



CLANDESTINA

A LINGUAGEM DOS HOMENS E A LINGUAGEM DE DEUS

Sobre a crítica da filosofia em George Berkeley

Marta Kawano

CLANDESTINA

A LINGUAGEM DOS HOMENS
E A LINGUAGEM DE DEUS
SOBRE A CRÍTICA DA FILOSOFIA EM GEORGE BERKELEY

Marta Kawano

CORPO EDITORIAL

Juliana Ferraci Martone

Luís Fernandes dos Santos Nascimento †

Márcio Suzuki

Mario Spezzapria

Oliver Tolle

Pedro Fernandes Galé

Vinicius Berlendis de Figueiredo

© Editora Clandestina, São Paulo, 2023.

e-mail: editora.clandestina@gmail.com

site: <https://www.editoraclandestina.org/>

A Editora Clandestina é uma iniciativa sem fins lucrativos com o propósito de facilitar a divulgação de obras filosóficas e literárias em formato digital.

À memória de Sarah e Edgar, meus pais.

Sumário

Nota explicativa	7
Introdução	9
I - A linguagem dos homens e a linguagem de Deus	31
II - A linguagem: modo de usar	61
A álgebra das palavras e as linguagens possíveis	61
Do todo às partes: a experiência das palavras	78
III - A ontologia discreta	93
O que ver ao longe?	93
Regular o foco	94
Berkeley contra o senso comum, “malgré lui”?	101
O foco e a linguagem das palavras	109
As ideias gerais e abstratas	117
A atenção seletiva de Berkeley	126
Conclusão	141
Os espíritos	141
A comunidade dos espíritos	143
O aprendizado da leitura	145
Bibliografia	155
Epígrafes	159

Nota explicativa

Este trabalho foi originalmente defendido como dissertação de mestrado pelo Departamento de Filosofia da USP, sob orientação de Luiz Henrique Lopes dos Santos. A pesquisa de que ele resulta teve apoio da CNPq — Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico —, e da Capes, pelo Programa de Formação de Quadros Profissionais do CEBRAP. Algumas pessoas contribuíram de forma especial para a sua realização e para a sua publicação: Maria Adriana Camargo Cappello, Márcio Suzuki, Fernão de Oliveira Salles dos Santos Cruz e o grupo de Estudos de Filosofia das Luzes Britânicas (que se reunia à época da elaboração do mestrado). Registro ainda o profundo sentimento de gratidão ao tão saudoso amigo Luis Fernandes do Nascimento, pelo incentivo à publicação deste mestrado e pela inspiração intelectual e humana.

Introdução

Logo no primeiro parágrafo do *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*, Berkeley indica ao leitor em que sentido se deve empreender o estudo da filosofia. Filosofia é o “estudo da sabedoria (*wisdom*) e da verdade”, e aquele que a ela se dedica deve revelar uma grande calma e serenidade da mente, não se deixando perturbar por dúvidas e dificuldades¹. É por meio dessa tranquilidade que o *filósofo* se mostra aos outros homens na figura de um *sábio*. Entretanto, não é isso o que Berkeley observa nos filósofos de seu tempo, o que o leva a concluir que deveria haver algo de errado no modo como a investigação filosófica vinha sendo conduzida.

Do modo como vinham procedendo, os filósofos não permaneceriam apenas intranquilos. Mais do que isso: não poderia ser felizes. Mas o que seria a felicidade? Por que tais filósofos não poderiam alcançá-la?

Em um pequeno ensaio publicado no *The Guardian*, intitulado “The Bond of Society”, Berkeley afirma que Deus teria

¹ BERKELEY, G. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. II, parágrafo 1, p. 25.

INTRODUÇÃO

imprimido em todos os homens “inclinações sociais”² e, por isso, cada homem estaria vinculado aos seus semelhantes por sua própria *natureza*, e não apenas pelas leis ou pela educação. O caráter natural da união entre os homens é explicitado mediante uma analogia com a natureza. Assim como no mundo físico se observa uma união e uma coesão entre suas partes, que alguns denominam “atração universal”, no mundo moral haveria uma espécie análoga de atração, por meio da qual os espíritos humanos se agrupariam em “comunidades, clubes, famílias, amizades e várias espécies de sociedade”. Tanto quanto a “atração dos corpos”, a “atração recíproca das mentes dos homens” só pode ser atribuída a uma causa divina, à vontade de Deus.³

Mas se é vontade de Deus⁴ que os homens se liguem aos seus semelhantes, e se, por isso, os homens são *naturalmente*⁵ sociais, para estar de acordo com os desígnios divinos e com sua própria natureza, cada homem, como *fellow-creature*, deve sempre buscar a felicidade e o bem de todos os outros.

A comunidade dos homens unidos pelas inclinações sociais constitui um *todo* do qual, evidentemente, cada homem é apenas uma *parte*. Como integrante do todo, cada indivíduo pode contribuir com sua parte para o bem da comunidade, o que também resulta em benefício para cada um dos outros homens.

² Idem. “Berkeley’s Essays in the *Guardian*: The Bond of Society”. Ibidem, v. VII, p. 227.

³ Id. Ibid., v. VII e Id. “Alciphron, or the Minute Philosopher: Dialogue I - On Free-thinking and the General Good”. Ibid., v. III, parágrafo 16, p. 63.

⁴ Deus visa o bem de suas criaturas e, “as an indication of his will, hath implanted the seeds of mutual benevolence in our souls”. Id. “Berkeley’s Essays in the *Guardian*: The Bond of Society”. Ibid., v. VII, p. 227.

⁵ “The happiness of the rest of the mankind hath a natural connexion with that of a reasonable mind”. Id. “Berkeley’s Essays in the *Guardian*: Happiness”. Ibid., v. VII, p. 214.

INTRODUÇÃO

É também por essa razão que, para cada indivíduo, a maneira mais eficaz de fazer o bem a si mesmo e buscar a própria felicidade é dedicar-se ao bem de todos os outros: “o bem do todo é inseparável do bem de cada parte; promovendo o bem comum, cada um ao mesmo tempo promove o seu próprio interesse privado”⁶ Buscar o bem comum é assim o dever e o interesse de cada homem. O dever: pois com isso se observam os preceitos divinos. O interesse: pois esse é o caminho para sua própria felicidade.

A felicidade não pode ser encontrada por um indivíduo isolado:

As criaturas racionais foram feitas umas para as outras e, conseqüentemente, nenhum homem deve considerar a si mesmo um indivíduo independente, cuja felicidade não esteja vinculada à dos outros homens⁷

Assim, aquele cujo interesse se volta apenas para si mesmo não pode ser feliz, pois o bem de cada indivíduo resulta no bem de todos os outros e depende inteiramente da felicidade dos outros. A felicidade do indivíduo se subordina ao *bem comum*, que se revela então o *bem supremo*, aquele que deve ser buscado em primeiro lugar por toda criatura racional.

Por meio dessa breve apresentação do pensamento moral de Berkeley, indicamos um preceito que deve guiar todo indivíduo na busca da felicidade e localizamos seu fundamento na vontade de Deus. Podemos agora investigar de que maneira

⁶ Id. “Berkeley’s Essays in the *Guardian*: The Bond of Society”. Ibid., v. VII, p. 227, tradução nossa.

⁷ Id. Ibid., v. VII, tradução nossa.

INTRODUÇÃO

o indivíduo *filósofo* deve agir em concordância com esse preceito. Podemos procurar saber de que modo ele pode contribuir para o bem de todos, considerando-se, também ele, apenas uma *parte* da humanidade. Assim como todos os homens, o filósofo deve perseguir o *bem comum*. Mas como efetivamente ele poderia fazê-lo?

A filosofia se caracteriza pela busca da verdade e da sabedoria. Nessa busca, própria do filósofo, ele deve guiar-se pelo bem comum. Suas verdades devem ser *verdades* que digam respeito à vida de todos os homens e que tragam em si a marca de sua preocupação com a humanidade. O supremo bem, como dissemos, deve ser uma prioridade para qualquer homem, e isso vale igualmente para o filósofo. A verdade não é desejável em si mesma, mas apenas se relacionada a um fim ulterior⁸. Sem a produção de verdades úteis, não podemos estritamente falar em filosofia ou em filósofos, mas apenas em filósofos de segunda mão (*second-hand philosopher*)⁹.

Em contrapartida, ao produzir verdades úteis, o filósofo genuíno (*first-hand philosopher*) se mostra parte integrante da comunidade dos homens e está de acordo com os desígnios do Autor. No caráter prático se revela o compromisso entre verdades e fins. É mediante aspectos concretos e práticos de nossa existência que podemos atingir o mais elevado bem. Dito de outro modo, pragmatismo e finalismo estão juntos na filosofia de Berkeley. Parece ser esse o sentido da sua valorização do senso comum, pois, segundo ele, “o senso comum deve ser consultado ao verificarmos se uma verdade é saudável ou no-

⁸ Id. “Berkeley’s Essays in the *Guardian*: Happiness”. Ibid., v. VII, p. 215.

⁹ Id. “Alciphron, or the Minute Philosopher: Dialogue VII”. Ibid., v. III, p. 327.

INTRODUÇÃO

civa, própria para ser declarada ou rejeitada”¹⁰. Isso porque ele seria uma espécie de porta-voz dos desígnios divinos.

Para não ser levado ao caminho das falsas verdades e da má filosofia, o filósofo deve fazer um uso adequado de seu entendimento ou, como nos diz Berkeley, deve saber usar corretamente sua *visão*. O verdadeiro filósofo é aquele que sabe *ver*.

A ideia de que o bom estudo da filosofia depende de uma maneira correta de ver é bastante frequente nos textos de Berkeley. O bom filósofo é alguém capaz de ter uma visão ampla, é alguém que pode ver longe.

O que significa ter uma visão ampla (*wide view*)? Um exemplo de Berkeley pode nos abrir caminho nesse ponto. O filósofo de visão estreita pode ser comparado a uma mosca em uma catedral. Incapaz de perceber a harmonia de todas as partes e a beleza de toda a construção, a mosca, pela estreiteza de seu campo de visão, se ateria a uma pequena parte de uma das pedras de um único pilar. Nada percebendo além das irregularidades dessa pequena parcela da catedral, todo o resto lhe escaparia.¹¹ Muitas vezes, o filósofo também seria incapaz de ter essa visão do todo e se ateria a detalhes insignificantes das coisas. Essa incapacidade o impediria, segundo Berkeley, de considerá-las adequadamente. A *visão ampla* revela assim sua importância para o exame de qualquer coisa. Mas ela é apenas a expressão de uma *amplitude de mente* (*largeness of mind*), uma disposição muito necessária “para formarmos um julgamento verdadeiro das coisas”¹², e por isso seria algo que

¹⁰ Id. “Alciphron, or the Minute Philosopher: Dialogue III”. Ibid., v. III, p. 139, tradução nossa.

