

# Revista Filosófica de Coimbra

---

VOL. 6 • N.º 11 • MARÇO 97

---

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA — *Fenomenologia e Transcendência. A propósito de Emmanuel Lévinas (1906-1995)*

MARIA LUÍSA PORTOCARRERO F. SILVA — *Filosofia, Praxis, Hermenêutica: a Perspectiva de H.-G. Gadamer*

ANTÓNIO MANUEL MARTINS — *Modelos de Democracia*

AMÂNDIO A. COXITO — *Um texto de Luís A. Vernei contra o imaterialismo de Berkeley*

FERNANDA BERNARDO — *A Morte segundo Emmanuel Levinas: Limite-Limiar do Eu inter-essado*

## DOCUMENTO

### UM TEXTO A LUÍS A. VERNEI CONTRA O IMATERIALISMO DE BERKELEY

AMÂNDIO COXITO

O texto cuja tradução a seguir se apresenta é uma crítica apaixonada e corrosiva do imaterialismo de Berkeley, que impressiona não pelas razões de carácter filosófico aduzidas mas pela evidente incompreensão e distorção das doutrinas sobre que incide. O facto não é aliás de estranhar se pensarmos nas violentas e descontroladas reacções que as teorias do filósofo irlandês provocaram e que ainda se faziam sentir na época em que Vernei escreveu. Por isso, o texto referido é apenas mais um exemplo ilustrativo da atmosfera intelectual que então se vivia, em que se tornava urgente refutar Berkeley para “vir em socorro da Natureza em perigo”.<sup>1</sup>

A verdade é que — como assinala H. Bracken<sup>2</sup> — Berkeley expôs os seus pontos de vista num momento em que as tensões na filosofia e na religião se encontravam num ponto crítico. Não obstante, ele não hesitou em cortar a direito, sem contemplos, avançando com propostas filosóficas que, longe de captarem anuências, causaram, pelo contrário, um grande mal-estar. Por isso Berkeley foi objecto não só de incompreensão como também de mofa e de aviltamento intelectual; e, não tendo alinhado em qualquer partido, foi atacado por todos os lados.

Os editores das obras de Berkeley (A. A. Luce e T. E. Jessop) são de parecer que a filosofia nelas contida não mereceu atenção pública e não deu lugar a controvérsias antes da publicação do *Alciphron* (1732)<sup>3</sup>. Investigações posteriores demonstraram, porém, que muito antes dessa data (mais especificadamente, durante as duas décadas que se seguiram à publicação dos *Principles*, em 1710)<sup>4</sup>

<sup>1</sup> P. HAZARD, *O pensamento europeu no século XVIII*, vol. II, trad. de C. G. Babo, Lisboa, Presença, 1974, p. 105.

<sup>2</sup> H. M. BRACKEN, *The Early Reception of Berkeley's Immaterialism: 1710-1733*, Haia, Martinus Nijhoff, 1959, p. 6.

<sup>3</sup> A. A. LUCE e T. E. JESSOP, eds., *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, vol. II, Londres/Edimburgo, Thomas Nelson and Sons Ltd, 1949, p. 4; cfr. p. 149.

<sup>4</sup> O título completo é: *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*.



já a contestação de Berkeley como filósofo estava na ordem do dia. Durante esse tempo, ele foi acusado de negar a realidade da experiência sensível, de não saber distinguir as sensações dos objectos das sensações, de rejeitar a distinção entre substância e acidentes, de professar o cepticismo, o solipsismo e o ateísmo<sup>5</sup>. E são precisamente essas acusações que permitem compreender certos aspectos da má reputação ulterior de Berkeley<sup>6</sup>. Por isso Hume, Reid, Beattie e Kant — para além de Vernei e doutros — foram (no que a esse criticismo se refere) os herdeiros intelectuais de tomadas de posição já muito antes avançadas ou sugeridas<sup>7</sup>.

As principais acusações dirigidas por Vernei ao imaterialismo de Berkeley consistem em equiparar esta doutrina ao pirronismo e em declará-la contrária ao senso comum. No século XVIII vários autores consideraram Berkeley o maior dos cépticos, o que não deixa de ser irónico, pois, nas introduções aos *Principles* e aos *Dialogues*<sup>8</sup>, o seu autor declara que a sua intenção é refutar o cepticismo e o ateísmo<sup>9</sup>. Vistas as coisas nestes termos, justifica-se perguntar contra quem é que Berkeley dirigiu os seus ataques e qual o motivo por que os adversários visados mereciam uma refutação.

O cepticismo que Berkeley tinha em mente tem a ver com o desenvolvimento do pirronismo no seu tempo (com a “crise pyrrhonnienne”, usando a expressão de P. Villey)<sup>10</sup>. Segundo a sugestão avançada por R. Popkin, Berkeley ter-se-á apercebido dessa crise pela leitura de certos passos do *Dictionnaire historique et critique* de P. Bayle, nomeadamente dos artigos sobre Pirro e Zenão, que apresentam a base duma atitude céptica que consiste em negar a realidade dos objectos sensíveis ou a existência independente de coisas materiais, reduzindo todos os objectos da percepção a aparências<sup>11</sup>. Este cepticismo, como Bayle o apresenta, estaria latente nos argumentos da “nova” filosofia, isto é, do racio-

<sup>5</sup> H. M. BRACKEN, *ob. cit.*, p. 5.

<sup>6</sup> Vários textos fornecidos por H. Bracken (*ob. cit.*, pp. 90-115) são ilustrativos a respeito das investivas lançadas contra Berkeley, a partir de 1711, e da distorção das suas doutrinas.

<sup>7</sup> Com referência a Hume (*Investigação sobre o entendimento humano*, trad. de A. Morão, Lisboa, Edições 70, 1985, p. 148, nt.), o único efeito que ele nota nos escritos de Berkeley é o de “causar o assombro momentâneo, a irresolução e a confusão, que é o resultado do cepticismo”. Kant, por seu lado (*Prolegómenos a toda a metafísica futura*, trad. de A. Morão, Lisboa, Edições 70, 1982, pp. 176-178), denuncia o idealismo “genuíno”, “místico” e “dogmático” de Berkeley, por sustentar que todo o conhecimento sensível e a partir da experiência é apenas ilusão, estando a verdade unicamente nas ideias do entendimento ou da razão pura.

<sup>8</sup> O título completo é: *Three Dialogues between Hylas and Philonous*.

<sup>9</sup> “If the principles, which I here endeavour to propagate, are admitted for true; the consequences which, I think, evidently flow from thence, are, that atheism and scepticism will be utterly destroyed, many intricate points made plain, great difficulties solved, several useless parts of science retrenched, speculation referred to practice, and men reduced from paradoxes to common sense” (G. BERKELEY, *Dialogues*, em “The Works of George Berkeley”, vol. II, ed. de A. A. Luce e T. E. Jessop, p. 168). Cfr. *Principles*, em “The Works”, vol. II, p. 25.

<sup>10</sup> P. VILLEY-DESMESERETS, *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, vol. II, Paris, 1908, p. 230.

<sup>11</sup> R. H. POPKIN, *Berkeley and Pyrrhonism*, “The Review of Metaphysics”, V, 2 (1951), pp. 206 ss.

nalismo do século XXII. Na verdade, tal filosofia, para fundar a certeza sobre a natureza do mundo real, introduziu a distinção entre qualidades primárias e secundárias; mas, no que respeita à concepção destas últimas, estava em total concordância com o pirronismo, dado que essas qualidades eram entendidas como meras modificações do espírito. É certo que a “nova” filosofia sempre sustentou que existe uma realidade exterior composta de objectos dotados de qualidades primárias. No entanto, os cartesianos tinham grande dificuldade em estabelecer a demonstração da existência do mundo físico. Basta referir o caso de Malebranche, para quem as percepções dos sentidos não dão qualquer certeza sobre se existem corpos<sup>12</sup>, tendo sido a extrapolação para Deus que serviu de porta de emergência para salvar a realidade da substância material.

