

A PROPOSTA (I)MODESTA DE BERKELEY. UM MUNDO SEM MATÉRIA

Pedro M. S. Alves
(Universidade de Lisboa)

... all the choir of heaven and furniture of the earth, in a word all those bodies which compose the mighty frame of the world, have not any subsistence without a mind, their being is to be perceived ...

G. Berkeley – *Principles of Human Knowledge*

(1.) O interesse da Gnosiologia de George Berkeley reside em que as suas teses permitem ir direito a uma das mais fundamentais questões a respeito do conhecimento da Realidade. Refiro-me, bem entendido, ao modo como *deve ser concebida* a própria Realidade dita “exterior” ou “externa”, de que temos conhecimento, e às *razões que sustentam* essa concepção.

A interpretação mais corrente das teses de Berkeley – e a acusação de “absurdo cepticismo” que lhe anda associada – é uma grosseira desfiguração do seu significado autêntico. Consiste ela em afirmar que Berkeley negaria que houvesse qualquer coisa como uma Realidade “exterior”, extensa, conhecida por intermédio dos sentidos. Pelo contrário, a tese de Berkeley diz que Realidade é precisamente aquilo que é imediatamente conhecido pelos sentidos, e que não tem nenhuma justificação pressupor, por detrás dessa realidade sensível imediatamente conhecida, ainda uma substância corpórea ou realidade não-sensível que seria seu suporte. Assim, a tese de Berkeley consiste em negar que a Realidade possa ser concebida como *materialidade*, entendendo-se aqui o conceito de “matéria” não à luz de uma qualquer teoria física determinada, mas, estritamente do ponto de vista gnosiológico, como a *existência espaço-temporal de*

substâncias corpóreas que subsistam sem serem percebidas e directamente conhecidas por qualquer mente.

Berkeley não deixa nenhuma dúvida sobre o sentido último das suas asserções. Num passo de *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, di-lo enfaticamente. Eis as suas próprias palavras:

É minha opinião que as coisas reais são precisamente essas coisas que vejo e sinto, e que percebo pelos meus sentidos. A estas coisas, conheço-as; e ao verificar que elas respondem a todas as necessidades e propósitos da vida, não tenho nenhuma razão para ser solícito a propósito de quaisquer outros seres desconhecidos. [...] É também minha opinião que cores e outras qualidades sensíveis estão nos objectos. [...] E como não sou céptico a respeito da natureza das coisas, também não o sou a respeito da sua existência. [...] A sua existência consiste, então, em serem percebidas; quando são actualmente percebidas, não pode haver, portanto, nenhuma dúvida acerca da sua existência. Fora, então, com todo esse cepticismo, com todas essas ridículas dúvidas filosóficas. (Berkeley 1975, 182)

Vê-se que a recusa do Cepticismo se faz à custa de uma alteração em profundidade do conceito de Realidade (alteração que, por outro lado, poderia ser entendida como expressão de um cepticismo maior e mais profundo). Trata-se, para Berkeley, de definir o que há a entender por Realidade a partir da conjugação destas duas teses:

TBe1 – A existência dos objectos dos sentidos é directamente conhecida.

TBe2 – A existência de uma substância corpórea suporte dos objectos dos sentidos não é directamente conhecida.

Donde (suposta, mas erroneamente...) se concluiria que

CBe1 – Só os objectos dos sentidos existem.

Ou seja, para relembrar a famigerada fórmula berkeleyana: *esse est percipi* – ser é ser percebido. Um ser imperceptível não é de todo um ser e a Realidade, como veremos, é de duas ordens: ela consiste ou bem em *objectos* de percepção ou bem em *sujeitos* da percepção – em “ideias” (*ideas*) ou em “espíritos” (*spirits*).

É precisamente aqui que Berkeley se confronta com a questão de fundo de que falámos acima. Ei-la: até que ponto a nossa concepção comum de um mundo de corpos no espaço e no tempo, independentes de qualquer mente que os percepcione e conheça, é uma concepção bem fundada? Até que ponto tem a ciência moderna de Galileu – teorizada por

Descartes e por Locke, e guiada pela concepção do Universo como um Maquinismo – o seu direito incontestável de afirmar a subsistência de um mundo corpóreo fechado sobre as suas próprias leis? Mais ainda, até que ponto é a Física a concepção adequada da Realidade, se a Realidade houver de ser “imaterial”, no sentido berkeleyano? Ou ao invés: como deve agora ser concebida a própria ciência física e como devem ser agora redefinidos os seus conceitos e as suas leis, se a Realidade for *não*-independente da relação com uma consciência?

