais das coisas, ou seja, nossas idéias de qualidades secundárias não se assemelham a qualidades possuídas pelos objetos no mundo, mas existem somente em relação à mente dos sujeitos que as percebem, ou seja, são privadas e desaparecem quando estes desaparecem.

Somente as idéias de qualidades primárias existem realmente. O tamanho particular, o número, a figura e movimento das partes do fogo ou da neve estão realmente nelas, quer qualquer dos nossos sentidos as perceba ou não; e portanto elas podem ser chamadas de qualidades reais, pois elas existem realmente naqueles corpos. Mas a luz, o calor, a brancura, ou a frieza, não estão realmente nelas, como o enjôo ou a dor não estão no maná. Retire a sensação delas; nem os olhos vêem a luz ou as cores, nem os ouvidos os sons: nem o paladar o gosto, nem o nariz o cheiro, e todas as cores, gostos, odores, e sons ... esvaem-se e desaparecem. (Locke, *Ensaio*, 2, 8, 17)

Essa teoria de Locke acerca das qualidades primárias e secundárias, as idéias defendidas pelo cartesianismo, assim como as idéias presentes na teoria corpuscular, formam uma parte importante do contexto filosófico a partir do qual Berkeley apresenta seu idealismo. Berkeley considerou que as doutrinas que mantinham tais idéias eram responsáveis por inúmeras dificuldades e que – como procuro expor a seguir –, elas suscitavam o ceticismo acerca do nosso conhecimento do mundo.

- **A “raiz” do ceticismo segundo Berkeley**

A clareza do propósito de Berkeley em refutar o ceticismo é acompanhada por uma igual clareza e precisão que ele têm em indicar a pressuposição fundamental que estaria por trás do ceticismo e em indicar quais são os principais argumentos usados pelos céticos. Segundo Berkeley, os céticos alegam “a obscuridade das coisas, ou a fraqueza e imperfeição natural de nosso entendimento” (P, i, 2). Em outros termos, eles assinalam que as nossas faculdades são poucas e estreitas, impróprias para “penetrar a essência e constituição das coisas” (D, III, 262). Portanto, Berkeley constata que os argumentos que promovem o ceticismo dizem respeito à natureza da representação sensorial. Esses argumentos baseiam-se na alegação da falta de evidência dos sentidos ou na suposição de que eles nos enganam sistematicamente, e são inadequados para nos informar sobre, ou incapazes de registrar ou nos revelar, a “essência interior” ou real natureza das coisas.

Berkeley apresenta o seguinte diagnóstico acerca dos argumentos destinados a evidenciar que somos enganados pelos sentidos: “o que mais nos induz a nos considerarmos ignorantes da natureza das coisas é a usual opinião de que toda coisa inclui no interior dela mesma a causa de suas propriedades: ou que em cada objeto existe uma essência interior que é a fonte de onde suas qualidades discerníveis fluem, e das quais elas dependem” (P, 102). Portanto, o ceticismo é uma consequência da suposição que devemos fundamentar nosso conhecimento das coisas exteriores na descoberta de suas próprias essências interiores ou qualidades primeiras das quais todas as outras qualidades dependem, e da constatação que nossos sentidos não cumprem esta exigência.

Uma outra razão que os céticos apresentam, segundo Berkeley, é a alegação de que “a mente do homem, sendo finita, quando trata de coisas que participam da infinidade, cai “em absurdos e contradições de que não consegue desenredar-se, por ser da natureza do que é infinito que este não seja compreendido por aquilo que é finito” (P, i, 2). É com esses tipos de argumentos, segundo Berkeley, que na filosofia natural os céticos “triunfam”. Pois, todo o arsenal de argumentos que os céticos apresentam mostram que “estamos numa insuperável cegueira com relação a verdadeira e real natureza das coisas”. Que “somos miseravelmente enganados... pelos nossos sentidos, e envolvidos apenas com o aspecto exterior das coisas”. Que a “essência real”, as “qualidades internas”, e “toda a constituição dos mais pequenos objetos, ocultam-se e escondem-se. Que “existe alguma coisa na gota de água, em todo grão de areia, que está além do entendimento ou compreensão do entendimento humano”. (P, 101).

Berkeley denuncia que o materialismo possui fortes implicações céticas e relaciona os argumentos que levam ao ceticismo acerca dos sentidos com a doutrina do véu da percepção ou representacionalismo. O representacionalismo é uma teoria sobre o que as idéias representam; ele sustenta a tese de que aquilo que nossas idéias representam é uma substância material independente da mente, da qual as idéias dependem e com a qual elas estão necessariamente conectadas. A teoria da percepção representativa – ou doutrina do véu da percepção, pretende opor-se ao realismo ingênuo. Trata-se de uma das mais influentes teorias materialistas – amplamente sustentada nos séculos XVII e XVIII –, e que podemos caracterizar como sustentando os seguintes pontos de vista. *Primeiro*, que existe na percepção intermediários, a saber, pelo menos as causas orgânicas de nossas sensações e estas sensações mesmas. *Segundo*, que nossas sensações são representadas por idéias que seriam milagrosamente boas imagens das coisas e instrumentos para o conhecimento das coisas fora de nós. Ou seja, como Berkeley diz: uma visão que sustenta que “nossas idéias não existem fora da mente, mas que elas são cópias, imagens, ou representações, de certos originais que existem fora da mente”. (D, I, 238). *Terceiro*, Que nunca vemos as coisas tais como elas são em si mesmas. Enfim, o que a teoria da percepção representativa sustenta é que percebemos os objetos externos somente através da mediação de uma idéia ou dado do sentido. Segundo essa doutrina, existe

alguma coisa no mundo, uma coisa física independente da mente, que é representada em nossas idéias, mas que por sua própria natureza é inacessível aos nossos sentidos. Embora nós possamos ter razão para acreditar que ela existe, somos *em princípio*, incapazes de descobrir suas propriedades através da experiência, visto que tudo o que nós podemos adquirir através dos sentidos são as *idéias* que supomos que ela causa em nós.

A teoria da percepção representativa procura dar conta de um problema que muitas filosofias tentaram resolver de diversos modos: o problema de saber “o que é a realidade por trás das aparências?” A doutrina da percepção representativa considera que a nossa percepção das coisas se dá de forma indireta. O caráter indireto retiraria todas as dificuldades relativas à tese de uma percepção direta tal como admitida pelo “realismo ingênuo” e pelas filosofias favoráveis ao senso comum.

Com efeito, a teoria da percepção representativa parece possuir um poder de elucidação que o realismo ingênuo não têm. Ela parece ter uma explicação apoiada pelas ciências de que há um processo material que vai do objeto ao cérebro pelos órgãos dos sentidos, e um pressuposto idealista a respeito do espírito, de que existe uma substância imaterial. Essa teoria parece ter as seguintes conseqüências. Em *primeiro lugar*, que o entendimento da percepção resulta da ciência e que podemos mostrar que há sempre um objeto de percepção mesmo quando este objeto não é nada fora de nós, como acontece nas alucinações e nos sonhos. Em *segundo lugar*, que a percepção resulta da epistemologia, no que os erros dos sentidos são reconhecidos pelo que eles são e que, em seguida, a validade objetiva mínima das sensações pode ser determinada. *Enfim*, que só a distinção entre a realidade e a representação parece ser capaz de assegurar um princípio último dessas representações no exterior de nós mesmos. O representacionalismo postula três termos: a mente, suas experiências sensoriais, e o objeto material externo. Esta teoria da percepção afasta-se do realismo ingênuo ou direto, que têm dois termos: uma mente que conhece diretamente objetos externos.

Berkeley, no entanto, considerou o realismo representacionalista, ou *realismo indireto* – segundo o qual: a) os objetos físicos não são diretamente percebidos, e b) nós percebemos somente idéias dependentes da mente – perigoso por causa de suas implicações céticas. Para ele, se não percebemos diretamente os objetos materiais,

como a teoria representacionista afirma, devemos sempre estar em dúvida sobre até que ponto as experiências sensoriais ou nossas idéias representam ou se assemelham aos objetos materiais.

Como então é possível que coisas perpetuamente efêmeras e variáveis como as nossas idéias possam ser cópias ou imagens de alguma coisa fixa e constante? Ou, em outras palavras, visto que todas as qualidades sensíveis – como tamanho, figura, cor, etc., ou seja, nossas idéias – estão continuamente mudando sob qualquer alteração na distância, do meio, ou dos instrumentos da sensação; como algum objeto material determinado pode ser adequadamente representado ou refletido por várias coisas distintas se cada uma delas é diferente das outras e distinta do resto? Ou, se você diz que ele se assemelha somente a uma de nossas idéias, como seremos capazes de distinguir a verdadeira cópia de todas as outras falsas? (D, I, 239)

O representacionismo ou doutrina do véu perceptivo – ao afirmar que as coisas que vemos e tocamos não são mais que sensações – autoriza o cético a dizer que não temos nenhum meio de ultrapassar nosso campo sensorial e nada podemos apreender com relação à natureza e a existência daquilo que parece ser indicado nas nossas idéias. E nós devemos, então, por princípio, deixar de dar crédito aos sentidos. Assim, Berkeley reconhece que, a partir do momento em que se admite a existência de um véu perceptivo não somente se concede que não podemos de alguma maneira conhecer a natureza última das coisas, mas se reconhece, além disso, que nem mesmo temos certeza se existe uma realidade por trás das aparências. É a partir deste quadro teórico que o ceticismo adquire sua força, pois teríamos que demonstrar, antes de mais nada, que as nossas experiências sensíveis se originam de fato da existência de objetos materiais, caso contrário, não estaríamos autorizados a considerá-las como razões adequadas para a justificação das nossas opiniões sobre os objetos materiais. É porque se supõe a existência de um mundo exterior que jaz para além do véu da percepção, e que a percepção é confinada a idéias dependentes da mente, que se coloca em dúvida a existência de um mundo diferente que o mundo das idéias. Assim, as doutrinas que tendem a nos encerrar em nossas representações alargam ao máximo o hiato entre nossas representações como véu ilusório, por um lado, e a realidade das coisas como inacessível, por outro.

Mas, ao contrário dessas doutrinas, Berkeley defenderá que, se tudo aquilo que nós temos consciência são nossas próprias idéias, e as coisas não são diferentes

das idéias, então a alegação que podemos fazer sobre as coisas só poderá basear-se naquilo que nós somos conscientes, ou seja, nossas idéias. Isso o levará a dizer que as pessoas estão corretas sobre a percepção sensível. Os objetos físicos ordinários são imediatamente percebidos; eles não são, como os filósofos materialistas supõem, percebidos por meio de imagens ou representações que se colocam entre o objeto e o sujeito que percebe.

Assim, Berkeley considera que os argumentos aduzidos em favor do ceticismo resultam mais de dificuldades inventadas pelos filósofos do que de dificuldades reais. “Estou inclinado a pensar que a maior parte, se não todas as dificuldades que até agora detiveram os filósofos e bloquearam o caminho do conhecimento, são inteiramente devidas a nós mesmos. Que primeiro levantamos a poeira e depois nos queixamos por não ver” (P, i, 3). Contudo, ainda que desde o início considere que o ceticismo é uma invenção, Berkeley assume a tarefa de investigar as suas causas, acrescentando que procurará ver se elas decorrem, de fato, de dificuldades reais:

Meu objetivo é tentar ver se podemos descobrir quais são os princípios que introduziram todas essas dúvidas e incertezas, esses absurdos e contradições em várias seitas da filosofia, a ponto dos homens mais sábios terem julgado incurável a nossa ignorância, considerando que ela surge da fraqueza e limitação natural das nossas faculdades. Estou certo que é um trabalho digno de nossos esforços: fazer uma investigação minuciosa a respeito dos princípios primeiros do conhecimento humano, sopesá-los e examiná-los de todos os lados, especialmente visto que pode haver alguns fundamentos para suspeitar que estes obstáculos e estas dificuldades, que impedem e atrapalham a mente na busca da verdade, podem surgir de alguma obscuridade e complexidade nos objetos, ou defeitos em nosso entendimento, assim como de falsos princípios sobre os quais se têm insistido e que poderiam ter sido evitados. (P, i, 4).

Em sua tentativa de descobrir as causas do ceticismo, Berkeley acusa aquelas doutrinas, tais como as desenvolvidas por Descartes, Locke e Malebranche e seus seguidores, que fazem um importante uso da noção de substância material. Tomando a doutrina de Descartes como exemplo, podemos entender melhor as alegações de Berkeley. É verdade que Descartes utiliza argumentos céticos em suas *Meditações*, mas ele não foi um cético autêntico e não poderia ser classificado como tal. Pois ele desenvolve um argumento geral baseado no método da dúvida com o objetivo de

encontrar o conhecimento indubitável. Descartes, na verdade, pretende superar o desafio cético.

Contudo, na opinião de Berkeley, sistemas do tipo que Descartes construiu não saem do ceticismo; ao contrário, eles o favorecem. O motivo pelo qual Berkeley mantém esta opinião deve-se ao fato de Descartes e outros jamais abandonarem a suposição da existência de uma substância material para além do que é imediatamente percebido. Berkeley não alega, portanto, que estes autores tenham defendido explicitamente o ceticismo em sua forma tradicional. O que ele alega é que o ceticismo é uma consequência inevitável do tipo de doutrinas que eles defendem.

Para Berkeley, as doutrinas que postulam a existência de uma substância material impercebida, por trás dos fenômenos aparentes, estão na raiz de todo o ceticismo, pois afirmam que o real é alguma coisa a que não temos acesso, e que a verdade tem uma referência que não pode ser conhecida. Ele descreve a “raiz” do ceticismo como a existência de um dualismo insuperável, um hiato entre o mundo por um lado e a experiência por outro. “Incorremos em erros perigosos supondo a dupla existência dos objetos dos sentidos, uma *inteligível* ou na mente, outra *real* e fora da mente: pensando, assim, as coisas não pensantes dotadas de subsistência natural própria, diferente de serem percebidas por espíritos. Esta... é a verdadeira raiz do ceticismo”. (P, 86). Pois, “na medida em que o homem pensa que as coisas *reais* subsistem fora da mente, e que seu conhecimento é *real* unicamente na medida em que estiver de acordo com as *coisas reais*, segue-se que nunca pode estar certo de ter um conhecimento real” (*Ibid.*). E mais adiante acrescenta: “... a doutrina da matéria ou substância corpórea foi o verdadeiro pilar ou suporte do ceticismo e sobre a mesma base assentaram os sistemas do ateísmo e da irreligião” (P, 92). Portanto, é a crença numa substância material impercebida, segundo ele, a responsável por todas as dificuldades que o ceticismo levanta. Pois, na medida em que se atribui uma existência real a coisas impensantes, distinta da existência perceptível, torna-se impossível conhecermos com evidência a sua natureza e mesmo saber se existem. Em contrapartida, torna-se possível duvidar da existência do céu e da terra, de toda coisa vista ou sentida, i.e. da evidência dos sentidos, mesmo da existência de nossos próprios corpos. (P, 86, 87, 88, 92, 101; D, pp. 228-229, 246, e 258.).

No *Commonplace Book*, Berkeley demonstra ter percebido claramente as tendências céticas implícitas na filosofia cartesiana assim como na filosofia corpuscular e apresenta um diagnóstico bastante preciso da raiz do ceticismo: “A suposição de que as coisas são distintas das idéias elimina toda real verdade, e conseqüentemente, resulta num ceticismo universal, visto que todo nosso conhecimento e contemplação é confinado apenas às nossas próprias idéias” (C, 606).

Portanto, o ceticismo origina-se das dificuldades que existem em “saber se as coisas percebidas estão conformes às não percebidas e existentes fora da mente” (P, 86). Ele surge das dificuldades de se passar das idéias ou aparências para o conhecimento daquilo que não pertence ao âmbito das idéias ou aparências. O ceticismo nasce das dificuldades das doutrinas baseadas na dupla existência dos objetos. Pois o cético perguntará: como o acordo pode ser percebido? Como podemos saber se nossas idéias concordam com o que, supostamente, não pode ser conhecido de modo algum? Como saber que uma imagem é representação de uma coisa que não percebemos? Apenas se tivermos acesso a ambas poderemos compará-las entre si e saber se as “idéias” correspondem às “coisas”. Neste sentido, mostrando a impossibilidade desta comparação, a posição idealista opõe-se à teoria da verdade como adequação ou coincidência da idéia à “coisa em si”, propondo, antes, uma noção de verdade como coerência interna.

O diagnóstico de Berkeley é que as dúvidas céticas decorrem de doutrinas que pressupõem que as “aparências” ou “qualidades sensíveis” são uma coisa e a realidade outra. Uma vez que se supõe a existência de uma realidade que não é dada à mente, e que temos apenas a representação de uma realidade que jaz por trás das aparências – que existiria para as idéias como os originais para as cópias –, a dificuldade está em como garantir o acesso àquela realidade. É valendo-se da distinção entre aparência e realidade e exigindo uma resposta a esta questão que os céticos se baseiam quando apresentam seus argumentos. O que se questiona é se podemos estabelecer algum enunciado sobre como a realidade é, ou seja, se podemos justificar nossas crenças sobre a realidade baseados em nosso conhecimento imediato das aparências ou nossos dados sensíveis. Em outros termos, a questão é que, se supomos que as condições de verdade das nossas crenças sobre os objetos materiais

transcendem as nossas idéias ou que não nos são dadas pelos sentidos, então, não podemos justificá-las a partir da maneira subjetiva como percebemos as coisas.

A tentativa de compreender a natureza das coisas, ou a essência dos objetos que se colocam para além do campo de nossas representações ou idéias, é que tem sido a causa do ceticismo. A verdadeira origem do ceticismo provém do fato de se relacionar as idéias a certas substâncias absolutamente existentes, impercebidas. Essa pressuposição é o que garante toda a força dos argumentos céticos, uma vez que eles procuram evidenciar a nossa incapacidade cognitiva baseando-se nas dificuldades encontradas para termos acesso à suposta realidade que estaria “por trás” das aparências.

Portanto, o ceticismo é o resultado de doutrinas filosóficas dogmáticas que mantêm a crença na “essência íntima” das coisas, i.e. numa *realidade em si* cuja natureza as nossas idéias deveriam representar. São as dificuldades geradas pela suposição da existência de objetos fora do campo de nossa experiência e de nossa percepção que fazem com que a filosofia sucumba facilmente ao ataque cético. É justamente nas dificuldades encontradas para termos acesso à suposta realidade “por trás” das aparências que a maioria dos argumentos céticos se baseiam. Uma vez admitida essa realidade, surge o problema insolúvel de como assegurar que as nossas idéias estejam efetivamente conformes ao modelo que esta realidade constitui. Em outros termos, o problema reside em como poder justificar nossas crenças sobre uma tal suposta realidade, tendo por base apenas o nosso conhecimento imediato das aparências. Como podemos nos assegurar se nossas idéias são efetivamente conformes ao modelo que esta realidade constitui.

Berkeley alega encontrar a base do ceticismo na distinção entre aparências e objetos reais, entre o que é percebido e o que existe, entre *esse* e *percipi*. O ceticismo decorre de “supor uma diferença entre coisas e idéias e que as primeiras subsistem fora da mente ou impercebidas”. Mas, segundo ele, isso é um erro. Assim, ele se opõe à tendência de muitos filósofos em distinguirem entre o mundo como ele nos aparece, por um lado, e o mundo como ele é, por outro, fazendo essa distinção de uma forma tão radical a ponto de darem a impressão de estarem pensando em dois mundos totalmente distintos.

Para os filósofos dessa tendência, o primeiro destes mundos pode ser pensado como constituído de idéias independentes da mente, enquanto o segundo pode ser pensado como constituído de coisas tendo qualidades originais, inerentes a um *substratum* material. Berkeley considerou que, ao postularem dois mundos, os filósofos estavam cometendo o erro de se afastarem das convicções dos homens comuns e o de nos convidarem ao ceticismo. É por isso que considera que o ceticismo é mais propriamente o resultado da invenção dos filósofos do que de dificuldades reais.

Cor, figura, movimento, extensão e semelhantes [qualidades], consideradas apenas *sensações* na mente, são perfeitamente conhecidas; nelas nada existe que não seja percebido. Mas se elas são consideradas notas ou imagens, referidas a *coisas* ou *arquétipos* existindo fora da mente, então envolvemo-nos num completo *ceticismo*. Vemos somente as aparências, não as qualidades reais das coisas. O que pode ser a extensão, figura ou movimento de alguma coisa real e absolutamente, ou em si mesma, é impossível sabermos, mas apenas a *proporção* ou a *relação* que elas comportam com os nossos sentidos. Se as coisas permanecem iguais e as nossas idéias variam, não conseguimos determinar qual das idéias ou se alguma delas representa a verdadeira qualidade da coisa. E assim tudo quanto vemos, ouvimos e sentimos pode ser fantasma e vã quimera, e não se ajustar às coisas reais da nossa *rerum natura*. Todo este ceticismo decorre de supormos uma diferença entre *coisas* e *idéias* e que as primeiras subsistem fora da mente, ou impercebidas. Seria fácil estender-se sobre este assunto e mostrar como os argumentos invocados pelos céticos de todas as épocas dependeram sempre da suposição de objetos externos. (P, 87).