A dificuldade assinalada é que determinou por parte de Bayle uma interpretação original das “novas” filosofias. Estas, não obstante os esforços em contrário dos seus proponentes, são obrigadas a admitir, por coerência, que os argumentos cépticos aplicados às qualidades secundárias são também válidos para as qualidades primárias, supostamente reais. Umhas e outras têm, pois, o mesmo estatuto ontológico. O pirronismo pode assim triunfar, com a declaração de que não há uma realidade corpórea susceptível de ser conhecida e de que tudo o que conhecemos se reduz a modos de ser do espírito ou percepções<sup>13</sup>.

Foi este o cepticismo com que Berkeley tomou contacto e que se propôs incriminar. Mas, antes de aludirmos a isso, falemos de Vernei, para mostrar que a sua intenção foi manifestamente situar Berkeley no seio da “crise pyrhone” do final do século XVII e princípio do século XVIII e, em particular, considerá-lo como um representante seródio do cepticismo apresentado por Bayle.

Vernei conheceu o *Dictionnaire* de Bayle e serviu-se do artigo sobre Zenão para dissertar acerca de dois axiomas filosóficos, que suportam um argumento sobre a rejeição da existência da matéria: “A natureza nada faz inutilmente”; “Seria proceder inutilmente realizar através de muitos meios o que pode ser feito através de poucos com a mesma comodidade”<sup>14</sup>. Com base nestes axiomas — refere o *Dictionnaire* —, os cartesianos (Malebranche e outros) podem muito bem sustentar que não existem corpos, dado que, quer existam quer não, Deus tem o poder de comunicar-nos as impressões que parecem corresponder-lhes. Essa é a via mais breve para decidir sobre a natureza das chamadas qualidades primárias,

<sup>12</sup> “Cependant il est certain (...) que toutes ces qualités ne sont point hors de l’âme qui les sent: du moins n’est-il pas évident qu’elles soient dans les corps qui nous environnent. Pourquoi donc sur le rapport seul des sens qui nous trompent en toutes rencontres vouloir conclure qu’il y a effectivement des corps au dehors et même que ces corps sont semblables à ceux que nous voyons, je veux dire, à ceux qui sont l’object immédiat de notre âme, lorsque nous en regardons par les yeux du corps? Certainement cela n’est pas sans difficulté (...)” (MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité. Éclaircissements*, em “Oeuvres Complètes”, t. III, ed. de G. Rodis-Lewis, Paris, J. Vrin, 1964, pp. 55-56). Cfr. t. I, pp. 413-414.

<sup>13</sup> R. H. POPKIN, *ob. cit.*, p. 231.

<sup>14</sup> L. A. VERNEI, *De re metaphysica ad usum lusitanorum adolescentium*, Lisboa, 1765, p. 76; cfr. P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, t. XV, Genebra, Slatkine Reprints, 1969, pp. 49-50.



permitindo concluir que a extensão corpórea é redutível a simples aparência no espírito, tendo por isso o mesmo estatuto das qualidades secundárias (a cor, a dureza, etc.). Face a esta argumentação, Vernei contrapõe, no mesmo tom, que Deus criou os nossos sentidos com tal minúcia e perfeição que não é possível deixar de reconhecer que ele fez isso visando um fim e que esse fim consiste — como a experiência confirma — na obtenção das ideias dos corpos, pelo que tem de aceitar-se a existência destes e, portanto, da extensão material. Porque não admitir então que é esta e não outra a via mais breve? <sup>15</sup> Se os proponentes do novo ceticismo insistirem em que não percebemos a extensão absoluta mas apenas a relativa (pois a percepção varia consoante os sujeitos), pode retorquir-se que isso não legitima que se considere a extensão uma simples aparência. Mas a verdade é que pode sempre falar-se duma extensão absoluta, que se apresenta idêntica a todos aqueles que a percepcionarem usando adequadamente os seus sentidos, corrigindo os dados visuais com os tácteis e recorrendo a normas objectivas, nomeadamente a instrumentos de medida apropriados, que possibilitam superar a relatividade das percepções <sup>16</sup>.

O artigo referido do *Dictionnaire* forneceu, pois, a Vernei a base duma atitude céptica que rejeita a existência independente dos objectos sensíveis e para o qual todas as qualidades, secundárias ou primárias, são tão-só aparências ou dados subjectivos. E, atendendo ao contexto que está subjacente às considerações de Vernei, é plausível supor que ele tomou ainda conhecimento do artigo sobre Pirro, pois o que neste aparece caracterizado — tal como no artigo sobre Zenão — é exactamente o tipo de ceticismo que Vernei denuncia em Berkeley. Lê-se neste artigo que a linguagem da “nova” filosofia afirma que não só o calor, o odor, as cores, etc. não têm existência nos objectos sensíveis como também esses objectos não podem ser a causa das nossas sensações, o que leva legitimamente a duvidar que no universo existam a extensão e o movimento, isto é, qualquer realidade corpórea. “Eis aí as vantagens que estes novos filósofos proporcionaram aos pirrónicos” <sup>17</sup>. A negação da existência da matéria e a redução desta a aparência foi, pois, o que Bayle ofereceu como produto da sua interpretação do racionalismo do século XVII.

Vernei percebeu em boa medida esta interpretação, tendo-a tornado extensiva a outras propostas filosóficas localizadas fora do campo do racionalismo. Entre os cartesianos, Malebranche é considerado como um daqueles que sustentou não ser possível provar que os corpos existam, pois, se os sentidos nos induzem em erro acerca das qualidades secundárias, não há garantia de que não aconteça o mesmo quanto às primárias <sup>18</sup>. A única coisa de que temos conhecimento certo são os nossos estados subjectivos. É esta a leitura que Vernei faz da doutrina de Malebranche. Mas o próprio Bayle é interpretado como pertencendo ao mesmo partido <sup>19</sup>. No ponto de vista de Vernei, porém, onde o pirronismo que Bayle

<sup>15</sup> *Idem*, pp. 76-77.

<sup>16</sup> *Idem*, p. 84; cfr. pp. 79-80.

<sup>17</sup> P. BAYLE, *ob. cit.*, t. XII, p. 102.

<sup>18</sup> L. A. VERNEI, *ob. cit.*, p. 69; cfr. pp. 66-76.

<sup>19</sup> *Idem*, pp. 76-80.

caracterizou atingiu (posteriormente) uma expressão desmesurada foi na filosofia de Berkeley. De facto, não parece haver dúvida de que os argumentos cépticos constantes do *Dictionnaire* acerca da identificação do estatuto ontológico das qualidades primárias e secundárias foram aqueles que determinaram a leitura verneiana, de sentido pírrónico, do pensamento do filósofo irlandês.

Sintetizemos em poucos tópicos a denúncia por parte de Vernei do imaterialismo berkleiano e das suas supostas consequências perversas.