Poder-se-ia dizer – com toda a razão, aliás – que *TBe1* e *TBe2* nada provam, porque poderemos acrescentar, haurida no próprio Berkeley, a terceira tese seguinte:

TBe3 – O que não é directamente conhecido pode existir (*prima facie*, ser afirmado como possível), se o seu conceito não for contraditório.

Assim, de que o suporte material dos objectos sensíveis não seja directamente conhecido, não se seguirá que a afirmação da sua existência, pelo menos como possível, esteja interdita. *TBe3* torna claro, pois, que *TBe1* e *TBe2* nada demonstraram ainda, e que *CBe1* não pode ser deduzido delas, a menos que se que seja mostrado que o conceito de “materialidade” (de substância *material*) é, em si mesmo, um pseudoconceito.

Ora é precisamente este o caminho do pensamento de Berkeley. Numa réplica a Hylas, escreve: “não nego a existência da substância material meramente porque não tenho uma noção dela, mas sim porque a noção que tenho dela é inconsistente” (Berkeley 1975, 184). Para ele, não se trata, pois, de criticar a ideia de extensão, não se trata também de demolir o conceito de substância, mas sim de mostrar que é *contraditória* a ideia de uma substância *material*, definida pelo conjunto de predicados exclusivos da extensão (como posição, movimento, figura, ou seja, todas as “qualidades primárias” de John Locke), em qualquer dos sentidos em que o conceito de matéria possa ser definido. Berkeley sabe, portanto, que o facto de ser directamente conhecido não é a única justificação para a crença na existência de uma coisa. Por isso, continua: “Se bem que acreditemos na existência de coisas que não percebemos, não devemos, porém, crer que alguma coisa particular existe sem uma qualquer razão para essa crença; mas não tenho nenhuma razão para acreditar na existência da matéria. Não tenho directa intuição dela; nem posso, mediatamente, a partir das minhas sensações, [...] inferir uma substância não-pensante, [...] seja por dedução provável, seja por consequência necessária” (Berkeley *idem*). E por que razão essa dedução não é possível? Resposta: porque o conceito de substância material, quando deduzido a partir do conceito de “objecto sensível”, a que Berkeley chama uma

“ideia”, se mostra como um conceito em si mesmo contraditório. Assim, nas próprias palavras de Berkeley, o objectivo do argumento a favor do Imaterialismo consiste em mostrar que, “na própria noção ou definição de substância material está incluída uma manifesta repugnância e inconsistência” (Berkeley *idem*).

(2.) Para ver claro em tudo isto, importa reconstituir o argumento de Berkeley a favor da tese do Imaterialismo. Há, nesse argumento, é certo, coisas profundamente limitadas, assentes em equívocos e confusões. Ao mesmo tempo e num plano mais fundamental, extraem-se, porém, desse argumento concepções que, se não patentemente verdadeiras, serão, pelo menos, de uma grande riqueza e largueza de vistas, a ponto de merecerem uma ponderada inquirição. Poder ver isso com acuidade pressupõe, todavia, um trabalho de depuração que só estará em condições de ser realizado depois de ter sido reconstruído o argumento sobre o Imaterialismo tal qual George Berkeley o apresenta.

Tal qual como pode ser reconstruído à luz dos *Principles of Human Knowledge* (Berkeley 1975, 63 e sgs), o argumento é mais complexo do que aparenta. Ele desenvolve-se em três passos sucessivos, dos quais o primeiro, aparentemente trivial, tem, porém, já desde o início o elemento controverso que conduzirá ao Imaterialismo. O primeiro passo (ou primeiro subargumento do argumento global) é o seguinte:

ABe1

Inerência dos objectos dos sentidos na mente

Estipulações

1. Os objectos dos sentidos são ideias;
2. As ideias carecem de um suporte, no qual iniram;¹
3. O suporte das ideias é uma substância;

Argumento

A substância em que as ideias inerem é

¹ Comum mas não unicamente, Berkeley usa a palavra *support* para designar a relação da substância com as qualidades e a palavra *inherent* para designar a relação de uma qualidade com a substância. A *inherency* é explicitada por Berkeley como *to exist in*. Esta inerência (ou “existência em”) da qualidade na substância é uma réplica do *inesse* latino (*praedicatum inest subjectum*, na conhecida fórmula de Leibniz), pelo que adoptamos doravante, para fixar a algo flutuante terminologia de Berkeley, o termo “inerência”, para a segunda relação, e o termo “suportar”, para a primeira.

- a) uma substância material, não-pensante (a que se chama *corpo*)
ou
- b) uma substância pensante, imaterial (a que chamamos *espírito*
ou *mente*).