¹¹ Id. “Berkeley’s Essays in the *Guardian*: Minute Philosophers”. Ibid., v. VII, p. 206.

¹² Id. Ibid., v. VII, p. 207, tradução nossa. Ainda: Id. “Philosophical Commentaries: Notebook A - 749”. Ibid., v. I, p. 91.

INTRODUÇÃO

todos os filósofos deveriam ter, pois “todas as partes da filosofia, ou do conhecimento especulativo” seriam “úteis nesse aspecto”, ou seja, deveriam ocasionar tal ampliação. O julgamento adequado de qualquer coisa está relacionado à *compreensão*, ou seja, ao horizonte que a visão e a mente podem abranger. Quanto maior esse horizonte, melhor será o julgamento.

A limitação da visão e da mente é ainda moralmente representável, pois “quanto mais ou menos ampla for a visão, ela revelará uma mente mais ou menos virtuosa”¹³ Um homem virtuoso não se restringe aos seus interesses mais imediatos ou, como diria Berkeley, ao seu limitado campo de visão, mas procura ver de modo mais abrangente. Com isso, ele pode se considerar apenas uma parte de um todo maior, voltando-se para os interesses de toda a humanidade. A astronomia pode nos ensinar a educar nossa visão nesse sentido, pois seria capaz de “remediar um espírito pequeno e estreito”, revelando “como uma ambição cujo término se encontra em uma pequena parte daquilo que não é ele mesmo senão um ponto, é ínfima com respeito àquela parte do universo que seus olhos podem ver”¹⁴

Essa *largeness of mind* revela assim seu duplo caráter: ao mesmo tempo em que é condição para a consideração adequada de todas as coisas, exprime uma atitude moralmente desejável. E, para o filósofo, julgar corretamente significa sempre fazê-lo de um ponto de vista moral.

Mas essa *visão ampla* se apresenta ainda sob outra forma. Por meio dela o filósofo pode também ser capaz de “ver longe”. O que significaria isso?

¹³ Id. “Berkeley’s Essays in the *Guardian*: Happiness”. Ibid., v. VII, p. 215, tradução nossa.

¹⁴ Id. “Berkeley’s Essays in the *Guardian*: Minute Philosophers”. Ibid., v. VII, p. 208, tradução nossa.

INTRODUÇÃO

No início de um pequeno texto intitulado “Short-sightedness”, um ensaio do *The Guardian*, Berkeley apresenta a distinção entre *meios* e *fins*: os últimos “são desejáveis em si mesmos, os outros devem ser desejados, não por sua própria excelência, mas com vistas a alguma outra coisa para cuja obtenção eles são instrumentos”¹⁵ Aquele que respeita essa distinção é, em última análise, capaz de *ver longe*. Isso porque ele pode fixar seu olhar primeiramente nos *fins* — naquelas coisas que são boas em si mesmas — sem perturbar seu olhar considerando demoradamente aquelas que devem ser apenas *meios*. Por outro lado, os homens de visão curta (*short-sightedness*) com frequência confundem *meios* e *fins*¹⁶ e tomam aquilo que deve ser apenas *instrumento* por algo desejável em si mesmo. Suas visões, “não atingindo o fim, param naquelas coisas que, embora relativamente boas, consideradas absolutamente são indiferentes ou podem ser ruins”¹⁷

Como nos diz a passagem, aquelas coisas que são instrumentos podem ser boas ou ruins, úteis e saudáveis, ou nocivas, de acordo com o uso que delas se faça. Utilizadas para alcançarmos aquilo que é bom em si mesmo, são boas. Entre estas estariam a filosofia da natureza, as matemáticas, a linguagem e a própria filosofia. Todas elas são meios para atingirmos as verdadeiras finalidades, sempre determinadas pelo parâmetro do bem comum. Tem-se assim uma subordinação de todos os cam-

¹⁵ Id. “Berkeley’s Essays in the *Guardian*: Short-sightedness”. Ibid., v. VII, p. 210, tradução nossa.

¹⁶ “(...) men who have no reach of thought do oft misplace their affections on the means, without respect to the end”. BERKELEY, G. “Berkeley’s Essays in the *Guardian*: Happiness”. In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. VII, p. 214.

¹⁷ Idem. “Berkeley’s Essays in the *Guardian*: Short-sightedness”. Ibidem, v. VII, p. 210, tradução nossa.

INTRODUÇÃO

pos do conhecimento a princípios morais, subordinação que a “verdadeira filosofia” deve contribuir para esclarecer. À luz do que foi dito até aqui, podemos caracterizar a filosofia de Berkeley como um esforço de correção do olhar. É preciso, de um modo geral, curar a miopia que nos faz fixar o olhar naquilo que é apenas *meio*, quando ele deveria se dirigir para os *verdadeiros fins*.

No que consistiria precisamente a *miopia filosófica* que se deve corrigir? Alguns filósofos, por serem *short-sighted*, revelam uma maneira muito particular de confundir fins com meios, valorizando excessivamente os últimos. Em que resultaria a atividade desses filósofos de “espírito estreito” (*narrow spirit*)?

Com a distinção entre meios e fins estabelece-se ainda uma outra: a que se deve fazer entre o estudo de qualquer coisa por si mesma e aquele com vistas a outra coisa (*for the sake of something*). Os fins últimos relativos ao *bem comum* devem ser buscados por si mesmos (*for their own sake*), mas os meios devem ser considerados *for the sake of something*. É desse modo, em particular, que se deve conduzir toda investigação. Não seria, contudo, o que fariam alguns filósofos. Com frequência, eles apresentam a investigação filosófica como um fim em si mesmo.

O que Berkeley condena nesses filósofos é o exercício da *pura* especulação. Para ele, não é verdadeiramente racional quem transforma o uso da razão em um exercício vazio. Alguns homens investigam por investigar, discutem por discutir, e esquecem assim o compromisso que seu trabalho deve ter com o bem comum.¹⁸ Como a busca da verdade se subordina à

¹⁸ Nesse ponto, o que Berkeley diz no parágrafo 122 do *Principles* com respeito às matemáticas valeria também para qualquer tipo de investigação: “Whence it follows that to study them for their own sake would be just as

INTRODUÇÃO

busca do bem, é certo que os filósofos não poderão encontrar a verdade (aquela que genuinamente interessa) se se esquecerem da felicidade de todos. Eles se perderão nas minúcias das questões filosóficas, pois não serão capazes de considerar as coisas adequadamente, não atingirão uma visão de conjunto e serão, com isso, comparáveis à mosca na catedral. Dito de outro modo, nesses filósofos, “as visões curtas (*short views*) vão apenas até os objetos próximos, e suas falsas pretensões de liberdade e verdade são apenas exemplos da confusão entre meios e fins”¹⁹. Mas o que significa dizer que suas visões não vão além dos objetos mais próximos? Esses filósofos estariam às voltas com questões intrincadas e sutis que, no mais das vezes, não encontrariam solução. Como afirma Berkeley, eles se perderiam em *labirintos metafísicos*. Cultivando o gosto por problemas complexos, teriam transformado a investigação filosófica em uma “mera diversão dos filósofos”²⁰. A reprovação parece se intensificar se tivermos em mente a subordinação, defendida por Berkeley, da investigação à prática, da verdade ao bem comum, e da felicidade individual à felicidade de todos os homens. Tais filósofos negligenciam o fato de que toda investigação é apenas um *meio*, e não pode ser considerada *for its own sake*.

wise, as if a man, neglecting the true use or original intention and subseviency of language, should spend his time in impertinent criticisms upon words, or controversies purely verbal”. BERKELEY, G. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. II, parágrafo 122, p. 97.

¹⁹ Idem. “Berkeley’s Essays in the *Guardian*: Short-Sightedness”. *Ibidem*, v. VII, p. 212, tradução nossa.

²⁰ Id. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. *Ibid.*, v. II, parágrafo 85, p. 78 e parágrafo 119, pp. 95-96.

INTRODUÇÃO

Esse caminhar sem sair do lugar que muitas vezes caracteriza a investigação filosófica poderia redundar em uma descrença quanto à possibilidade do conhecimento: “finalmente, após termos percorrido muitos labirintos intrincados, nos encontramos onde estávamos, ou, o que é pior, entregues a um miserável ceticismo”²¹ Mas não seria o ceticismo o pior desdobraimento da filosofia por afastá-la definitivamente do caminho do soberano bem? Se nos tornamos céticos, como acreditar que a filosofia pode ser um *meio* de buscarmos a felicidade de todos os homens? É necessário recolocá-la no seu correto caminho.

Para tanto, deve-se afastar a filosofia da via dos *falsos problemas*, daqueles problemas que se sobrepõem, como falsas finalidades, aos genuínos fins de toda especulação. É preciso deixar de lado as questões que são frutos de uma consideração inadequada das coisas feita por alguns filósofos cujo entendimento não seria capaz de diferenciar *meios e fins*. O abandono desses problemas deverá fazer com que toda investigação ressurgja como um instrumento de promoção do bem comum. Ao afastarmos da vista as falsas finalidades, podemos observar adequadamente as verdadeiras e transformar algo que, por si mesmo, é indiferente²² em algo bom. Para Berkeley, eliminar o ceticismo não significa apresentar uma resposta (entre outras) a questões que inquietam os filósofos, mas sim, muitas vezes, dissolvê-las como falsas questões. É preciso libertar a filosofia da pura especulação e das controvérsias verbais através

²¹ Id. *Ibid.*, v. II, parágrafo 1, p. 25, tradução nossa.

²² Indiferente seria toda a investigação, de acordo com a divisão estoica entre os seres retomada por Berkeley. A investigação filosófica pode ser um mal: ela é nociva precisamente quando considerada um fim em si mesmo, pois isso impede que a utilizemos com um instrumento para alcançarmos os verdadeiros bens. Como um tal instrumento, ela pode ser considerada um bem, pois dela se faz um bom uso.

INTRODUÇÃO

de uma crítica aos problemas que ela propõe. Tais problemas não são resolvidos porque não têm solução, e não têm solução porque são falsos problemas. Trata-se enfim de mostrar que a impossibilidade de solucioná-los se deve à adoção de falsos princípios. É isso o que Berkeley pretende dizer quando afirma que “primeiro levantamos a poeira e depois queixamo-nos de não poder ver”²³ Algo deve ter desviado o olhar dos filósofos daquelas que deveriam ser suas genuínas preocupações. Por meio de algum princípio enganoso a filosofia teria se desviado do correto caminho.