Em primeiro lugar, o argumento da relatividade das qualidades primárias (nomeadamente da extensão e do movimento) — que é o sustentáculo do imaterialismo — é considerado inconcludente. Tal como Hylas nos *Dialogues*, Vernei distingue a extensão e o movimento relativos da extensão e do movimento absolutos. Ainda que efectivamente nas percepções dos corpos apenas tenha lugar um conhecimento da extensão sensível (ou da extensão enquanto relativa a cada pessoa e, para a mesma pessoa, em momentos diferentes) e não da extensão absoluta, tal facto não implica a crença de que não existem coisas extensas em si mesmas. Acresce o argumento de que os termos “absoluto” e “relativo” são equívocos, pois o que é relativo a cada sujeito pode também ser considerado absoluto, no caso de todos os sujeitos percepcionarem a mesma coisa<sup>20</sup>. Isto é possível quanto à extensão, se nos servirmos de instrumentos que optimizem os dados dos sentidos, permitindo calcular e distinguir perfeitamente a figura e a grandeza dos corpos. E é, por outro lado, possível que todas as pessoas conheçam de modo idêntico o movimento e o tempo, se os referirem a um modelo fixo e constante (por exemplo, ao movimento do relógio). Parece claro em que é que se inspira esta argumentação: na concepção newtoniana do espaço e do tempo absolutos. De qualquer modo, o imaterialismo não fica abalado, de nada valendo o protesto de Vernei de que a existência de coisas exteriores à mente é evidente e de que essa evidência se comprova pelo senso comum. Com efeito — ao contrário do que Vernei supõe —, o que Berkeley afirma é precisamente a existência duma realidade corpórea *sensível*, que até pode ser “exterior” à mente dum determinado sujeito, se não for por ele percepcionada. O que não pode é não ser percepcionada em absoluto. O preconceito subjectivista (ou o pressuposto de que Berkeley reduz toda a realidade a conteúdos da consciência individual) é que está na base das invectivas contra o imaterialismo.

Em apoio da sua doutrina, Berkeley invoca também a ausência de conexão necessária entre as ideias e os supostos corpos exteriores. A tese (que se integra na crítica geral da causalidade analítica) não é totalmente do desagrado de Vernei. No entanto, segundo este, ela não invalida o facto de que a natureza se comporta em obediência a leis, que pressupõem uma ordem e uma regularidade no aparecimento dos fenómenos e, portanto, a existência dum qualquer vínculo entre eles. Porque não aceitar então que, sem ter de invocar a teoria da interacção, há, não obstante, coisas materiais que funcionam como ocasião da acção de Deus na produção regular dos fenómenos? Mas tal hipótese não deixaria Berkeley emba-

<sup>20</sup> *Idem*, p. 80.



raçado, uma vez que seria possível responder que Deus, ao servir-se da matéria como ocasião e percebendo-a, essa matéria não é mais que uma ideia no seu espírito. A hipótese das ocasiões é por isso inútil<sup>21</sup>, se com ela se pretender justificar a opinião dos “materialistas”. Como quer que seja, o imaterialismo — contrariamente ao que Vernei pensa — deixa o princípio de causalidade intocável, embora ele não tenha uma aplicação no estudo puramente científico da natureza (pois o corpóreo, sendo inerte e desprovido de força, nunca revela uma necessidade causal, sendo as leis naturais simples regularidades factuais de coexistência e sucessão).

Um outro argumento respeita à questão dos sonhos e das alucinações ou dos delírios. Todos admitem que nestes estados as pessoas são afectadas por ideias semelhantes àquelas que experimentam na presença dos corpos, sem que existam actualmente corpos que sejam percebidos. Está legitimado extrair daí a conclusão de que para a produção das ideias não é necessário afirmar a existência duma realidade exterior. Tal conclusão considera-a Vernei uma falácia, mas a verdade é que poderia sempre replicar-se contra ele que a conexão entre a representação dos corpos e a presumida realidade deles, independentemente de qualquer percepção, só pode ser contingente (como os próprios defensores da existência da matéria aceitam) e, portanto, que não é permitida qualquer inferência a partir das representações que acontecem nos sonhos e nas alucinações para o que de facto não é representado<sup>22</sup>. O imaterialismo parece, pois, continuar inexpugnável.

Pergunta ainda Vernei qual a coerência em declarar que não há uma realidade corpórea (pois tudo se reduz a percepções dos sentidos) se os sentidos são funções do corpo humano. Para Berkeley, porém, a afirmação do sensório não implica a admissão duma substância corpórea como um absoluto, sem isso depor contra a realidade do sensório, que é conhecida directamente<sup>23</sup>. Mas Vernei, na sua obsessão em desterrar o imaterialismo para o domínio dum pirronismo extremo, argumenta que, não havendo coisas a perceber, o sensório é destituído de utilidade. Se esta consequência se impõe, é de todo legítimo admitir que podemos formar todas as nossas percepções sem o concurso dos sentidos externos. Este tema é glosado por Vernei com extrema ironia e em vários tons. E, posto em causa o sensório, também não há razão para afirmar que existem outros homens e, em consequência, outros espíritos. Permanece apenas o espírito de Berkeley, “no qual flutuam sem dúvida algumas ideias de coisas, mas a que não corresponde um objecto exterior, pois elas não passam de imagens ou de espécies vazias”. Eis aí o solipsismo mais absurdo e mais ridículo.

Por último, Vernei atribui a Berkeley doutrinas que — podendo ter sido professadas em meios intelectuais de certo modo afins — não foram no entanto da responsabilidade deste. Havia na época quem pretendesse erigir o senso íntimo (*intimus sensus*) em critério único de verdade, pondo em dúvida tudo o que não

<sup>21</sup> G. BERKELEY, *Dialogues*, em “The Works of George Berkeley”, vol. II, p. 220.

<sup>22</sup> G. BERKELEY, *Principles*, nº 18, em “The Works”, vol. II, p. 48.

<sup>23</sup> G. BERKELEY, *Dialogues*, em “The Works”, vol. II, p. 209.

fosse atestado pela própria consciência. O senso íntimo era entendido como a via que conduz ao conhecimento dum certo tipo de primeiras verdades — das chamadas verdades “internas” (por exemplo, a da própria existência)<sup>24</sup> —, cuja evidência não se impõe pelo recurso aos sentidos, sendo antes objecto duma apreensão imediata em virtude do conhecimento que o sujeito tem da sua actividade e de si próprio. Que essa faculdade seja fonte de verdade, ninguém na época o punha em causa. Mas — como atesta C. Buffier no *Traité des premières vérités* (1724)<sup>25</sup> — teria havido no século XVII certos filósofos que a proclamaram como critério exclusivo, impugnando, em consequência, o valor dos juízos com base no testemunho dos sentidos. Tal doutrina foi também atribuída a Berkeley<sup>26</sup> e Vernei procedeu do mesmo modo ao afirmar que este se limitou a assinalar como fonte de verdade a consciência e, mais que isso, que reduziu esta à simples percepção actual, pelo que nos estaria vedado ter qualquer certeza do que aconteceu num tempo anterior àquele em que actualmente pensamos (por exemplo, “se eu ontem existi”). Esta forma de consciencialismo — no parecer de Vernei — era uma consequência da desvalorização do sensório enquanto função que possibilita certificarmo-nos da existência dos corpos. Compreende-se assim que Vernei se proponha combater os sequazes dessa teoria — e, em consequência, o imaterialismo —, confrontando-os com o critério do senso comum. Mas, ironicamente, é o mesmo critério que Berkeley advoga para justificação das suas propostas filosóficas.

Confirma-se assim que Vernei — à semelhança dos seus contemporâneos — não chegando a aperceber-se do verdadeiro sentido da filosofia de Berkeley, forneceu uma caricatura dela. No que respeita à denúncia de cepticismo, deparamos de novo com a ironia de que o que Berkeley nos legou foi precisamente uma refutação da atitude de que o acusaram. Os cépticos opinam que só podemos ter conhecimento das ideias ou das aparências no nosso próprio espírito e que nenhum objecto real pode existir com as propriedades que percebemos nas aparências<sup>27</sup>. Mas esta doutrina é para Berkeley extravagante, tendo a sua base na distinção entre aparências e objectos reais ou entre o que é percebido e o que existe (por outras palavras, entre ideias e coisas ou entre o *percipi* e o *esse*)<sup>28</sup>. Tal distinção é que leva o céptico a declarar que a existência absoluta de qualquer objecto independente do espírito é desconhecida. Ao afirmar isto Berkeley estava pensando nos partidários da “nova” filosofia (Descartes e

<sup>24</sup> L. A. VERNEI, *ob. cit.*, pp. 49-50.