Ora é impossível que seja um corpo, porque então uma ideia, que é um objecto pensado, teria como suporte uma substância não-pensante, e restaria inexplicável como um pensamento “inere” numa substância incapaz de pensar, pois nenhum sentido determinado se poderia dar a essa relação de inerência, de modo a que fosse compreensível como um corpo *tem* uma ideia;

Donde se conclui que toda e qualquer ideia, sendo um objecto ou conteúdo pensado, só pode inerir numa substância pensante, ou seja, num espírito, e que a inerência da ideia no espírito designa o facto de uma ideia ser percebida – na medida em que um espírito percebe uma ideia, a ideia inere nele como em uma substância.

Assim,

TBe4 – Um objecto dos sentidos ou ideia só pode inerir num espírito,
e

TBe5 – É contraditório que as ideias iniram nos corpos.

Tendo em conta o carácter tradicional de conceitos como o de substância, bem como a relação da substância com os seus predicados, e o carácter supostamente irresolúvel da relação entre corpo e mente, nada há excessivamente controverso neste argumento, que afirma ser o espírito o *substrato* das ideias.² A única coisa controversa será a ambiguidade contida na definição 1. A expressão “Objectos dos sentidos” tanto pode designar o conteúdo de uma sensação, por exemplo, uma cor ou som, conteúdo esse que é, no sentido sugerido por Descartes,³ certamente uma

² No parágrafo 7 (Berkeley 1975, 79), a conclusão deste argumento é assim apresentada: “From what has been said, it follows, there is not any other substance than *spirit* or that which perceives. But for the fuller proof of this point, let it be considered [...] the ideas perceived by sense. Now for an idea to exist in an unperceiving thing is a manifest contradiction; for to have an idea is all once as to perceive; [...] hence it is clear there can be no unthinking substance or *substratum* of those ideas”. Na realidade, a conclusão de que não há outra substância senão o espírito não se segue de que o espírito é o substrato das ideias. O espírito pode ser o substrato das ideias e haver, apesar de tudo, outras substâncias diferentes do espírito. Este *non sequitur* é remediado por Berkeley com um segundo argumento tentando mostrar que, não existindo as ideias sem a mente, também não há seres extra-mentais “semelhantes” às ideias (que estão na mente). É este segundo membro que separamos como segundo subargumento de Berkeley.

³ Refiro-me à *cogitatio de ideis*, ou seja, à definição cartesiana de “ideia” como o conteúdo de que temos imediatamente consciência. Nisso, Berkeley separa-se da

ideia, como pode também designar o que é visado através desse conteúdo, coisa a que, na linguagem comum, se chama precisamente um *objecto*, distinto do conteúdo mental (ideia) através do qual é pensado. Esta ambiguidade não prejudica, no entanto, a conclusão de que as ideias, enquanto *conteúdos* de pensamento, supõem um sujeito (substância) pensante (se concedermos a Berkeley que o conceito de substância é válido e que não há meio de explicar como um corpo pode ter uma mente). O problema melindroso está em que, ambigualmente, a ideia, que é um conteúdo pensado, designa também um *objecto* de pensamento.

O segundo argumento decide esta ambiguidade da Definição 1 pela subordinação deste segundo sentido ao primeiro, e é precisamente essa decisão que está na génese da tese do Imaterialismo. A marcha da argumentação de Berkeley, nos seus *Principles*,⁴ criticando o que chamaremos “princípio de representatividade” (das coisas extra-mentais pelas ideias, ou conteúdos mentais), é *grosso modo* a seguinte:

ABe2

Imanência das relações da esfera ideativa

Princípio de representatividade

1. As ideias existem na mente;
2. As ideias representam coisas que existem fora da mente;
3. A relação entre ideia e seu objecto extra-mental é uma relação de cópia ou semelhança;
4. Toda ideia está por um objecto extra-mental que ela representa.

Refutação do princípio de representatividade

- a) Uma ideia só pode ser semelhante a outra ideia e não a uma coisa que não seja ideia (por exemplo, uma coisa corpórea), porque

oposição lockeana entre *sense data* e *ideas*, ou da posterior distinção humeana entre *impressions* e *ideas*. No sentido berkeleyano e cartesiano, *qualquer* conteúdo de pensamento (seja ele uma sensação ou um conceito) é uma *ideia*.