A distinção entre o real e o percebido gera conclusões absurdas. Ela produz todos os tipos de paradoxos e perplexidades; constituindo, assim, o pressuposto que autoriza o cético a declarar que a existência absoluta de qualquer objeto fora da mente é incognoscível. Berkeley pensa que se as idéias sensíveis são distinguidas das coisas, os argumentos pirrônicos baseados na relatividade perceptiva são invencíveis. Os referidos argumentos, conforme expostos acima (Cf. capítulo 1), procuram mostrar que os dados dos sentidos podem variar, dependendo da posição do observador e outros fatores. E admitindo-se que tais variações correspondem a uma realidade exterior, a *coisas em si mesmas*, então seguem-se contradições e inconsistências. Nossas idéias são as únicas coisas que conhecemos; portanto, não podemos dizer a que coisas elas são semelhantes, ou se elas existem. (D, I, pp. 174-207 e 258.)

O ceticismo é uma consequência de posições filosóficas realistas metafísicas, de doutrinas que postulam uma realidade concebida como existente em si mesma, com uma natureza constituída de modo determinado e independentemente de nossa capacidade cognitiva. A impossibilidade de uma comparação entre o que dizemos sobre o mundo e como o mundo é em sua suposta natureza real leva os céticos a manterem que as doutrinas realistas metafísicas constituem um ideal inatingível. Uma vez que o realismo metafísico instala um abismo intransponível entre as coisas em si mesmas e os fenômenos, ou entre coisas e idéias, o ceticismo surge como um questionamento de nossa possibilidade de transpor este abismo.

Segundo Berkeley, se as idéias percebidas pelos sentidos são apenas imagens de coisas reais, então, nosso conhecimento é real apenas na medida em que nossas idéias são fiéis representações dos respectivos originais. Em outros termos, se os supostos originais das idéias são em si mesmos desconhecidos, não podemos saber se nossas idéias são semelhantes a eles. Não podemos ter certeza de possuir um conhecimento verdadeiro. “Como nossas idéias variam perpetuamente, sem qualquer mudança nas supostas coisas reais, segue-se necessariamente que elas não podem ser cópias verdadeiras delas: ou, se algumas são e outras não são, é impossível distinguir umas das outras” (D, III, 284). Ele mostra que o ceticismo se vale da suposição realista metafísica que as coisas reais não mudam. Em seguida, fica fácil para o cético mostrar que nossas idéias variam e às vezes se contradizem, e que, portanto, não podemos supor que todas elas são cópias de coisas reais. Isso leva o cético a alegar que, se algumas dessas coisas são reais e outras não, não é possível distinguir as representações fiéis das infiéis, ou seja, que o melhor a fazer é manter o ceticismo. Assim, é com argumentos baseados nos erros dos nossos sentidos, como alguns dos que foram apresentados no capítulo 1, que os céticos colocam em dúvida o valor dos dados sensíveis e procuram manter o ceticismo.

- **A estratégia de Berkeley contra o ceticismo**

Berkeley não se limita a indicar a fonte do ceticismo, em “descobrir os princípios que introduzem a dúvida e a incerteza, os absurdos e contradições em várias escolas de filosofia” (P, i, 4). Ele procura mostrar que sua teoria é capaz de

eliminar os princípios em que se apóiam as dúvidas céticas, substituindo, assim, “os falsos princípios sobre os quais se tem insistido e poderiam ter sido evitados” (P, i, 4). Ele alega que o seu objetivo não é o de “desacreditar os sentidos” e de encaminhar seus leitores ao ceticismo. “Não pretendo tornar homem algum *cético*, e desacreditar seus sentidos; pelo contrário, dou a eles [aos sentidos] toda a ênfase e importância imagináveis; não existem princípios mais opostos ao ceticismo do que aqueles que exponho. [Eles extirpam a própria raiz do ceticismo, ‘a falácia dos sentidos’]” (P, 40). E, “quem quer que leia meu livro com a devida atenção verá claramente que existe uma direta oposição entre os princípios contidos nele e aqueles dos céticos, e que eu não questiono a existência de qualquer coisa que percebemos pelos nossos sentidos”. (citado por Warnock, 1992, p. 213).

Berkeley apresenta a tese básica do idealismo, sintetizada pela máxima “*esse est percipi*”, como tendo a virtude de eliminar os problemas suscitados pelo ceticismo. Sua tese eliminaria a dicotomia gerada pela distinção entre a natureza real das coisas e a aparência destas apresentadas á mente. Seu princípio significa que a aparência e a realidade são uma coisa só e que não existe uma lacuna intransponível entre aparência e realidade, ou seja, que a única realidade é a aparência. Desse modo, o princípio que Berkeley defende constitui uma negação da doutrina da “dupla existência” dos objetos, responsável pelo ceticismo. Sua posição é uma defesa, contra o realismo epistemológico, de que só é possível estabelecermos uma relação de semelhança entre objetos no interior da nossa própria experiência, mas não entre objetos empíricos, por um lado, e uma suposta realidade que transcendesse os próprios limites da experiência possível, por outro.

Para Berkeley, as idéias somente podem representar outras idéias (P, 8). Assim, ele procura argumentar que nada existe para além de nossas idéias sensíveis; que é auto-contraditório e absurdo supor que, por trás das aparências dos sentidos, jazem os corpos como eles são em si mesmos, isto é, que haja alguma coisa impercebida, uma substância “impensante” independente, a partir da qual devêssemos justificar nossas crenças sobre os corpos. Em outros termos, os argumentos de Berkeley são destinados a mostrar que não faz nenhum sentido supor que idéias podem representar alguma coisa não-ideacional e que não faz nenhum

sentido dizer que idéias dependem ou são necessariamente conectadas com alguma coisa não-mental.

A identificação entre “idéias” e “coisas”, ou seja, a tese de que a “essência” das coisas é o que nós percebemos, ou que não há uma realidade para além do que é percebido, é, na opinião de Berkeley, a estratégia capaz de tornar as dúvidas céticas sem sentido. Portanto, a maneira de Berkeley responder ao ceticismo consiste, de um lado, em rejeitar o realismo metafísico adotando um princípio idealista e, de outro lado, em dizer que nada pode corresponder a uma representação exceto uma representação. Em outros termos, ele procura nos salvar do ceticismo redescrivendo a realidade como consistindo apenas de representações; identificando coisas com idéias ou, como ele prefere dizer (*Cf. D, II, 282*), transformando as idéias (as únicas coisas que podemos conhecer) em coisas.

Portanto, o idealismo parece derivar diretamente da suposição de um domínio de aparências somente, com a opinião adicional de que, visto que nós não temos acesso a nenhuma coisa além das nossas idéias, a única realidade que temos alguma justificação em assumir são as próprias idéias, as próprias aparências que temos dos objetos. Isso significa dizer que o idealismo pode ser visto como um resultado da superação da distinção entre aparência e realidade inerente ao realismo representativo. O pensamento que leva ao idealismo sugere que aquilo a que temos acesso direto não são as coisas reais mas apenas as suas representações em nossas mentes, e portanto, em comparação com aquelas coisas, somente as suas aparências. Ora, o idealismo, neste caso, simplesmente suprime o dualismo e acrescenta a tese de que aquilo a que temos acesso direto é tudo o que existe, não havendo, assim, uma discrepância entre o pensamento e a realidade, (como no realismo representacionalista) e, conseqüentemente, nenhum ceticismo. O idealismo, admite que a percepção envolve dois termos: o sujeito que percebe e o que ele percebe, mas considera que não existe nenhuma razão para supor que aquilo que o sujeito percebe é ⁱⁿ dependente da mente. “O idealismo constrói-se na base da teoria do realismo representativo e é mais facilmente tornado plausível com referência a ele. Assumindo as principais alegações do realismo representativo, o idealismo o modifica em um importante aspecto: ele nega que existem objetos físicos externos que causam nossas sensações”. (Hospers, 1956, p. 391. Apud. Tipton, 1994, p. 67).

É a defesa que Berkeley faz da tese idealista e do imaterialismo que procurarei enfocar no próximo capítulo. Como procurarei mostrar, Berkeley estabelece o idealismo de forma *direta* através do princípio fenomenista “ser é ser percebido”, que é a sua arma mais direta e incisiva contra o ceticismo. Mas, ao mesmo tempo, ele o faz de forma *indireta*, na medida em que a maior parte dos argumentos que desenvolve representam uma redução ao absurdo das doutrinas contrárias àquele princípio, a saber, das doutrinas materialistas, i.e. das teorias do véu perceptivo. Ou seja, minha interpretação é que ele toma em consideração as doutrinas que afirmam a existência de uma substância material a fim de mostrar que elas podem ser reduzidas ao absurdo e, com isso, na medida em que elas são reduzidas ao absurdo, mostrar que a única alternativa é seu idealismo. Meu ponto, portanto, é que Berkeley não estabelece o idealismo a partir da crítica à substância material – pois os passos que ele dá em direção ao idealismo independem da crítica ao materialismo –, mas que, mesmo assim ela pode ser vista como uma demonstração *indireta* do idealismo.

Na realidade, o idealismo pode ser visto como sendo estabelecido por um argumento que Fogelin denomina de argumento intuitivo (Cf. Fogelin, 1996). Este argumento é uma forma direta que Berkeley dispõe para demonstrar a validade de seu idealismo. Assim, considerarei que a crítica às idéias abstratas e a crítica à noção de substância material – que podem ser vistas como argumentos a partir dos quais Berkeley constrói sua defesa do imaterialismo, são, na verdade, apenas conseqüências lógicas de um princípio anteriormente estabelecido como válido, o qual já garante o imaterialismo. Dito de outro modo, o máximo que se pode dizer é que tais críticas, – que fazem parte de um conjunto de argumentos interrelacionados entre si –, constituem uma maneira indireta de demonstrar a validade do princípio idealista.

Parece-me que a estratégia geral de Berkeley é esta. Ele têm, desde o início, um princípio que garante o idealismo e o imaterialismo, capaz de eliminar as dúvidas céticas (P, 1-7). Assim, ele toma em consideração algumas doutrinas contrárias a este princípio, as quais são vistas como responsáveis por promoverem o ceticismo – as doutrinas da abstração e da substância material, por exemplo –, e tenta reduzi-las ao absurdo. Esta redução ao absurdo, por sua vez, pode ser vista como uma maneira

indireta de Berkeley demonstrar sua tese idealista, embora ela já estivesse enunciada e garantida por um argumento intuitivo e logicamente anterior na ordem de suas razões para o idealismo.

Considerando as estratégias adotadas por Berkeley para refutar o ceticismo temos, então, em primeiro lugar, uma refutação direta através do idealismo. Em segundo lugar, uma refutação indireta através da crítica ao materialismo. Quanto a esta segunda estratégia, que é a forma adotada mais claramente nos *Diálogos*, podemos dizer que ele pretende fazer o pirronismo voltar-se contra si mesmo. Ele procura responder ao ceticismo assumindo-o até certa altura a fim de negar a existência da substância material e admitir apenas a existência das idéias e de mentes que as percebem. Ao fazer isso, ele pensa que o ceticismo se desfaz, pois a distinção entre idéias e “coisas” não existe. As idéias são as próprias coisas. Popkin sustenta que Berkeley assume esse tipo de estratégia: “Antes de tentar, como seus predecessores fizeram, deter o avanço da maré do pirronismo defendendo com firmeza uma realidade impercebida como o último baluarte contra a ameaça do ceticismo, Berkeley segue o sábio conselho político de nossos dias, ‘se você não pode derrotá-los, junte-se a eles’. Depois de juntar sua forças com os pirrônicos, Berkeley é capaz de mostrar que seus ataques destes são inócuos, se *esse est percipi*.” (Popkin, p. 386)

A estratégia de Berkeley resulta da identificação do imaterialismo com o idealismo. Para ele, o ceticismo pode ser evitado ao se eliminar o materialismo, eliminando assim o dualismo de seus sistemas. Ele pensa, então, que o ceticismo pode ser evitado pelo imaterialismo ao argumentar que, visto que o ceticismo é o resultado natural de se sustentar que idéias representam coisas independentes da mente, a saída para superar o ceticismo é identificar coisas com idéias; na verdade, dizer que idéias representam somente outras idéias. Em outros termos, podemos ver Berkeley como um filósofo que está argumentando que os materialistas estão comprometidos com duas alegações incompatíveis: a saber, que temos consciência de objetos públicos, e que temos consciência de estados privados ou internos. Sua posição, então, por um lado, é mostrar que a visão que sustenta que temos consciência de objetos públicos, quando esses são identificados com a substância material, é incoerente. Por outro lado, que a verdade da questão deve ser que tudo

aquilo sobre o qual temos consciência são estados internos ou idéias e que, portanto, as coisas devem ser identificadas com as idéias. Esta é também a opinião de Tipton, para quem “a solução de Berkeley ao problema é em essência surpreendentemente simples”. Tipton sustenta que, se Berkeley considera que a fonte ou a causa do ceticismo reside na suposição de que coisas reais são distintas de idéias, então o que Berkeley faz é concluir que a oposição ao ceticismo deve basear-se na suposição contrária, ou seja, na suposição de que idéias e coisas devem ser identificadas.

A tática envolve estender as razões céticas ao limite e negar que existe um mundo material por trás do que nós realmente experienciamos quando percebemos. Mas tendo feito isto, Berkeley pode virar a mesa com o cético ao sustentar que não existe mais qualquer razão para o ceticismo. A verdade como ele a vê é que existe somente um mundo, um mundo do qual nossos sentidos nos informam e que é feito de idéias, e que este mundo é o mundo real. Ele tem sido considerado irreal apenas por aqueles que cometeram o erro de supor que existia um outro mundo para além do limite da experiência e do qual o mundo como nós o conhecemos na experiência imediata é apenas uma sombra. (Tipton, 1994, p. 53)

A identificação ou redução das coisas às idéias permite que Berkeley defenda a tese de que temos acesso aos objetos reais, superando, assim, o abismo intransponível que separa as *coisas* das *idéias* e dissipando as dificuldades levantadas pelos céticos. Uma vez que um objeto é uma idéia, ou melhor, apenas uma coleção de qualidades sensíveis – de modo que a soma das qualidades sensíveis dos corpos esgota sua análise (Cf. P, 1) –, nada existe a ser conhecido para além de nossas percepções.

Margaret Atherton, entretanto, argumenta que a identificação de coisas com idéias não é realmente a solução completa de Berkeley ao problema do ceticismo. Para ela, a visão de que os objetos sensíveis existem somente na mente, e de que na percepção sensível aquilo que o sujeito percebe imediatamente são idéias dos sentidos, embora constitua certamente uma importante premissa de seu argumento, ela não é, de modo algum, todo o argumento de Berkeley. (Cf. Atherton, 1990, p. 234). Ela sustenta que a teoria da percepção do espaço que Berkeley desenvolve na *Nova Teoria da Visão* mostra que sua refutação do ceticismo não se limitava à identificação de coisas a idéias. Segundo Atherton, Berkeley oferece um programa positivo para explicar a percepção do espaço, um programa destinado a substituir a

explicação na qual muitos dos argumentos para o ceticismo acerca dos sentidos são baseados.

Na obra *Nova Teoria da Visão*, segundo Atherton, Berkeley mostra que uma teoria na qual idéias representam outras idéias é uma teoria que pode explicar como nós somos bem sucedidos em perceber propriedades espaciais e é uma teoria melhor que uma teoria geométrica, a qual procurou mostrar que a percepção pelos sentidos de propriedades espaciais é necessariamente imperfeita. A preocupação de Berkeley é mostrar as deficiências das teorias materialistas. Para fazer isso, parte de seu argumento é que as várias demonstrações do ceticismo com relação ao sentidos pode ser estendida para a alegada habilidade de se compreender a natureza da matéria independente da mente. Contudo, ele assume os argumentos céticos com relação aos sentidos apenas estrategicamente. Pois Berkeley defende os sentidos como um meio de conhecimento natural. Para ele, é possível superar uma forma corrente de ceticismo engendrado pela alegação que nossos sentidos nos enganam sistematicamente com respeito à natureza das coisas. Ele procura rejeitar a visão que existem limitações que resultam da base sensorial do conhecimento humano sobre o que nós podemos chegar a saber, ou seja, a visão que os sentidos são meios insuficientes de conhecimento. Para isso, bastaria reconhecer a incoerência de uma tentativa para fundamentar um conhecimento da natureza na descoberta de essências interiores, das quais todas as outras qualidades dependem. Ele recomenda que nós entendamos a busca do conhecimento natural como uma questão de incluir eventos e processos sob leis de crescente generalidade. Berkeley simplesmente não justifica a confiança na informação sensorial ao argumentar que, por tais meios, evitamos as dificuldades céticas que jazem no outro lado do véu da percepção. Antes, sua visão é que, ao confiar na informação sensorial somente, somos capazes de adquirir um entendimento dos fenômenos naturais que evita as incoerências de uma teoria baseada em essências. Assim, seu projeto consiste em defender os sentidos como meios adequados para nos revelar a natureza das coisas. Ele procura defender a veracidade das informações dos sentidos e considera que nossas capacidades mentais são qualificadas para entender e explicar os fenômenos naturais. A sensação é, para ele, o único caminho para se chegar aos objetos corpóreos, não havendo limitações inerentes ao conhecimento sensorial. E os objetos são exatamente o que parecem ser,

são reais, e não efeitos subjetivos de uma matéria da qual se alega que não temos acesso.

A argumentação de Berkeley parece obedecer à seguinte estrutura. Ele começa mostrando que a origem do ceticismo está em referir as idéias a certas substâncias absolutamente existentes, não percebidas, enquanto seus originais. Em seguida, ele lembra os argumentos céticos de que não somos informados, ou pelos sentidos, ou pela razão, daqueles originais desconhecidos, e de que, neste caso, é absurdo supor que existam. Portanto, não existe alguma coisa distintamente concebida ou significada por existência absoluta ou externa de uma substância impercebida. A conclusão final que ele extrai de seu argumento é que é sábio seguir a natureza, confiar nos sentidos, abandonar a especulação sobre a natureza de substâncias desconhecidas, admitir com o vulgo que as coisas reais são aquelas mesmas que percebemos. (D, III, 284). Para Berkeley, é uma verdade necessária que a evidência de como as coisas são é derivada do conhecimento imediato e incorrigível de como as coisas nos parecem. Segundo ele, quando nos referimos ao mundo não podemos pretender fazer referência a um mundo diferente daquele que conhecemos, pois do contrário não sabemos o que queremos dizer. Desse modo, aquilo sobre o que falamos, ao falar de objetos, não é alguma realidade subjacente situada além de nossa capacidade de observação, mas a totalidade das aparências. Em outros termos, ao falar de objetos, falamos da totalidade do que podemos observar, a partir de nosso próprio ponto de vista. É inverificável e sem sentido falar de outro mundo, que transcende o mundo tal como nos aparece. Visto que “aparência” ou “como parece” são termos que se referem necessariamente ao estado mental de um observador, parece que este não tem razão nem capacidade para afirmar a existência de coisas que não sejam mentais.

Capítulo 3

Idealismo e imaterialismo

Neste capítulo procuro apresentar os principais argumentos que Berkeley ofereceu em defesa de sua tese idealista e do imaterialismo –, compondo assim uma doutrina que, na sua opinião, evitaria o ceticismo. Como procurarei mostrar, Berkeley usa várias formas de argumentos para defender sua posição. Uma delas baseia-se na tese “*esse é percipi*” e constitui em um argumento *direto* para o idealismo. A outra – que pode ser vista como um argumento *indireto* para o idealismo – é a demonstração do imaterialismo feita a partir da crítica à noção de substância material que está relacionada com a crítica às idéias abstratas e à crítica à distinção entre qualidades primárias e secundárias. No primeiro item exponho a crítica berkeleyana às idéias abstratas. Ao examiná-la procurarei mostrar por que Berkeley a considerava responsável por inúmeras dificuldades que favoreciam o ceticismo acerca de nosso conhecimento. Depois apresento seus argumentos contrários a essa doutrina e procuro ver como eles servem para, ou se relacionam com, a defesa que ele faz de sua tese imaterialista. No item seguinte apresento a crítica à distinção entre qualidades primárias e secundárias e no último item deste capítulo apresento a crítica à noção de substância material.

- **A crítica às ‘idéias abstratas’**

A crítica às idéias abstratas é apresentada por Berkeley especialmente na obra *Nova Teoria da Visão*, seções 122-126, na Introdução e seções 10-12 dos *Princípios do conhecimento humano*, assim como no primeiro dos *Três Diálogos entre Hylas e Philonous*. Na Introdução aos *Princípios* ele deixa claro que considerava que desacreditar a teoria das idéias abstratas era um passo preliminar necessário para a apresentação de seu princípio idealista.