<sup>25</sup> Cfr. J. A. VENTOSA AGUILAR, *El sentido común en las obras filosóficas del P. Claude Buffier, S. I. Contribución a la filosofía del sentido común*, Barcelona, Seminario Conciliar de Barcelona, 1957, p. 57.

<sup>26</sup> *Idem, ibid.*

<sup>27</sup> G. BERKELEY, *ob. cit.*, pp. 227-228.

<sup>28</sup> “All this scepticism follows, from our supposing a difference between things and ideas, and that the former have a subsistence without the mind, or unperceived. It were easy to dilate on the subject; and show the arguments urged by sceptics in all ages, depend on the supposition of external objects” (G. BERKELEY, *Principles*, n.º. 87, em “The Works”, vol. II, p. 79). Cfr. n.ºs. 86, 88 e 92, pp. 78, 79 e 81, respectivamente.



Malebranche, e também Locke), que negam a realidade das qualidades sensíveis secundárias (que não passam de modos de ser do espírito), mantendo a existência dum mundo corpóreo de objectos compostos de qualidades primárias e invocando para isso a perfeição de Deus, a autoridade das Escrituras ou *um não sei quê*. Mas os esforços daqueles filósofos em conciliarem essas duas atitudes não evitam que eles acabem por cair nos laços do pirronismo, o que acontece não por porem em dúvida a existência dos corpos mas por considerarem estes como substâncias ou como algo que não exige ser percebido. Ora, não pode aduzir-se qualquer prova evidente de que existe uma realidade corpórea que não seja objecto de percepção, pois, neste pressuposto, ela seria desconhecida, isto é, o mesmo que nada. Mas admitir isso é advogar o pirronismo, dado que em tal caso o conhecimento incidiria apenas sobre aparências.

Esta transformação de filósofos dogmáticos em cépticos leva a pôr a questão se o cepticismo não acaba por triunfar por todos os lados e se não deve, portanto, pôr-se em dúvida a existência dum mundo real<sup>29</sup>. É aqui que se introduz, como sumamente original, a revolução filosófica de Berkeley, proclamando que o mundo da aparência (o único que pode ser contraposto ao duma matéria não susceptível de definição) é também o da própria realidade. Para poder justificar que assim é, Berkeley formula duas proposições diferentes, sendo a primeira afirmada pelo senso comum e a outra pelos “novos” filósofos: aquelas coisas que se percebem imediatamente são coisas reais; as coisas imediatamente percebidas são ideias que existem apenas no espírito. “Estas duas opiniões, unidas uma à outra, formam a substância do que eu defendo”<sup>30</sup>.

Estão aqui indicados os dois problemas que é preciso resolver e que consistem em: a) reduzir as coisas a ideias; b) demonstrar que as ideias são coisas<sup>31</sup>. O primeiro objectivo é conseguido a partir não só dos argumentos de Bayle sobre a relatividade das qualidades primárias mas também, com uma inspiração mais remota, da opinião de Locke de que as ideias são os objectos imediatos do conhecimento<sup>32</sup>. Mas, convertidas as coisas em ideias, estas não são interpretadas como simples modificações do sujeito individual. Na verdade, o termo “ideia” é usado por Berkeley num sentido peculiar, significando um objecto dos sentidos (e, portanto, um objecto corpóreo), quer ele seja percebido quer imaginado. O *esse est percipi* aplica-se às ideias nesta acepção. Aí está a conversão das ideias em coisas. Não conhecemos, pois, directamente modificações do nosso espírito, mas os próprios corpos, que existem enquanto vistos, tocados, etc. A sua existência, porém, não é relativa à percepção accidental de cada sujeito, mas à percepção

<sup>29</sup> R. POPKIN, *ob. cit.*, pp. 234-235.

<sup>30</sup> “My endeavours tend only to unit and place in a clearer light that truth, wich was before shared between the vulgar and the philosophers: the former being of opinion that those things they immediately perceive are the real things; and the later, that the things immediately perceived, are ideas which exist only in the mind. Which two notions put together, do in effect constitute the substance of what I advance” (G. BERKELEY, *Dialogues*, em “The Works”, vol. II, p. 262).

<sup>31</sup> M. GUEROUlt, *Berkeley*, Paris, Aubier, 1956, p. 23.

<sup>32</sup> “Whatsoever the mind perceives in itself, or is the immediate object of perception, thought, or understanding, that I call ‘idea’” (J. LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, II, VIII, 8, Londres, George Routledge and Sons Ltd, s. d., p. 85).

enquanto tal. Daí que, embora possa obviamente afirmar-se a existência de objectos não percebidos por um sujeito particular, é absurdo que eles possam existir se, em absoluto, não forem percebidos. Em conclusão, o corpóreo é exactamente aquilo que cai sob a alçada da experiência sensível e não algo que possa assimilar-se a simples aparência na mente. A radical diferença qualitativa entre o corpóreo e o mental é um dos temas em que Berkeley mais frequentemente insiste<sup>33</sup>. Por isso ele pôde defender um realismo do senso comum e contestar o pirronismo e as suas conclusões niilistas sobre a inexistência da realidade do universo sensível.

Não foi assim que Vernei interpretou o imaterialismo do bispo de Cloyne. Prova disso é o texto que se transcreve<sup>34</sup>.

A terceira opinião /contra a existência dos corpos/ é a de George Berkeley, que se expressa da maneira que segue. Nós apenas conhecemos dos corpos certas propriedades sensíveis, quer secundárias (o calor, o frio, etc.) quer primárias (a extensão, a figura, a solidez e a mobilidade); mas estas propriedades, tanto as secundárias como as primárias, não são outra coisa senão afecções do nosso espírito; por esse motivo, não pode estabelecer-se com base nelas a existência de corpos exteriores. A premissa menor, quanto à sua primeira parte, é evidente para os modernos, que a confirmam com argumentos muito sólidos (por nós referidos noutra lugar); a segunda parte prova-se por duas razões, do seguinte modo:

1. A extensão corpórea não pode existir nem ser percebida sem a cor, o calor, o frio, etc. Ora, encontrando-se estas propriedades apenas na mente, o mesmo terá de suceder com a extensão. Por outro lado, o corpo aparenta diferentes figuras e grandezas consoante a convexidade e a contextura dos olhos, a densidade dos corpos diáfanos atravessados pela luz, a distância maior ou menor a que é observado. No entanto, uma e a mesma coisa não pode ter várias figuras e grandezas, pelo que a extensão não existe na realidade, mas tão-só na mente. Para além disso, a solidez parece também diferente consoante o tacto é mais ou menos apurado. Com efeito, o que a uma pessoa se afigura mole é para outra muitas vezes duro, não tendo conseqüentemente existência no real, pois este apresenta-se uno e invariável. Por último, a velocidade do movimento costuma calcular-se em função do tempo mais longo ou mais curto em que um corpo percorre um espaço. A amplitude do tempo, porém, é avaliada pela seqüência das ideias que na mente se sucedem. Mas, considerando duas pessoas que observam o movimento dum corpo, uma possui uma seqüência mais longa e a outra mais breve das ideias. No entanto, que o tempo seja simultaneamente breve e longo é algo que repugna. Tais propriedades não existem, pois, realmente.

Fica assim declarada a primeira parte da opinião de Berkeley.

2. A segunda parte mostra-se como a seguir se refere. Nem os sentidos nem a razão têm possibilidade de nos certificar acerca da existência dos corpos. Os sentidos externos — como se lhes costuma chamar — revelam-nos e certificam-nos, sem dúvida, de que possuímos tal ou tal percepção ou ideia. Mas que existam corpos exteriores correspondentes, disso é que eles não nos dão a certeza. Também a razão não pode manifestar-nos, com base no que é fornecido pelos sentidos, que aquilo seja certo. Mesmo aqueles que

<sup>33</sup> A. A. LUCE e T. E. JESSOP, *ob. cit.*, p. 10.