⁴ O argumento que é apresentado nos pontos 8 e 9 dos *Principles* (Berkeley 1975, 79), e que seguimos aqui, contém uma parte sobre a crítica da distinção lockeana entre qualidades primárias e secundárias e uma defesa da tese segundo a qual as qualidades secundárias não podem ser separadas das primárias e concebidas abstractamente. Pela sua importância, este é um ponto que será discutido detidamente na próxima lição e que não será tido aqui em conta. Consideramos que a argumentação se dirige sobretudo para os objectos imediatos dos sentidos, ou qualidades primárias, e concedemos, por ora, que seja extensível às qualidades secundárias (como extensão, movimento, posição, etc.).

- b) Se uma ideia for semelhante a algo que não é uma ideia, então ou essa coisa seria perceptível e então ela seria, mais uma vez, uma ideia ou um conjunto de ideias,
- (i) ou essa coisa não é perceptível e, então, por exemplo, uma cor seria semelhante a algo invisível, um som, a algo inaudível, etc., ou seja, em geral, uma ideia seria semelhante a algo que não teria semelhança com o seu conteúdo.

Ora, dado que (ii) é absurdo, daí se segue que só (i) é sustentável. Mas (i) torna iminentes todas as relações que as ideias possam manter com outras entidades (não apenas a semelhança, mas também a dissemelhança, oposição, etc.), de modo que só há relações *entre* ideias e não entre ideias e coisas diferentes de ideias. Portanto, uma ideia só pode suportar uma relação com outra ideia. Donde, o princípio da representatividade (entre ideia e objecto extra-mental) é falso e, nessa medida,

TBe6 – As ideias só mantêm relações com outras ideias,

TBe7 – É contraditório que as ideias representem substâncias corpóreas.

Tendo mostrado que é contraditório inferir a existência da substância corpórea seja como sujeito de inerência das ideias (*ABe1*), seja como entidade representada pelas ideias (*ABe2*), segue-se, para Berkeley, uma derradeira matéria de prova: a de que, afastado o princípio da representatividade baseado na semelhança, também o princípio de uma correspondência funcional entre corpos e ideias deve ser afastado.

Este derradeiro subargumento de Berkeley é deveras importante. Quando a tese da semelhança é afastada, um problema subsiste, e um problema para o qual uma nova resposta, diferente da que era dada pela tese da semelhança, deve ser encontrada, e uma resposta *melhor* que a da tese da semelhança. Esse problema é o da razão por que a vida mental decorre com tal e tal sucessão de ideias, por que razão ideias surgem em vez de outras, e isso para todas as mentes, de tal modo que elas concordam entre si sobre o que se lhes depara como presente. A resposta anterior era: as mentes têm as mesmas ideias na medida em que representam as mesmas coisas, e representam as mesmas coisas na medida em que estão voltadas para um mesmo mundo de substâncias corpóreas – as substâncias corpóreas são as mesmas para todas as mentes e, na medida em que as ideias são semelhantes às substâncias corpóreas, elas serão idênticas para todas as mentes. Agora, afastada esta resposta, uma nova e melhor explicação deve ser procurada para a identidade intersubjectiva do fluxo das ideias e para a persistência das ideias quando uma mente singular não as percebe, mas estão disponíveis para outra ou outras mentes que as percebem actualmente.

É, portanto, necessário um novo princípio de explicação

a) Da inexorabilidade do curso da Natureza (dado na sucessão inflexível, para todas as mentes, das ideias sensíveis);

b) Da identidade e persistência trans-subjectiva das ideias (por exemplo, o azul do céu, visto actualmente pela mente X e visto a seguir pela mente Y, e de novo, num outro momento, pela mente X, são todos *o mesmo* azul, apesar da descontinuidade e da multiplicidade das percepções).

É aqui que surge uma emenda ao princípio de representatividade que poderá dar uma boa resposta para o problema sem abraçar a tese do Imaterialismo. Trata-se de manter o princípio de representatividade, mas substituindo à tese da semelhança (entre ideia e substância corpórea) a tese da correspondência funcional. Assim, não é verdade que as ideias se *assemelhem* às coisas e que, *por isso*, as representem; elas são *causadas* pelas coisas e, *nessa medida*, representam-nas. A passagem da ideia à substância material não será já sensível, baseada na semelhança, mas inferencial, baseada num raciocínio sobre o tipo de entidade que causa uma ideia. Como escreve Berkeley, reconhecendo que há aqui um problema real e que o Imaterialismo tem de fornecer para ele uma melhor resposta, “Percebemos uma contínua sucessão de ideias, algumas são excitadas de novo, outras são modificadas ou desaparecem totalmente. Há, portanto, alguma causa destas ideias, da qual elas dependem, e que as produz e modifica” (Berkeley 1975, 84). Note-se que a representatividade *com* semelhança também envolvia esta teoria da dependência funcional. Só que, agora, com a emenda ao princípio de representatividade, desaparece a tese da semelhança e resta *apenas* a tese da dependência funcional. O terceiro membro do argumento de Berkeley (que é mais um conglomerado de ideias) dirige-se contra esta emenda do princípio de representatividade.