Retornar aos princípios e verificar sua validade. É dessa maneira que Berkeley empreenderá a crítica filosófica: “Os homens têm sido muito engenhosos caminhando para frente (...). Mas poucos ou nenhum voltaram-se para os princípios. Desse lado, há muita *terra incognita* para ser percorrida e descoberta por mim”²⁴

No quarto parágrafo da Introdução aos *Principles*, Berkeley anuncia suas intenções: “Meu propósito é tentar descobrir quais são os princípios que introduziram todas essas dúvidas e incertezas, todos os absurdos e contradições nas várias seitas da filosofia”. Um pouco adiante, no sexto parágrafo, localiza um desses princípios,

²³ BERKELEY, G. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. II, parágrafo 3, p. 26, tradução nossa. Ainda: “To view the deformity of error we need only undress it”. Idem. “Philosophical Commentaries: Notebook A - 737”. Ibidem, v. I, p. 90.

²⁴ Id. “Philosophical Commentaries: Notebook A - 556”, v. I, p. 70, tradução nossa. Ver ainda Id. “The Analyst”. Ibid., v. IV, p. 96: “Whether there can be science of the conclusion, where there is no science of the principles? And whether a man can have science of the principles without understanding them?”.

INTRODUÇÃO

algo que parece ter tido um papel fundamental na transformação da especulação em algo intrincado e embaraçoso (...). E isso é a opinião de que a mente tem o poder de formar *ideias* ou noções *abstratas* das coisas. Aquele que não é um perfeito estranho aos escritos e disputas dos filósofos deve admitir que boa parte delas se dá em torno de ideias abstratas²⁵

A doutrina das ideias gerais e abstratas seria amplamente adotada pelos filósofos, mas, para Berkeley, e contrariamente ao que muitos acreditariam, *a mente não tem o poder de formar ideias gerais e abstratas*²⁶. E seria precisamente por sua ampla difusão que o abstracionismo deveria ser combatido, pois é fonte, *princípio* do erro. Ele se mostra tanto mais pernicioso²⁷ quanto mais se difunde nos diversos campos do saber: estaria presente na metafísica, na filosofia da natureza, nas matemáticas e na moral. Em todas elas, a doutrina das ideias gerais e abstratas introduziria falsas dificuldades, tornando desnecessariamente complexos instrumentos que poderiam promover o bem comum. Além disso, ela não seria obra de um só filósofo. Ou seja, é certo que Berkeley, ao combater o abstracionismo, tem primeiramente em vista Locke. Mas também é certo que seu erro seria emblemático dos erros de outros: “A doutrina da abstração me parece um erro capital, produtor de inúmeras

²⁵ Id. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. *Ibid.*, v. II, p. 27, tradução nossa.

²⁶ Trataremos das críticas de Berkeley à afirmação da existência das ideias gerais e abstratas no terceiro capítulo.

²⁷ BERKELEY, G. “Alciphron, or the Minute Philosopher: Dialogue VII - The Truth of Christianity”. In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. III, p. 318.

INTRODUÇÃO

dificuldades e disputas que têm origem não apenas no livro do Sr. Locke, mas em muitas áreas de estudo (*most parts of learning*)...²⁸

É então com o interesse voltado exclusivamente para a verdade que ele afirma: “a doutrina da abstração contribuiu muito para deteriorar as partes mais úteis do conhecimento”²⁹ Ela é um *falso princípio* e, onde quer que esteja presente, só pode dar origem a falsos problemas e dificuldades.³⁰ Eliminar o ponto de partida é a melhor maneira de se desfazer de suas consequências e recuperar todas aquelas partes do conhecimento que por sua causa foram deterioradas.

Mas se a doutrina das ideias gerais e abstratas é essencialmente perniciosa, o mesmo não aconteceria com a linguagem. Em si mesma, ela seria faz parte daquelas coisas que são indiferentes: ela não é nem um bem nem um mal. Mas dela se pode fazer um bom ou um mau uso. Quando serve para representar supostas ideias gerais e abstratas, ela é mal utilizada e pode tornar-se nociva.³¹

É preciso compreender melhor quando, para Berkeley, se faz da linguagem um uso equivocado. Para ele, todo o problema se origina em uma regra proposta por alguns filósofos para sua utilização: cada termo da linguagem só tem sentido se vincu-

²⁸ Idem. “A Defense of Free-Thinking in Mathematics”. Ibidem, v. IV, parágrafo 48, p. 135, tradução nossa.

²⁹ Id. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. Ibid., v. II, parágrafo 100, p. 85, tradução nossa. Ainda: Id. “Philosophical Commentaries: Notebook A - 564”. Ibid., v. I.

³⁰ Para Berkeley, qualquer questão que se formule em termos de ideias gerais e abstratas se torna insolúvel. O que se deve ao fato de não podermos conceber essas ideias.

³¹ BERKELEY, G. “Philosophical Commentaries: Notebook A - 750”. In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. I, p. 91.

INTRODUÇÃO

lado a uma única ideia no entendimento³² Ora, a maior parte dos termos da linguagem é feita de termos gerais. A cada um desses termos, não se pode fazer corresponder uma ideia particular. Eles devem então representar ideias gerais e abstratas.³³ Daquela regra somos então diretamente levados à afirmação da existência dessas ideias. É o que diz Berkeley nos *Principles*:

Pensou-se primeiramente que todo nome tem, ou deve ter, uma única significação precisa e determinada, o que leva os homens a pensar que existem certas ideias abstratas e determinadas que constituem a verdadeira e única significação imediata de cada nome geral³⁴

Alguns, no entanto, julgaram ter essas ideias, e foram levados a isso por uma maneira muito particular de conceber

³² “He that hath names without ideas, wants meaning in his words, and speaks only empty sounds”. LOCKE, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, III, X, 31. In: *The Works of John Locke*. Routledge/ Thoemmes Press: Londres, 1997. Vol II, p. 39 : “Il est nécessaire dans la logique de considérer les idées jointes aux mots et les mots jointes aux idées”. In: ARNAULD, A. e NICOLE, P. *La Logique ou l’Art de Penser*. Paris: Flammarion, 1970, p. 60. Ainda: BERKELEY, G. “First Draft of the Introduction to the *Principles*”. In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. II, p. 140 e Idem. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. *Ibidem*, v. II, seções 18 e 19.

³³ “First, a man shall take care to use no word without a signification, no name without an idea for which he makes it stand”. *An Essay Concerning Human Understanding* III, XI, 8, *Op. cit.*, Vol II, p. 46 Esse seria um preceito para evitar, segundo Locke, os abusos de linguagem.

³⁴ BERKELEY, G. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. II, parágrafo 18 e 19, p. 36, tradução nossa. Ainda: Idem. “Philosophical Commentaries: Notebook A - 561”. *Ibidem*, v. I, p. 70.

INTRODUÇÃO

a linguagem — para eles o sentido de cada palavra se encontra, em última instância, em uma ideia determinada. Criaram com isso uma espécie de “linguagem cifrada” capaz de ser compreendida apenas por aquele que acredita possuir os segredos — as ideias gerais e abstratas. Uma tal linguagem filosófica a princípio só poderia ser entendida por aqueles que a conceberam, como afirma ironicamente Berkeley: “as ideias abstratas só existem entre os doutos. O vulgo nunca pensou ter tido tais ideias nem delas nunca sentiu nenhuma falta”³⁵ Assim, essa *maneira muito particular* de conceber a linguagem, fundada em uma regra arbitrária, segundo Berkeley, só poderia mesmo dar origem a um uso também *particular* da linguagem — ela passa a pertencer apenas ao filósofo abstrato e a seus interlocutores que, diferentemente dos homens comuns, supostamente concebem aquelas ideias. Passando por suas mãos, a linguagem filosófica teria se transformado em um linguajar ininteligível para os outros homens “que não teriam a capacidade de formar essas ideias”. Em outros termos, a linguagem da filosofia se transforma em *jargon*.

Foi também esse uso da linguagem que deixou a filosofia alheia aos interesses comuns dos homens. Permanecendo nesse registro, ela passa a tratar de coisas que não têm nenhuma relação com a vida — que se situam no elevado plano das verdades abstratas, inatingíveis para aqueles que não se afinam com a doutrina da abstração. Não é necessário aqui salientar o abismo existente entre esse estado da filosofia e a concepção ideal de filosofia de Berkeley que apresentamos acima.

³⁵ Id. “Philosophical Commentaries: Notebook A - 703”. Ibid., v. I, p. 86, tradução nossa. A ironia de Berkeley fica bastante clara ao lembrarmos que, para ele, as ideias gerais e abstratas de fato não existem em lugar algum — nem entre os doutos, nem para o vulgo. Contrariamente ao que afirmam os abstracionistas, elas não são necessárias à linguagem.

INTRODUÇÃO

Alguns filósofos usariam um jargão. Talvez pudéssemos pensar que são de fato privilegiados e que por meio de um pensamento abstrato podem alcançar verdades inacessíveis aos outros homens. Mas a aparente admiração do trabalho desses filósofos esconde um profundo desprezo da parte de Berkeley. Por ‘jargão’, poder-se-ia entender apenas uma linguagem especializada. Mas essa palavra carrega ainda outros significados. *Jargon* é também sinônimo de linguagem ininteligível, sem sentido.³⁶ Seria ela incompreensível apenas para os não-filósofos? Berkeley nos responderia: não, também o filósofo de fato não a compreende. Ele seria simplesmente alguém que não sabe o que diz, que aparentemente domina um vocabulário complexo, mas que só profere discursos vazios, meras *verbiages* filosóficas.³⁷ Em suma, os filósofos falam constantemente de coisas que eles mesmos não podem conceber — as entidades abstratas — e por isso se enleiam tão facilmente em labirintos metafísicos que são assim, enfim, labirintos de palavras:

Qualquer que seja a ciência ou o assunto tratado, quando os homens abandonam os particulares por generalidades, as coisas concretas por abstrações, quando desconsideram o ponto de vista prático e os propósitos úteis do conhecimento em nome da mera especulação, considerando meios e instrumentos como fins últimos, empenhando-se em ob-

³⁶ “(...) This is nonsense, Jargon”. Id. “Philosophical Commentaries: Notebook A - 832”. Ibid., v. I. “(...) Gibberish and Jargon (...) deserve not the name of language”. Id. “Philosophical Commentaries: Notebook A - 696”. Ibid., v. I. Ainda: Id. “Three Dialogues between Hylas and Philonous: Dialogue II”. Ibid., v. II, p. 223.