<sup>34</sup> O texto foi extractado e traduzido da *De re metaphysica*, pp. 80-98.



afirmam a existência dos corpos confessam abertamente e sem ambiguidade não haver um nexo necessário ou uma relação — como dizem — entre as ideias dos corpos e os próprios corpos exteriores, como comprovamos nos delírios e nos sonhos, em que tais ideias se apresentam ao espírito sem lhes corresponder um objecto extrínseco que se lhes assemelhe. Daí que o facto de possuímos ideias de determinados corpos não nos permite concluir pela existência de corpos exteriores a nós.

E quem é capaz de assegurar que o som, a figura, o movimento, a cor e a luz podem ter existência exterior à mente, isto é, que não são percepções? Suprimida a percepção de tais propriedades, não haverá mais luz, nem cor nem o resto. Todo o *ser* dessas coisas é apenas, portanto, *serem percebidas*. Sendo assim, ou os corpos exteriores são aptos para serem percebidos, reduzindo-se então a ideias do espírito, ou não podem ser percebidos e nesse caso nada são.

Deste princípio extraem-se muitas consequências espantosas e surpreendentes e mesmo inacreditáveis, entre as quais: 1) O espírito percebe e sente com clareza e verdade tão-só o que lhe está presente e nada mais; 2) O espírito não conhece duma maneira segura o que aconteceu antes do tempo em que presentemente pensa; por exemplo, se eu ontem existi, se vivi há cem anos atrás e muitas coisas do género. Acerca disto e de acontecimentos semelhantes não há uma percepção actual, na qual (segundo pensam os defensores daquele princípio) a evidência exclusivamente se funda.

Esta argumentação induziu a tal ponto em erro muitos homens doutos e instruídos nos assuntos da geometria que até parece inacreditável. Dizem ainda eles — e com grande desassombro — que a referida demonstração lhes parece evidente, não sendo possível contrapor-lhe uma réplica adequada. Mas não queremos perder muito tempo com tais argumentadores, nem devemos fazê-lo. Afirmamos no entanto que é possível desbaratar com tanta facilidade tal argumentação que nada se afigura mais simples. Aliás, do que ficou escrito ressalta com nitidez uma resposta de tal modo clara e evidente que poderíamos dispensar-nos de excogitar outra.

Quanto à primeira parte da argumentação, replicamos que ela não passa duma falácia, que prova uma coisa diferente da que deveria ser provada. Concedemos que não só a grandeza e a figura mas também a solidez e o movimento e propriedades semelhantes parecem diferentes a diferentes pessoas. Mais que isso, por vezes apresentam-se à mesma pessoa de modo diverso. Que devemos então concluir? Que elas não existem nos corpos? Rejeitamos. Do que foi dito atrás deduzimos apenas que por vezes através dalguns sentidos não nos apercebemos da grandeza real ou — servindo-nos das palavras dos filósofos — não temos conhecimento da quantidade absoluta das coisas mas só da que é calculada por comparação. Como quer que seja, de modo algum se segue não existirem fora de nós as coisas que, através dos sentidos funcionando com normalidade, nos parecem existir. Isso é o que Berkeley deveria ter provado.

O que resulta demonstrando o oposto da argumentação de Berkeley? Com certeza, também os que afirmam que as mesmas coisas são grandes e pequenas persuadir-se-ão de que elas existem fora da mente, coagidos pela própria evidência. E, se o desejarem, poderão adquirir sem dificuldade ideias correctas dessas coisas, através do sentido comum. Se à vista desarmada não somos capazes de conhecer um determinado objecto, servindo-nos do telescópio ou do microscópio conseguimos distinguir perfeitamente a sua figura. Se pela vista não percebemos a grandeza e a solidez, podemos explorar uma e outra facilmente pelo tacto. No que respeita ao movimento, distinguimo-lo dum modo muito claro pela vista e pelo tacto. E quando referimos qualquer movimento a um modelo fixo e constante, por exemplo ao movimento do relógio (a que chamamos “tempo extrínseco”) temos todos a mesma ideia de velocidade e de tempo.

Se a maneira de argumentar de Berkeley tem algum valor, ela vale acima de tudo porque permite inferir muitas conclusões frívolas, que, se forem avançadas, servem para fazer troça das pessoas. Como se eu dissesse: “Se um indivíduo são e outro febril provarem o mesmo mel, a um parece doce e a outro amargo; mas a mesma coisa não pode ser simultaneamente doce e amarga, pelo que não existe o mel que ambos saborearam”. E ainda: “Se Berkeley estiver perto de mim aparenta um tamanho normal, mas se estiver longe parece mais pequeno; no entanto a mesma coisa não pode ser de facto grande e pequena ao mesmo tempo, razão pela qual não existe Berkeley”. Poderia acrescentar-se um número interminável de expressões deste género, tolas e absurdas e que, por outro lado, repugnam não direi propriamente às doutrinas dos filósofos mas ao senso comum.

A respeito da segunda parte da argumentação de Berkeley, rejeitamos aquilo que ela estabelece, a saber: que nem pelos sentidos nem pela razão nos certificamos da existência dos corpos. A nossa recusa já a apresentámos atrás com argumentos de tal modo conclusivos que não parece possível acrescentar mais nada. Somos no entanto de opinião que a cada uma das provas aduzidas por Berkeley corresponde uma falácia, como vamos mostrar em poucas palavras.

Antes de mais, embora quando observamos as coisas em si e separadamente não tomemos consciência dum nexó necessário entre as nossas ideias e os corpos exteriores, a verdade é que a ordem dos fenómenos, a harmonia do universo e as leis da natureza manifestam um vínculo obviamente necessário (como já antes havíamos demonstrado contra Bayle). Com efeito, perante uma estimulação dos sentidos, determinada pelos corpos exteriores, origina-se necessariamente no espírito uma ideia, em conformidade com uma lei natural; ninguém duvida de facto de que esse nexó ou vínculo tem de atribuir-se a ditames da natureza, que estabelece que assim seja. Muito mal argumenta Berkeley, portanto, ao partir das coisas consideradas em si mesmas para as coisas enquanto integradas no sistema do universo, pois isso é argumentar do sentido diviso para o composto, o que reduna num sofisma.

Quanto à questão dos delírios e dos sonhos, é mais que evidente que ela constitui também uma falácia. Berkeley toma como certo que acontecem nos outros homens delírios e sonhos (por outras palavras, que há para além de si mesmo corpos humanos que por vezes são possuídos pelo delírio e pelo sonho) e não obstante porfia em afirmar que não pode provar-se que existam corpos fora de si. Estamos, sem sombra de dúvida, perante um círculo vicioso.

De facto, se Berkeley se refere aos seus próprios sonhos e delírios, usa, antes de mais, uma argumentação pueril e desajeitada; por outro lado, não consegue evitar cair num círculo vicioso. Como poderá ele convencer-nos a nós (que não temos experiência dos seus próprios estados) de que algumas vezes se sente invadido por delírios e por sonhos? E qual o critério que lhe permite distinguir em si mesmo de maneira clara o delírio da mente sã e o sonho da vigília de modo a poder dissipar em nós qualquer dúvida? Se esse critério é a evidência e a faculdade da memória, pergunto de novo o que é mais evidente: que eu algumas vezes sonho e outras não ou que eu tenho um corpo humano e que o meu corpo não é uma percepção da minha mente, tendo uma existência exterior a ela? Eu não vejo de facto qualquer diferença. Para além disso, ao analisar os seus delírios e sonhos, por que processo pode Berkeley asseverar que algo semelhante se verifica nos outros homens se não for pela lei da analogia, que ele tem por evidente mas que não pode funcionar se não houver corpos exteriores?