ABe3

Independência material das ideias

1. Uma ideia é signo de outra ideia (assim a ideia do fumo é signo da ideia do fogo);
2. Uma ideia não pode ser causa de outra ideia;
3. As ideias sensíveis decorrem numa ordem regular, independente dos actos da vontade;
4. Donde, a persistência, ordem e sucessão das ideias supõe uma causa exterior tanto às ideias como à mente em que inerem.

Ora a causa das ideias pode ser

- a) uma substância corpórea, ou

b) uma outra substância não corpórea, um espírito ou mente.

Se a) fosse o caso, então, sabendo que a substância material não pode ser percebida e que não é explicável o modo como um corpo pode agir sobre uma mente, seguir-se-ia que a única prova dessa substância e da sua acção seria precisamente a ordem e o curso das ideias na mente.

Portanto, se houvesse substância material, não poderíamos nunca sabê-lo directamente, mas apenas indirectamente, pelo curso e ordem das ideias que verificamos na mente; mas, se não houver substância material, a ordem e o curso das ideias será precisamente o mesmo e, portanto, este caso será indistinguível do caso em que houvesse substância material.

Donde, a hipótese de uma substância material e de uma dependência funcional nada explica.

Resta, então, a hipótese b). Relativamente a ela, é compreensível como uma mente produz uma ideia, porque produzir uma ideia significa concebê-la e percebê-la. A causa exterior das ideias pode, por isso, ser uma outra mente.

Ora, vendo que as ideias sensíveis não dependem da vontade da mente que as tem e que elas têm uma existência para todas as mentes, independentemente de serem ou não percebidas por cada uma delas, segue-se que deve haver outra mente em que elas persistam, que as imprima nas outras mentes e que seja capaz de as produzir em actos de vontade.⁵

Essa mente tem de ser infinita (sem limitações) e é, portanto (*sic*), Deus.

Assim, existem as ideias, os espíritos finitos e o espírito infinito.

Se X tem ideias involuntárias, então X é um espírito finito.

Se X só tem ideias voluntárias, então X é o espírito infinito.

A vontade do espírito infinito é a ordem e concatenação regular das ideias sensíveis; as ideias impressas nos sentidos são chamadas “*coisas reais*”,⁶ e a vontade do espírito infinito é conhecida pelos espíritos finitos sob o conceito de “*leis da Natureza*”.⁷

⁵ Esta parte do argumento só é claramente desenvolvida nos *Three Dialogues Between Hylas and Phylonous*. Um passo exemplificativo é o seguinte: “To me it is evident, for the reasons you allow of, that sensible things can not exist otherwise than in a mind or spirit. Whence I conclude, not that they have no real existence, but that, seeing they depend not on my thought, and have an existence distinct from being perceived by me, *there must be some other mind wherein they exist*. As sure therefore as the sensible world really exists, so sure is there an infinite omnipresent spirit who contains and supports it.” (Berkeley 1975, 168)

⁶ “The ideas imprinted on the senses by the Author of Nature are called *real things*”. (Berkeley 1975, 86)

⁷ “The set rules or established methods, wherein the mind we depend on excites in us

Donde,

TBe8 – Não é necessário afirmar a substância material como causa (desconhecida) das ideias.

Coisa que permite a Berkeley poder concluir que

TBe9 – O conceito de matéria ou substância corpórea é em si contraditório.⁸

Pondo agora tudo em conjunto, vemos que o argumento global de Berkeley passa por (i) afirmar a inerência das ideias à mente; (ii) fazer equivaler o conceito de ideia sensível e de coisa real, (iii) negar, em simultâneo, o princípio de representatividade e, finalmente, (iv) deduzir uma substância infinita como lugar de inerência e princípio produtor de todas as ideias sensíveis. Na verdade, a partir do momento em que, por um *tour de force*, Berkeley identifica *ideia* e *coisa*, a persistência e acessibilidade intersubjectiva das coisas transforma-se no problema da persistência e da acessibilidade intersubjectiva das ideias. Se a persistência das coisas, bem como a regularidade da sua sucessão, estava suportada pela hipótese de um mundo material e de leis objectivas da Natureza (leis de conservação da massa e de comunicação do movimento), a persistência e a ordem regular das ideias está suportada pela hipótese de um espírito infinito. Trocamos a hipótese da Natureza pela hipótese de Deus. Melhor, Berkeley defende que, partindo da hipótese de Deus, a hipótese de uma Natureza é *supérflua*, porque um mundo explicado pressupondo apenas Deus, ideias e espíritos finitos é *indistinguível* de um mundo explicado na