³⁷ Se o sentido dos discursos desses filósofos pressupõe as ideias gerais e abstratas e se, segundo Berkeley, essas ideias não existem, todo o discurso desses filósofos, de acordo com ele, é um discurso sem sentido.

INTRODUÇÃO

ter ideias precisas que indiscriminadamente vinculam a todos os termos, eles podem estar certos de se enredar em dificuldades e disputas.³⁸

A doutrina da abstração em muito teria contribuído para “deteriorar as partes mais úteis do conhecimento”. Mas, diria Berkeley, isso ocorreria porque de fato houve uma espoliação, feita por alguns filósofos, de coisas que deveriam servir a todos os homens: a linguagem e a própria filosofia. Eles se apropriaram da linguagem por meio de uma regra arbitrária para sua utilização, reduzindo-a à representação de ideias e desqualificando todos os outros possíveis usos, e por meio da linguagem contaminaram diversos campos do conhecimento, nos quais os homens passaram a estar às voltas com problemas insolúveis. Por isso, dirá ele: “(...) devemos apenas afastar a cortina das palavras para alcançar a bela árvore do conhecimento, cujo fruto é excelente e está ao alcance de nossas mãos”³⁹

É preciso devolver a linguagem a todos os homens e fazer da filosofia um veículo para a realização do bem comum:

Se os princípios que aqui pretendo difundir forem admitidos como verdadeiros, as consequências que deles se seguem evidentemente são que o ateísmo e o ceticismo serão totalmente destruídos, muitos pontos intrincados tornar-se-ão claros, gran-

³⁸ BERKELEY, G. “Alciphron, or the Minute Philosopher: Dialogue VII - The Truth of Christianity”. In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. III, p. 308, tradução nossa.

³⁹ BERKELEY, G. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. II, parágrafo 24, p. 40, tradução nossa.

INTRODUÇÃO

des dificuldades serão resolvidas, diversas partes inúteis das ciências serão extirpadas, a especulação reconduzida à prática e os homens trazidos dos paradoxos para o senso comum. Muito embora pareça uma reflexão incômoda para alguns homens o fato de que, depois de terem vagado por circuitos de noções muito refinadas e invulgares, tenham finalmente de vir a pensar como os outros homens, acredito que esse retorno aos simples ditames da natureza, depois de percorrer os labirintos selvagens da filosofia, não seja de todo desagradável. É como voltar para casa depois de um *long voyage*⁴⁰; pode-se refletir com prazer sobre as diversas dificuldades e complicações pelas quais se passou, ver seu coração tranquilo, e comprazer-se pensando no futuro⁴¹.

Essa passagem, retirada do Prefácio aos *Dialogues Between Hylas and Philonous*, pode ser considerada à luz das palavras iniciais dos *Principles*. Nesse último texto, o filósofo aparece intranquilo, perturbado por muitas dúvidas. No trecho dos *Dialogues* surge, para o filósofo, a perspectiva de uma serenidade da mente que parece estar em concordância com a concepção berkeleiana de filosofia como “estudo da sabedoria e da verdade”. Mas, para tanto, como vimos, esse filósofo deve reaprender a ver, fixando seu olhar nos fins verdadeiros da especulação, de modo a não se perder nos labirintos da abstração. Ele deve voltar-se para o bem comum e para o *senso comum* e

⁴⁰ Em francês no original.

⁴¹ BERKELEY, G. “Three Dialogues between Hylas and Philonous”. In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. II, p. 168, tradução nossa.

INTRODUÇÃO

se incluir na comunidade dos homens, pois essa seria a única via para encontrar a felicidade.⁴²

A “volta para casa após um *long voyage*” desse Ulisses irlandês do século XVIII é um retorno da filosofia para o senso comum.⁴³ Berkeley se apresenta muitas vezes como um simples irlandês que não pode compreender as sofisticadas verdades da filosofia abstrata: “*We irish men cannot attain to these truths*”⁴⁴ A filosofia teria abandonado o senso comum pelo único veículo de que dispõe: a linguagem. Assim, como qualquer tentativa de retorno, essa volta pretendida por Berkeley pressupõe um exame dos caminhos devem ou não ser tomados. As vias enganosas conduzem aos labirintos metafísicos, que teriam origem em um desvio de rota cujo principal responsável seria uma má utilização da linguagem. Essa volta, bem como a compreensão dos desvios ocorridos, parece pressupor a reconsideração da linguagem e o afastamento da névoa verbal que pode ser obstáculo ao bom caminho do conhecimento.

Nosso objetivo é tratar da crítica de Berkeley à filosofia abstrata. Essa crítica, como vimos, se apresenta na forma de uma crítica aos princípios das ilusões filosóficas. Dentre eles, localizamos um dos mais fundamentais: a crença nas ideias gerais e abstratas, que resultaria, segundo Berkeley, de um uso abusivo da linguagem. Assim, para tratarmos daquele falso princípio, devemos também considerar sua origem. De outro modo,

⁴² “The advantage arising to him who hath a tincture of this generosity on his soul is, that he is affected with a sublimer joy than can be comprehended by one who is destitute of that nobler relish”. BERKELEY, G. “Berkeley’s Essays in the *Guardian*: Happiness”. In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. VII, p. 214.

⁴³ Idem. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. *Ibidem*, v. II, parágrafo 1, p. 25.

⁴⁴ Id. “Philosophical Commentaries: Notebook B - 392, 393, 394”. *Ibid.*, v. I.

INTRODUÇÃO

diria Berkeley, não poderíamos estar inteiramente seguros de ter eliminado a fonte do erro, pois a linguagem seria traiçoeira — é preciso utilizá-la com cautela.⁴⁵ Ao nos referirmos à linguagem, na filosofia de Berkeley, adotamos um sentido amplo desse termo — como faz o próprio Berkeley — que inclui tanto a linguagem verbal dos homens, quanto a linguagem sensível de Deus. No primeiro capítulo trataremos dessa concepção geral de linguagem; no segundo, de sua concepção de linguagem verbal que se apresenta como alternativa à tese de que palavras e ideias devem estar *sempre* associadas. No terceiro capítulo, trataremos da análise que Berkeley faz das ilusões filosóficas — das ideias gerais e abstratas e da matéria — procurando mostrar como elas têm origem em uma má compreensão do que seria um *sinal*, seja uma ideia-sinal sensível ou um sinal verbal.

Mas todas essas críticas de Berkeley aos princípios (ideias gerais e abstratas, mau uso da linguagem e materialismo) se inserem em um projeto filosófico mais amplo que se caracteriza pelo *finalismo*. A crítica filosófica em Berkeley é uma crítica aos princípios realizada de um ponto de vista *moral*. O erro maior, origem de tantos outros, é desconsiderar o compromisso entre teoria e prática, entre a verdade e a felicidade, entre os meios e os fins. A doutrina das ideias gerais e abstratas seria o antípoda dessa concepção berkeleyana de filosofia, pois ela é responsável pelo embaralhamento da distinção entre meios e fins.

Para a tentativa de compreensão dessa crítica *moral* à filosofia empreendida por Berkeley, o estudo da doutrina *geral* dos sinais de Berkeley parece ser um bom caminho, pois por ele

⁴⁵ BERKELEY, G. "A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge". In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. II, parágrafo 6, p. 27.

INTRODUÇÃO

se pode perceber o quanto sua concepção de linguagem está permeada por preocupações morais e apologéticas; e como ela é inseparável de seu modo de conceber Deus, o mundo físico, a filosofia e o papel do filósofo.

I - A linguagem dos homens e a linguagem de Deus

No sétimo Diálogo de *Alciphron*, Berkeley assim nos apresenta a doutrina dos sinais: “Estou inclinado a considerar a doutrina dos sinais como um ponto de grande importância e alcance geral que, se devidamente considerado, deve lançar uma boa luz sobre as coisas e proporcionar uma genuína e justa solução para muitas dificuldades”⁴⁶ Essa doutrina, como nos diz Berkeley, tem um alcance amplo: ela diz respeito a muitos tipos de sinais – como os sinais os sinais verbais – e pode, assim, elucidar sua concepção de linguagem verbal – o que nos interessa particularmente. O próprio Berkeley sugere o caminho a seguir na tentativa de compreensão do que seria a linguagem das palavras: “Sabe-se que as palavras são sinais: portanto, não deve ser incorreto examinar o uso dos outros sinais com o propósito de compreender o uso das palavras”⁴⁷ De acordo com sua sugestão, assumimos então que o estudo dos outros sinais

⁴⁶ BERKELEY, G. “Alciphron, or the Minute Philosopher: Dialogue VII - The Truth of Christianity”. In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. III, p. 307, tradução nossa.

⁴⁷ Idem. *Ibidem*, v. III, p. 291, tradução nossa.

pode também lançar alguma luz sobre o uso adequado das palavras.

Ao tentarmos determinar que coisas, para Berkeley, são sinais, vemo-nos diante de uma grande variedade de elementos. A fumaça é sinal de fogo, muitas percepções visuais podem ser sinais de percepções táteis, as expressões da face de uma pessoa podem ser sinais de seus estados de espírito; na filosofia da natureza, uma linha pode ser um sinal da velocidade e do tempo; o intelecto pode ser assistido por sinais da imaginação; a imaginação, por sinais sensíveis; os outros sentidos, por sinais visuais...

O que há de comum, em todos esse casos, que nos permita chamar igualmente coisas tão distintas de *sinais*? Sabendo que, para Berkeley, tudo o que existe é particular, sabemos também que os sinais só podem ser indivíduos. Mas isso não responde a nossa questão. Se tantas coisas diferentes podem ser sinais, devemos então nos perguntar: em que ocasiões elas se tornam sinais? A despeito das diferenças entre os diversos casos, ocorre, em todos eles, uma *mediação*. Coisas que nos são menos acessíveis, que não podemos atingir imediatamente, nos são apresentadas através da sinalização. Fenômeno bastante comum em nossa experiência⁴⁸ pois “nada mais natural do que fazer das coisas que conhecemos um passo para atingirmos aquelas que não conhecemos, e representar coisas menos familiares por outras que nos são mais familiares”⁴⁹ O que conhecemos mais diretamente serve assim de ponto de apoio, ou de base, para conhecermos outras coisas. Mas que tipo de base seria

⁴⁸ “It is evident that when the mind perceives any idea not immediately and of itself, it must be by the means of some other idea (...)”. Id. “An Essay towards a New Theory of Vision”. Ibid., v. I, parágrafo 9, p. 172.