Para mais, Berkeley não se apercebe do delírio enquanto delira, mas só depois de estar mentalmente são; nem o sonho no momento em que sonha, mas no estado de vigília. O delírio ou o sonho não estão, portanto, presentes no espírito daquele que se propõe analisá-los quando se encontra de boa saúde e em vigília; por isso, nenhum deles pode



conhecer-se com evidência. Berkeley fala, pois, sem fundamento quando se pronuncia sobre estas questões. Mas é verdade que conserva a recordação de ambos aqueles estados. O que é que isso significa? Que ele possui uma evidência da lembrança presente no seu espírito, mas não do acontecimento remetido para a memória, o qual, como é óbvio, não está presente, não tendo dele percepção ou sensação. Para qualquer lado que Berkeley se volte, pronuncia-se sem fundamento acerca de tudo o que diz, quando opta por ser consequente com a sua opinião; de contrário, recai num círculo vicioso, tomando como certo aquilo que depois irá negar na conclusão.

Para além de tudo isto, é completamente falso que, quer no sonho quer no delírio, se apresentem coisas à mente a que não corresponda um objecto exterior. Embora os discursos incoerentes dos que deliraram e as palavras soltas dos que sonham não tenham por vezes entre si qualquernexo, é certo no entanto que as ideias respectivas consideradas isoladamente têm um fundamento na realidade. Os sonhos não são construídos senão a partir de coisas apreendidas pelos sentidos e que são representadas desligadamente; e o homem em estado de delírio só fala daquilo que conheceu através dos sentidos. Por essa razão, mesmo sendo verdade que o nexos das palavras e das ideias falha e que o delírio e o sonho têm a sua génese numa anomalia do cérebro ou noutra causa desconhecida, o certo é que a cada uma dessas ideias deve corresponder uma coisa exterior de certo modo semelhante e na qual originariamente elas se fundam.

Por fim, Berkeley dá como assegurado que possui sentidos externos e que em virtude deles tem a certeza de experimentar determinadas percepções dos corpos e apenas isso. De que maneira — queira ele explicar-nos — conhece tal factotão clara e evidentemente? O que lhe dá a certeza de possuir sentidos externos? Será que os sentidos externos de Berkeley são mais íntimos para a sua própria mente do que os sentidos dos outros homens? Fábulas. Com efeito, o que não é percepção da mente — até para este autor — existe fora dela. Mas o corpo de Berkeley não é percepção da sua mente. Tem, portanto, Berkeley tão-só evidência da sua percepção, mas não dos sentidos externos, visto que estes são corpos. Eis aí outra incoerência, para não dizer outra falácia. Ele tem como certo possuir sentidos externos (isto é, um corpo humano) e ainda, em virtude deles, ideias dos corpos. Mas depois nega que, servindo-se dos sentidos externos, seja possível afirmar algo mais para além da mera percepção dos corpos. Se, porém, a percepção dos seus sentidos externos lhe dá a certeza de possuir sentidos externos ou um corpo humano, porque é que a percepção de corpos diferentes não o convence também de que existem outros corpos exteriores? Coisa estranha: a lei da analogia leva Berkeley a deduzir da percepção da sua mente a existência doutras mentes fora de si; mas de modo algum o constringe a pensar que, pelo facto de perceber o seu corpo, deve haver outros corpos. O que é mais evidente: eu sentir calor por colocar a mão no fogo ou que existe a mão que é posta no fogo? E é mais evidente existir a mão como órgão que se acerca do fogo ou existir o fogo de que aquela é aproximada?

Eu não pretendo, sinceramente, considerar esta questão como inquestionável, pois não me reclamo de fiador de toda a gente, deixando antes de boa vontade este assunto ao julgamento de cada um. Convoco por isso todas as pessoas, as instruídas, as ignorantes, as mulheres, as crianças, com a condição de serem dotadas de discernimento. Perguntemos então a cada uma delas se alguém poderá sentir dor na mão em contacto com o fogo sem que haja a mão que é torturada ou sem que haja o fogo que queima. Ninguém duvida de que as pessoas só poderão dar esta resposta: "Não é possível que tal aconteça". E — dado que isso se impõe como uma consequência — terão como certo e evidente que tanto a mão como o fogo existem de facto na realidade, não sendo ficções do espírito. E porque é assim então? Porque essa conclusão se apresenta à mente com uma clareza tal que nada se afigura dotado de tanta evidência. Sendo assim, se alguém exigisse ainda outra

justificação, eu diria que é louco, pois nada se vislumbra mais indubitável para poder provar e confirmar aquele facto. Quem pretender, pois, uma justificação mais transparente não a encontrará; ao contrário, vagueará nas trevas.

Retorno ao que aduz Berkeley acerca do som, da figura, da luz e das outras propriedades exteriores, afirmando que todo o seu ser consiste apenas na percepção. Que tal opinião seja fútil e insustentável, toda a gente o percebe. Encontramo-nos perante uma anfibiologia, que deve esclarecer-se e explicar-se do modo a seguir relatado. Quanto à afirmação de que *ser é ser percebido*, se entendermos uma e outra coisa em relação ao nosso espírito, concordo. Se forem entendidas como estando fora do espírito, distingo: que não possuam uma existência igual à que têm no espírito (isto é, que não produzam o mesmo efeito que produzem no espírito), concedo; que não sejam algo realmente existente e que no entanto possam produzir um efeito, discordo. Fica assim esclarecida a anfibiologia. Seria na verdade peruil e desatinado dizer que o som, a figura e a luz enquanto representados na mente existem fora dela, pois fora da mente não é possível haver percepções e sensações. Isso tresanda a peripatetismo e nenhum dos nossos confrades o afirmou ou o imaginou. Mas é um procedimento inteiramente filosófico e totalmente correcto dizer que há corpos fora da mente que desencadeiam tais percepções no espírito, quer isso aconteça por influxo físico, como alguns pensam, quer *por ocasião*, segundo outros. Notemos que o próprio Berkeley até pensa que é assim, quando afirma existirem fora da sua mente os seus sentidos externos. Por isso, a sua declaração de que os corpos exteriores são aptos para serem percebidos é verdadeira. Mas que haja apenas ideias do nosso espírito é completamente falso.

Desço agora às consequências que se impõem com base na opinião dos nossos adversários. Elas mostram ter tão pouco valor que quem tiver entendido as razões até agora por nós aduzidas não lhes concederá qualquer merecimento e pertinência. Pelo contrário, são facilmente redutíveis às falácias acima referidas, como em poucas palavras vamos comprovar.

Em primeiro lugar, foi-nos dito que, se rejeitarmos o princípio de que o nosso espírito percebe com clareza e evidência apenas o que lhe está presente (as suas percepções e nada mais), todo o edifício desaba. Nós, porém, tínhamos concluído até este momento com argumentos muito claros que tal princípio é falso. E também demonstrámos que temos clara consciência de que existem fora de nós outras coisas. Sendo assim, se ontem tive conhecimento manifesto deste facto "eu existo", também hoje estou plenamente ciente dele, pois conservo-o na memória. Do mesmo modo, tal como sei com toda a evidência não poder apresentar um argumento para pensar que vivi há cem anos atrás, também tenho como certo e indubitável que se oferecem muitas e convincentes razões (físicas e morais) para afirmar que vivi um certo número de anos apenas. Sustento, pois, e assevero com justeza que todas as consequências que derivam do princípio referido são falsas; e (quanto ao que decorre dum modo imediato de tal princípio) afirmo igualmente que conheço com toda a certeza aquilo que aconteceu num tempo anterior àquele em que falô. (...).

*Instância* · Se não existissem corpos e, não obstante, Deus suscitasse na mente a ordem que verificamos na presença deles, convencer-nos-íamos legitimamente de que os corpos existem de facto; mas não é possível demonstrar que Deus não faça isso, pelo que não pode apresentar-se uma prova daquela existência.