the ideas of sense, are called *Laws of Nature*; and these we learn by experience, which teaches us that such and such ideas are attended with such other ideas, in the ordinary course of things” (Berkeley, 1975, 85-6). A crítica da tese ocasionalista, nomeadamente na formulação de Malebranche, é encetada por Berkeley a partir deste resultado. Se Deus inspira directamente a sucessão regular das ideias nos espíritos finitos, então dizer que Deus o faz em concordância ou por ocasião dos estados da matéria significa dizer que Deus “consulta” a matéria para imprimir as ideias correspondentes nos espíritos finitos. Mas, na medida em que elas são impressas por Deus, essa consulta é *supérflua* e, portanto, a tese de um mundo material é dispensável. Veja-se esta linha crítica, por exemplo, em (Berkeley 1975, 98 e sgs.)

⁸ Berkeley afirma expressamente que “the very notion of what is called *matter* or *corporeal substance* involves a contradiction in it” (Berkeley 1975, 79). Na verdade, dissecando, como o fazemos, o argumento de Berkeley nos vários subargumentos que o compõem, é possível divisar duas razões para a contraditoriedade deste conceito de matéria: a sua afirmação como substrato das ideias e a sua afirmação como objecto representado pelas ideias através de uma relação de semelhança.

hipótese de Deus, de uma Natureza e de espíritos finitos.⁹
 Como ele o escreve num passo dos seus *Principles*,

Dirão que houve uma grande quantidade de coisas explicadas pela matéria e o movimento; tirem estes e destruiremos toda a filosofia corpuscular e minaremos aqueles princípios mecânicos que foram aplicados com tanto sucesso para dar conta dos fenómenos. Numa palavra, sejam quais forem os avanços que tenham sido feitos pelos filósofos, tanto antigos como modernos, no estudo da Natureza, todos eles provieram da suposição de que a substância corpórea ou matéria deve realmente existir. A isto respondo que não há sequer um *fenómeno* explicado a partir desta suposição que não possa também ser explicado sem ela [...]. Explicar os *fenómenos* é a mesma coisa que mostrar por que razão, em tais e tais ocasiões, somos afectados com tais e tais ideias. Mas como deveria a matéria operar sobre o espírito, ou produzir alguma ideia nele, é coisa que nenhum filósofo fingirá poder explicar. É pois evidente que não pode haver qualquer uso da matéria na Filosofia Natural. (Berkeley 1975, 92)

É nisto que consiste a hipótese (i)modesta de Berkeley – um mundo sem matéria é, para nós, indistinguível de um mundo com matéria e *mais simples* que ele.

Deixemo-lo, então, chegar ao fim:

TBe10 – A substância corpórea (material) não pode ser afirmada como existente.

Donde se segue, agora sim, que

CBel (bis) – Só existem os objectos dos sentidos e as mentes em que eles inerem.

(3.) Olhemos, para concluir, a tese que é, em nossa opinião, a mais importante de Berkeley: um mundo onde há apenas mentes e ideias é *indistinguível* de um mundo onde há, para lá de mentes e de ideias, também uma substância material. Indistinguível para nós, “mentes”, que o conhecemos. Olhemos o complemento desta tese: um mundo onde supostamente há uma substância material ou é um mundo explicativamente truncado, porque não há explicação possível do modo como a substância

⁹ “As to the outward cause of these ideas, whether it be one and the same, or various and manifold, whether it be thinking or unthinking, spirit or body, or whatever else we conceive or determine about it, the visible appearances do not alter their nature, our ideas are still the same” (Berkeley 1975, 237).

material produz ideias na substância mental, ou é um mundo com uma hipótese supérflua, porque, na suposição de as ideias não serem causadas pelos corpos, mas sobrevirem “por ocasião” dos estados da matéria, a tese de uma substância material torna-se desnecessária. Ou seja: há que *dispensar* quer a Ontognosiologia de Descartes, quer a de Malebranche (e a do Ocasionalismo em geral, que remonta a Clauberg), e há que *rever* o significado da Física newtoniana.