⁴⁹ Id. “Alciphron, or the Minute Philosopher: Dialogue VII”. Ibid., v. III, p. 306, tradução nossa.

essa? Na mediação realizada pelos sinais, eles são como pontos de apoio para atingirmos outras coisas porque são capazes de substituí-las. Podemos então nos apoiar nesses substitutos e, com isso, aproximarmo-nos daquelas coisas que pretendíamos conhecer. Enfim, uma coisa é um sinal de outra quando pode representá-la, substituindo-a. Com o sinal torna-se possível um passo na direção de algo antes inacessível diretamente. Com ele atingimos um novo conhecimento, que pode assim ser chamado de conhecimento *mediato*.

Essa mediação tem uma grande importância para o *Imaterialismo*. É ela que possibilita a reconstrução do mundo após o uso da navalha nominalista, após o estabelecimento de uma “ontologia da descontinuidade”⁵⁰, uma ontologia que admite como duas únicas categorias de seres os espíritos e as ideias. Os primeiros são seres ativos, os segundos, seres passivos que não se relacionam entre si, que não podem ser causa uns dos outros e que são dependentes dos espíritos. As ideias sensíveis são o único material de que é composto o mundo sensível. Em outras palavras, o ser dos objetos sensíveis é ser percebido: *esse est percipi*. O caráter descontínuo da ontologia de Berkeley residiria precisamente no fato de que as ideias são como átomos isolados de percepção, de tal modo que nenhuma ideia se relaciona necessariamente, e por si mesma, com alguma outra. Nada há, em cada uma das ideias, que as faça vincularem-se a outras. Qualquer relação existente entre elas lhes é externa, dada precisamente sua natureza passiva. Com isso estaria Berkeley afirmando um mundo do “vale tudo”, regido por um acaso cego, onde nada se pode prever, já que as ideias sen-

⁵⁰Expressão utilizada por Gerard Lebrun, referindo-se a Berkeley e Hume no artigo “Hume dans l’album de famille” [“Hume no album de família husserliano”]. In: *A filosofia e sua história*, organização de M. L. Cacciola, C. A. R. Moura e M. Kawano São Paulo: Cosacnaify, 2006.

síveis não apontam necessariamente, e por si mesmas, umas para as outras? Até esse ponto Berkeley parece ter simplesmente desmontado a máquina do mundo, reduzindo-a a seus elementos simples — as ideias sensíveis. Ele teria apenas transformado as coisas em ideias, sem realizar a transformação das ideias em coisas.⁵¹ Mas teria ele com isso destruído toda regularidade e objetividade possíveis? Teria ele destruído o próprio mundo?

Se tivesse permanecido nessa etapa — na transformação das coisas em ideias — Berkeley não teria como responder às inúmeras críticas lançadas contra ele, segundo as quais seria impossível viver, conviver, conhecer, prever ou prover em um tal mundo, pois nele não haveria a objetividade nem a regularidade necessárias para tanto.⁵² Mas após negar a existência de uma regularidade intrínseca aos eventos do mundo físico, e que se daria independentemente de qualquer espírito, Berkeley pode restaurá-la por meio da sinalização. Com isso, no entanto, a relação entre as ideias passa a ser extrínseca a elas, pois sua garantia se situa no outro pólo da divisão espíritos-ideias. O fogo não é a causa da fumaça, mas a fumaça é um sinal de que há fogo.⁵³ O próprio fogo, sua cor e brilho, sinaliza que, se dele nos aproximarmos, poderemos nos aquecer, mas se nos aproximarmos demais, poderemos nos queimar. Ideias visuais antecipam (sinalizam) ideias táteis, orientando-nos na ação. Enfim, não mais se pode dizer que o fogo seja a causa

⁵¹ GUÉROULT, M. *Berkeley: quatre études sur la perception et sur dieu*. Paris: Aubier, Éditions Montaigne, 1956.

⁵² BERKELEY, G. "A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge". In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. II, seções 34-84, pp. 55-77. Objeções ao Imaterialismo e respostas.

⁵³ Idem. *Ibidem*, v. II, parágrafo 65, p. 69.

das queimaduras, mas sua sensação visual pode nos antecipar sensações ainda não experimentadas, pode ser *senal* delas.

Assim como a fumaça, a cor e o brilho do fogo, todos os sinais podem nos apresentar as coisas que representam e substituem, por serem, num determinado momento, mais facilmente apreendidos por nós. Operando desse modo, os sinais nos permitem ultrapassar o plano da mera intuição de ideias passivas, que não podem ser causas umas das outras. Podemos agora falar em um mundo real, com passado, presente, futuro, com possibilidade de previsão e com espaço. Não é sem razão que Berkeley afirma ser a distância percebida entre objetos o resultado de uma relação de sinalização. Sem uma tal relação nos manteríamos, literal e metaforicamente, em apenas uma dimensão. Essa relação desempenha um papel fundamental na transformação das ideias em coisas, é com ela que os objetos poderão ser reconstruídos e o mundo reafirmado como um mundo em que todos nós podemos viver.⁵⁴

Berkeley nega a existência de princípios reais inscritos no próprio mundo físico que seriam responsáveis pela unidade dos objetos sensíveis, como alguns afirmariam ser a matéria, espécie de suporte unificador de percepções. Não há princípios reais de unidade, assim como não há causas reais no mundo físico, pois o que anteriormente se entendia como uma relação de causa e efeito agora é pensado como uma relação entre sinal e coisa sinalizada. Ao esvaziar o mundo físico de qualquer causalidade intrínseca a ele, ao apresentá-lo como uma linguagem, Berkeley prepara o caminho para o conhecimento da verdadeira e única causa.

⁵⁴ “(.) the horse is in the stable, the books are in the study as before”. Id. “Philosophical Commentaries: Notebook A - 429”. Ibid., v. I, p. 53.

A LINGUAGEM DOS HOMENS E A LINGUAGEM DE DEUS

Deve haver regularidade no mundo físico, pois sem isso não seria possível nossa ação, criação e conhecimento.⁵⁵ Porém, essa regularidade agora se apresenta sob a forma de relações de sinalização, que não se fundam em princípios inerentes ao próprio mundo. Mas então, nesse caso, qual seria sua fonte? De que maneira se teria estabelecido esse fluxo tão organizado de sinais (ideias) que é a linguagem da natureza? Qual é a causa ordenadora do mundo físico?

No Diálogo IV de *Alciphron*, o interlocutor de Euphranon (Berkeley) e personagem que dá o título à obra afirma: “Nada me convence mais da existência de uma outra pessoa do que a sua fala. O fato de te ouvir falar é, para mim, do ponto de vista de uma verdade estrita e filosófica, o melhor argumento em favor da tua existência.”⁵⁶ A fala tem assim a capacidade de nos informar sobre a existência daquele que fala. O simples uso e compreensão da linguagem, por si só, já nos transmite um conhecimento, o conhecimento de que alguém nos fala, de que alguém articula os sinais. Ao transformar o mundo físico em uma linguagem, Berkeley nos conduz diretamente à conclusão: Deus está falando conosco a todo momento, pois, se percebemos o mundo como um conjunto de sinais, se coisas nos são ditas pela linguagem da natureza, deve haver alguém que nos diz essas coisas. Deus nos fala a todo momento, não por palavras, mas através das ideias sensíveis: ideias auditivas, táteis, do pa-

⁵⁵ Com respeito à filosofia da natureza afirma Berkeley: “Those men who frame general rules from the phenomena and afterwards derive the phenomena from those rules, seem to consider signs rather than causes”. Id. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. Ibid., v. II, parágrafo 108, p. 88.

⁵⁶ “(...) nothing so much convinces me of the existence of another person as his speaking to me. It is my hearing you talk that, in strict and philosophical truth, it is to me the best argument for your being”. Id. “Alciphron, or the Minute Philosopher: Dialogue IV”. Ibid., v. III, p. 148, tradução nossa.

ladar e, sobretudo, ideias visuais. Todas elas podem ser igualmente usadas como sinais umas das outras, estabelecendo-se assim a trama de linguagem que constitui o mundo.

Os sinais, sejam “proferidos ou escritos, tenham eles entrado pelos olhos ou pelos ouvidos, têm o mesmo uso e são igualmente provas de uma causa inteligente, pensante e capaz de designio (*designing cause*)”⁵⁷ causa que pode ser tanto humana quanto divina. Vemo-nos diante de uma prova da existência de Deus por meio da linguagem da natureza. O que nos indica que se trata de uma prova é o próprio vocabulário empregado por Berkeley (prova, argumento, razão) nas passagens citadas acima e também no seguinte trecho: “você tem tantas razões para pensar que o Agente universal fala a seus olhos quantas você tem para pensar que qualquer pessoa fala a seus ouvidos”⁵⁸ As razões, como bem se vê, são as mesmas em ambos os casos. Constatamos uma ordenação, uma regularidade e uma elaboração no fluxo de ideias sensíveis que nos leva necessariamente a supor uma “*designing cause*” – Deus – por trás de tudo isso.⁵⁹

Essa prova da existência de Deus mediante sua “expressão verbal” possui raízes mais profundas na metafísica de Berkeley⁶⁰, que convém analisar para que compreendamos como ele, a despeito de negar a existência de uma substância material, pode afirmar a substância espiritual. Poder-se-ia dizer (como algumas vezes se fez) que as mesmas críticas endereçadas à matéria também valeriam contra o espírito; que afirmar a existência do espírito como única substância significa um

⁵⁷ Id. *Ibid.*, v. III, p. 149, tradução nossa.

⁵⁸ Id. *Ibid.*, v. III, p. 157, tradução nossa.

⁵⁹ Id. *Ibid.*, v. III, p. 149.

⁶⁰ Nos *Principles*, nos *Dialogues between Hylas and Philonous* e nos *Notebooks*.

abandono do plano empírico análogo àquele ocasionado pela afirmação da matéria; que a metafísica *imaterialista* de Berkeley não se sustentaria sem a noção de espírito divino, e que esse seria *apenas* um sucedâneo da matéria, cumprindo as mesmas funções. Essa linha de raciocínio parece pressupor que Berkeley negaria a matéria *apenas* porque dela não podemos ter ideias. Se o fundamento de sua crítica fosse somente esse, para ser coerente com seus próprios princípios ele deveria também negar a substância espiritual, pois dela, segundo ele próprio, não temos ideias, mas apenas *noções*.⁶¹ O fato é que Berkeley nega enfaticamente a matéria, e com a mesma ênfase afirma a substância espiritual. Mas como se justifica, nesse último caso, o afastamento do plano das ideias sensíveis? Por que razões a afirmação do espírito se impõe, enquanto a afirmação da matéria se resume, para Berkeley, a um grande equívoco, um dos maiores enganos filosóficos? Enfim, diante disso devemos suspeitar que sua crítica à matéria não é tão simples como a versão apresentada acima, e que ele não nega a matéria simplesmente porque dela não podemos ter ideias.⁶² Por outro lado, a afirmação da substância espiritual teria mais fundamentos do que, à primeira vista, se poderia imaginar.