Berkeley começa justificando sua análise da doutrina das idéias abstratas dizendo que essa investigação é de grande importância para apontar a fonte das

maiores perplexidades e erros na filosofia. Alega que uma difundida e irrefletida aceitação da opinião que a mente têm um poder de formar idéias abstratas tinha espalhado confusão por toda a filosofia e nas ciências, tanto nas naturais como nas matemáticas. Que ela tinha “contribuído muito para tornar a especulação intrincada e perplexa”, tendo “ocasionado inumeráveis erros e dificuldades em quase todas as partes do conhecimento”. (P, i, 6, Cf. também, P, 143). Ele diz, ainda, que “a maior parte do conhecimento foi tão estranhamente perturbada e obscurecida pelo abuso das palavras, e pela maneira geral do discurso em que foi comunicado, que podemos perguntar se a linguagem contribuiu mais para o desenvolvimento ou para a obstrução das ciências”. (P, i, 21) Berkeley atribui a falta de progresso filosófico à prevalência de falsos princípios e considera que a saída para colocar a filosofia no caminho certo pode ser encontrada revendo esses falsos princípios. E, entre esses falsos princípios “adotados no mundo”, ele considera que “nenhum talvez exerceu maior influência no pensamento dos homens especulativos do que o das idéias gerais *abstratas*”. (P, i, 17). Essa doutrina contribuiu para aumentar as dificuldades em relação ao nosso conhecimento, de tal modo que, “se não tomarmos cuidado para libertar os primeiros princípios do conhecimento das dificuldades e enganos das palavras, poderemos raciocinar ilimitadamente em volta deles sem alcançá-los; poderemos tirar conseqüências de conseqüências e nunca avançar no saber. Por mais longe que formos, apenas nos perderemos mais irrecuperavelmente, e estaremos mais profundamente afundados em dificuldades e erros.” (P, i, 25).

Como sobre outros pontos, existem divergências entre os comentadores sobre a crítica de Berkeley à abstração e o papel que ela desempenha em sua defesa do imaterialismo. Para Hume, ela foi “uma das maiores e mais valiosas descobertas que foram feitas nos últimos anos na república das letras” (Hume, 1978, p. 17). Para A. A. Luce ela é importante, mas “não tão importante ... A refutação da matéria não se baseia na refutação das idéias abstratas; mas a refutação de uma ajuda muito nossa apreciação ... da outra.” (Luce, *Berkeley's Immaterialism*, p. 36). Mas, apesar de alguns comentadores, como Luce, considerarem que a crítica às idéias abstratas não têm muita importância para a principal tese de Berkeley, isso não parece ser o que Berkeley pensava. Ele via uma importante conexão entre o antiabstracionismo e o idealismo; pensava que assumir uma posição antiabstracionista era uma

conseqüência necessária do princípio que ele estava assumindo. Assim, ele pretende mostrar a inexistência das idéias gerais abstratas a fim de reorientar a filosofia para o princípio que ele propõe. Na verdade, ele acredita que sua crítica à doutrina da abstração permite negar a existência da matéria e deixar o espaço livre para o seu princípio idealista.

Berkeley acreditava que a abstração era uma importante fonte da crença na substância material. Assim, ele tinha o propósito de mostrar que a doutrina das idéias abstratas era falsa porque ela baseava-se numa noção de realidade inconsistente com o princípio básico que ele defendia. Na sua opinião, a teoria do “fino e sutil véu das idéias abstratas” (P, i, 22) seria responsável por conseqüências absurdas que estariam na raiz de todas as dificuldades filosóficas, de modo que seria um avanço significativo se a filosofia e as ciências ficassem livres dessa doutrina. Considerava que admitir a existência de idéias abstratas seria supor que a mente teria objetos diferentes daqueles que ela imediatamente percebe. Isto implicaria que a mente, operando a partir dos dados sensíveis, poderia obter idéias que não seriam acessíveis através dos dados sensíveis, e, portanto, não poderiam ser testadas pelos dados sensíveis. A abstração supõe que seja possível distinguir a existência de objetos sensíveis do fato de serem percebidos, o que ele acreditava ser impossível (P, 4).

Na obra *Nova Teoria da Visão*, Berkeley expressa a opinião de que a rejeição da doutrina das idéias abstratas libertaria todos os ramos do saber de uma incômoda e falsa doutrina, extirpando aquele “prolífico ventre que gerou inumeráveis erros em todas as partes da filosofia e em todas as ciências” (NTV, 125). Nos *Princípios*, seção 5 e 6, Berkeley enfatiza o papel pernicioso da abstração no encorajamento da crença em objetos físicos existindo fora da mente. “Pode haver maior esforço de abstração do que distinguir a existência de coisas sensíveis de seu ser percebido, assim como concebê-las existindo impercebidas?” (P, 5). Na seção 99, ele destaca outra conseqüência da doutrina das idéias abstratas: “quando tentamos abstrair a extensão e o movimento de todas as demais qualidades e considerá-las em si mesmas, logo as perdemos de vista, e nos deparamos com grandes contradições... em primeiro lugar ... que a extensão, por exemplo, pode ser abstraída de todas as outras qualidades sensíveis; e, em segundo lugar, que a entidade extensão pode ser abstraída [i.e. separada] do ser percebida” (P, 99)

Berkeley critica a doutrina das idéias abstratas porque considera que ela está estreitamente ligada à doutrina da substância material, servindo-lhe de fundamento. Se fosse possível usar a abstração poderia ser possível separar das coisas todas suas propriedades sensoriais, deixando apenas sua matéria. Assim, Berkeley considerava que havia uma conexão entre a doutrina da abstração e a visão do tipo Lockeana ou cartesiana de substância, concebida como implicando a existência de uma matéria subjacente, que os sentidos não podem atingir.

Conforme Flage minuciosamente mostra, a crítica de Berkeley é dirigida contra toda uma tradição de pensamento, ainda que se refira mais particularmente à doutrina das idéias abstratas de Locke. (Cf. Flage, 1987, pp. 13-53). Assim, Berkeley procura expor as dificuldades tanto da filosofia de Locke quanto as das obras de outros partidários das idéias abstratas.

Segundo Locke, nossa capacidade de formar noções gerais é exercida em toda aplicação de um predicado e, portanto, em quase todo pensamento. Ele considerava que, se todas as idéias derivam da experiência, devem, em primeira instância, refletir as características particulares das experiências de que resultam. Assim, Locke procurou explicar o problema de como um pensamento nosso pode tornar-se geral em sua natureza a partir do fato de que nossa própria experiência é irremediavelmente particular. Para explicar isso, Locke introduziu uma divisão entre idéias simples e complexas, possibilitando que as segundas possam realmente ser formadas por operações intelectuais, ao passo que “a maior inteligência ou o mais amplo entendimento não pode, mediante a rapidez ou variedade de pensamento, inventar ou conceber uma nova idéia complexa na mente”. Formamos idéias complexas juntando idéias separadas num todo composto (entre esses compostos estão todas as idéias de relação) ou separando idéias de modo a produzir o que é comum a todas elas. Locke chamou esse segundo processo de abstração, considerando-o importante para a gênese do conhecimento humano. Portanto, ele pensava que a abstração o capacitava a explicar, sem apartar-se da teoria das idéias, nossa capacidade de usar termos gerais. Ele, então, sustenta que: “as palavras tornam-se gerais tornando-se signos de idéias gerais”, sendo essas idéias gerais derivadas de idéias particulares (ou idéias gerais de coisas particulares) por um processo de abstração.

Resumidamente, a teoria lockena da abstração, conforme Berkeley a apresenta, é a seguinte: temos muitas idéias de homens particulares, uns altos, outros baixos, uns brancos, outros negros. Todos os aspectos em que essas idéias podem diferir, apesar de continuarem sendo idéias de homens, anulam-se mutuamente na idéia compósita formada por aglomeração. O que permanece é uma idéia “abstrata” de homem que só contém as características comuns a todos os homens particulares. Essas características constituem as propriedades que definem a humanidade, cuja idéia é abstrata, pois sendo incompleta, não pode corresponder a algo particular.

Segundo a interpretação de Berkeley, a doutrina das idéias abstratas favorece uma concepção de realidade considerada à parte ou diferente da realidade imediatamente percebida, e tem por consequência alimentar a crença de que podemos de algum modo nos referir a idéias em relação a coisas que não são, propriamente falando, idéias, embora sejam chamadas idéias abstratas. Isto envolve a doutrina da representação, segundo a qual nossas idéias representam ou simbolizam alguma coisa não percebida, ou um *substratum* de idéias. De acordo com essa doutrina, a verdade consiste num “acordo de nossas idéias com a realidade”, sendo que esta última distingue-se das idéias e é, portanto, incognoscível. Isto implica que a verdade é uma percepção de um acordo entre alguma coisa que por sua própria natureza não pode ser percebida. Berkeley argumenta que, se existem idéias que não podem ser imediatamente percebidas, então faz algum sentido falar da realidade como alguma coisa imperceptível. Mas que possa haver idéias impercebidas é algo que ele considera impossível.

Como alguns comentadores sublinharam, o principal argumento que Berkeley desenvolveu contra as idéias abstratas, (P, i, 10), é o argumento da impossibilidade (Cf. Winkler, 1989, cap. 2), também denominado de argumento da inconcebibilidade (Cf. Doney, 1991, p. 240). O argumento procura mostrar que a concebilidade e a possibilidade coincidem. De acordo com o argumento de Berkeley, um estado de coisas pode ser concebido se e somente se ele é possível. Mas dado que as idéias abstratas são impossíveis de serem concebidas, o argumento passa da impossibilidade dese conceber um tal objeto ou estado de coisas para a impossibilidade de existência de um tal objeto ou estado de coisas. Para Berkeley, mostrar que uma idéia abstrata consiste numa separação mental que não pode ser

concebida, significa mostrar que não pode existir. Por isso ela é absolutamente impossível. E quando Berkeley chama alguma coisa impossível, ele quer dizer que ela é contraditória ou inconsistente, ou seja, ele acredita que o impossível e o contraditório são a mesma coisa, como coloca nos *Diálogos*: “*Phil.* Quando se mostra que uma coisa é impossível? *Hyl.* Quando se demonstra uma contradição entre as idéias compreendidas em sua definição” (D, II, 261; Cf. também P, 8 e 9).

Outra face do argumento de Berkeley para rejeitar a concepção Lockeana de idéias abstratas é a afirmação de que não podemos ter idéia de um puro “substrato”, privado de suas qualidades e que, portanto, não podemos saber o que queremos dizer quando nos referimos a tal coisa. Da maneira como Berkeley apresenta sua crítica, o seu argumento pode ser visto como um argumento *ad hominem*, mas também pode ser visto como um argumento puramente lógico. Pois é uma impossibilidade ao mesmo tempo lógica e psicológica conceber predicados sem sujeitos e qualidades subsistentes por si mesmas.

Assim, na seção 21 da introdução, Berkeley alega ter mostrado a impossibilidade das idéias abstratas. “Penso ter mostrado a impossibilidade das *idéias abstratas*. (P, i, 21). E o que ele diz para obter esta conclusão baseia-se no princípio de que o que é inconcebível é impossível. Parafraseando o argumento de Berkeley, isso pode ser colocado da seguinte forma. Quando eu tento seguir o procedimento descrito para formar, por exemplo, uma idéia abstrata de homem, eu descubro que não consigo. Disso concluo que eu não tenho a habilidade ou poder para formar uma tal idéia. Dessa minha incapacidade em conceber a idéia em questão eu concluo que “a suposta idéia de homem não pode ser concebida” ou – resumidamente – que “a suposta idéia de homem é inconcebível”. Portanto, do fato de que “o que é inconcebível é impossível”, obtenho a conclusão implicada de que “a suposta idéia abstrata de homem é impossível”.

O argumento acima pode ser exposto ainda da seguinte forma: “1. tudo o que é impossível em existência é inconcebível; 2. é impossível que qualidades ou modos existam independentemente; e 3. portanto, é impossível conceber modos ou qualidades independentemente, ou seja, é impossível abstrair.” (Flage, 1987, p. 32) Com este tipo de argumento Berkeley procura mostrar que os próprios defensores da teoria das idéias abstratas não podem sustentar consistentemente que é possível

abstrair, ou seja, que a existência de idéias abstratas é uma impossibilidade. Ele infere que as idéias abstratas necessariamente não existem do fato delas serem inconcebíveis. Seu argumento é destinado a mostrar que formar uma idéia abstrata seria formar uma idéia de um objeto impossível, ou inconcebível, i.e., de um objeto que não pode ser consistentemente descrito. Esta alegação, em conjunção com o princípio que aquilo que é logicamente impossível não pode ser concebido, é destinada, assim, a refutar a doutrina da abstração. Para o argumento ser bem sucedido, Berkeley procura mostrar que a doutrina da abstração caracteriza idéias abstratas de uma tal maneira que elas devem ser idéias de coisas que não podem ser concebidas, nem existir.

Assim, nos *Diálogos*, Berkeley faz um claro uso do argumento da inconcebibilidade na seguinte fala de Philonous: "...se você puder formar em seus pensamentos uma idéia abstrata, distinta, de movimento ou extensão, desvestida de todos aqueles modos sensíveis, como rápido e vagaroso, grande e pequeno, redondo e quadrado, e semelhantes, os quais se reconhece que existem somente na mente, então concederei o ponto pelo qual você disputa. Mas se não puder, será irrazoável de sua parte insistir sobre aquilo do qual você não tem noção". (D, I, 224). E um pouco mais adiante o argumento de que o que é inconcebível é inconsistente é desenvolvido um pouco mais.

Phil. ... experimente ver se você pode formar a idéia de alguma figura, abstraída de todas as particularidades de dimensão, ou mesmo de outras qualidades sensíveis.

Hyl. Deixe-me pensar um pouco – Não acho que posso.

Phil. E você acha que é possível que realmente exista na natureza aquilo que implica uma contradição (*repugnancy*) em sua concepção?

Hyl. De modo algum. (D, I, 225).

Phil. Uma vez, portanto, que é impossível para a mente separar as idéias de extensão e movimento das outras qualidades sensíveis, não se segue que onde uma existe, também exista necessariamente a outra? (D, I, 225).

O argumento da impossibilidade é destinado a mostrar que "todas as idéias abstratas, quaisquer que sejam" (P, i, 10) são impossíveis de serem concebidas. Assim, por exemplo, não é possível abstrair da idéia de movimento, pois "é impossível formar a idéia abstrata de movimento distinta da idéia de corpo móvel e que não seja nem rápido nem lento, nem curvilíneo ou retilíneo" (P, i, 10). O

argumento da impossibilidade acerca da idéia de movimento pode ser formulado como segue:

1. Não pode haver nenhuma idéia de x se é conceitualmente (ou logicamente) impossível que x deva existir.
2. É logicamente impossível que movimento simples deva existir – i.e., que deva existir um movimento que não seja “nem rápido nem lento, nem curvilíneo nem retilíneo”... que não seja movimento de alguma coisa que se move, e assim por diante.
3. A idéia abstrata de movimento é a idéia de movimento simples.
4. Assim, a idéia abstrata de movimento é a idéia de alguma coisa que não pode – conceitualmente (ou logicamente) – existir.
5. *Conclusão*: Portanto, não pode haver nenhuma idéia de movimento. (Pitcher, 1977, pp. 67-68)

Assim, conclui Berkeley, se não há idéias gerais abstratas, como mostra em relação à idéia de movimento, é impossível abstrair a idéia movimento, de extensão e as de cor, calor, etc., e, conseqüentemente, de distinguir as qualidades primárias, que existiriam na “substância corpórea”, e as “qualidades secundárias”, que apenas existiriam na mente.

Berkeley parte da proposição de que todas as idéias em nossa mente são simplesmente reproduções de sensações, externas e internas. Sustenta que as sensações podem apenas ser, assim, reproduzidas em combinações tais como poderiam ter sido dadas na percepção imediata. Podemos conceber um homem sem cabeça, porque não existe nada na natureza dos sentidos que impeça que vejamos uma coisa assim; mas não podemos conceber um som sem altura, porque as duas coisas estão necessariamente unidas na percepção. Partindo deste princípio, Berkeley nega que possamos ter quaisquer idéias gerais abstratas, isto é, que os universais possam existir na mente;

Berkeley interpreta Locke como alguém que achava que era possível ter uma imagem de um triângulo que não é nem equilátero, nem isósceles e nem escaleno, e também que se pode ter uma imagem de alguma coisa de cor indeterminada, etc. Mas ele alega que é impossível ter uma idéia abstrata de um triângulo, conforme descrito por Locke, que não seja nem equilátero, nem isósceles e nem escaleno, isto é, que tenha todas as formas triangulares e, ao mesmo tempo, nenhuma forma triangular específica. Ou ainda, que é impossível ter uma imagem de alguma coisa indeterminada, visto que é preciso que as coisas sejam ou de uma cor ou de outra, ou

grandes ou pequenas, ou retângulas ou isósceles. Da mesma forma, se pensarmos em um homem, deve ser ou em “um homem branco ou preto ou moreno, direito, curvado, alto, baixo ou de um homem mediano” (P, i, 10), porque se avistarmos um homem, ele deve ser branco ou preto ou moreno, alto ou baixo, etc. Mas a idéia geral e abstrata não seria nem uma coisa nem outra.

Todos concordam que as qualidades ou modos das coisas nunca existem realmente cada uma delas por si mesmas e separadas de todas as outras, mas que são misturadas e combinadas junto, como se fossem várias no mesmo objeto. Mas dizem-nos que a mente, sendo capaz de considerar cada qualidade singularmente, ou abstraída daquelas outras qualidades com as quais ela é unida, forma por si mesma, por este meio, idéias abstratas. Por exemplo, a vista percebe um objeto extenso, colorido e em movimento: esta idéia misturada ou composta a mente a divide em suas simples partes constituintes, e considerando cada uma em si mesma, sem as restantes, forma a idéia abstrata de extensão, cor e movimento. Não que seja possível que a cor e o movimento existam sem a extensão, mas apenas que a mente pode formar por si mesma, por *abstração*, a idéia de cor sem a extensão, e a de movimento sem a de cor e extensão. (P, i, 7).

Berkeley descreve os defensores das idéias abstratas como sustentando, por exemplo, que a idéia abstrata de extensão é obtida pela abstração dos aspectos particulares da extensão percebida. Eles alegariam que “a mente tendo observado que, na extensão particular percebida pelo sentido, existe alguma coisa comum e semelhante em geral, e alguma outra coisa peculiar, como esta ou aquela figura ou magnitude, que as distinguem uma das outras, considera à parte o que é comum, formando a partir disso a idéia abstrata de extensão, que não é nem linha, superfície ou volume nem forma ou grandeza mas uma idéia inteiramente prescindida de todas elas” (P, i, 8). Mas, conforme Berkeley afirma na obra *Nova Teoria da Visão*,

... eu não acho que posso perceber, imaginar, ou de alguma maneira formar em minha mente uma tal idéia abstrata, como ela foi aqui exposta. Uma linha ou superfície, que não seja nem preta, nem branca, nem azul, nem amarela, etc., nem longa, nem curta, nem áspera, nem lisa, nem quadrada, nem redonda, etc., é totalmente incompreensível. Estou certo disso quanto de que eu existo. Se as faculdades de outros homens podem compreender isso, só eles estão aptos a dizer. (NTV, 123)

Berkeley trata de um segundo tipo de idéias abstratas, propondo a idéia abstrata de homem, para exemplificar idéias que não são idéias de simples qualidades ou modos, como seria a idéia abstrata de extensão.

E como a mente forma para ela mesma idéias abstratas de qualidades ou modos, assim ela procura, pela mesma precisão ou separação mental, obter idéias abstratas de seres mais complexos, que incluem várias qualidades coexistentes. Por exemplo, a mente tendo observado que Pedro, James, e John se assemelham um ao outro, em certo acordo comum da forma e outras qualidades, a mente omite a idéia complexa ou composta que ela tem de Pedro, James, e outros homens particulares, o que é peculiar a cada um, retendo somente o que é comum a todos; e assim faz uma idéia abstrata onde todos os particulares igualmente participam, abstraindo inteiramente e separando todas as circunstâncias e diferenças, que poderiam determinar ela para alguma existência particular. E depois desta maneira é dito que nós chegamos à idéia abstrata de *homem* ou, se preferirmos, humanidade ou natureza humana. (P, i, 9)

Na obra *Alciphron* (VII, 5), Berkeley desenvolve um argumento adicional contra as idéias abstratas, baseado no princípio que idéias são passivas e, portanto, não podem representar seres ativos. Seu argumento parte do princípio de que idéias são passivas e nenhuma entidade passiva pode representar uma entidade ativa, a fim de mostrar que não podemos ter idéias de mentes e suas operações e, portanto, não podemos ter idéias abstratas de mentes e suas operações. Mas se é suposto que ter uma idéia abstrata de uma coisa de um certo tipo é uma condição necessária para a significatividade do uso de termos gerais, então não podemos usar termos tais como “mente”, “amor”, e “ódio” significativamente. Mas nós podemos usar esses termos significativamente. Portanto, ter uma idéia abstrata não é uma condição necessária para usar significativamente termos gerais.

O argumento de Berkeley pode ser enunciado assim: Tudo o que pode ser pensável é uma “idéia” no espírito da pessoa que o pensa. Portanto, nada pode ser pensado que não seja uma “idéia” pertencente a uma mente; tudo mais é inconcebível, e o inconcebível não têm existência”. A fim de conceber que é possível que os objetos de nosso pensamento existam fora da mente, nós devemos concebê-los inconcebidos ou impensados. Mas é uma manifesta contradição concebê-los dessa maneira. Portanto, nós não podemos conceber que é possível que os objetos de nosso pensamento existam fora da mente. (P, 23). Assim: 1. Nós podemos conceber uma casa ou uma árvore existindo independentemente e fora de todas as mentes

somente se nós pudermos conceber uma casa ou uma árvore existindo inconcebida.