*Resposta* · Concedemos a premissa maior, mas rejeitamos a menor e a conclusão. Quando comprovamos que todos os homens, excepto os insensatos, admitem como certo e evidente que os corpos existem e que percebem as respectivas ideias fornecidas pelos sentidos, temos um critério infalível para pensar que Deus não faz tal coisa. Por outro lado,



quando reparamos na excelência admirável dos sentidos e na disposição maravilhosa de cada um dos seus órgãos, concluímos com toda a legitimidade que eles não nos foram dados como simples ornamento, mas para obtermos as ideias por seu intermédio. Se nos tivessem sido dados apenas como ornamento, porque é que as pessoas privadas dum sentido não formam também as imagens que as outras experimentam? Porque é que, se acontecer uma lesão dos sentidos, não percebemos as coisas como antes disso aconteceu? Porque é que na ausência dos corpos não podemos obter, por um acto da nossa vontade, as imagens das cores e as sensações de dor que facilmente formamos na sua presença? Porque é que perante certos estímulos, nomeadamente quando aproximamos a mão do fogo, quer queiramos quer não, temos uma sensação de dor muito intensa? Mas tudo isto já foi acima suficientemente esclarecido. Não há por isso razão para insistirmos neste assunto.

Supunhamos que neste momento pretendemos reproduzir no espírito a sensação íntima de dor que experimentámos quando pusemos a mão no fogo. Supunhamos ainda que queremos provocar a sensação de doçura que tivemos quando provámos um ananás ao natural ou com açúcar. Poderemos? Haverá alguém tão insensato que diga ser capaz de provocá-la e experimentá-la ardentemente? Se tal fosse possível, não se compreenderia que, quando estamos saciados, nos apeteçam veementemente alimentos mais finos e requintados e os comamos ainda, pondo da lado com fastio os alimentos de todos os dias; é que bastaria provocarmos em nós voluntariamente a sensação de volúpia para gozarmos um pleno deleite.

Felizes — duma felicidade terrena e efémera — os glutões voluptuosos (cuja única preocupação é o ventre) se fosse verdadeira a doutrina daqueles filósofos! A estes deveriam eles estar agradecidos pelo facto de os livrarem de grandes gastos, que de contrário seriam obrigados a fazer com cozinheiros, padeiros e festins requintados, só possíveis com grande dispêndio de dinheiro. Dado que isto é bem conhecido sem a mínima dúvida pela experiência quotidiana e por evidência, conclui-se que sabemos com toda a certeza e claramente que o nosso espírito não tem o poder de provocar em si mesmo as ideias que atribuímos aos corpos exteriores; e nada há de que tenhamos melhor conhecimento. Conclui-se ainda como evidente não haver dúvida de tais ideias se originarem nos próprios corpos e de a eles deverem atribuir-se.

*Outra instância* · Ninguém até agora percebeu nem poderá perceber por que processo as ideias dos corpos chegam à mente (que é de natureza espiritual) através dos sentidos externos; não é, portanto, defensável que tal aconteça.

Respondemos concedendo o antecedente e negando o conseqüente. Se esse argumento fosse válido contra nós, concluir-se-ia: não posso perceber a natureza das coisas, pelo que ela não existe. E também deveriam recusar-se a natureza do espírito, as percepções da mente e as sensações, uma vez que não é possível explicar por palavras ou entender o que é tudo isso e como acontece. Direi mais: seria preciso pôr em causa e rejeitar inteiramente todos os fenómenos físicos. Mas nenhum filósofo foi capaz até hoje de justificar clara e distintamente por que razão deveríamos fazer isso. Embora não haja qualquer dúvida de que o modo pelo qual são adquiridas pela mente as ideias das coisas é um mistério no segredo da natureza que ninguém foi ainda capaz de desvendar e esclarecer (não obstante os engenhos penetrantes terem imaginado hipóteses admiráveis e extraordinárias), é no entanto manifesto para toda a gente, sem qualquer contestação, que na presença dos corpos são estimuladas no espírito certas ideias e sensações (segundo uma lei constante e universal), que têm de ser imputadas aos corpos exteriores como suas causas secundárias e em função duma lei da natureza. (Mas este assunto estudá-lo-emos na Física, dum modo claro e circunstanciado).

*Instância final* · A matéria em si mesma não possui uma determinada cor ou uma determinada figura, mas a cor e a figura em geral; no entanto as ideias gerais e abstractas não são objecto dos sentidos externos, razão pela qual a ideia de matéria não pode obter-se, de modo algum, pelos sentidos.

*Resposta* · Pode conceder-se a premissa maior, fazendo uma distinção no que respeita à conclusão. Admito que a ideia da matéria em si não é possível obter-se pelos sentidos, mas não a da matéria como ela é na realidade ou enquanto dotada das suas propriedades e circunstâncias. Com efeito, a matéria considerada em abstracto não existe em parte alguma, mas somente no nosso espírito, pelo que não é de espantar que a respectiva ideia não possa adquirir-se pelos sentidos. Mas a matéria tal como existe na realidade não pode apresentar-se sem uma cor e uma figura, sendo por isso possível que a ideia correspondente, com base nos sentidos, seja representada na mente. Neste ponto Berkeley argumenta da ideia abstracta para a concreta — como costuma dizer-se — ou para o realmente existente, isto é, do *dictum secundum quid* para o *dictum simpliciter*. Por esse motivo, ele é claramente culpado de incorrer numa falácia.

Para se perceber num instante quão frágil e enganador é o argumento com que Berkeley se compraz, basta reparar de passagem na incoerência dele e no facto de frequentemente em todas as partes da sua argumentação cair num círculo vicioso. Esse facto já o apontámos acima na devida altura, mas vamos referi-lo de novo e de maneira resumida, pensando nos nossos estudantes.

Sustenta Berkeley, em primeiro lugar, que existem, para além da sua mente e da mente dos que lêem os seus escritos, outros homens que possuem distintas configurações dos olhos e distintos sentidos do tacto, razão por que se apercebem dum encadeamento diversificado das ideias, tal como em nós acontece; que são acometidos pela febre, pelos delírios e pelos sonhos; que por vezes têm os sentidos embotados, a ponto de o mesmo alimento a uns parecer doce e a outros amargo; que creem existir fora de nós a luz e diferentes densidades dos corpos através dos quais a luz irradia até aos olhos; finalmente, que acreditam possuir órgãos ou instrumentos dos sentidos externos que provocam na mente várias ideias e sensações (e, em consequência, que estão convencidos de ter um corpo humano), pois quase todas as partes do organismo do homem estão providas de sentidos que por via de regra estimulam no espírito sensações correspondentes. Tudo isto e coisas semelhantes foi admitido por Berkeley sem a mínima dúvida em controvérsia com os adversários. Mas depois, com os mesmos dados, propõe-se estabelecer que não existem fora de nós quaisquer corpos. O que é isso senão um círculo vicioso? De facto, se para Berkeley tudo são ideias, que ele tem apenas na mente, nada de corpóreo existe fora da sua própria mente sobre o qual ele, por tê-lo averiguado, possa basear a conclusão de que os corpos não existem. Por isso, toda a argumentação deste indivíduo é fútil, afirmando num sítio o que nega noutro.

Não deve pensar-se que Berkeley não tem por verdadeiro o que acima ficou dito, mas que apenas discorre aceitando o que é admitido pelo adversário.

O facto é que a argumentação de Berkeley não provoca controvérsia se não for verdade para si o que admite como hipótese. Se não for verdade que os órgãos dos sentidos possibilitam apenas o conhecimento das ideias, não dando informações sobre uma realidade exterior; e se não for também verdade que as variações da configuração dos olhos e da contextura dos órgãos produzem diferentes sensações e ideias no espírito dos diferentes homens, então a argumentação de Berkeley volatiliza-se. Mas, ou ele admite existirem na estrutura do seu corpo sentidos externos e nos diferentes homens distintas configurações dos olhos e distintos sentidos do tacto, etc. (e isso aceitamo-lo), ou considera que tudo



isto se reduz a simples ideias nossas. Com que fundamento, porém, a partir destas simples ideias (coisa que rejeitamos e que ele não prova por qualquer outro argumento) ousa inferir contra nós que não existem corpos? É de facto ridícula toda a argumentação de Berkeley.