Bem entendido, a ver de mais perto, o que Berkeley prova não é que *não há* um mundo material. O que a sua argumentação permitirá provar, quanto muito, é que *não há caminho* das ideias, que estão na mente, até um suposto mundo material, que estaria “fora” da mente. Toda a sua argumentação assenta no ponto de vista de uma mente que tem ideias e apenas mostra – ou pretende mostrar – que, para essa mente, um mundo sem matéria seria indistinguível de um mundo com matéria e mais concebível que este, pois não teria um problema insolúvel diante de si (a acção do corpo sobre a mente), nem teria de operar a partir de um conceito contraditório (a matéria enquanto suporte das ideias ou semelhante a elas). Mas que haja uma substância material não é, em si mesmo, contraditório. Podemos conceber um mundo simétrico do mundo berkeleyano, onde só haja Deus e substância corporal. Isso não envolve contradição. Ou um mundo em que haja Deus, substância corporal e mentes, mas em que as mentes não forjem o conceito contraditório de uma substância corpórea como o suporte ou o ideado das suas ideias. O que é, portanto, supostamente contraditório é o conceito de substância material *que se obtém a partir* do conceito de uma mente cujos objectos são as ideias. E toda a tese de Berkeley consiste em mostrar que, *nesse caso*, o Imaterialismo deve ser aceite porque (i) um mundo sem matéria é, para a mente, indistinguível de um mundo com matéria, (ii) o conceito de matéria é, para a mente, um conceito contraditório, na medida em que ela o deve forjar a partir das suas ideias sensíveis.

O *nervus probandi* desta argumentação será, como se vê, a crítica das teorias de John Locke acerca da abstracção e da distinção entre qualidades primárias e secundárias. Essas teorias ensinam, primeiro, a *separar* as ideias (por isso mesmo ditas “abstractas”) dos seus exemplos particulares e, em segundo lugar, a *conceber* (contra (ii) *supra*) um mundo corpóreo espacial (e temporal) independente das ideias sensíveis.

Na verdade, para ideias sensíveis como a cor, o som ou outras semelhantes (as “qualidades secundárias”, de Locke), a argumentação de Berkeley é trivial. Sabemos desde Descartes que a sensação é uma *cogitatio*, ou seja, um modo de pensamento, uma “ideia”, e não uma propriedade das coisas. Sabemos também desde Descartes que não há relação de semelhança (mas, para ele, apenas correspondência funcional) entre as ideias sensíveis e os corpos. O que Berkeley diz é, por isso mesmo, con-

sensualmente aceite por uma profusão de outros pensadores. O que não é consensual é que Berkeley venha a dizer que as qualidades primárias (como Locke lhes chamou), como extensão, movimento, posição, grandeza, número, não possam ser concebidas separadamente das ideias sensíveis com que surgem mescladas. Assim, à possibilidade de separar as ideias de extensão e seus derivados (posição, movimento, etc.) das ideias sensíveis e de conceber um mundo de substâncias corpóreas exclusivamente a partir dessas ideias, mundo de onde estaria ausente qualquer conceito contraditório, como o da substância corpórea *enquanto* suporte ou semelhança das ideias sensíveis, a esta dupla possibilidade Berkeley contrapõe um rotundo “Não!”. Descartes ou Locke pretenderam, pois, abrir um caminho das ideias até ao mundo dos corpos – isso fazia-se, para eles, eliminando a ideia sensível e conservando separadamente a ideia matemática (na abstracção, para Locke, ou no *intuitus mentis* da percepção clara e distinta, para Descartes). Berkeley quer fechar esse caminho (ou afirmar que ele é uma via ínvia). A negação da possibilidade de liberação da ideia matemática relativamente ao seu suporte sensível será, assim, o fulcro de toda a sua argumentação.

Como Berkeley expressamente reconhece, a crítica da abstracção e da separação entre qualidades primárias e secundárias são dois aspectos de um só e mesmo problema: “Podes sequer separar as ideias de extensão e movimento das ideias de todas essas qualidades a que [...] chamam *secundárias*?”, pergunta Phylonus a Hylas (Berkeley 1975, 152). E continua: “As qualidades são divididas pelos filósofos em *primárias* e *secundárias*. As primeiras são extensão, figura, solidez, gravidade, movimento e repouso. E estas, sustentam eles, existem realmente nos corpos”, “pois é assim que os matemáticos as tratam” (Berkeley 1975, 148 e 152). Da crítica da teoria da abstracção e do exame das ideias matemáticas, Berkeley pretende nada mais que mostrar que “precisamente os mesmos argumentos que admitiste como conclusivos contra as qualidades secundárias são também, sem mais retoques, válidos contra as primárias” (Berkeley 1975, 153).