2. Mas é uma contradição falar de uma coisa que é inconcebida. Uma coisa inconcebida não pode ser concebida, tal como um objeto invisível não pode ser visto.

3. Portanto, não podemos conceber uma casa ou uma árvore (ou qualquer outra coisa, tal como a matéria) existindo independentemente e fora de todas as mentes. (Cf. Winkler, p. 183-4). Para Berkeley, a crença de que podemos conceber corpos como eles existem absolutamente, independentemente da percepção, é uma ilusão engendrada pela possibilidade de imaginar alguma coisa sem imaginar alguém para percebê-la (Cf. P, 22).

Aqui minha exposição da crítica às idéias abstratas tem como propósito mostrar que ela faz parte de um argumento geral de Berkeley em defesa do imaterialismo. Meu ponto é que a crítica às idéias abstratas está estreitamente ligada à crítica à substância material e constitui parte de seu argumento, que chamei de argumento indireto, para a demonstração de sua tese idealista. O propósito geral, mais uma vez, é fazer uma apresentação de seu idealismo e mostrar que ele é a saída que Berkeley oferece para combater o ceticismo, que por sua vez é uma decorrência natural, segundo ele, das doutrinas materialistas. Assim, a seguir, apresento outra parte do argumento indireto ou negativo que Berkeley desenvolve em favor da tese idealista, ou, se quisermos, outra parte de um argumento direto e positivo contra o materialismo. Trata-se da crítica à doutrina das qualidades “primárias” e “secundárias”, que, como se verá, é uma parte de um argumento geral contra a noção de substância material, apresentado mais extensamente no último item deste capítulo.

- **A crítica à doutrina das qualidades “primárias” e “secundárias”**

Como já vimos, para Berkeley um dos grandes escândalos da filosofia de seu tempo era a distinção que se estabelecia entre a maneira em que os objetos físicos aparecem à nossa percepção sensível e a maneira em que eles seriam em si mesmos. Ele atribui essa distinção às doutrinas representacionistas, que postulam a existência de uma substância material impercebida.

A visão de que qualidades secundárias, diferentemente que qualidades primárias, não pertencem aos objetos foi tão amplamente aceita no final do século

XVII que Hume, comparando “a filosofia moderna” com “a antiga filosofia”, chegou a dizer que: “O princípio fundamental da filosofia [moderna] é a opinião a respeito de cores, sons, gostos, cheiros, quente e frio; das quais se afirma que nada são a não ser impressões na mente, derivadas da operação dos objetos externos, e sem qualquer semelhança com as qualidades dos objetos.” (Hume, 1978, p. 226).

Nos *Princípios*, Berkeley menciona a distinção quando diz: “existem alguns que fazem uma distinção entre qualidades *primárias* e *secundárias*. Pelas primeiras eles significam a extensão, a figura, o movimento, o repouso, a solidez ou impenetrabilidade e o número. Pelas segundas eles denotam todas as demais qualidades sensíveis, como cores, sons, gostos, e assim por diante”. (P, 9).

Nos *Diálogos*, Berkeley volta a referir-se à distinção na seguinte fala de Hylas: “as qualidades sensíveis foram divididas pelos filósofos em *qualidades primárias* e *qualidades secundárias*. As primeiras são a extensão, a figura, a solidez, o peso (*gravity*), o movimento e o repouso. E essas eles sustentam que existem realmente nos corpos. As outras são aquelas acima enumeradas [cores, sons, gostos] ou resumidamente, todas aquelas qualidades além das primárias, que eles afirmam que não passam nunca de muitas sensações ou idéias, que não têm existência senão na mente.” (D, I, 218).

Uma das formas que Berkeley encontra para combater o materialismo consiste em rejeitar a distinção entre qualidades “primárias” e “qualidades secundárias”, uma distinção que ele considera uma afronta ao senso comum. Seguindo o mesmo raciocínio de Pierre Bayle, Berkeley ataca a distinção alegando que qualidades primárias não podem ser abstraídas das qualidades secundárias e, conseqüentemente, qualquer que seja o *status* ontológico que uma classe de qualidades tenha, a outra tem o mesmo *status*.

Na seção 15 dos *Princípios*, Berkeley generaliza as considerações céticas e observa que os mesmos tipos de argumentos, baseados em fatos da relatividade perceptiva, apresentados e usados pelos “novos filósofos” para mostrar que as “qualidades secundárias” não são inerentes aos objetos, se aplicam também às supostas “qualidades primárias” das coisas. “Em suma, considerando os argumentos que são aduzidos para provar manifestamente que cores e gostos existem somente na mente, descobrir-se-á que provam o mesmo da extensão, figura” (P, 15). A mesma

insistência é feita nos *Diálogos*: “O que me espanta ... é que os filósofos que recusaram toda existência às qualidades secundárias a atribuíam, no entanto, às que se chamam primárias. Se não há diferença alguma entre elas” (D, I, 222). E também em seu *Commonplace Book*: “Prova-se que as qualidades primárias não existem na matéria da mesma maneira que se prova que as qualidades secundárias não existem” (C, 20)

Portanto, para Berkeley, os mesmos tipos de considerações ou argumentos usados para mostrar que as qualidades secundárias são “subjetivas”, estabelecem que as qualidades primárias, consideradas inerentes a substâncias externas, também são dependentes da mente, não havendo boas razões para estabelecer uma distinção entre ambas. Se os mesmos argumentos são válidos para as duas classes de qualidades, então, as assim chamadas qualidades primárias estão no mesmo barco em que se encontram as qualidades secundárias. Assim, se a variabilidade das cores percebidas implica a subjetividade das cores, então a variabilidade das formas ou grandezas percebidas implicará a subjetividade daquelas qualidades também. Ou seja, é possível mostrar, baseando-se em argumentos da relatividade perceptiva, que as qualidades primárias como forma, extensão, tamanho e movimento também dependem de nosso estado e circunstâncias, i.e., podem ser afetadas pela posição ou condição do observador (P, 15).

Para ilustrar a questão e mostrar que as qualidades primárias também dependem do sujeito, Berkeley apela para os clássicos argumentos pirrônicos usados por Bayle e outros autores daquela tradição. (Cf. capítulo 1). Ele argumenta, por exemplo, que coisas que parecem pequenas vistas à distância, são grandes quando vistas de perto. Coisas que parecem grandes a uma traça ou mosca, dificilmente podem ser vistas por nós. Sob a ampliação da lente de um microscópio os objetos aparecem muito maiores do que à vista desarmada. “...admite-se que *grande* e *pequeno*, *rápido* e *lento* não existem em nenhuma parte senão na mente, sendo inteiramente relativos, e mudam na medida em que a constituição física ou posição dos órgãos dos sentidos varia.” (P, 11). Na passagem correspondente dos *Diálogos* Hylas diz que “grande e pequeno, consistem meramente na relação que outros seres extensos têm com as partes de nossos próprios corpos, não sendo realmente inerentes às próprias substâncias” (D, I, 223). Para um observador, um objeto pode parecer em

movimento, para um outro pode parecer estático. Portanto, se as qualidades secundárias são “subjetivas”, apenas idéias na mente, as primárias também devem ser assim.

Acrescentarei que, da mesma maneira como os filósofos modernos provam a existência de certas qualidades na matéria ou fora da mente, outro tanto poderia provar-se de quaisquer outras qualidades sensíveis. Assim, por exemplo, diz-se que o frio e o calor são afecções da mente e não semelhanças de seres reais, existentes nas substâncias corpóreas que os excitam, porque o mesmo corpo pode parecer frio a uma mão e quente a outra. Por que não dizer o mesmo da figura e extensão, visto que o mesmo olho em posições diferentes ou olhos de diversa contextura na mesma posição as vêem diversamente, e por isso não podem ser imagens de alguma coisa fixa e determinada fora da mente? Repito, é provado que a doçura não está realmente na coisa sávida, porque a coisa sávida permanecendo inalterada, o doce pode tornar-se amargo, como no caso do paladar de um febril ou viciado de algum modo. Não será razoável dizer que o movimento não está fora da mente, visto que, se a sucessão das idéias na mente se tomam mais rápidas, o movimento, como se sabe, parece mais lento sem qualquer alteração no objeto extemo? (P, 14).

Uma parte do argumento acima constitui um dos famosos argumentos apresentados pelos céticos antigos. Ele pode ser resumido desta maneira: 1. O mesmo corpo (água) pode parecer quente a uma mão e frio a outra; mas, 2. é absurdo pensar que o mesmo corpo seja ao mesmo tempo quente e frio, isto é, que o quente e o frio existam na mesma água; 3. Portanto, calor e frio são dependentes da mente. Esse argumento representa um dos passos do argumento geral de Berkeley contra a distinção entre qualidades primárias e secundárias, que, por sua vez, pode ser exposto pelo menos de duas maneiras. Uma delas é esta: 1. Os defensores da matéria, a saber, os filósofos modernos, acreditam que a relatividade perceptiva das qualidades secundárias estabelece que elas são dependentes da mente; mas, 2. as qualidades primárias também são sujeitas aos argumentos da relatividade perceptiva; portanto, 3. Os materialistas deveriam acreditar que as qualidades primárias são dependentes da mente.

A outra maneira de expor o argumento que Berkeley apresenta contra a distinção entre qualidades primárias e secundárias na seção 10 dos *Princípios* é esta: os materialistas alegam que (P) qualidades primárias existem independentemente da mente. Mas (1) qualidades secundárias são dependentes da mente e (2) qualidades primárias são inseparáveis das qualidades secundárias. Portanto, os materialistas,

queiram ou não, estão comprometidos com a negação de (P); ou seja, eles são comprometidos com a alegação de que (3) as qualidades primárias são dependentes da mente. (Cf. Muehlmann, 1992, p. 116).

Em uma de suas apresentações, o argumento que Berkeley usa para mostrar a inseparabilidade ou impossibilidade de abstrair as qualidades primárias das secundárias é que é impossível formar uma idéia de um corpo extenso sem dar a ele alguma cor ou outra qualidade dependente da mente. Assim, Berkeley conclui que, “onde a extensão existe, existe a cor também, a saber, na mente. (P, 99). A estrutura desse argumento pode ser exposta como segue:

1. Se a extensão é inseparavelmente unida com a cor (ou alguma outra qualidade secundária), então se cor existe somente na mente, então a extensão também existe somente na mente;
2. Sou incapaz de conceber a extensão separada da cor;
3. Portanto a extensão separada da cor é inconcebível;
4. O que é inconcebível é impossível;
5. Portanto, a extensão não pode existir separada da cor (ou de alguma outra qualidade secundária);
6. as cores existem somente na mente;
7. Portanto, a extensão existe somente na mente. (Flage, 1987, p. 87)

Alguns leitores poderão pensar que Berkeley usa os argumentos da relatividade para estabelecer que as qualidades secundárias são dependentes da mente. Mas é claro, nos *Princípios*, que Berkeley usa os argumentos da relatividade perceptiva – que determina que as qualidades que percebemos é uma função do estado de nossos órgãos dos sentidos e das condições do ambiente perceptivo – somente como um dispositivo *ad hominem*.

Falando dos defensores da distinção entre qualidades primárias e secundárias, Berkeley diz que eles “consideram que nossas idéias das qualidades primárias são modelos (*patterns*) de imagens de coisas que existem fora da mente, em uma substância impensante que chamam de *matéria*. Por *matéria*, portanto, devemos entender uma substância inerte, inanimada, na qual a extensão, a figura e o movimento realmente subsistem”. (P, 9). A isso ele oferece uma réplica: “Mas é evidente que nós já mostramos que extensão, figura, e movimento, são apenas idéias que existem na mente, e que uma idéia não pode ser semelhante a nada a não ser a uma idéia, e que, conseqüentemente, nem elas, nem seus arquétipos podem existir

numa substância impercebida. Portanto, é claro que a própria noção do que é chamado *matéria*, ou *substância corporal*, envolve em si uma contradição (*Idem*).

A objetividade das qualidades sensíveis é negada ainda, pela indicação de que elas são relativas às sensações exteriores, à distância, aos órgãos que elas afetam, etc., Elas só existem com relação a um sujeito que as percebe, existem apenas nas mentes dos sujeitos que percebem, e desaparecem quando estes desaparecem. Quando não existe uma mente que as perceba, não existem percepções. O argumento de Berkeley é que não podemos conceber uma cor que não seja vista, um sabor não experimentado, um odor não sentido, um som não ouvido, ou, em suma, uma qualidade sensível que subsista fora da mente.

Para mostrar que falar de matéria é ininteligível ou sem sentido, Berkeley procura mostrar que a idéia de matéria é indefinível e que não há maneira de provar sua existência. O argumento de Berkeley para mostrar que não podemos ter idéia da matéria consiste em recorrer ao fato de que a substância material concebida como um *substratum* não faz sentido se as qualidades primárias possuem o mesmo *status* ontológico que as secundárias. Ou seja, se as qualidades primárias são consideradas mentais do mesmo modo que as secundárias, a concepção de um *substratum* é ininteligível. Uma vez que extensão e movimento são consideradas mentais, então, a matéria não pode servir de *substrato* para a extensão, nem ser a causa de nossas percepções. Pois, como pode a matéria “suportar” a extensão” se ela não pode ser extensa, uma vez que a extensão também está “na mente”? Como pode a matéria causar percepções se ela não se movimenta, visto que o movimento também é uma qualidade “da mente”? Enfim, o argumento de Berkeley é que, dado que a matéria não é percebida, nós nada podemos conhecer dela. Não podemos ter idéia de um puro “*substratum*”, privado de suas qualidades e, portanto, não podemos saber o que queremos dizer quando nos referimos a tal coisa (P, 16-18).

A tentativa de Berkeley de mostrar que as qualidades primárias não se distinguem das qualidades secundárias resulta num argumento positivo contra materialismo. Berkeley opõe-se à idéia de uma coisa existindo em si, independentemente de tudo o que é possível de ser percebido ou concebido. A afirmação da matéria como coisa em si é contraditória, pois é contraditório supor uma substância que não possa ser objeto de uma apreensão. “Ora, que uma idéia

exista em uma coisa não percebida é uma manifesta contradição; pois, *ter uma idéia é o mesmo que percebê-la*, aquilo onde cor, figura e qualidades análogas existem, devem de percebê-las; portanto é claro que não pode haver substância impensante ou *substratum* daquelas idéias” (P, 7).

Portanto, para Berkeley todas as qualidades, tanto primárias como secundárias, são mentais. Essa identificação lhe permite negar a existência da substância constituindo o *substratum* das qualidades secundárias. Uma vez que a objetividade das qualidades secundárias é negada, não faz sentido que se postule a existência de uma substância material como suporte delas. A conclusão a que Berkeley chega é que as coisas reduzem-se às nossas percepções. Não existe nenhuma substância material, e as representações que nós consideramos objetivas, julgando-as fora da mente e que chamamos realidade material, não passam de idéias.

Ao argumentar que não faz sentido sustentar que os dados dos sentidos se assemelham a coisas que são impercebidas, Berkeley assegura desta forma o princípio fundamental de sua doutrina, de que os objetos existentes são apenas aqueles que podem ser percebidos. Se as coisas físicas são impercebidas, afirma, então elas devem ser invisíveis, intangíveis, etc. Os dados dos sentidos, por outro lado, sendo percebidos, devem ser visíveis, ou tangíveis, etc., No entanto, uma coisa que é visível, como a cor, não pode assemelhar-se a alguma coisa invisível, ou alguma coisa tangível, como o áspero e o macio, assemelhar-se a alguma coisa intangível (P, 8).

O que o idealismo de Berkeley procura provar é que percebemos qualidades, não *coisas em si*, e que as qualidades são relativas a quem percebe. Para ele, os objetos tais como os percebemos, são feixes ou *coleções* de qualidades sensíveis (*sense data*). Berkeley afirma isso logo na primeira seção dos *Princípios*, onde faz um inventário dos objetos do conhecimento humano.

É evidente a qualquer um que faça um levantamento dos objetos do conhecimento humano que eles são: (1) idéias atualmente impressas nos sentidos ou tais como (2) as que são percebidas ao se atentar para as paixões e operações da mente, ou, em último lugar, (3) idéias formadas com a ajuda da memória e da imaginação, seja compondo, dividindo, ou simplesmente representando aquelas originalmente percebidas pelas maneiras anteriores. Pela vista eu tenho as idéias de luz e cores com suas várias matizes e variações. Pelo tato eu percebo, por exemplo, duro e macio, quente e frio,

movimento e resistência, e de todas estas a maior e menor seja em relação com a quantidade ou o grau. O cheirar me fornece odores; o paladar gostos, e ouvir comunica sons à mente em todas as suas variedades de tons e composição. E como várias dessas [idéias] são observadas juntas uma com a outra, elas passam a ser designadas pelo mesmo nome, e desse modo a ser consideradas como uma coisa. Assim, por exemplo, uma certa [idéia de] cor, gosto, sabor, cheiro, figura e consistência tendo sido observadas juntas, são consideradas uma coisa distinta, significada pelo nome *maçã*. Outras coleções de idéias constituem uma pedra, uma árvore, um livro, e coisas sensíveis semelhantes...” (P, 1)

Para Berkeley, portanto, um objeto físico é apenas um conjunto de dados dos sentidos que são obtidos, ou poderiam ser obtidos, na medida em que o percebemos. “Retire as sensações de maciez, umidade, aroma, acidez, e você suprimirá a *cereja*. Uma vez que ela não é distinta das sensações, uma *cereja*, na minha opinião, nada é a não ser um conjunto de impressões sensíveis, ou de idéias percebidas pelos vários sentidos: idéias que são unidas numa única coisa (ou a que foi dado um nome) pela mente, porque são observadas juntas umas às outras” (D, III, 287). Assim, por exemplo, uma cereja consiste de sua forma visual, sua dureza, seu sabor, seu cheiro, etc. Essas qualidades diferentes apresentam-se conectadas nas nossas experiências, o que leva o senso comum a considerá-las como pertencentes a uma “coisa”, mas o conceito de “coisa”, ou “*substância*” nos termos filosóficos, nada acrescenta às qualidades percebidas. As coisas são simplesmente conjuntos de idéias que reunimos na experiência, e, portanto, os objetos do conhecimento humano limitam-se às idéias.

Para mostrar que as cores não são propriedades inerentes aos próprios objetos, Berkeley recorre aos argumentos da relatividade perceptiva. Nesse caso o argumento parte da idéia de que, se as cores fossem propriedades reais inerentes aos corpos externos, elas não admitiriam nenhuma alteração sem que houvesse alguma mudança nos próprios corpos. Em seguida, ele lembra que a cor dos objetos muda segundo a perspectiva em que são vistos e também se forem examinados por instrumentos ópticos, como um microscópio; além de depender do estado de quem vê, como no caso de um homem atacado por icterícia, ou ainda, pelas variações nos olhos, pela distância e pela iluminação. Tudo isso causa mudanças nas cores que nós percebemos, sem qualquer alteração nos próprios corpos. A partir disso a conclusão do argumento é que não é o caso que as mesmas cores que nós vemos existem nos corpos externos.

Visto que as cores, os sons, odores e outras qualidades “secundárias” que as coisas parecem ter podem variar em grande medida de acordo com o estado e posição do observador, segue-se que nossas idéias das qualidades “secundárias” das coisas não se “assemelham” a alguma coisa existente nos objetos em si mesmos. Para atacar as qualidades primárias como a extensão e o movimento, Berkeley argumenta que, se as coisas tem tamanhos reais, a mesma coisa não pode ser de diferentes tamanhos ao mesmo tempo. Não obstante, uma coisa pode parecer maior quando estamos perto dela do que quando estamos longe. Acrescenta, no que se refere ao movimento, que se o movimento estivesse realmente no objeto, não se daria o caso que o mesmo movimento parecesse rápido aos olhos de uma pessoa e lento aos de outra.

Berkeley opõe-se à idéia de uma coisa existindo em si, independentemente de tudo o que é possível de ser percebido ou concebido. A afirmação da matéria como coisa em si é contraditória, pois é contraditório supor uma substância que não possa ser objeto de uma apreensão. “Ora, que uma idéia exista em uma coisa impercebida é uma manifesta contradição; pois ter uma idéia é o mesmo que percebê-la; portanto, aquilo onde cor, figura e qualidades análogas existem deve ser percebido; portanto é claro que não pode haver substância não pensante ou *substratum* daquelas idéias” (P, 57).

A teoria de Berkeley é fatal à idéia de uma realidade existente em si mesma, independentemente de toda relação com a concepção que dela tem a mente. A negação da matéria permite que a filosofia não mais se sinta incomodada pelo fato de não poder demonstrar a existência de “coisas”. Berkeley afirma que o imaterialismo acaba, desta forma, com todas as dúvidas céticas. Ele têm a pretensão, portanto, de ser o pior inimigo dos céticos.

Segundo Berkeley a extensão, a forma, o movimento, não podem ser concebidos isoladamente, ou seja, fazendo-se abstração das qualidades sensíveis, às quais estão inseparavelmente ligadas. Não há, portanto, nenhuma razão para lhe atribuir mais realidade que às secundárias. Assim, todas as qualidades pelas quais se supõe que o “mundo exterior” se revela a nosso espírito, por intermédio de nossos sentidos, são, de fato, apenas impressões, ou idéias do sujeito que percebe.