O quê? Berkeley põe em dúvida que tem realmente diante dos olhos o papel em que escreve? E que nele desenha as letras? E que enviou os seus *Diálogos* para a imprensa? E que pagou ao tipógrafo? E que teve opositores perante os quais defendeu a sua tese? E outras coisas deste género? Se duvida e está convencido de que tudo isso são meras ideias, então não lidamos com um Berkeley que possamos ter como merecedor da nossa réplica, antes consideramos com fundamento, fazendo-nos porta-voz do género humano, que ele deve ser inscrito entre os loucos, por estar em desacordo com o senso comum. Se no entanto ele pensa que as coisas acabadas de referir são verdadeiras e existem de facto (e ele pensa firmemente que é assim, pelo que diz e pelo que faz), com que desfaçatez argumenta contra nós, baseado nos seus princípios, que não é possível haver corpos?

O exposto acima, visando a refutação de sofismas tão pueris, é suficiente e mais que suficiente. Acrescento no entanto um só reparo, nada desprezível: toda a argumentação de Berkeley (menciono apenas o nome dele, para não ter de referir muitos outros) deve ser rejeitada por provar demasiado. Ela não prova somente que os corpos não existem mas também que não existem quaisquer espíritos; mais ainda, que não existe o próprio Berkeley.

Antes de mais, se atendermos ao que ele diz, conclui-se que tudo o que está fora da mente não tem existência real. Mas, retorquimos, tanto os corpos como os outros espíritos estão fora da mente de Berkeley. Por outro lado, não é possível ter conhecimento das mentes dos outros homens se não for pelos sentidos externos ou, por outras palavras, a partir do que eles fazem e dizem. Segundo Berkeley, portanto, nem os corpos nem os espíritos existem na realidade, mas tão-só as simples ideias na nossa mente. Também o corpo de Berkeley está fora da sua mente, pelo que, com a anuência do próprio, esse corpo nada é de facto. Eis o pobre Berkeley reduzido a mero espírito. E, em vez dum verdadeiro homem, como nós somos, ele não passa duma simples inteligência. Para além disso, a mente prodigiosa de Berkeley também é exterior à mente de qualquer de nós, pelo que, para nós, não tem existência real. Em conclusão, nem para Berkeley nós somos de facto alguma coisa, nem Berkeley para nós. Desaparece, pois, por força da sua argumentação, o subtilíssimo Berkeley. Porque é que despendeu ele então tanto trabalho em refutar adversários que realmente não existem? E porque é que nós consumimos tanto esforço e empenho em contestar a doutrina dos seus *Diálogos*, se estes não existem em parte alguma nem podem existir?

E que mais? Eu vejo Berkeley sustentar num certo passo como certo e evidente que há um espírito ou uma mente que provoca em nós as ideias e em cuja dependência estamos; por outras palavras, que Deus existe. No entanto, quer ele recorra a argumentos físicos quer a argumentos metafísicos — como são chamados —, para provar a existência de Deus, todos os filósofos mais notáveis são de parecer que a argumentação deve partir da existência dos corpos, considerados como efeitos (da acção divina) ou como ocasiões do nosso pensar. O facto é que Berkeley não vê em si mesmo aquele espírito e só argumentando a partir das coisas sensíveis poderá deduzir a sua existência. Do mesmo modo, só adquiriu o uso da razão com base nos fenómenos corpóreos com que tomou contacto desde o nascimento. Nem Deus se lhe tornou tão familiar a ponto de, sem o uso dos sentidos, poder vê-lo e ouvi-lo falar no íntimo de si mesmo. Por esse motivo, ele tem de demonstrar a existência de Deus pela mesma via com que nós o fazemos. Não chegará, pois, a obter qualquer êxito enquanto negar a existência dos corpos, sem os quais os seus raciocínios estão desprovidos de eficácia.

Posto isto, perceber-se-á sem esforço como se evidencia com toda a clareza o pirronismo de Berkeley, como ele perverte tudo em profundidade e como é pernicioso para a sociedade humana. Os antigos pirrónicos não ousavam afirmar ou negar o que quer que fosse, antes duvidavam sistematicamente de tudo. De qualquer modo, admitiam que tinham um corpo, sujeito às vicissitudes da natureza; que existiam cidades e outros homens para além deles, guiando-se por leis e hábitos e, por obedecerem a essas leis e aos impulsos naturais, gozavam uma vida tranquila. Daí que não desejassem dissolver essa sociedade humana e os vínculos civis mas os fortificassem. Berkeley, ao contrário, nem esse bem-estar permite aos pobres mortais, ao propor doutrinas que levam a negar sistematicamente a existência de todas as coisas corpóreas, de todos os homens e da vida em sociedade. Ele apenas considera susceptível de conhecimento e de certeza a sua própria mente, na qual flutuam sem dúvida algumas ideias de coisas mas a que não corresponde um objecto exterior, pois elas não passam de imagens e de espécies vazias. Por isso, se transitasse pelo centro duma cidade muito populosa como Londres, Berkeley teria indubitavelmente de dizer: "Só a minha mente existe; nada há realmente para além dela; nada há, excepto eu".

Oh! homem feliz, que com uma só demonstração filosófica te libertaste a ti próprio e a todos os teus discípulos de infortúnios sem conta. Já não terás de sofrer as impertinências dos homens, nem a inveja, nem as injúrias, nem a ira dos poderosos. Não haverá qualquer razão para receares a indigência cruel, os sofrimentos penosos e a morte mais inexorável, coisas que se julgava atormentarem os corpos dos homens, mas sem razão. Nada mais te impedirá de te bastares a ti mesmo sem ter de trabalhar, podendo dedicar-te unicamente à meditação das tuas ideias, liberto do habitáculo corpóreo — qual cárcere — e gozando uma felicidade perpétua à semelhança dos deuses de Epicuro no seu espaço entre os mundos, vazio de corpos.

Mas, para concluir, até que ponto me invade o espanto face à demonstração de Berkeley? Repiso o que já disse atrás. No entanto, confessando sinceramente o que sinto, penso que Berkeley e outros disputadores do mesmo género não podem ser convencidos a não ser torturando-os à fome e à sede durante três dias, fechados num cubículo. Nessa situação, quando solicitassem repetidamente comida e água, se lhes mostrassem as suas demonstrações seria absurdo e despropositado que insistissem nesse pedido. Com efeito, a sua mente espiritual não se sustenta com comida ou com bebida, pois, não possuindo eles um corpo, não necessitam de alimento corpóreo. Se objectassem que, dando-lhes de comer e de beber isso excitaria no seu espírito aquela sensação gratificante de voluptuosidade que com veemência desejam, poder-se-ia responder-lhes muito candidamente que não há alimento nem bebida nem qualquer homem fora das suas mentes que pudesse vir em seu auxílio; e dizer-lhes ainda que para eles basta a recordação do alimento e da bebida para despertar nos seus espíritos aquelas ideias tão aprazíveis. Assim — e disso posso eu estar certo — pelo tormento físico convencê-los-famos com mais facilidade do que por quaisquer raciocínios.

Mas Berkeley sente-se já vexado por termos esgrimido tantos argumentos. Procedemos assim para indicarmos aos nossos estudantes a maneira de responderem aos que advogam tão brilhante demonstração, que eles exaltam e proclamam com enfado, adornada de diversos matizes. Para os verdadeiros filósofos, tal demonstração é tão inábil, tão pueril e tão contraditória que se torna ainda mais inábil quem pretender provar virtualidades recônditas da doutrina que ela encerra.