Concentremo-nos, então, no cerne da questão. *Se* os objectos percebidos pela mente são ideias, *então* um mundo sem matéria é indistinguível de um mundo com matéria *e* o conceito de uma substância corpórea espaço-temporal é não só supérfluo como contraditório. Acompanhámos Berkeley na argumentação tendente a mostrar os corolários da superfluidade e da contraditoriedade. Não discutimos ainda, porém, a verdade das próprias proposições iniciais: *que* os objectos percebidos pela mente sejam ideias *e que* um mundo sem matéria seja realmente indistinguível de um mundo com matéria.

De facto, há objecções ponderosas contra ambas as proposições. Contra a primeira, dir-se-á que a mente percebe imediatamente não ideias, mas objectos espaciais com posição, figura e grandeza, mantendo

entre si distâncias variáveis que são função de movimentos cujas trajectórias a Geometria Analítica pode descrever e medir objectivamente, numa linguagem independente do ponto de vista de qualquer observador. A “fenomenologia” da visão, dir-se-á, consiste em abrir um mundo extenso, constituído por corpos exteriores à mente: não vemos ideias “*na mente*”, mas corpos *no espaço* e relações espaciais entre corpos *por meio* das ideias da mente. Contra a segunda proposição, há a célebre questão newtoniana, a que Berkeley repetidamente se refere: um mundo com corpos existindo objectivamente no espaço físico e descrevendo nele movimentos absolutos seria um mundo distinguível de um mundo sem matéria, porque seria detectável, nesse mundo, a acção de forças centrífugas que não poderiam existir num mundo sem espaço absoluto e, por conseguinte, sem movimento absoluto.

Berkeley oferece-nos algumas razões merecedoras de exame, para a primeira proposição (que os objectos dos sentidos são ideias na mente), em *An Essay Towards a New Theory of Vision*, de 1709. Encontramos razões para, perante o argumento extraído de Newton, justificar a segunda proposição (sobre a indistinção) no *De motu. Sive de motus principio & natura et de causa communicationis motuum*, publicado em 1721. Está em discussão, no primeiro ensaio, a possibilidade de geometrização da percepção da extensão, de tal modo que as proposições geométricas possam servir para descrever relações entre objectos que sejam independentes de qualquer observador, tal como elas são já supostamente encontradas na percepção do espaço. A teoria da visão, que é um dos aspectos da teoria berkeleyana da percepção, pretende demolir esta ideia, “the humor of making one see by geometry”, como diz ironicamente (Berkeley 1975, 23). Ou seja, pretende demolir a ideia de que a percepção da extensão seja geometrizável (portanto, matematizável) *na medida* em que as operações perceptivas envolvidas encerrariam ou aplicariam já conceitos e processos de inferência geométricos (uma “Geometria inata”, “[...] ut ex geometria quadam omnibus inata [...]”, como dizia Descartes). Estará em questão, no segundo ensaio, saber se a Física tem ou não de manter o conceito de movimento absoluto, à maneira defendida por Newton, ou se pode ser dado um tratamento puramente relacional do movimento, em particular, do movimento rotativo e das chamadas “forças centrífugas”, que se encaixe numa teoria não-realista da extensão. Portanto, a objecção contra Berkeley e a tese da indistinção era: um mundo com matéria difere de um mundo sem matéria porque haverá nele forças centrífugas geradas pelo movimento rotativo, se Newton tiver razão; a resposta de Berkeley, contra Newton, terá de ser: um mundo sem matéria também contém essas forças (melhor: os *fenómenos cinemáticos* que Newton explica por meio dessas forças), e há delas uma explicação cabal a partir do simples movimento relativo.

No entanto, pese embora os esforços de Huygens e Leibniz, não foi dada na época, contra Newton, uma boa teoria alternativa do movimento rotativo e das ditas forças centrífugas com base numa hipótese relacional do movimento. Por essa razão, as teses de Berkeley permanecem como uma cega aposta num resultado que a ciência do seu tempo jamais logrou alcançar.

ABSTRACT

Berkeley's general tenet about immaterialism is presented and discussed. I examined apart the several theses that concur to the immaterialist theory. After that, the general argument is presented and discussed. In particular, I stress Berkeley's assumption that a world without matter and a world with matter would be indistinguishable from the point of view of (i) the content of perceptions, (ii) natural science (viz. Newtonian mechanics). I stress that this assumption depends on a relative account of circular motion, generating the centrifugal forces, as Newton shows in his bucket experiment. In spite of the efforts by Leibniz and Huygens, such a relative account of rotational motion was never presented. So the thesis about the scientific and perceptual identity between worlds with and without matter remains a simple case of wishful thinking in need for a justification.