Todos os argumentos que Berkeley apresenta para atacar a distinção entre qualidades primárias e secundárias podem ser vistos como passos em seu argumento geral que visa atacar a noção de substância material. Eles fazem parte do lado negativo da filosofia de Berkeley e desempenham o papel de mostrar os absurdos dos pontos de vista assumidos pelos filósofos materialistas. No quadro geral da filosofia de Berkeley, são argumentos destinados a limpar o terreno para o seu idealismo, que, na sua opinião, é a única doutrina que tem a virtude de evitar as dificuldades que o ceticismo coloca para o dualismo pressuposto pelas doutrinas materialistas.

- **Detalhamento dos argumentos contra a noção de “substância material”**

Berkeley acreditava que muitas das dificuldades acerca do conhecimento seriam resolvidas com seu princípio idealista. Por isso ele critica a noção de *substância material*, uma vez que ela contraria seu princípio. A crítica de Berkeley à noção de matéria, ou seja, a sua defesa do imaterialismo, constitui uma tentativa de redução ao absurdo das doutrinas materialistas, responsáveis, na sua visão, por encorajarem o ceticismo e proporcionarem a grande força de seus argumentos. De maneira geral, a crítica à noção de substância material e a defesa da tese imaterialista que Berkeley desenvolve nos *Princípios* e nos *Diálogos* baseia-se numa argumentação que segue duas linhas simultâneas e paralelas.

Por um lado, Berkeley deseja mostrar não apenas que não podemos conhecer qualquer coisa da matéria, mas que qualquer concepção distinta de “matéria” – e todas as doutrinas que pressupõem esta noção –, são desprovidas de sentido. Assim, para ele, ela é vazia de sentido, ou sem significado, se ela é considerada um *substratum* impercebido de qualidades tão desconhecido para nós como são as cores para um homem que nasceu cego. Por outro lado, ele procura argumentar que a noção de matéria – e todas as doutrinas que pressupõem esta noção –, são contraditórias. Assim, para ele, se a matéria significa um substratum impercebido, seu uso produz contradições insuperáveis. Essas duas linhas de ataque, que Berkeley assume a fim de rejeitar o conceito de substância material como inútil e incoerente, aparecem enfaticamente na seguinte passagem:

Para mim é evidente que estas palavras [*existência absoluta de objetos sensíveis em si mesmos ou fora da mente*] encerram uma contradição direta, ou então nada significam. E para convencer outros disso eu não conheço nenhuma maneira mais fácil ou mais clara do que pedir que eles examinem calmamente seus próprios pensamentos. E, se deste modo o vazio ou contradição daquelas expressões aparecerem, seguramente nada mais será necessário para convencê-los. É quanto a isso, portanto, que eu insisto, a saber, que a existência *absoluta* de coisas impensantes são palavras sem um significado, ou que incluem uma contradição.” (P, 24).

Do ponto de vista tático, Berkeley argumenta de preferência ao nível da contradição quando ele quer indicar principalmente que aquilo que seus adversários defendem não pode existir e, em segundo lugar, por via das conseqüências, que aquilo que seus adversários defendem não pode ser concebido. Ele argumenta de preferência ao nível da ausência de sentido quando ele quer indicar principalmente que aquilo que seus adversários defendem não pode ser concebido e, em segundo lugar, que aquilo que seus adversários defendem não pode existir (Cf. Brikman, p. 242.)

A exposição do imaterialismo por parte de Berkeley pode ser vista como sendo enunciada, em primeiro lugar, por um argumento intuitivo (P, 1-7, P, 22-23). Ao invés de ver Berkeley como alguém que estabelece o imaterialismo através da crítica que ele empreende à noção de substância material (Cf. P, 8-21), é mais correto considerar que esta é apenas uma conseqüência do princípio intuitivo que ele admite previamente como válido. Fogelin defende este tipo de interpretação e resume o argumento de Berkeley desta forma:

- I. É uma verdade intuitiva que os objetos que eu tenho consciência são idéias e, enquanto idéias, não podem existir impercebidos. Com efeito, é uma contradição supor que eles, sendo percepções, possam existir impercebidos.
- II. Acerca das entidades que eu não tenho consciência, elas devem ser (a) idéias, (b) espíritos, ou (c) outras entidades que não idéias ou espíritos.
 - (a) Se eles são idéias, então, novamente, eles não podem existir impercebidos, pois é uma contradição supor que possam existir.
 - (b) Se eles são espíritos, então, naturalmente, eles não apresentam nenhum desafio ao imaterialismo.
 - (c) Se tais entidades não são nem idéias nem espíritos, nós não podemos ter concepção delas, e a hipótese de sua existência é completamente ininteligível. (Fogelin, 1996, p. 334)

O imaterialismo, portanto, distingue-se de outras filosofias não somente pela audácia de seu conteúdo, mas também, pela extrema brevidade de sua exposição. Pois o essencial do imaterialismo se encontra exposto nas seis primeiras seções dos *Princípios*, ainda que devidamente preparadas pela *introdução*. A partir da sétima seção, com efeito, Berkeley conclui: “Do que foi dito, segue-se que não existe outra substância além do espírito, ou aquele que percebe.” (P, 7).

O argumento básico de Berkeley em defesa do idealismo é exposto pelo princípio fenomenista “ser é ser percebido”. Através deste princípio Berkeley faz uma identificação das coisas com as idéias e procura mostrar que é contraditório (i.e. internamente inconsistente) manter que as coisas – que são apenas idéias ou sensações, ou alguma combinação delas –, possam existir sem serem percebidas. A seguinte passagem dos *Princípios* expressa o idealismo de Berkeley.

É de fato uma opinião estranhamente predominante entre os homens que casas, montanhas, rios, e numa palavra todos os objetos sensíveis têm uma existência natural ou real distinta de serem percebidos pelo entendimento. Mas, por maior confiança e aquiescência que este princípio tenha recebido no mundo, quem tiver coragem de discuti-lo poderá, se não me engano, perceber que ele envolve uma manifesta contradição. Pois, o que são os objetos acima mencionados a não ser coisas que percebemos pelos sentidos? E o que percebemos além das nossas próprias idéias ou sensações? E não é claramente contraditório que alguma delas ou alguma combinação delas possa existir impercebida? (P, 4).

É essa a formulação de um dos argumentos centrais de Berkeley para o imaterialismo. Ele procura mostrar que é contraditório dizer que as idéias (percebidas) possam existir numa substância não percipiente (P, 9, 17, 76, 124, 129), ou dizer que alguma coisa inerte pode ser causa de idéias (P, 56-57). O princípio básico de Berkeley é exposto nas seis primeiras seções dos *Princípios* e pode ser resumido pelas quatro teses seguintes: 1. Os objetos sensíveis são todas aquelas coisas que percebemos pelos sentidos; 2. As coisas que percebemos pelos sentidos são idéias; 3. As idéias não podem existir sem serem percebidas; 4. Os objetos sensíveis não podem existir sem serem percebidos. (Cf. Brykman, 1993, p. 244 e Tipton, 1994, p. 58)

Com este argumento Berkeley pretende fornecer uma justificação para as afirmações acerca dos objetos sensíveis, para o seu princípio de que “*esse é percipi*”,

mostrando que não é possível que os objetos sensíveis possam existir fora das mentes ou das coisas pensantes que os percebam. O principal argumento de Berkeley a favor do imaterialismo pode ser reescrito ainda da seguinte forma:

1. Tudo aquilo que nós percebemos ou conhecemos do mundo físico é obtido através dos sentidos.
2. Nossos sentidos nos apresentam idéias dos sentidos; ou seja, os únicos objetos imediatos de nossos sentidos são as idéias.
3. Estas idéias sensíveis dependentes da mente são tudo o que a mente pode conhecer do mundo físico.
4. Portanto, nós nada podemos conhecer da matéria ou de um ser impensante que exista fora ou independente da mente.
5. Portanto, a matéria é inconcebível ou ininteligível (Cf. Berman, 1994, p. 30)

Berkeley argumenta, no primeiro *Diálogo*, que as qualidades sensíveis – aquelas qualidades com as quais nós somos diretamente familiarizados na percepção sensível, tais como calor, odor, sabor, som, são inseparáveis da dor ou o prazer e, portanto, que elas são dependentes da, ou existem apenas na, mente. Por exemplo, um som extremamente alto é doloroso; um gosto muito amargo também. Um calor muito forte, igualmente, não se distingue da dor, e como tal tem de estar na mente. “o calor intenso imediatamente percebido não é nada distinto de um particular tipo de dor” (D, I, 205). “O calor não pode estar no objeto, porque “o grau de calor mais acentuado e intenso é uma grande dor”, e não podemos supor que “nenhuma coisa que não perceba seja capaz de dor ou prazer”. (D, I, 204). Essa impossibilidade de distinguir nas qualidades sensíveis o que é afecção da mente ou representação objetiva é tomada como uma indicação de que elas são mentais. A tese da inseparabilidade da sensação de calor da sensação de uma dor, apresentada por Berkeley, pode ser colocada como segue:

1. A dor, todos concordam, é subjetiva e dependente da mente.
2. Quando, portanto, colocamos nossas mãos perto do fogo e sentimos dor, não dizemos que a dor está no fogo: antes, dizemos que a dor está em nós, em nossas mentes.
3. Mas quando sentimos dor também sentimos extremo calor, que não pode ser separado da dor.
4. Mas se as duas não podem ser separadas, então ambas devem existir no mesmo lugar, ou seja, na mente. (Cf. Berman, 1994, p. 31)

O argumento baseado na dor e prazer pode ser elaborado, ainda, como segue:

1. Não existe nenhuma razão pela qual deveríamos atribuir existência real a alguns graus de calor e negá-la a outros.
2. Nós podemos atribuir existência real a uma qualidade somente se sua existência é distinta de, e sem qualquer relação com, seu ser percebido.
3. O mais veemente e intenso grau de calor é uma grande dor.
4. Uma dor não pode existir fora da mente.
5. Portanto (de 3 e 4) o mais veemente e intenso grau de calor não pode existir fora da mente. Portanto, (de 5 e 2) o mais veemente e intenso grau de calor não têm existência real.
6. Portanto, (de 6 e 1) o calor não têm nenhum ser real. Uma flama não têm nenhum calor nela. Ela não é realmente quente. (Cf. Winkler, p. 165).

O argumento da identificação parte do princípio de que nenhuma sensação no espectro da dor e do prazer pode existir independentemente de uma mente para concluir que, visto que as qualidades secundárias são idênticas ou inseparáveis da sensação e a sensação não pode existir sem a mente, as qualidades secundárias não podem existir sem a mente.

Como já vimos, segundo Berkeley não podemos verificar se as *coisas* correspondem a nossas idéias, simplesmente porque não temos à nossa disposição nada mais que idéias. Ele nega a existência dos objetos como substâncias e afirma que eles nada mais são do que idéias cuja realidade consiste em ser percebidos. O substrato das qualidades sensíveis, matéria ou substância corpórea, não é mais do que uma idéia abstrata, sem qualquer fundamento. Os únicos objetos imediatamente dados aos sentidos são idéias sensíveis e estas só podem existir, portanto, na mente que as percebe. Assim, Berkeley formula seu idealismo afirmando que, “o que se tem dito da existência absoluta de coisas não pensantes sem alguma relação com o seu ser percebidas parece perfeitamente ininteligível. O seu *esse* é *percipi*; nem é possível terem existência fora dos espíritos ou coisas pensantes que as percebem” (P, 13).

A famosa fórmula de Berkeley: “*esse est percipi*” significa, portanto, que o mundo físico consiste em ser percebido, que ser (real) é ser percebido. Assim, uma mesa é uma simples coleção de idéias sensíveis; ela existe somente ao ser percebida por uma mente. “Todos admitirão que nem nossos pensamentos, nem paixões, nem idéias formadas pela imaginação, existem sem a mente. E não parece menos evidente que as várias sensações ou idéias impressas nos sentidos, por mais misturadas ou

combinadas junto (ou seja, quaisquer que sejam os objetos que elas compõem) não podem existir de outro modo a não ser numa mente que as perceba.” (P, 3).

Berkeley não nega a existência dos corpos enquanto grupos de qualidades sensíveis, como objetos dos sentidos ou fenômenos. Ele nega toda substância material dotada de uma existência absoluta ou em si. Mas é um erro achar que o idealismo nega a existência do mundo exterior. O idealismo apenas nega a realidade “em si”, pois lhe parece uma tese metafísica absurda.

Na seção 73 dos *Princípios* Berkeley expõe os “motivos ou razões” da crença na existência da substância material, indicando o fundamento desses motivos ou razões. Essa passagem torna explícitas as etapas do pensamento que conduz ao idealismo. Ela resume os motivos intelectuais que Berkeley tinha para apresentar seu idealismo.

Primeiro ... pensava-se que cor, figura, movimento, e o restante das qualidades sensíveis ou acidentes, existiam realmente fora da mente; e por esta razão, *pareceu necessário supor algum substratum impensante ou substância em que elas existissem, visto que não poderiam ser concebidas como existindo em si mesmas. Depois ... os homens, ao serem convencidos que cores, sons, e o restante das qualidades secundárias não tinham existência fora da mente, privaram este substratum ou substância material daquelas qualidades, deixando somente umas primárias, figura, movimento, e outras semelhantes, que eles ainda concebiam como existentes fora da mente, e conseqüentemente tendo a necessidade de um suporte material. Mas ao ter sido mostrado que nenhuma, mesmo dessas últimas, podem possivelmente existir de outro modo a não ser num espírito ou mente que as percebam, segue-se que não temos nenhuma razão para continuar a supor a existência da matéria. Mais ainda, que é completamente impossível que deva existir uma tal coisa, na medida em que a palavra é tomada para denotar um substratum impensante de qualidades ou acidentes, em que elas existiriam fora da mente.* (P, 73).

Um dos principais ataques de Berkeley à teoria representacionista e à noção de matéria a ela associada, baseia-se no princípio de semelhança, de que “uma idéia só pode ser semelhante a uma idéia” (P, 8). Para Berkeley, não faz sentido falar de uma “semelhança” entre uma idéia e um objeto. Pois, se assumirmos que as coisas têm uma existência “fora da mente”, não é possível ver como as idéias podem representá-las. Idéias não podem representar nada a não ser outras idéias, e se a mente nada percebe imediatamente a não ser idéias, ela não pode perceber alguma coisa diferente ao percebê-las. Não podemos dizer que duas coisas são semelhantes

ou dessemelhantes a menos que possamos comparar essas duas coisas, e somente uma idéia pode ser comparada a uma idéia. Comparar é ver duas idéias ao mesmo tempo e apontar em que elas concordam e em que elas discordam. A mente não pode comparar nada a não ser suas próprias idéias. Nada semelhante a uma idéia pode existir numa coisa impercebida. Por exemplo, como pode um som ou um odor ser semelhante a alguma coisa que não podemos ouvir ou cheirar? Mas se os objetos externos são iguais às idéias ou experiências representadas, então eles são idéias, e, portanto, dependentes da mente. Se, pelo contrário, estes alegados objetos não são semelhantes a idéias, então parece que o que estamos dizendo é que um som é semelhante a alguma coisa que não pode ser ouvida, ou que um objeto externo é semelhante a alguma coisa da qual nós não podemos ter experiência ou algum tipo conhecimento. Nos dois casos estaremos cometendo uma contradição ou incorrendo em um contra-senso.

Capítulo 4

Alguns problemas do idealismo de Berkeley

Neste capítulo procurarei apresentar alguns problemas do idealismo de Berkeley, o que servirá, de algum modo, para avaliar se ele representa uma resposta consistente ao ceticismo. Num primeiro momento apresento algumas objeções que Berkeley mesmo julgou que poderiam ser levantadas contra sua doutrina, assim como as respostas que ofereceu a elas a fim de garantir a sua coerência. Num segundo momento apresento outras críticas e comentários sobre a doutrina de Berkeley.

- **Berkeley versus Berkeley**

Jorge Luis Borges afirma que, numa obra filosófica, as razões apresentadas pelo seu autor às vezes diferem de tal modo de suas convicções que não raro as mais graves objeções a qualquer doutrina filosófica podem existir na obra mesma que a proclama. O autor que Borges oferece como exemplo é Berkeley, uma vez que ele mesmo “antecipa os argumentos que podem ser lançados contra sua doutrina, assim como as refutações que Hume lançará contra ele” (Borges, J. L. 1989, *Obras Completas*, vol. 1, p. 253).

De fato, Berkeley procurou defender-se antecipadamente de possíveis más interpretações que poderiam ser feitas em relação à sua doutrina, vislumbrando uma série de contra-argumentos que ele julgava que poderiam ser endereçados a ela, além da acusação de promover o ceticismo: “Tratei de prevenir... a censura precipitada de um tipo de homens que são prontos a condenar uma opinião antes de tê-la verdadeiramente compreendido” (P, Prefácio).

Assim, nos *Princípios*, ele reserva as seções 34 até 85 para refutar antecipadamente várias objeções que poderiam ser dirigidas a seu idealismo, se este fosse mal interpretado. Contudo, mesmo tendo procurado defender-se das objeções e dificuldades que ele achou que poderiam ser levantadas contra a sua doutrina, ainda

são as objeções que ele mesmo considerou as mais graves acusações que pesam sobre ela.

Uma objeção que Berkeley considerou antecipadamente foi uma do tipo que depois Jonathan Swift (1667-1745) fez ao sugerir que uma consequência do idealismo de Berkeley deveria ser a de que poderíamos atravessar portas fechadas. De fato, conta-se que o autor das *Viagens de Gulliver* deixou Berkeley esperando quando este bateu na porta de sua casa, alegando que, se o idealismo fosse verdadeiro, Berkeley deveria ser capaz de atravessar portas fechadas tão facilmente quanto passar por portas abertas. A alegação de Swift, por trás desta estória, seria que a doutrina de Berkeley, ao negar a existência da matéria e sustentar que percebemos somente “nossas próprias idéias”, equipararia toda a nossa experiência à experiência de um sonho, anulando a corporeidade das coisas. Num espírito similar ao da atitude de Swift, o Dr. Johnson (1709-84) – lembrando a atitude do cínico Diógenes que pretendeu demonstrar a existência do movimento ao sair andando –, manifestou sua convicção acerca da corporeidade de uma pedra chutando-a, a fim de mostrar que ela tinha uma existência real e independente, e dizendo, contra o imaterialismo de Berkeley: “Eu refuto essas idéias *assim*”.

Berkeley foi também acusado de ser um lunático. Como o poeta W. B. Yeats diz, ele é alguém que prova que “All things a dream, /That this pragmatical preposterous pig of a world .../Must vanish in an instant, if the mind but change its theme (“Blood and the Moon”, *The Variorum Edition of the Poemes*, Londres, 1957, p. 481, apud. Berman, 1994, p. 5). Este tipo de interpretação de sua filosofia tem sido feita com muito freqüência. Um crítico francês, ao resumir, em 1713, a filosofia de Berkeley, diz que: “O senhor Berkley (sic) ... estabeleceu sem reserva os princípios de uma seita muito afastada do senso comum, e concluiu disso que não existem nem corpos, nem a matéria, e que somente os espíritos existem ... Tudo o que nós imaginamos de corpóreo são apenas idéias que um outro espírito nos imprime, e que não possuem existência fora de nós, e deixam de existir quando deixamos de percebê-las” (Apud. Tipton, 1994, p. 15). Diderot também segue o mesmo raciocínio quando diz: “Chamo idealistas esses filósofos que, tendo consciência apenas de sua existência e das sensações que se sucedem no interior (*au dedans*) deles mesmos, não admitem outra coisa: sistema extravagante que apenas poderia, parece-me, dever sua

origem a cegos; sistema que, para escândalo do espírito humano e da filosofia, é o mais difícil de combater, ainda que o mais absurdo de todos. Ele é exposto com tanta maestria quanto clareza nos três diálogos do doutor Berkeley, bispo de Cloyone.” (Diderot, 1951, pp. 835-836).

Num espírito similar ao de Diderot, Kant fala do idealismo de Berkeley como um “idealismo místico e fantasista” (Kant, *Prolegômenos*, A 70) e afirma que “a tese de todos os idealistas genuínos, desde a escola eleática até o bispo Berkeley, está contida nesta fórmula: todo o conhecimento a partir dos sentidos e da experiência nada mais é que ilusão, e a verdade unicamente existe nas idéias do entendimento puro e da razão pura.” (*Ibid.*, A 205). E um pouco mais adiante Kant acrescenta que “a experiência em Berkeley não pode ter critérios de verdade, porque ele não forneceu aos seus fenômenos nenhum fundamento *a priori*, donde se segue, pois, que eles nada mais são do que ilusão.” (*Ibid.*, A 207). Esta objeção, de que o imaterialismo de Berkeley resulta num idealismo subjetivo, reduzindo o mundo físico real a um mundo fantasista e imaginário e que ele não oferece nenhum critério sustentável para distinguir entre o mundo objetivo do mundo subjetivo, entre realidade e aparência –, tem sido a objeção mais freqüentemente apresentada contra o imaterialismo de Berkeley.