Diante da regularidade presente no mundo físico, Berkeley, como tantos outros filósofos, procurou encontrar seu fundamento. As ideias são passivas, não se relacionam entre si, não podem causar umas às outras e, conseqüentemente, não po-

⁶¹ BERKELEY, G. "Alciphron, or the Minute Philosopher: Dialogue VII - The Truth of Christianity". In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. III, p. 292. e Idem. "A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge". Ibidem, v. II, parágrafo 89, p. 80.

⁶² Id. "Three Dialogues between Hylas and Philonous: Dialogue III". Ibid., v. II, p. 232.

dem ser responsáveis pela ordenação observada no mundo. O fluxo das ideias não contém em si mesmo seu princípio ordenador. Por isso não podemos reconstituir a trama do mundo apenas por meio das ideias sensíveis, pois elas não nos fornecem as relações, mas são apenas aquilo que é relacionado *por* algo externo a elas. Elas são o material com que alguma outra coisa — um princípio ordenador — opera.

Alguns, os partidários da crença na existência de um mundo exterior, independente da percepção, supõem que o princípio ordenador do mundo físico se encontra, de alguma maneira, nele mesmo, mas em uma esfera que escaparia à nossa percepção. Os objetos sensíveis possuiriam uma *constituição íntima*, responsável por suas qualidades sensíveis. Para esses filósofos, haveria causas físicas no mundo às quais seria possível reduzir seus eventos. A *matéria* seria a causa da unidade e da permanência dos objetos sensíveis, vinculando as ideias sensíveis umas às outras. Mas Berkeley nega que o princípio ordenador do mundo físico possa ser encontrado nele próprio — que ele seja a matéria. O ponto de partida dessa negação são as descrições de matéria apresentadas pelos próprios materialistas: “Por matéria devemos entender uma substância inerte e não sensível (*senseless*)...”⁶³ Todavia, dirá Berkeley, uma causa deve ser ativa. Diante disso, não se pode afirmar que a *matéria inerte* seja uma causa. Enfim, se as ideias sensíveis não podem agir por si mesmas, se elas são seres dependentes, aquilo de que dependem — sua causa — deve ser ativa. Essa *atividade* não estaria na matéria, mas no *espírito*. Ao conceber *causa* como *atividade*, Berkeley torna inviável a afirmação da causa material, ao mesmo tempo em que abre espaço para a afirmação da cau-

⁶³ Id. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. *Ibid.*, v. II, parágrafo 9, p. 44, tradução nossa.

salidade espiritual. É assim, num mesmo lance, que Berkeley rejeita a matéria e se encaminha para a afirmação do espírito como única causa.

Mas não se trata aqui apenas de explorar o conceito de matéria, de espírito e de causa — todos eles realidades das quais não podemos ter ideias — jogando com suas definições. Não se trata simplesmente de supor que, dentre ambas essas realidades inacessíveis à percepção — espírito e matéria —, o espírito melhor se coadune com o conceito de causa, por ser ativo. Se a defesa da causalidade espiritual permanecesse nesse nível, Berkeley seria o primeiro a admitir que toda ela não passaria de uma disputa verbal, uns afirmando que a matéria é causa, os outros, que o espírito é causa.⁶⁴ Ambos os lados igualmente ignorantes do que seria a natureza dessa causa, pois dela não têm nenhuma experiência.

Berkeley nos dá motivos para pensar que é capaz de escapar a essa discussão puramente verbal na sua defesa da substância espiritual. Podemos dizer que o *esse est percipi* está no fundamento de sua metafísica, mas esse princípio deve ser completado por um outro: “*existere é percipi* ou *percipere*...ou *velle i: e agere*”⁶⁵ Ou seja, os espíritos compõem o outro polo de sua metafísica:

além de toda aquela variedade de ideias ou objetos do conhecimento, há algo que as conhece ou percebe e sobre elas realiza diversas atividades, tais como desejar, imaginar e lembrar. Esse ser ativo e

⁶⁴ “I say there are no causes (properly speaking) but Spiritual, nothing active but Spirit. Say you, this is only Verbal, 'tis only annexing a new sort of signification to the word cause (...).” Id. “Philosophical Commentaries: Notebook A - 850”. Ibid., v. I, p. 101.

⁶⁵ Id. “Philosophical Commentaries: Notebook A - 429”. Ibid., v. I, p. 53.

percipiente (*perceiving being*) é o que chamo *mente*, *espírito*, *alma* ou *eu* [*my self*]. Com essas palavras não me refiro a nenhuma de minhas ideias, mas a algo inteiramente distinto delas, onde elas existem, ou, o que é mesmo, algo pelo qual elas são percebidas; pois a existência de uma ideia consiste em ser percebida⁶⁶

Das ideias podemos ter uma experiência sensível, mas de que maneira conheceríamos os espíritos? O que justifica esse passo para além do domínio das ideias que nos conduziria aos espíritos, passo que não se pode dar em direção à matéria? Podemos esboçar uma resposta precisando um pouco nosso vocabulário. Na verdade, na afirmação do espírito, não estamos indo *além* do domínio das ideias, mas permanecemos *aquém* dele. O conhecimento da classe dos espíritos é, em primeiro lugar, o conhecimento do meu espírito ou, como na passagem acima, do *my self*.

Da matéria não podemos ter nenhum tipo de experiência, mas do espírito, dirá Berkeley, nossa experiência é constante. Sempre que percebemos algo, temos a experiência de nosso espírito percebendo. Assim a percepção, se a considerarmos às avessas, não é apenas uma percepção das ideias, mas de modo derivado, e ao mesmo tempo originário, o conhecimento do espírito⁶⁷. Cada um de nós, imagina Berkeley, conhece a ação

⁶⁶ Id. "A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge". *Ibid.*, v. II, parágrafo 2, p. 42, tradução nossa.

⁶⁷ No *esse est percipi*, já estaria contido seu outro lado, o *esse est percipere*, pois toda percepção de ideias pressupõe, como sua condição necessária, o espírito que as percebe. Trata-se aqui apenas de inverter o modo de considerar esse ato da percepção. Ele pode nos ensinar coisas sobre a existência das ideias, mas do mesmo modo, pode apresentar-nos o espírito. Veja-se o artigo inte-

de seu próprio espírito.⁶⁸ É esse *inward feeling*⁶⁹ que nos permitirá, em última instância, dar o passo em direção a todos os espíritos, inclusive àquele que organiza o mundo físico. É graças a ele que podemos falar do espírito como suporte de ideias e negar que a matéria cumpra tal função.⁷⁰

É sinuoso, e ao mesmo tempo direto, o percurso que me leva do conhecimento do *my self* ao conhecimento daquele Espírito que se encontra no fundamento do mundo. Por isso, não precisamos ir *além* das ideias para conhecer seu fundamento, mas devemos buscar algo que se encontra *aquém* delas. Assim, graças à *reflexão*, posso conferir um sentido à afirmação de que o espírito é suporte de ideias, posso conhecer qual a relação que as ideias estabelecem com ele, pois dela tenho uma experiên-

ressante sobre essa questão, do qual algumas ideias foram aproveitadas nesse trecho: ATHERTON, M. "The Coherence of Berkeley's Theory of Mind". In: *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. XLIII, nº 3, março, 1983.

⁶⁸ "I (...) know that I who am a spirit or thinking substance, *exist as certainly, as I know my ideas exist*. Farther, *I know this immediately or intuitively*, though I do not perceive it as I perceive a triangle, a colour, or a sound. BERKELEY, G. "Three Dialogues between Hylas and Philonous: Dialogue III". In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. II, p. 231, itálicos nossos.

⁶⁹ Idem. "A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge". *Ibidem*, v. II, parágrafo 89, p. 80. "We comprehend our own existence by inward feeling or reflexion (...)".

⁷⁰ "How often must I repeat, that I know or am conscious of my own being; and that I myself am not my ideas, but something else, a thinking active principle that perceives, knows, wills, and operates about ideas. I know that I, one and the same self, perceive both colours and sounds (...) Farther, I know what I mean, when I affirm that there is a spiritual substance or support of ideas, that a spirit knows and perceives ideas. But I do not know what is meant, when it is said, that an unperceiving substance hat inherent in it and supports either ideas or the archetypes of the ideas. There is therefore upon the whole no parity of case between spirit and matter". Id. "Three Dialogues between Hylas and Philonous: Dialogue III". *Ibid.* v.II, pp. 233-34.

cia⁷¹ – a do meu próprio espírito percebendo as ideias. Por meio da reflexão, posso também conhecer os outros espíritos semelhantes ao meu.⁷² Percebo que há uma atividade sobre ideias que não se deve ao meu próprio espírito. Tenho razões para supor que um outro espírito humano é responsável por ela.⁷³ Mas nem todas as ideias que não são causadas por mim possuem como causa um outro espírito humano. Na verdade, a maior parte delas não pode ser atribuída aos espíritos humanos. Pelas razões apresentadas na seguinte passagem, elas só poderiam ser atribuídas a um espírito divino:

Se considerarmos atentamente a regularidade constante, a ordem e a concatenação das coisas naturais, a espantosa (*surprising*) magnificência, beleza e perfeição das maiores partes da criação e a requintada disposição (*exquisite contrivance*) das menores, juntamente com a exata harmonia e correspondência do todo (...), digo, se considerarmos todas essas coisas e, ao mesmo tempo, atentarmos

⁷¹ O que não ocorre com a matéria: “It seems that you have no idea at all, neither relative nor positive of matter; you know neither what it is in itself, nor what relation it bears to accidents”. Id. “Three Dialogues between Hylas and Philonous: Dialogue I”. Ibid., v. II, p. 199. Ver ainda: Id. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. Ibid., v. II, parágrafo 74, p. 73.

⁷² “We cannot conceive other minds besides our own but *as so many selves*”. Id. “Philosophical Commentaries: Notebook A - 752”. Ibid., v. I, p. 91, itálicos nossos.

⁷³ “Hence the knowledge I have of other spirits is not immediate, as is the knowledge of my ideas; but depending on the intervention of ideas, by me referred to agents or spirits distinct from myself (...)”. Id. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. Ibid., v. II, par. 145, p. 107. É conhecendo a atividade que eu realizo com as ideias que posso, por analogia, imaginar que os outros espíritos também exercem essa atividade, e que portanto eles são espíritos, e que eles existem.