Contudo, Berkeley tinha pensado nesse tipo de objeção. Quando procura responder às prováveis acusações contra os seus princípios, a primeira que ele trata é a do tipo apresentada por Kant: “Em primeiro lugar, então, objetar-se-á que pelos princípios precedentes tudo o que é real e substancial na natureza é banido do mundo: e ao invés disso um esquema quimérico de idéias toma lugar. Todas as coisas que existem, existem somente na mente, ou seja, elas são puramente nocionais. O que devem ser, portanto, o sol, a lua, a estrelas? O que pensar das casas, dos rios, montanhas, das árvores, das pedras; e ainda, de nossos próprios corpos? Todas estas coisas são quimeras e ilusões da fantasia?” (P, 34).

Berkeley, no entanto, responde que tudo o que podemos sentir ou “de algum modo conceber e entender” é tão seguro e real como o senso comum ou a filosofia materialista (i.e. realista) poderia desejar. Ele considera ter oferecido argumentos neste sentido.

... pelos princípios supracitados, não somos privados de qualquer coisa na natureza. Tudo que vemos, sentimos, ouvimos, ou de algum modo concebemos ou entendemos, permanece tão seguro como sempre e é tão real como sempre. Existe uma *rerum natura*, e a distinção entre realidade e quimeras mantém a sua força total. Isto é evidente pelas seções 29, 30, 33, onde mostrei o que deve entender-se por *coisas reais* em oposição a quimeras ou idéias de nossa própria criação (*framing*); mas por outro lado ambas igualmente existem na mente e nesse sentido são *idéias*. (P, 34).

Uma outra dificuldade da teoria de Berkeley decorre da sua tese de que coisas como árvores e pedras são coleções de idéias que não existem quando impercebidas; pois tudo o que imediatamente percebemos só pode ser idéias. A dificuldade reside em como provar, então, que nada existe a não ser o sujeito cognoscente e seus estados mentais. Ou seja, como garantir que o solipsismo total não é o caso e inferir a existência de outras mentes?

No entanto, Berkeley procura mostrar que seu idealismo não está sujeito a este problema, ou seja, que sua teoria não incentiva nenhum tipo de solipsismo. Ele procurou estabelecer que o mundo contém outros espíritos além do seu próprio e, mais especificamente, que um destes espíritos é Deus. Seu argumento apóia-se na tese de que não há relações causais entre idéias, já que “todas as nossas idéias são ... visivelmente inativas” e “uma idéia ... não pode produzir ... qualquer alteração em outra” (P, 25 e D, III, 267), e que, portanto, a origem das mudanças em nossas idéias deve-se a alguma substância, na verdade, a um espírito. Ele se apóia, também, no pressuposto que é preciso fazer uma distinção entre dois tipos diferentes de idéias: entre idéias da sensação ou percepção de idéias da imaginação ou memória. Se, por um lado, diz Berkeley, possuímos certas idéias em nossa mente (idéias da imaginação) das quais nós mesmos somos a causa, ou seja, idéias que estão em nosso poder e sujeitas ou dependentes da nossa vontade, por outro lado, existem certas idéias (idéias dos sentidos ou percepção) que não estão sujeitas à nossa vontade; idéias que não estariam em nosso poder, impondo-se às nossas mentes, e que, portanto, existiriam independentemente de nossa vontade. Mais exatamente, se das idéias da imaginação nós é que somos a causa e não podemos concluir o mesmo acerca das outras, – visto não existirem relações causais entre idéias e que uma idéia não produz outra idéia e nem existe nela qualquer poder ou capacidade de agir, mas, no entanto, é preciso que exista alguma causa da sucessão de idéias, já que todas as

idéias requerem uma causa – a fonte ou causa das mudanças em nossas idéias deve ser, ele pensa, uma substância ativa e incorpórea ou espírito (P, 26). Portanto, existe um outro ser capaz de agir enquanto causa da mudança e sucessão das idéias e fazer com que elas atuem sobre nós.

Mas seja qual for o meu poder sobre os *meus próprios* pensamentos, descubro que as idéias atualmente percebidas pelos sentidos não tem uma igual dependência de minha vontade. Quando em clara luz do dia abro meus olhos, não está em meu poder escolher se verei ou não, ou determinar que objetos particulares se me apresentarão à minha visão; e do mesmo modo para o ouvido e para os outros sentidos, as idéias neles impressas não são criaturas da minha vontade. Existe, *portanto, alguma outra vontade ou espírito que as produz.* (P, 29).

Berkeley julga mostrar assim que não estamos sós no mundo, e, por conseguinte, que sua doutrina não implica o solipsismo, uma vez que deve haver uma outra vontade ou espírito que é a causa das mudanças de nossas idéias que não estão sob o controle de nossa vontade. O próximo passo do seu argumento é determinar a natureza deste espírito. Tendo refutado a existência de qualquer substância material, resta apenas uma hipótese a fim de determinar qual é a natureza desse ser causador de nossas sensações. Esse ser deve ser imaterial, ou seja, deve ser Deus (Cf. P, 146). É claro que Berkeley deseja oferecer mais. Ele deseja provar que um, e apenas um, desses espíritos é “eterno, infinitamente sábio, bom, e perfeito.” Embora Berkeley invoque Deus durante todos os *Princípios*, a prova de sua existência aparece explicitamente na seção 146.

Resumidamente, o argumento é este: como não podemos suscitar ou suprimir à vontade nossas impressões sensíveis, não podemos considerar que elas sejam produzidas pela nossa própria mente, a qual seria apenas o suporte passivo de nossas idéias. Assim, já que não podemos explicar a ocorrência de nossas sensações recorrendo a uma realidade material, é preciso, concluir que elas são produzidas por outra mente. Essa mente, na opinião de Berkeley, só pode ser Deus, que é o único Ser que existe objetivamente fora dos espíritos finitos e que é dotado de uma vontade todo-poderosa. O argumento de Berkeley para provar a existência de Deus é conhecido como o argumento da passividade. Ele também está conectado ao argumento da continuidade, uma vez que procura resolver a dificuldade sobre a

existência contínua dos objetos físicos ordinários como cadeiras, mesas, montanhas e rios. Ele é apresentado nas seções 145 a 147 dos *Princípios* e pode ser reformulado da seguinte maneira:

1. O mundo físico é simplesmente uma coleção de idéias sensíveis.
2. Idéias sensíveis são inertes.
3. Portanto, uma idéia sensível não pode ser causa, ela mesma, de outra idéia sensível.
4. Mas deve haver alguma causa do mundo físico.
5. A causa não pode ser a matéria, visto que ela não existe, e não pode existir.
6. Portanto, a causa poderia ser somente a mente.
7. Mas as mentes finitas humanas são capazes apenas de produzir idéias fracas da memória e da imaginação.
8. Portanto, o vasto mundo de idéias sensíveis, que aparece tão ordenadamente, deve ser criado por uma mente infinita, inteligente – Deus.
9. Portanto, Deus existe”. (Berman, 1994, p. 45-46).

Uma outra dificuldade que a teoria de Berkeley apresenta é que, dada a afirmação de que nada conhecemos que esteja fora da mente, ela não parece fornecer um critério seguro para se distinguir representações objetivas de subjetivas. Se todas as coisas com as quais estamos familiarizados são apenas nossas idéias – afinal Berkeley diz que todas as coisas sensíveis são aquelas coisas que nós percebemos imediatamente pelos vários sentidos (*Cf.* P, 1) –, como distinguir entre as idéias que devem contar, por um lado, como independentemente causadas, ou seja, aquelas que constituem a realidade, e, por outro lado, aquelas que são quiméricas? Se “coisas reais” são elas mesmas compostas de idéias, como elas são distinguidas das nossas outras idéias? Como garantir, portanto, que toda nossa experiência não seja um sonho? Qual o critério? Um critério seguro deveria permitir separar os objetos em objetos de ficção, sonho, etc., de um lado, e objetos da realidade, de outro. Deveria permitir afirmar que os primeiros só existem na medida em que são imaginados por mim ou por qualquer outro; e que os últimos possuem existência independentemente da minha vontade ou da de qualquer outra pessoa, e que não são afetados por aquilo que se pensa acerca deles.

O critério que Berkeley aponta como garantia de que toda a experiência não têm um caráter meramente fantasmagórico, e que, portanto, é possível distinguir realidade de ilusão, consiste numa diferenciação, que ele julga que podemos fazer,

entre coisas (ou objetos reais) e idéias, ou seja, entre idéias sensíveis e idéias da imaginação. Nos *Diálogos* e na seção 30 dos *Princípios* ele fornece dois critérios para distinguir entre idéias da imaginação e idéias dos sentidos.

Phil. As idéias formadas pela imaginação são fracas e indistintas; além disso, dependem completamente de nossa vontade. Porém, as idéias percebidas pelos sentidos, isto é, as coisas reais, são mais vividas e claras, e, na medida em que são impressas na mente por um espírito distinto de nós, não dependem assim da nossa vontade. Não existe, portanto, perigo algum de as confundirmos com as precedentes; e tampouco de confundi-las com as visões de um sonho, que são obscuras, irregulares, e confusas. E embora possa acontecer que elas não sejam tão vividas e naturais, todavia, por não serem conectadas e não comporem uma série única com os precedentes e subsequentes negócios de nossa vida, elas poderiam facilmente ser distinguidas das realidades” (D, III, 271-2).

Segundo Berkeley, as idéias sensíveis podem ser distinguidas da imaginação de dois modos: 1. Por um lado, porque as idéias sensíveis são involuntárias, mais fortes, vividas, distintas do que as idéias da imaginação, as quais são fracas e “instáveis” (P, 30). 2. Por outro lado, devido ao seu caráter conexo, ou seja, porque elas “têm uma regularidade, ordem e coerência, e não são produzidas ao acaso, como freqüentemente acontece com as que são efeitos da vontade humana, mas num encadeamento ou série regular de admirável conexão que testemunha suficientemente a sabedoria e benevolência de seu autor” (P, 30 e D, II, 248-9). As “regras ou métodos estabelecidos”, segundo os quais o espírito excita em nós as idéias dos sentidos, são as chamadas “*leis da natureza*”: e isso nós aprendemos pela experiência, que nos ensina que tais e tais idéias são acompanhadas com tais e tais outras idéias no curso ordinário das coisas” (P, 30). Disso Berkeley conclui que Deus, o “Autor da Natureza”, é a fonte última das idéias impressas nos sentidos e de suas conexões.

Por um ato da minha própria vontade me é possível formar muitos tipos de idéias, se por imaginação as evoco: se bem que (cumpra reconhecer) estas várias criações do fantasiar de imagens não são efetivamente tão distintas, tão fortes, tão vivas, tão duradouras, como as idéias percebidas pelos sentidos, às quais damos o nome de *coisas reais*. E tudo vem disparar no seguinte: existe uma mente, sem dúvida alguma, que a todos os instantes me está afetando com as impressões sensíveis que percepciono. E da variedade e da ordem destas impressões sensíveis passo eu a concluir que o seu autor é *sábio, poderoso, bom*, além de toda compreensão possível. (D, II, 248-49)

Assim, embora tudo o que exista seja dependente da mente, Berkeley não está dizendo que o mundo e todas as coisas que existem neste mundo seja dependente de uma mente particular ou finita – minha mente, por exemplo –, mas que as coisas têm uma origem e estrutura objetiva. Ele, no fundo, pretende estar defendendo uma proposição do senso comum, ou seja, uma forma de realismo que admite que as coisas que percebemos no mundo, existem e são tais como as percebemos.

No entanto, o critério apresentado por Berkeley a fim de garantir que sua doutrina preserve a distinção entre realidade e imaginação encontra dificuldades diante do argumento cético da ilusão dos sentidos, que o próprio Berkeley usa para negar as qualidades primárias e defender sua tese imaterialista. Este argumento cético põe em dúvida a capacidade de os nossos sentidos terem acesso ao conhecimento da realidade das coisas. As aparências contraditórias acerca de objetos que se apresentam aos nossos sentidos, tais como os conhecidos exemplos da torre ou do remo, não poderiam ser resolvidas pelo critério de Berkeley. Isso porque o homem que vê à distância a torre redonda não têm dúvida quanto àquilo que seus sentidos lhe estão informando. Porém, ele erra se pensar que quando estiver próximo da torre ele a continuará vendo redonda. Da mesma forma, o homem que vê o remo torto na água não erra quanto ao que ele imediatamente está percebendo. Entretanto, ele erra ao concluir que, se tirasse o remo da água, ele continuaria a vê-lo curvo. Mas, se o remo é uma coleção de idéias e nada há a corrigir em nosso julgamento sobre isto, então parece que ele não poderia distinguir se as “coleções de idéias” que ele está percebendo no momento, ou seja, o remo curvo, constituem realidade ou ilusão. O critério apresentado por Berkeley parece não oferecer uma resposta adequada para garantir com segurança a distinção entre ilusão e realidade.

Ele não está equivocado em relação às idéias que atualmente percebe; mas nas inferências que faz a partir de suas presentes percepções. Assim, no caso do remo, o que ele imediatamente percebe pela vista é certamente [um remo] encurvado; e quanto a isso está certo. Mas se ele então conclui que ao tirar o remo fora da água ele perceberá a mesma curvatura, ou que o remo lhe afetará o tato como as coisas encurvadas costumam fazer – então ele se equivocará. (D, III, 275).

Os objetos materiais, afirma Berkeley, são conjuntos de dados dos sentidos que só existem quando percebidos: “os objetos dos sentidos não são nada a não ser sensações combinadas, ligadas, ou (se podemos falar assim) concretizadas juntas: nenhuma das quais pode ser imaginada existir impercebida”. (P, 99) Essa afirmação leva-o a considerar o problema da existência contínua dos objetos quando não percebidos por uma mente. Pois uma das objeções é que a tese de Berkeley da subordinação da existência à percepção implicaria que os objetos físicos têm uma existência descontínua, ou seja, que eles estariam perpetuamente entrando e saindo da existência, em virtude de estarem ou não sendo percebidos. Esta objeção sugere que as coisas no mundo, de acordo com a teoria de Berkeley, possuem uma vida intermitente, fazendo saltos na e para fora da existência segundo a ocasião em que seriam percebidas por alguém ou não. A objeção consiste em mostrar que não seria apenas estranho, mas também desastroso considerar que os objetos físicos são reduzidos a nada ao se fechar os olhos, passando a existir quando os olhássemos. Pois o que parece mais natural e sensato é considerar que eles não são aniquilados e criados de novo segundo alguma mente que os perceba.

No entanto, Berkeley antecipou uma resposta a este tipo de objeção. No *Commonplace Book* ele anotou que devia esclarecer este ponto: “Devo ser muito preciso na explicação do que é preciso entender pelo fato que as coisas nas casas, nos aposentos, nos campos, nas grutas, etc., existem quando não são percebidas assim como quando são percebidas.” (C, 408). Em P, 45 ele esclarece que sua doutrina não leva à consequência paradoxal de que coisas como árvores, casas, deixem de existir quando não há ninguém por perto para percebê-las. Sua resposta à objeção de que seu princípio acarreta o problema da intermitência, ou seja, de uma vida espasmódica das coisas, apresenta dois níveis.

Num primeiro nível, a resposta que ele oferece é que a asserção de que, por exemplo, uma mesa, que agora não é vista, existe, só quer dizer que, se voltássemos ao lugar onde a mesa está, teríamos uma certa percepção. Em outras palavras, que a asserção que fazemos de que uma determinada mesa existe quando não a estamos percebendo, não se refere à uma idéia real, mas a uma idéia possível (Cf. P, 3 e 58). Esta opinião permite dizer que os objetos físicos existem impercebidos, contanto que eles ainda possam ser percebidos. Assim, Berkeley diz: “A mesa sobre a qual eu

escrevo, considero que ela existe, ou seja, eu a vejo e sinto; e se eu estivesse fora de minha sala eu diria que ela existe, significando com isso que se eu estivesse em minha sala eu poderia percebê-la, ou que algum outro espírito atualmente a percebe” (P, 3). Trata-se aqui do *fenomenismo* de Berkeley – uma teoria que pode ser descrita como “Berkeley sem Deus”, – ou seja, da visão de que enunciados sobre objetos físicos são equivalentes em significado aos enunciados sobre a percepção. Ela é uma alternativa que Berkeley têm, mesmo sem recorrer a Deus, para apresentar uma resposta para a acusação de que sua tese implica a intermitência das coisas sensíveis. O fenomenismo justifica nossa crença na permanência dos objetos no mundo com fórmulas como estas: “se eu fosse ao parque ... então veria árvores” (C, 95); “se abrisse meus olhos na claridade ... então veria corpos” (C, 185). Ou seja, ele considera a realidade um conjunto de percepções atuais ou possíveis.

Num segundo nível, ele procura resolver o problema da re-identificação dos objetos depois de uma lacuna perceptiva fornecendo um argumento adicional, a partir de sua prova da existência de Deus. Berkeley afirma a existência, uma existência contínua, dos objetos sensíveis mesmo quando nenhuma mente de algum indivíduo particular tenha consciência deles porque eles continuam a existir como idéias pelo menos na mente de Deus, que é um ser permanente e capaz de perceber todas as idéias possíveis, ou seja, Deus conserva a permanência de todo objeto que nós deixamos de observar por um ato de percepção universal. “Assim, quando fecho meus olhos, as coisas que vejo ainda existem, mas deve ser em outra mente” (P, 90). Ou seja, pelo fato da atenção de Deus nunca se desviar, os corpos continuam a existir mesmo quando nenhum ser percipiente finito esteja prestando atenção a eles. Ele diz que as coleções de idéias que constituem uma árvore ou qualquer outro objeto físico não deixam de existir quando não há alguém por perto para percebê-las, pois Deus, que é uma mente eterna e onisciente, não deixa de percebê-las.

Na seção 48 dos *Princípios*, Berkeley apresenta uma réplica à objeção de que as coisas, segundo sua doutrina, deixam de existir quando não percebidas. Ele diz: “Pois, embora sustentamos ... que os objetos dos sentidos nada são ... a não ser idéias que não podem existir impercebidas; contudo não podemos, então, concluir que eles não tem nenhuma existência exceto somente quando percebidos por nós, visto que pode haver algum outro espírito que os percebe, embora nós não. Quando digo que

os corpos não tem existência sem a mente, não devo ser compreendido como significando esta ou aquela mente particular, mas, *todas as mentes, quaisquer que sejam*” (P, 48). A solução de Berkeley, na verdade, é que Deus pode percebê-las continuamente (P, 45).

Ele repete isso nos *Diálogos*, na fala do personagem Philonous. “...quando nego que as coisas sensíveis têm uma existência fora da mente, não significo minha mente em particular, mas todas as mentes. Ora, é claro que elas têm uma existência exterior à mente, visto que descubro por experiência que elas são independentes dela. Portanto, existe alguma outra mente em que elas existem durante os intervalos entre o tempo que as percebo: assim como igualmente elas existiram antes de meu nascimento e continuarão a existir depois de minha suposta aniquilação.” (D, III, 266). Nos *Diálogos* ele argumenta que o caráter involuntário das idéias dos sentidos implica que elas (“ou seus arquétipos divinos”) têm uma existência distinta de nossas mentes. Ele parte da idéia que a independência causal implica independência ontológica. Visto que elas (ou coisas como elas) são idéias independentes da minha mente, elas devem existir em outra mente, uma mente que as exhibe a nós. Podemos concluir, portanto, que “existe alguma outra mente em que elas existem durante os intervalos entre o tempo que as percebo”.

Portanto, dizer que um objeto sensível persiste significa, para Berkeley, dizer que “idéias” a respeito do mesmo estão ou na minha mente ou na mente de alguém e pelo menos na mente de Deus. A razão pela qual Berkeley precisa supor a existência de uma mente divina deve-se à sua concepção de idéia, e de que idéias não podem existir sem espíritos que as concebam. Assim, a figura de Deus na teoria de Berkeley garante que os objetos possuam uma existência contínua análoga ao tipo de existência que o realista alegaria para eles. A diferença é que, enquanto para o realista os objetos tem uma existência contínua, são publicamente disponíveis e independente das percepções dos humanos, para o idealismo de Berkeley os objetos tem uma existência permanente, são publicamente disponíveis, porém são dependentes da percepção pelo menos da mente divina.

O argumento de Berkeley destinado a provar a existência permanente dos objetos e, portanto, a publicidade de um mundo objetivo, com propriedades objetivas que experimentamos, está conectado com seu argumento para provar a existência de

Deus. Pois, em última instância, é a recorrência a Deus a maneira que Berkeley encontra de explicar a existência, e a existência contínua, dos objetos não percebidos por mentes humanas. Uns versos de Ronald Knox ilustram esse argumento de Berkeley sobre a existência permanente dos objetos materiais: “Era uma vez um jovem que disse: “Deus /Deve achar excessivamente estranho /Verificar que esta árvore /Continua a existir /Não havendo pessoa alguma no pátio /Réplica /Caro Senhor /Sua surpresa é singular: /Eu estou sempre no Pátio. /É por isso que a árvore /Continuará a existir, /Já que é observada pelo /Seu, sinceramente, /DEUS. (citado por Russell, p. 180-81). O argumento ilustrado por estes versos, segundo o qual as coisas são mantidas como objetos da percepção de Deus, que nunca deixa de percebê-las, pode ser exposto mais formalmente nos seguintes passos.

1. O mundo físico é simplesmente coleções de idéias sensíveis.
2. Idéias sensíveis não podem existir em si mesmas.
3. Devem existir em, ou ser percebidas por, alguma mente ou mentes.
4. Mas um grande número de objetos físicos, ou coleções de idéias sensíveis, existem quando não percebidas por alguma mente humana.
5. Elas não podem existir em, ou ser percebidas por, corpos materiais, visto que corpos materiais não existem.
6. Portanto estes objetos, ou coleções de idéias sensíveis, devem ser percebidos por alguma mente infinita – Deus.
7. Portanto, Deus existe. (Berman, 1994, p. 47)

Mas estes dois níveis de resposta oferecidos podem ser questionados. Quanto à primeira saída apresentada por Berkeley, pode-se alegar que ela apenas aumenta as dificuldades para sua teoria, pois seria preciso que ela explicasse como pode haver entidades como as idéias possíveis. Quanto à introdução de Deus como causa de nossas percepções e como garantia da existência contínua dos objetos nos intervalos de nossas percepções, ela pode ser considerada como um ponto fraco do sistema de Berkeley. Afinal, isso de algum modo contraria seu princípio de que “ser é ser percebido”, pois na medida em que ele afirma que existem algumas coisas reais tais como as substâncias espirituais, (ou uma substância espiritual ou Deus) que são não percebidas, ele aceita como logicamente possível que possa haver coisas não percebidas.

Berkeley alega que a hipótese materialista é sem sentido porque não temos nenhuma idéia que corresponda à palavra “objeto material”. Mas nós nunca

percebemos Deus, assim, também a palavra “Deus” é sem sentido. Ou ainda, nós nunca percebemos nossa própria mente ou espírito, assim, estas palavras são sem sentido, tal como falar de outras mentes ou espíritos diferentes dos nossos é sem sentido.

Berkeley parte da suposição de que as idéias em Deus não podem comportar nenhuma passividade. Ele acredita que Deus é apenas a causa de nossas idéias, não o receptor delas. Pois se Deus percebe idéias, então ele deve ser passivo, o que, na sua opinião, é inaceitável. “Não existe nenhum sentido nem [órgão] sensorial, nem alguma coisa como um sentido ou [órgão] sensorial em Deus. Os sentidos implicam uma impressão de algum outro ser, e indicam uma dependência da alma que os possuem. O sentido é uma paixão; e as paixões implicam imperfeição. Deus conhece todas as coisas considerado como mente ou intelecto puro; mas nada pelos sentidos, muito menos através de um [órgão] sensorial.” (*Siris*, 289, apud. Winkler, 1989, p. 205). Assim, ele supõe, por exemplo, que Deus “conhece” a dor, mas que este conhecimento não é obtido pelos sentidos, pois seria uma imperfeição da parte de Deus. Deus não pode perceber no sentido de receber idéias de uma fonte exterior (isto é, ter “percepção pelos sentidos”) porque nada pode acontecer contra sua vontade. Ora, se este é o caso da dor, podemos supor que é o mesmo acerca dos sons, cores, etc., ou seja, de todas as qualidades sensíveis. Assim, se a árvore é uma coleção de “dados dos sentidos”, mas Deus nada percebe pelos sentidos, então Deus não constitui a garantia da “existência contínua” da árvore.

Somando-se a isso o argumento que Berkeley usa a fim de inferir da dor de um calor intenso que o calor é dependente da mente coloca a seguinte dificuldade: Se um calor intenso é doloroso, então parece seguir-se que Deus também experimenta uma tal idéia, i.e., que Deus também deve experimentar dor. Mas esta é uma consequência que Berkeley não pode aceitar, visto que ela colocaria em questão a perfeição de Deus. Como ele diz nos *Diálogos*: “que Deus... possa sofrer dor, eu positivamente nego.” (D, III, 277). “Deus, a quem nenhum ser externo pode afetar”, ele adverte, “nada percebe pelos sentidos como nós fazemos” (D, III, 278). Contudo, se o Deus de Berkeley não pode perceber o calor intenso do sol, digamos, então ele dificilmente pode estar continuamente percebendo o sol (como nós o entendemos) quando nenhum ser humano o está percebendo. (Cf. Berman, 1994, p. 48)

O problema da existência contínua ou permanente dos objetos parece não ser resolvido adequadamente sem a recorrência a Deus. Contudo, ao introduzir Deus em sua doutrina, Berkeley parece suscitar um problema semelhante ao que pretende resolver. Pois ele não elimina o pressuposto das dúvidas céticas, mas apenas o substitui. Uma vez que ele sustenta que as idéias na mente de Deus são de uma natureza distinta das nossas, resta ao cético um terreno para suas dúvidas. A alegação de que as idéias na mente de Deus são de uma natureza não-sensível, – já que experimentar algo pelos sentidos seria uma imperfeição e contradiz a concepção de Deus como um ser perfeito – diferentes daquelas que possuímos, deixa espaço para o cético perguntar se as idéias de Deus têm alguma coisa em comum com as nossas idéias. Este espaço para o ceticismo foi, aliás, percebido por Berkeley, e aparece, *nos Diálogos*, na fala de Hylas. “Eu não entendo como nossas idéias, que são coisas ao mesmo tempo passivas e inertes, podem ser a essência, ou alguma parte (ou semelhante a alguma parte) da essência, ou substância de Deus, que é um ser impassível, indivisível, puramente ativo.” (D, II, 247). Berkeley, contudo, tentou distinguir o modo de existência das coisas em Deus e seu modo de existência nas mentes humanas. No entanto, se as idéias nas mentes humanas não coincidem com as idéias divinas – já que nossas idéias são consideradas “manifestamente passivas e inertes, nada incluindo de ação nelas” (D, II, 251), não poderiam ser semelhantes a, ou representar a, natureza de Deus. (Cf. D, III, 268), – então a doutrina de Berkeley recoloca um dualismo, deixando o mesmo espaço para o ceticismo como o realista metafísico deixa. Ou seja, na medida em que ela supõe algo que está para além da percepção, ela postula a existência de uma realidade inacessível – noção contra a qual dirigiu seu esforço – e que, na sua opinião, é a verdadeira fonte do ceticismo.

Uma acusação de inconsistência frequentemente apontada contra a doutrina de Berkeley é a de que ele não tratou a mente e a matéria da mesma forma. Berkeley afirma que “à parte os espíritos, tudo que sabemos ou concebemos são nossas idéias” (D, II, 242-43). Mas, uma crítica feita a esta afirmação é que Berkeley não devia fazer exceção quanto aos espíritos, uma vez que é tão impossível conhecer o espírito como conhecer a matéria. Ou seja, a objeção à Berkeley consiste em mostrar que sua posição negativa sobre a matéria é fundada em argumentos que se aplicam com igual força em relação à mente. Pois, é possível mostrar que os mesmos tipos de

argumentos que ele usa para sustentar que a matéria é incognoscível são válidos ou se aplicam com igual força no que diz respeito a existência de Deus, dos espíritos ou da mente. Se Berkeley nega a existência da matéria porque não temos nenhuma idéia dela, não deveríamos então negar também a existência do espírito, uma vez que, como ele mesmo coloca, não podemos ter nenhuma idéia dele? Assim, na medida em que os mesmos argumentos se aplicam tanto à matéria quanto à mente; ou ambas devem ser mantidas, ou usando os princípios berkeleyanos, ambas devem ser rejeitadas. Berkeley percebeu esta dificuldade. Ela é apresentada por Hylas no *Terceiro Diálogo*.

Você diz que sua própria alma lhe fornece algum tipo de idéia ou imagem de Deus. Mas, ao mesmo tempo, você reconhece que não tem, rigorosamente falando, *idéia* de sua própria alma. Você mesmo afirma que os espíritos são um tipo de seres completamente diferentes das idéias. Conseqüentemente, que nenhuma idéia pode ser semelhante a um espírito. Nós, portanto, não temos nenhuma idéia de qualquer espírito. Você admite, não obstante, que existe uma Substância espiritual, embora você não tenha nenhuma idéia dela; enquanto você nega que possa haver uma tal coisa como uma Substância material porque você não tem nenhuma noção dela. Será este um modo imparcial de se proceder? Para ser consistente você deveria também admitir a matéria ou rejeitar o espírito. O que você tem a dizer quanto a isso? (D, III, 268)

A resposta que Berkeley oferece a esta objeção é uma tentativa de mostrar que não existe uma analogia clara entre espírito e matéria. Ele diz que rejeita a matéria não somente porque não tem nenhuma idéia dela, mas também porque ela envolve contradição; porque “na própria noção ou definição de substância material há uma manifesta contradição e inconsistência, e “sei que nada inconsistente pode existir e que a existência da matéria implica uma contradição” (D, III, 270). Nos *Diálogos* a resposta de Berkeley à objeção acima apresentada é dada pelo seu porta-voz Philonous.

Em primeiro lugar, quero dizer que não nego a existência da substância material simplesmente porque não tenho nenhuma noção dela, mas porque sua noção é inconsistente, ou, em outras palavras, porque é contraditório (*repugnant*) que exista uma noção dela. Muitas coisas, na medida do que eu sei, podem existir, das quais nem eu nem qualquer outro homem tem ou pode ter qualquer idéia ou noção que seja. Mas então essas coisas devem ser possíveis, ou seja, elas não devem incluir nenhuma inconsistência em sua definição” (D, III, 268).

O apelo de Berkeley aos “arquetipos divinos” ou “idéias na mente de Deus” é destinado a salvaguardar a permanência e publicidade do mundo exterior. A partir desta interpretação, Deus “continua a perceber” uma coisa sensível mesmo se nenhum perceptor finito esteja consciente dela. A percepção eterna de Deus dá a desejada substancialidade às coisas sensíveis, sem introduzir um substrato material impercebido por qualquer mente. Na realidade, entretanto, os “arquetipos divinos” não podem explicar ou garantir a continuidade no mundo, porque a eternidade não tem nenhuma relação necessária com a continuidade. Na medida em que os objetos existem arquetipicamente na mente divina, eles são todos igualmente eternos. “Quando se diz que as coisas começam ou terminam a sua existência, não significamos isto com relação a Deus, mas a suas criaturas. Todos os objetos são eternamente conhecidos por Deus, ou, o que é a mesma coisa, tem uma existência eterna em sua mente... nada é novo, ou começa a existir, a respeito da mente de Deus”. (D, III, 290). Contudo, um cético poderá argumentar que de nosso ponto de vista os objetos variam quanto a seu *status* no tempo. Existem muitas coisas que Deus percebe eternamente às quais nós não atribuímos existência contínua. Entre estas coisas estão as sensações momentâneas, que por definição não são contínuas, e entidades mais substanciais que existiram mas que não continuam a existir em nosso tempo. É verdade, o cético poderia admitir, que Deus está “agora” percebendo objetos duradouros que existem em nosso presente; assim, poder-se-ia dizer que Deus fornece algum tipo de explicação metafísica para os objetos contínuos. Mas, um cético poderia continuar, o que nós consideramos “contínuo” e o que consideramos “momentâneo” é uma distinção que as idéias divinas, por sua própria definição, não podem nos ajudar a fazer.

• Outras críticas e comentários

André Baxter, tal como David Hume, classificou Berkeley como um pirrônico, incluindo-o na mesma classe de Bayle e Pirro. Aliás, este tipo de interpretação, que vê Berkeley como um oponente das tendências céticas da filosofia moderna mas o considera o maior de todos os céticos, um cético *malgré lui*,

mergulhado num completo ceticismo, foi muitas vezes apresentado no século XVIII. Baxter, justamente, foi um dos que alegaram, como já lembramos acima, que o fenomenismo, ao reduzir a substância material a uma sucessão de aparências desprovidas de substrato, devia valer também para a substância espiritual; pois apenas perceberíamos nossos estados de consciência e nada permitiria salvar alguma substância do ceticismo engendrado pela fórmula “ser é ser percebido”. Para Baxter, a grande inconsistência da teoria berkeleiana estaria em seu tratamento distinto das noções de mente e de matéria, quando tudo o que Berkeley diz contra a existência da matéria pode ser dito contra a existência da mente. Segundo ele, o tipo de raciocínio que Berkeley desenvolve a fim de negar a existência da matéria serve também para negar a substância espiritual, o que resultaria num completo pirronismo.

A principal razão pela qual este autor pretende duvidar da existência da substância material, ou demonstrar que ela é impossível é porque apenas temos as nossas percepções e idéias; e porque figuras, cores, resistência etc. não [são] esta substância. Ora, para observar aqui a extensão deste tipo de dúvida, este argumento igualmente mostraria que a substância espiritual é uma contradição em termos, assim como a matéria: pois não somos perceptíveis de nada a não ser de nossas próprias percepções e idéias” (Baxter, *A. Enquiry*, sec. VII, p. 308-309.).

Para Baxter, a tentativa de Berkeley de refutar o ceticismo apenas leva a um “insano e ilimitado ceticismo”. Baxter trata a opinião de Berkeley como se esta fosse uma negação da existência de um mundo real em qualquer parte, e ele classifica esse tipo de opinião como pertencente à tradição pirrônica. Assim, Baxter considera que o ceticismo de Berkeley não é um antídoto mas, ao contrário, a pior forma de doença. Quanto à alegação de Berkeley de ter refutado o ceticismo, ele diz: “Penso que isso é como se a gente afirmasse que a melhor maneira para uma mulher silenciar aqueles que poderiam atacar sua reputação é que ela se tornasse uma prostituta ordinária. Ele [Berkeley] nos coloca em condições de negar todas as coisas para podermos livrar-se do absurdo daqueles que negam algumas coisas” (Baxter, *A. Enquiry into the Nature of the Human Soul*, II, 284., apud. Popkin, 1983, p. 391). Além da acusação de ceticismo, Baxter alega que a filosofia de Berkeley é solipsista. Segundo ele, uma vez que as percepções são minhas percepções e que nada permite, na filosofia que Berkeley expõe nos *Princípios*, assegurar alguma coisa fora de minhas idéias, ou

seja, que não se pode demonstrar que o mundo exterior existe fora de nós, a filosofia de Berkeley tem por consequência o solipsismo.

Berkeley alega que sua doutrina é uma defesa da visão que o senso comum tem acerca da realidade das coisas. A passagem final dos *Três Diálogos* expõe claramente a dialética do ataque ao ceticismo e a sua defesa do senso comum. Quando Philonous apresenta o argumento imaterialista, ele enfatiza sua consistência com o senso comum: “*Phil.* Não desejo ser um formulador (*setter-up*) de *novas doutrinas*. Meu esforço tende somente a unir e colocar à clara luz aquela verdade que era antes partilhada entre o vulgo e os filósofos: o primeiro era da opinião que *aquelas coisas que ele imediatamente percebe são as coisas reais*; e o último, que *as coisas imediatamente percebidas são idéias que existem somente na mente*. Essas duas noções colocadas junto constituem, com efeito, o núcleo daquilo que eu defendo.” (D, III, 303). Portanto, o imaterialismo de Berkeley apresenta pelo menos duas faces. Ele envolve a negação de que o mundo real jaz para além de nossa experiência possível e a afirmação de que aquilo que percebemos é o mundo real. Mas ele envolve também a alegação de que o mundo real é composto de idéias dependentes da mente. Assim, voltando nossa atenção para um lado vemos Berkeley defendendo o senso comum, voltando nossa atenção para outro lado, vemos Berkeley afrontando o senso comum.

Hyl. ... Você parte dos mesmos princípios que os Acadêmicos, Cartesianos, e semelhantes seitas usualmente fazem; e por um longo tempo pareceu-me que você estava apresentando seu *ceticismo* filosófico; mas, no final das contas, suas conclusões são diretamente opostas às deles.

Phil. Você vê, Hylas, a água acima da fonte; como ela é forçada a subir até certa altura, numa coluna redonda, na qual ela quebra e cai sobre o tanque de onde ela aflora: a subida, assim como a descida, procedendo da mesma lei ou princípio uniforme de gravitação. Exatamente assim, os mesmos princípios que à primeira vista levam ao ceticismo, perseguidos a um certo ponto, reconduzem o homem ao senso comum. (D; III, 303).

Berkeley se opôs ao ceticismo em defesa do senso comum, mas isso não quer dizer que ele tenha sido bem sucedido, ou que a sua filosofia esteja livre do ceticismo. A acusação de ceticismo foi frequentemente levantada contra ele, como o fez Hume. Hume descreve os argumentos de Berkeley como “a melhor lição de

ceticismo ... entre os antigos e modernos filósofos”, ainda que a alegação de Berkeley era a de que eles fechavam a porta ao ceticismo aberta pelos “materialistas”.

Citamos este argumento do Dr. Berkeley. Na realidade, a maioria dos escritos deste mui engenhoso autor constituem as melhores lições de ceticismo que podem ser encontradas entre os filósofos antigos ou modernos, sem excetuar Bayle. Entretanto, na página de frontispício ele pretende, e indubitavelmente com muita veracidade, ter composto o seu livro contra os cétricos não menos que contra os ateus e livre-pensadores. Mas todos os seus argumentos, embora levando outro intuito, são na realidade simplesmente cétricos, e é o que se vê pelo fato de não admitirem resposta e não criarem convicção. Seu único efeito é causar esse assombro momentâneo, essa confusão e irresolução que resultam do ceticismo. (Hume, 1984, nota, p. 505)

Berkeley, no entanto, acreditava que o imaterialismo estava distante do ceticismo e próximo do senso comum. Como dissemos acima, ele toma como sua tarefa principal combater o ceticismo e fazer uma afirmação sistemática do senso comum. Berkeley assume explicitamente a tarefa de outorgar as crenças do senso comum e toma como óbvio que nós temos consciência de nós mesmos e de outras coisas reais, de rios, de árvores, montanhas, e assim por diante. Segundo ele, se alguém perguntar a uma pessoa comum, a um “homem da rua”, o que ele pensa que são as coisas reais, as coisas físicas, ele responderia, ao contrário de muitos filósofos, que são aquelas coisas que ele imediatamente percebe.

Agrada-me, *Hylas*, apelar para o senso comum do mundo em favor da verdade de minha noção. Pergunte ao jardineiro por que ele pensa que aquela cerejeira existe no jardim, e ele lhe responderá que é porque ele a vê e sente; numa palavra, porque ele a percebe pelos seus sentidos. Pergunte-lhe porque ele pensa que uma laranjeira não está lá, e ele responderá que é porque ele não a percebe. O que ele percebe pelos sentidos é o que ele chama de coisa real e diz; isto é, ou *existe*; mas o que não é perceptível, ele, da mesma forma, diz que não existe. (D, III, 270).

Berkeley concorda com a resposta do senso comum, mas ele pensa que deve ser unida à opinião admitida pelos “filósofos”, a saber, que as coisas “imediatamente percebidas são idéias que existem somente na mente”. Essas duas noções colocadas junto, diz Berkeley, “constituem, com efeito, o núcleo daquilo que eu defendo.” (D, III, 303).

Se, por um lado, Berkeley afirma que “as coisas imediatamente percebidas são idéias que existem somente na mente”, por outro lado ele quer traduzir a opinião do senso comum, segundo a qual “as coisas imediatamente percebidas são as coisas reais” (D, II, 265). A interpretação que acentua apenas o primeiro significado e esquece o segundo deixa de ver que Berkeley se apresenta como um defensor do realismo de senso comum. “Não argumento contra a existência de qualquer coisa que podemos apreender, ou pelos sentidos ou pela reflexão. Que as coisas que vejo com meus olhos e toco com minhas mãos existem, realmente existem, isto para mim não representa qualquer problema. A única coisa cuja existência nego, é aquela que os filósofos chamam matéria ou substância corpórea” (P, 35). E nos *Diálogos* ele também esclarece sua posição através de seu personagem porta-voz Philonous:

Phil. Pertencço à classe de gente comum, bastante simples para acreditar nos sentidos e deixar as coisas como as encontra ... é minha opinião que as coisas reais são aquelas mesmas que vejo e sinto e percebo pelos meus sentidos. A estas últimas sei que as conheço ... E como acontece que não sou um cético no que diz respeito à natureza das coisas, não o sou também quanto à sua existência. Que suceda ser uma dada coisa realmente percebida pelos meus sentidos e ao mesmo tempo sem real existência – eis o que é para mim uma contradição manifesta, já que não é possível separar ou abstrair, ainda que seja em pensamento somente, a existência de uma coisa sensível do fato dela ser percebida ... as coisas percebidas pelos sentidos são todas percebidas imediatamente – são idéias; e as idéias só podem existir na mente; a sua existência, por conseguinte, consiste em serem percebidas; e quando são atualmente percebidas, por isso mesmo não podemos duvidar da sua existência. Fora com o ceticismo, com o duvidar filosófico! Que brincadeira é essa, da parte de um filósofo, de questionar sobre a existência das coisas sensíveis até que seja provada pela veracidade de Deus, ou pretender que o nosso conhecimento sobre este ponto seja falho de intuição ou demonstração! (D, III, 265-66).

Estas e outras passagens dos *Princípios* e dos *Diálogos* caracterizam uma posição realista, e um realismo do senso comum, que revela que Berkeley não se limitou à afirmação de que as coisas se reduzem às idéias, conforme geralmente ele é lido. As constantes afirmações acerca da realidade independente das idéias de sua subsistência quando não percebidas pela mente humana, e muitas afirmações que convidam a uma interpretação realista, exigem que a visão idealista de Berkeley deva ser qualificada.