A LINGUAGEM DOS HOMENS E A LINGUAGEM DE DEUS

para o significado e a importância dos atributos, único, eterno, infinitamente sábio, bom e perfeito, devemos claramente perceber que eles pertencem ao (...) espírito que *tudo faz em tudo e no qual todas as coisas consistem*.⁷⁴

A enorme quantidade de efeitos de sua ação nos revela então a existência divina. Podemos agora reproduzir o percurso que nos leva do conhecimento de nosso espírito ao conhecimento do espírito divino. Avalizados pelo conhecimento que temos de nosso próprio espírito, e diante da abundância dos efeitos da ação divina, somos levados à evidência da existência do Criador, evidência muito maior do que a que temos com respeito à existência de qualquer homem.⁷⁵ Por meio da fala dos outros homens reconhecemos um espírito ativo, semelhante ao nosso, e por meio da maior parte das ideias sensíveis que percebemos, e que estão organizadas na linguagem da natureza, conhecemos o espírito divino. A expressão verbal, em ambos os casos, é a exteriorização de uma atividade que podemos reconhecer, porque espelha a atividade, por nós vivenciada, do nosso próprio espírito.

A linguagem da natureza é elaborada, e por isso só parece fazer sentido atribuí-la a uma causa ativa, consciente, jamais a uma causa passiva e *thoughtless*, como a matéria. É essa determinação da linguagem da natureza que, agora assegurados pelo conhecimento de nosso próprio espírito, podemos atribuir ao Espírito Divino.

⁷⁴ Id. Ibid., v. II, par. 146, p. 108, tradução nossa.

⁷⁵ "We may even assent, that the existence of God is far more evidently perceived than the existence of other man, because the effects of nature are infinitely more numerous and considerable, than those ascribed to human agents." Id. Ibid., v. II, parágrafo 147, p. 108.

Deus se mostra pela linguagem da natureza. Mas para que se possa afirmar o mundo físico como uma linguagem de ideias que revela o espírito divino, é necessário entender o mundo como sendo composto apenas por essas ideias, e por nada além delas. Não há nada entre Deus e as ideias. Ele age diretamente sobre elas. E essas mesmas ideias por Ele organizadas constituem o mundo em que vivemos. Estamos assim constantemente em contato direto com seus designios. A fórmula “Deus nos fala a todo momento” ganha assim um sentido concreto e quase literal⁷⁶

Para tornar possível essa transparência Berkeley precisou transformar as relações de causalidade que se supunham presentes no mundo físico em relações de sinalização. Com o *esse est percipi*, todas as coisas se tornaram ideias. Dado esse primeiro passo, o mundo físico foi reconstruído em todas as suas dimensões (transformação das ideias em coisas) por intermédio das sinalizações. Em outras palavras, foi preciso eliminar toda *causalidade horizontal* do mundo físico, para afirmar a grande potência de uma *causalidade vertical* — a causalidade divina, que se apresenta a nós por meio de sua expressão “verbal”. Além disso, foi preciso eliminar a possibilidade de afirmar a matéria como causa de nossas ideias, restando como única possibilidade a afirmação da causalidade divina.

Essa prova da existência de Deus mostra o papel central desempenhado na filosofia de Berkeley por esse tipo de conhecimento “mediato” — Deus é conhecido desse modo. Ele não se apresenta a nós diretamente: Dele não temos ideias. Podemos, no entanto, conhecê-lo *mediante* as ideias. Com a distinção en-

⁷⁶ “(...) the great Mover and Author of nature constantly explaineth Himself to the eyes of men by the sensible intervention of arbitrary signs (...)”. Id. “Alciphron, or the Minute Philosopher: Dialogue IV - The Truth of Theism”. Ibid., v. III, p. 157.

tre conhecimento mediato e imediato, com a sinalização, abre-se todo um campo de possibilidades do qual o conhecimento de Deus parece ser a melhor ilustração, pois, nesse caso, as ideias-sinais não são apenas uma antecipação de outras ideias sensíveis (o que é de fundamental importância para nossa ação e nosso conhecimento do mundo físico) mas, por meio desses sinais sensíveis, Deus se expressa e podemos conhecê-lo. Nesse sentido, os sinais sensíveis seriam sinais do que Deus teria a nos dizer, eles seriam sinais de um conjunto de sinais, da fala divina.⁷⁷

Em nossa experiência sensível, a sinalização se realiza ao encontrarmos substitutos que nos antecipam as coisas que eles substituem. Por tornar isso possível, a sinalização revela uma importância fundamental para a nossa vida e para a possibilidade do conhecimento. Assim, de modo semelhante a como as ideias sensíveis, por diversas mediações, podem nos conduzir ao conhecimento de muitas coisas, inclusive de Deus — o que testemunha a “potência” dos sinais —, também os sinais verbais (universais) devem nos permitir dar grandes saltos que, segundo Berkeley, são fundamentais, dada a natureza, a destinação e a finalidade da mente humana, pois, ainda que Berkeley apresente uma metafísica minimalista, isso não significa, obviamente, que teríamos de viver numa espécie de “grau zero” da experiência, como um homem solitário, que nunca tendo feito uso dos sinais verbais, possuiria um conhecimento que “não

⁷⁷ FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. Gallimard, 1966, p. 79: “(...) et il se peut finalement que les sensations soient elles mêmes (comme chez Berkeley) les signes de ce que Dieu veut nous dire, ce qui ferait d’elles comme les signes d’un ensemble de signes.”

sendo muito profundo (*wise*) e extenso, estaria restrito àqueles poucos particulares que pôde observar”⁷⁸

Assim,

[...] parece que a mente humana, naturalmente dotada de ideias de coisas particulares e concretas, sendo designada, não à mera intuição de ideias, mas à ação e à operação sobre elas, buscando com isso sua própria felicidade, necessita de certas regras gerais ou teoremas para dirigir suas ações nessa busca; suprir tal necessidade é o fim verdadeiro, original e racional (*reasonable*) do estudo das artes e das ciências⁷⁹

Reinaria, no mundo, uma grande simplicidade, já que tudo o que existe são apenas ideias sensíveis independentes umas das outras⁸⁰. Mas nós somos capazes de grandes elaborações a partir dessas ideias. Devemos agir, utilizando-as para buscar nossa própria felicidade e a dos outros.

Para as operações realizadas a partir das ideias são necessários certos princípios (regras gerais e teoremas):

eles não são obtidos pela mera contemplação das ideias ou coisas particulares, mas por meio de marcas ou sinais que sendo, enquanto sinais, universais, tornam-se os instrumentos imediatos e os ma-

⁷⁸ BERKELEY, G. “First Draft of the Introduction to the Principles”. In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloynce*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. II, p. 141, tradução nossa.

⁷⁹ Idem. “Alciphron, or the Minute Philosopher: Dialogue VII”. *Ibidem*, v. III, p. 304, tradução nossa.

⁸⁰ Id. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. *Ibid.*, v. II, parágrafo 65, p. 69.

teriais da ciência. Não é, portanto, pela mera contemplação das coisas particulares, e muito menos de ideias gerais e abstratas, que a mente progride.⁸¹

Essa passagem em muito nos ajuda a entender o lugar de onde está falando Berkeley. Se, por um lado, não podemos nos manter no plano da mera intuição de particulares, por outro, a superação do que nos é dado imediatamente não pode ser realizada por intermédio das ideias gerais e abstratas. É preciso ter cautela no uso dos sinais. Como vimos, podemos encontrar, além dos sinais sensíveis (as ideias), seu fundamento — Deus. Mas esse ir além não deve levar-nos à matéria. Também podemos realizar generalizações utilizando os sinais verbais, mas não devemos com isso sermos levados à crença nas ideias gerais e abstratas. Enfim, podemos operar com ideias e palavras, mas devemos estar atentos aos estritos limites dentro dos quais podemos fazê-lo. Há os caminhos corretos, que Berkeley sugere, e os outros que conduzem, segundo ele, grandes enganos filosóficos — o *materialismo* e a *crença nas ideias gerais e abstratas*. Para Berkeley, trata-se de afirmar uma via intermediária que, por um lado, não nos deixe restritos apenas à experiência imediata e, por outro não nos faça supor novas realidades, para ele, inconcebíveis e desnecessárias.

Para ilustrar isso podemos voltar ao “homem solitário” da versão manuscrita dos *Principles*. Esse homem, por não fazer uso da linguagem, permaneceria sem as possibilidades oferecidas pelos sinais verbais. Desse ponto de vista, ele estaria em desvantagem com relação aos outros homens. Há, no entanto, uma outra maneira de considerarmos sua situação. Sem usar a linguagem das palavras, ele também não faria dela um uso

⁸¹ Id. “Alciphron, or the Minute Philosopher: Dialogue VII”. Ibid., v. III, p. 304, tradução nossa.

indevido, o que poderia, como ocorrera com muito filósofos, levá-lo à crença nas ideias gerais e abstratas:

É certo que o conhecimento de nosso filósofo solitário não pode ser muito amplo e extenso, pois está restrito àqueles poucos particulares que lhe são dados na observação. Mas se com isso ele tem menos conhecimento, ele cometerá menos erros que outros homens.⁸²

A linguagem, parece, representa um perigo sempre presente. Isso exige um exame atento, cuidadoso e constante dos sinais. Se não o fizermos, em vez de abrirem caminho para o conhecimento e a ação, eles poderão induzir a erros e produzir falsas dificuldades.

Uma maneira de evitar esse desvios é não perder de vista a genuína função dos sinais, já expressa em suas primeiras descrições. Os sinais operam como substitutos de coisas menos acessíveis, criando possibilidades que não são dadas imediatamente, contribuindo assim para a ação humana. Tal perspectiva pragmática deve sempre permanecer no horizonte de qualquer um que deles se utilize. Assim, diria Berkeley, não se deve usar a linguagem de uma maneira míope, sem que se possa ver além dela, sem considerar o que se busca com seu uso. Em outras palavras, a linguagem não deve ser usada “for its own sake”, mas “for the sake of something else”. É, enfim, pelo do modelo de sinalização presente no mundo que podemos aprender algo sobre o uso adequado dos sinais verbais. Do mesmo modo como Deus teria criado e mantido a linguagem

⁸² BERKELEY, G. “First Draft of the Introduction to the Principles”. In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. II, p. 141, tradução nossa.

da natureza para nos orientar, para guiar o homem na busca da felicidade, a linguagem das palavras também não deve ter esses mesmos propósitos originais desvirtuados.