Podemos dizer que a alegação central de Berkeley não é lançar dúvida sobre a existência dos objetos físicos. Seu sistema é estruturado em torno do princípio que espíritos são os únicos seres independentes ou, no sentido filosófico, “substâncias”. Coisas sensíveis ou corpos existem, mas como seres inertes dependentes de uma mente que os percebe (P, 7, 89). Em outros termos, o idealismo de Berkeley é uma doutrina filosófica que sustenta que a realidade é de certa forma correlativa à mente ou co-ordenada à mente – que os objetos reais que fazem parte do “mundo exterior” não são independentes das mentes que os conhecem, mas somente existem na medida em que são correlacionados às operações mentais. A doutrina baseia-se na concepção de que a realidade como nós a entendemos reflete as operações da mente. E ele constrói isso como significando que a própria investigação da mente faz uma contribuição formativa não meramente de nosso entendimento da natureza do real mas mesmo das características resultantes que nós atribuímos a ela.

O idealismo de Berkeley pode ser comparado com o fenomenismo, pois diversas analogias podem ser feitas entre o fenomenismo e o imaterialismo. O imaterialismo e o fenomenismo afirmam que a doutrina do véu perceptivo é falsa e que o suposto abismo entre as aparências e a realidade não existe. Ambas as doutrinas sustentam que a realidade não é mais que um conjunto de aparências. O idealismo e o fenomenismo rejeitam as implicações céticas que a separação entre a aparência e a realidade proporciona. O que o idealismo e o fenomenismo afirmam a respeito da “realidade objetiva” baseia-se numa concepção empirista do significado. Para compreender um enunciado qualquer, devemos poder colocar em relação a distinção entre sua verdade e sua falsidade com uma distinção correspondente nos dados sensíveis, ou antes, diria Berkeley, nas nossas idéias.

Conclusão

A fim de concluir, gostaria de recapitular os passos de minha dissertação. Mostrei inicialmente que o ceticismo antigo, segundo a interpretação predominante, origina-se basicamente do dualismo inerente às filosofias que fazem algum tipo de distinção entre aparência e realidade. Em seguida, tratei de seu reaparecimento na filosofia moderna, e procurei mostrar que a estratégia que Berkeley adotou a fim de combatê-lo foi a de apresentar uma teoria que não se comprometesse com uma tal distinção; que solapasse, deste modo, a própria base de apoio do ceticismo. E, no entendimento de Berkeley, eram as doutrinas materialistas que incentivavam o ceticismo. Assim, a teoria que ele apresentou e considerou que evitaria os problemas colocados pelos cétricos foi o idealismo. Ao apresentar o idealismo como uma estratégia de combate às doutrinas materialistas, indiquei alguns dos argumentos berkeleyanos destinados a mostrar as inconsistências dessas doutrinas filosóficas e, ao mesmo tempo, *indiretamente*, desarmar os filósofos cétricos.

Mostrei que Berkeley considerava que o materialismo estava irremediavelmente exposto ao ceticismo e que este foi um importante motivo por trás de sua rejeição do materialismo. Conforme enfatizei, ele vinculou, por um lado, toda a força do ceticismo com a distinção materialista entre coisas e idéias (P, 86-7). E, por outro lado, procurou demonstrar que a incerteza em relação à existência das coisas sensíveis desaparece na medida em que admitirmos o seu princípio fenomenista de que a existência consiste em ser percebida (P, 88).

Para melhor compreender o modo como Berkeley construiu sua refutação do ceticismo, fiz uma distinção entre argumentos *diretos* e argumentos *indiretos*. Considerei um argumento direto para o idealismo o princípio “ser é ser percebido”, e considerei argumentos indiretos todos aqueles que Berkeley apresentou a fim de criticar a noção de substância material. Essa distinção serviu para mostrar que Berkeley faz dois movimentos bem distintos. Por um lado, que ele dispõe de argumentos diretos ou “positivos” para defender o idealismo e refutar *diretamente* o ceticismo. Por outro lado, que ele desenvolve uma série de argumentos “negativos” (a crítica às idéias abstratas e a crítica à distinção entre qualidades primárias e

secundárias), a fim de reduzir ao absurdo a doutrina da “substância material” e, deste modo, refutar *indiretamente* o ceticismo. Pois, como ele mesmo afirmou, “uma vez que a matéria é expulsa da natureza, arrasta consigo muitas noções ímpias e cétricas, tais como um número incrível de disputas e questões intrincadas que têm sido espinhosas aos telólogos, assim como aos filósofos... (P, 96). Assim, a partir desta distinção quanto ao procedimento argumentativo adotado por Berkeley, interpretei o uso que ele fez de alguns argumentos cétricos da relatividade perceptiva não como significando que ele tenha partilhado alguns dos pontos de vista dos cétricos, mas que ele os assumiu até certo ponto apenas com o objetivo de mostrar que podiam ser reduzidos ao absurdo.

A indicação que procurei fazer da presença de alguns problemas do idealismo de Berkeley serviu para mostrar que sua resposta ao ceticismo não é isenta de dificuldades; e mais, que o idealismo não se apresenta como uma proposta epistemológica capaz de superar o ceticismo. Pois, ao defender o idealismo de algumas objeções, Berkeley acaba comprometendo-se com uma metafísica que suscita problemas similares aos que ele via nas doutrinas materialistas. Ou seja, os comprometimentos metafísicos e ontológicos do idealismo de Berkeley (em particular com a existência de uma Substância espiritual) acabam instaurando um novo abismo para nosso conhecimento, abrindo espaço para o aparecimento de novas questões cétricas, incentivadas por dificuldades semelhantes àquelas das doutrinas dualistas. Portanto, a doutrina de Berkeley, embora procure evitar os erros das doutrinas de seus predecessores que favoreciam o ceticismo, não está isenta de problemas e não constitui uma sólida posição anti-cética.

A resposta de Berkeley ao ceticismo é a apresentação de uma teoria que têm em vista a busca de uma coerência interna, em que não haja espaço para nenhum tipo de dualismo, nenhum hiato entre a verdadeira natureza da realidade por um lado, e a representação que obtemos dessa realidade através de nossos poderes cognitivos e intelectuais, por outro, ou seja, entre como as coisas realmente são, e o que podemos, em princípio, conhecer ou compreender sobre como elas são. Mas, na medida em que Berkeley não consegue conferir ao idealismo uma coerência interna sem recorrer a uma entidade da qual, segundo ele, nosso conhecimento é apenas *nocional*, ele não pode ser visto como alguém que foi bem sucedido em sua resposta ao ceticismo.

Bibliografia

- Adams, R. M. (1991): 'Berkeley's 'Notion' of Spiritual Substance'. In Creery, W. E., *George Berkeley: Critical Assessments*, London: Routledge, vol. III, pp. 424-444.
- Allaire, E. B. (1991): 'Berkeley's Idealism'. In Creery, W. E., *George Berkeley: Critical Assessments*, London: Routledge, vol. III, pp. 248-261.
- (1992): 'Berkeley's Idealism Revisited'. In Turbayne, C. M., *Berkeley Critical and Interpretive Essays*, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 197-206.
- Armstrong, D. M. e Martin, C. B. (s/d): *Locke and Berkeley: A Collection of Critical Essays*, London-Melbourne: Macmillan.
- Atherton, M. (1990): *Berkeley's Revolution in Vision*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- (1991): 'Berkeley's Anti-Abstractionism'. In Creery, W. E., *George Berkeley: Critical Assessments*, London: Routledge, vol. II, pp. 292-307.
- (1991): 'The Coherence of Berkeley's Theory of Mind'. In Creery, W. E., *George Berkeley, Critical Assessments*, London: Routledge, vol. III, pp. 336-348.
- Ayers, M. R. (1991): Substance, Reality and the Great Dead philosophers. In Creery, W. E., *George Berkeley: Critical Assessments*, London: Routledge, vol. III, pp. 82-102.
- Barnes, J. (1997): *Filósofos Pré-Socráticos*. Trad. Julio Fischer, São Paulo, 2ª ed. Martins Fontes.
- Bayle, P. (1991): *Historical and critical dictionary: selections*. Trad. Richard Popkin. Indianápolis/Cambridge: Hachett.
- (1997): *Dictionnaire Historique et Critique*, art. 'Pirro', trad. José R. Maia Neto, in: revista *O que nos faz pensar*, pp. 55-61.
- Bennett, J. F. (1971): *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*, Oxford.
- (1991): 'Substance, Reality and Primary Qualities'. In Creery, W. E., *George Berkeley: Critical Assessments*, London: Routledge, vol. III, pp. 52-81.
- Berkeley, G. (1969): *A New Theory of Vision and other Writings*, ed., Lindsay, A. D. Everyman's Library.
- (1973): *Three Dialogues between Hylas and Philonous*. (ed.): Adams, R. M., Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company.
- (1982): *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, ed., Winkler, K. P., Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company.
- (1993): *Alciphron, or the Minute Philosopher*, (ed.): Berman, D., Routledge.
- Berman, D. (1994): *George Berkeley: Idealism and the man*. Oxford: Clarendon Press.
- Bolton, M. B. (1991): 'Berkeley's Objection to Abstract Ideas and Unconceived Objects'. In Creery, W. E., *George Berkeley: Critical Assessments*, London: Routledge, vol. II, pp. 308-327.
- Broad, C. D. (1991): Berkeley's Denial of Material Substance. In Creery, W. E., *George Berkeley: Critical Assessments*, London: Routledge, vol. III, pp. 31-51.

- Brochard, V. (1986): *Les Scpetiques Grecs*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- Brunton, J. A. (1991): 'The Absolute Existence of Unthinking Things'. In Creery, W. E., *George Berkeley: Critical Assessments*, London: Routledge, vol. III, pp.136-150.
- Brykman, G. (1985): *Principe de ressemblance et hétérogénéité des idées chez Berkeley*, *Revue internationale de philosophie*, n. 154.
- (1993): *Berkeley et le voile des mots*. Paris, Vrin.
- Burnyeat, Myles (org.) (1983): *The Skeptical Tradition*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Craig, E. J. (1991): 'Berkeley's Attack on Abstract Ideas'. In Creery, W. E., *George Berkeley: Critical Assessments*, London: Routledge, vol. II, pp. 135-146.
- Creery, W. E. (org.) (1991): *Critical Assessments*, London: Routledge, 3 vols.
- (1991): 'Berkeley on matter and the external World'. In Creery, W. E., *George Berkeley: Critical Assessments*, London: Routledge, vol. III, pp.1-27.
- Cummins, P. D. (1991): 'Berkeley's Ideas of Sense'. In Creery, W. E., *George Berkeley: Critical Assessments*, London: Routledge, vol. II, pp. 384- 400.
- (1991): 'Berkeley's Likeness Principle'. In Creery, W. E., *George Berkeley: Critical Assessments*, London: Routledge, vol. II, pp. 359-366.
- (1992): 'Hyla's Parity Argument'. In Turbayne, C. M., *Berkeley Critical and Interpretive Essays*, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 283-294
- (1991): 'Perceptual Relativity and ideas in the Mind'. In Creery, W. E., *George Berkeley: Critical Assessments*, London: Routledge, vol. II, pp. 346-358.
- Davidson, A. I. e Hornstein, N. (1991): 'The Primary/Secondary Quality Distinction: Berkeley, Locke and the Foundations of Corpuscularism Science'. In Creery, W. E., *George Berkeley: Critical Assessments*, London: Routledge, vol. II, pp. 96-121.
- Descartes, R. (1979) *Méditations métaphysiques*. Ed. Jean-Marie Beysade. Paris: Flammarion.
- Dicker, G. (1991): 'An Idea Can Be Like Nothing But an Idea'. In Creery, W. E., *George Berkeley: Critical Assessments*, London: Routledge, vol. III, pp. 162-176.
- (1991): 'Primary and Secondary Qualities: A Proposed Modification of the Lockean Account'. In Creery, W. E., *George Berkeley: Critical Assessments*, London: Routledge, vol. II, pp. 29-44.
- Diderot, D. (1951): *Œuvres*. Paris, Édition Gallimard.
- Doney, W. (1992): 'Is Berkeley's a Cartesian Mind?'. In Turbayne, C. M., *Berkeley Critical and Interpretive Essays*, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 273-282.
- (1991): 'Berkeley's Argument Against Abstract ideas'. In Creery, W. E., *George Berkeley: Critical Assessments*, London: Routledge, vol. II, pp. 238-252.
- Dumont, J-P. (1985): *Le Scepticisme et le Phénomène*, Paris: J. Vrin.
- Dutra, L. H. (1993): 'Ceticismo e filosofia construtiva'. In *Manuscrito*, XVI (1): 37-67.
- (1997): 'Neopirronismo na filosofia da ciência'. In: *O que nos faz pensar*, PUC- Rio, pp. 91-105.
- Flage, D. E. (1987): *Berkeley's Doctrine of Notions: A Reconstruction based on his Theory of Meaning*, Londres: Croom Helm.
- Fogelin, R. J. (1996): 'The Intuitive Basis of Berkeley's Immaterialism'. In *History of Philosophy Quarterly*, vol.13, n.3.

- Foster, J. & Robinson, H. (eds) (1985): *Essays on Berkeley*, Oxford: Oxford University Press.
- Frangiotti, M. A. (1999) 'Argumentos transcendentais e ceticismo'. In Dutra, L. H. (org.) *Nos limites da epistemologia*, NEL, pp. 81-101.
- Furlong, E. J. (1991): 'Berkeley on Relations, Spirits and Notions'. In Creery, W. E., *George Berkeley: Critical Assessments*, London: Routledge, vol. III, pp. 368-374.
- Galileu, G. (1983): *O ensaiador*. In: 'Os Pensadores', 3^a. ed. São Paulo, Abril Cultural.
- Gallois, A. (1991): 'Berkeley's Master Argument'. In Creery, W. E., *George Berkeley: Critical Assessments*, London: Routledge, vol. III, pp. 124-135.
- Garber, D. (1992): 'Locke, Berkeley, and Corpuscular Scepticism'. In Turbayne, C. M., *Berkeley Critical and Interpretive Essays*, Minneapolis: University of Minnesota, pp. 174-196.
- Grave, S. A. (1991): 'A Note on Berkeley's Conception of Mind'. In Creery, W. E., *George Berkeley: Critical Assessments*, London: Routledge, vol. III, pp. 230-232.
- (1991): 'The Mind and its Ideas: Some Problems in the Interpretation of Berkeley'. In Creery, W. E., *George Berkeley: Critical Assessments*, London: Routledge, vol. III, pp. 237-247.
- Grayling, A. C. (1985): *The refutation of scepticism*. London: Duckworth.
- (1996): *Berkeley: The Central Arguments*. London: Duckworth.
- Gruner, R. (1991): 'Berkeley on General Ideas'. In Creery, W. F., *George Berkeley: Critical Assessments*, London: Routledge, vol. II, pp. 147-151.
- Guerolt, M. (1956): *Berkeley: Quatre études sur la Perception et sur Dieu*, Paris, Aubier Montaigne.
- Hankinson, R. J. (1995): *The Sceptics*, Londres e New York: Routledge.
- Harris, S. (1997): Berkeley's Argument from Perceptual Relativity. In *History of Philosophy Quarterly*, jan., n.1, vol. 14.
- Hume, D. (1978): *A treatise of human nature*. L. A. Selby-Bigge, 2^a ed. Oxford.
- Lambert, R. T. (1992): 'Berkeley's Commitment to Relativism'. In Turbayne, C. M., *Berkeley Critical and Interpretive Essays*, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 22-34.
- (1991): 'The 'Phenomenalism' of Berkeley and Kant'. In Creery, W. E., *George Berkeley: Critical Assessments*, London: Routledge, pp. 157-173.
- Lebrun, G. (1988): 'Berkeley ou Le Sceptique Malgré Lui'. In *Manuscrito*, XI, 2, pp. 33-48.
- Luce, A. A. (s/d): Berkeley's Existence in the Mind. In Armstrong, D. M., *Locke and Berkeley: A Collection of Critical Essays*, London-Melbourne: Macmillan, pp. 284-295.
- Marc-Wogan, K. (s/d): Berkeley's Sensationalism and The Esse et Percipi-Principle. In Armstrong, D. M., *Locke and Berkeley: A Collection of Critical Essays*, London-Melbourne: Macmillan, pp. 314-339.
- (1991): 'The Argument from illusion and Berkeley's Idealism'. In Creery, W. E., *George Berkeley: Critical Assessments*, London: Routledge, vol. II, pp. 328-337.
- Montaigne, M. E. (1933): *Essais*, Thibaudet, A., (ed.) Paris: Pléiade.
- Muehlmann, R. G. (1991): 'Berkeley's Ontology and the Epistemology of Idealism'. In Creery, W. E., *George Berkeley: Critical Assessments*, London: Routledge, vol. III, pp.271-292.

- (1992): *Berkeley's Ontology*, Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company.
- (1995): *Berkeley's Metaphysics: structural, interpretative, and critical essays*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Musgrave, A. (1993): *Common Sense, Science and Scepticism: A historical introduction to the theory of knowledge*, Cambridge University Press.
- Pappas, G. S. (1991): 'Abstract Ideas and the 'Esse is Percipi' Thesis'. In Creery, W. E., *George Berkeley: Critical Assessments*, London: Routledge, vol. II, pp. 271-285.
- (1992): 'Berkeley, Perception and Common Sense'. In Turbayne, C. M., *Berkeley Critical and Interpretive Essays*, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 3-21.
- (1991): 'Ideas, Minds and Berkeley'. In Creery, W. E., *George Berkeley: Critical Assessments*, London: Routledge, vol. III, pp. 293-319.
- Park, D. (1992): 'On taking Ideas Seriously'. In Turbayne, C. D., *Berkeley Critical and Interpretive Essays*, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 35-47.
- Popkin, R. (1979): *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- (1983): 'Berkeley and Pyrrhonism'. In Burnyeat, M., *The Skeptical Tradition*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London. pp. 377-396.
- Porchat, P., O. (1992): 'Sobre o que aparece'. *Discurso* 19: 83-121.
- Pitcher, (1977): *Berkeley*. Londres, Henley and Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Robinson, H. (1985): 'The General Form of the Argument for Berkeleyian Idealism'. In Foster, J., *Essays on Berkeley*, Oxford: Clarendon Press, pp. 163-186.
- Russell, B. (1980): *The Problems of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Sextus Empiricus. (1976): *Outlines of Pyrrhonism: (Hypotyposes Pirrônicas)*, Bury, R. G., (ed.), Cambridge-Massachusetts-London: Harvard University Press, William Heineman Ltd., vol.1. (abreviado *H. P.*).
- Smith, A. D. (1985): 'Berkeley's Central Argument Against Material Substance'. In Foster, J., *Essays on Berkeley*, Oxford: Clarendon Press, pp. 37-58.
- Stroll, A. (1991): 'Replies: Two Lines of Argumentation in Berkeley's Principles: A Reply to George S. Pappas'. In Creery, W. E., *George Berkeley: Critical Assessments*, London: Routledge, vol. II, pp. 286-291.
- Stroud, B. (1991): 'Berkeley v. Locke on Primary Qualities'. In Creery, W. E., *George Berkeley: Critical Assessments*, London: Routledge, vol. II, pp. 45- 62.
- Strawson, P. F. (1982): *Skepticism and naturalism: some varieties*. Methuen.
- Taylor, C. C. W. (1991): 'Berkeley's Theory of Abstract Ideas'. In Creery, W. E., *George Berkeley: Critical Assessments*, London: Routledge, vol. II, pp. 169-189.
- Tipton, I. C. (1994): *Berkeley: The Philosophy of Immaterialism*, England: Thoemmes Press.
- Turbayne, C. M. (1991): 'Berkeley's Metaphysical Grammar'. In Creery, W. E., *George Berkeley: Critical Assessments*, London, Routledge, vol. I, pp. 50-73.
- (1991): 'Berkeley's Two Concepts of Mind'. In Creery, W. E., *George Berkeley: Critical Assessments*, London: Routledge, parte I, vol. III, pp. 219-229 e parte II, vol. III, pp. 233-236.
- (1992): *Berkeley Critical Essays*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Urmson, J. O. (s/d): 'Berkeley'. In *The British Empiricists*, Oxford University Press, pp. 93-178.
- Valberg, E. (1991): 'A Theory of Secondary Qualities'. In Creery, W. E., *George Berkeley: Critical Assessments*, London, vol. II, pp. 63-79.
- Walker, R. C. S. (1985): 'Idealism: Kant and Berkeley'. In Foster, J., *Essays on Berkeley*, Clarendon Press, pp. 108-130.
- Warnock, G. J. (1992): *Berkeley*, Gregg Revivals.
- Wilson, M. D. (1985): 'Berkeley and the Essences of the Corpuscularians'. In Foster, J., *Essays on Berkeley*, Oxford: Clarendon Press, pp. 148-162.
- (1992): 'Did Berkeley Completely Misunderstand the Basis of the Primary-Secondary Quality Distinction in Locke?'. In Turbayne, C. M., *Berkeley Critical and Interpretive Essays*, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 108-126.
- Winkler, K. P. (1989): *Berkeley: An interpretation*. Oxford: Clarendon Press.