O uso inadequado da linguagem é aquele que parte do princípio de que cada palavra possui “uma significação precisa e determinada”⁸³, que representa uma única ideia. Para Berkeley, se permanecemos nessa espécie de fixação pela busca daquela coisa que cada palavra representa, caímos inevitavelmente na doutrina das ideias gerais e abstratas, pois elas se revelam ser candidatos naturais a “significações precisas e determinadas” dos termos gerais da linguagem. Uma vez afirmadas as ideias gerais e abstratas, abre-se espaço para todo tipo de controvérsia vazia, puramente verbal, meras diversões dos filósofos em torno de abstrações vazias. O filósofo se encontraria assim num estado em que abandonaria o princípio de realidade para ver-se às voltas com suas alucinações ou abstrações (nesse contexto, sinônimos), que, não possuindo nenhum lastro na realidade — composta exclusivamente por indivíduos — em nada podem contribuir para a ação. É esse exílio do mundo, cujo veículo seria um mau uso da linguagem, que Berkeley quer, em última instância, revelar. Para evitá-lo, devemos ser capazes de considerar a linguagem purificada de significações que já estariam previamente atreladas a seus termos. Devemos por um momento nos colocar no lugar do filósofo solitário, que não conhece a linguagem e, portanto, não imagina ter ideias gerais e abstratas. Se fizermos isso, saberemos que elas não existem pois:

É evidente que quando o homem solitário aprender a falar, as palavras não lhe darão novas ideias

⁸³ Idem. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. Ibidem, v. II, parágrafo 18, p. 36.

(excetuando-se apenas os sons), além daquelas que já tinha. Se ele não podia ter nenhuma ideia abstrata antes, não poderá tê-la depois de aprender a falar⁸⁴

Parece haver uma continuidade entre as análises de Berkeley dos sinais da natureza e as dos sinais verbais. Se o uso dos sinais deve estar comprometido com a finalidade bastante geral de proporcionar felicidade aos homens, se é isso que agora deve estar em primeiro plano, os sinais já não devem ser avaliados apenas por sua capacidade de representar alguma coisa, ou serem imagens mais ou menos fiéis de algo. Vemos operar aqui uma grande mudança de perspectiva na consideração dos sinais em geral. Quanto a eles, não se deve mais agora perguntar sobre *o que* eles representam, mas para que servem, pois é de acordo com essa finalidade que eles vão poder representar (substituir) outras coisas, facilitando a ação no mundo.

A causalidade divina opera verticalmente, como vimos, mas, ao transmutar-se em sinalização, ela se dilui e, por assim dizer, se espalha na linguagem da natureza. Ao tornar-se efetiva, ela se transforma em relações de significação que só podem ser apreendidas horizontalmente. Assim, cada signo não possui um significado sempre vinculado a ele. Não podemos considerar um sinal em si mesmo e desvelar aquilo para o qual ele sinalizaria, e que seria sua realidade mais profunda: um sinal não possui esse vínculo perene com aquilo que significa. A saída é tomá-lo como algo inserido na experiência. Se quisermos considerar o mundo verticalmente, buscando causas ou princípios dos fenômenos, só podemos chegar a Deus, uma realidade exterior ao mundo. Mas no plano terreno dos sinais não

⁸⁴ Id. "Philosophical Commentaries: Notebook A - 727". Ibid., v. I, p. 89, tradução nossa.

iremos nunca encontrar, subjacente a uma ideia, aquilo que seria sua causa. Devemos nos restringir a conhecer as relações entre ideias que a experiência nos mostra. Nunca podemos ir além dela. Essa seria, enfim, a consideração *horizontal* dos sinais.

O quebra-cabeças dos sinais — a linguagem — não pode assim ser resolvido “verticalmente”, pois não há significações pre-determinadas para cada um deles. Enquanto a causalidade só opera verticalmente, a sinalização só opera horizontalmente. Cada sinal está inserido em um conjunto, se relaciona a outros, e é apenas nesse contexto “empírico” e “horizontal” que se pode descobrir, a cada momento, que relações de sinalização estão em jogo:

Analise, tanto quanto quiserem, a impressão ou a ideia presente: jamais vocês encontrarão, para estabelecer sua conexão com outro conteúdo, algo que, *por natureza*, se anteciparia ou projetaria nela. Nada, por natureza, se anuncia numa percepção.⁸⁵

A conclusão é inevitável. Se não há um *a priori* da sinalização, se os sinais não estão, por princípio, destinados a representar nada, de que maneira podemos compreendê-los? Que instância pode conferir-lhes sentido? A experiência, precisamente “o horizonte sob o qual todos os sinais estão, por princípio, liberados de sua função representativa”⁸⁶ Os sinais da natureza são arbitrários, não há nenhuma relação necessária

⁸⁵ LEBRUN, G. “Hume no álbum de família husserliano”. In: *A filosofia e sua história*, organização de M. L. Cacciola, C. A. R. Moura e M. Kawano São Paulo: Cosacnaify, 2006, p. 268-269

⁸⁶ Idem. *Ibidem*, tradução nossa.

entre eles e aquilo que sinalizam.⁸⁷ O mesmo acontece com os sinais verbais.⁸⁸ Não existe um tipo de objeto ao qual os termos da linguagem estariam sempre associados. Em outras palavras, é falsa a tese de que os termos encontram seu sentido em uma única ideia determinada.

Se observarmos que os sinais são variáveis e instituídos pelos homens, se lembrarmos a existência de um tempo em que não estavam, em nossas mentes, vinculados àquelas coisas que agora tão prontamente nos sugerem, mas que sua significação foi aprendida através dos lentos passos da experiência, isso deve evitar que nos confundamos a seu respeito.⁸⁹

E, como já tantas vezes afirmamos, confundir-se e enganar-se, no uso dos sinais verbais, é julgar que cada palavra está necessariamente conectada a uma ideia determinada.

Enfim, se é apenas pela experiência que poderemos descobrir que ideias sinalizam outras ideias, também a linguagem

⁸⁷ “No interior de uma ontologia que concede validade unicamente aos *An-zeichnen*, o empirista não pode reconhecer a existência de significações que tenham sido atribuídas de maneira não arbitrária, e por toda a eternidade, aos seus significantes. Ele não pode reconhecer que um significado pertença *por essência* a um signo: só há signos instituídos; só um legislador pode conferir a um signo um sentido determinado”. Idem. *Ibidem*, p. 268.

⁸⁸ “We perceive distance not immediately, but by mediation of a sign, which hath no likeness to it, or necessary connection with it, but only suggests it from repeated experience, as words do things”. BERKELEY, G. “Alciphron, or the Minute Philosopher: Dialogue IV”. In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. III, p. 151.

⁸⁹ Idem. “An Essay towards a New Theory of Vision”. *Ibidem*, v. I, parágrafo 144, p. 229, tradução nossa.

das palavras só poderá ser adequadamente considerada pela experiência, por seus usos, pois apenas aí descobriremos suas especificidades e a riqueza de possibilidades que cria, quando liberada de sua função representativa.

A linguagem da natureza e a linguagem das palavras não são, para Berkeley, obstáculos a serem vencidos. Entre o mundo físico e a nossa mente, não se encontram interpostos os sinais (ideias), através dos quais poderíamos (ou não) atingir a realidade. Um sinal não é mera aparência porque não se contrapõe a uma realidade. Também as palavras não são meros índices exteriores de nossas ideias. Com sua consideração dos sinais, Berkeley teria abandonado a ideia de ocultamento própria aos que entendem os sinais como *representantes de algo*. Pois, para estes, a verdade das ideias se encontraria no mundo exterior, do mesmo modo que a verdade das palavras se encontraria em nossas ideias. Assim, ainda segundo eles, as ideias podem nos revelar o mundo exterior, mas também podem ocultá-lo. E as palavras revelam ideias, mas por vezes somos incapazes de afastar o véu das palavras e chegar a elas. Nessa perspectiva, parece que sempre podemos estar sendo enganados em nossa experiência. Aquilo a que temos acesso — as ideias — seriam sempre meras aparências de coisas que não poderíamos conhecer diretamente. Com a linguagem da natureza, Berkeley estaria propondo uma maneira menos desconfiada de ver as coisas: os sinais fazem superar o plano do imediato, não para ultrapassá-lo, buscando o encontro de algo que seria mais real. Sinais não representam outras coisas como imagens delas, eles apenas são algo mais imediato, o que não quer dizer que sejam “superficiais” e meras aparências. Uma ideia não é menos real do que aquilo que sinaliza. Não há hierarquia entre um sinal e uma coisa sinalizada.

O mundo sensível é uma linguagem arbitrária, arbitrariedade que todavia nos revela diretamente os desígnios daquele que a instituiu. Deus mantém as relações de sinalização entre as ideias com o intuito único de possibilitar a ação no mundo. Ele poderia tê-lo criado de outro modo, e poderia também recriá-lo novamente a todo momento, apontando novas relações entre as ideias. Nesse caso, viver seria pairar em um fluxo de ideias inteiramente imprevisível. Mas com isso Deus atingiria uma de suas *finalidades* maiores ao criar o mundo e ao criá-los: tornar possível a nossa ação, dar-nos instrumentos para fazermos o bem? Parece que não. Na relação entre *meios* e *fins* pode-se encontrar a garantia de que o mundo se manterá, para os propósitos da nossa ação, o mesmo. Ou seja, embora não haja necessidade alguma nos eventos do mundo e sua ordem dependa inteiramente da vontade do criador, a manutenção dessa ordem parece ser *necessária* para que Deus realize a sua maior finalidade. Se seu propósito é orientar nossa ação, um dos *meios necessários* para atingi-lo é fazer com que o mundo físico continue sendo o mesmo, pois só assim nossa consciência finita poderá nele se orientar:

A mente do homem age *necessariamente* por instrumentos. A (...) Mente que preside o mundo age *livremente* por instrumentos. Sem causas instrumentais e segundas não haveria nenhum curso regular da natureza. E, sem um curso regular, a natureza nunca poderia ser compreendida (...) causas segundas, ou causas naturais são necessárias para assistir, não o Governante, mas o governado.⁹⁰

⁹⁰ Id. "Sirís: A Chain of Philosophical Reflexions and Inquiries". Ibid., v. V, parágrafo 160, p. 84, tradução nossa.

A LINGUAGEM DOS HOMENS E A LINGUAGEM DE DEUS

Assim, na criação do mundo físico, Deus não viu sua ação restringida por relações necessárias que existiriam entre as coisas, às quais deveria obedecer. Inversamente, ele só preserva uma certa regularidade nessa linguagem devido ao seu amor pelos homens, pois, de outro modo, eles não seriam capazes de viver no mundo criado. Desse modo, a única “necessidade” dos eventos do mundo físico reside na benevolência do criador. De nada nos adiantaria escavar a realidade para buscar seu fundamento, ou buscar uma necessidade intrínseca ao mundo físico, pois essa necessidade, se existe, se encontra fora dele, ou seja, na instância divina. Não há um *logos* inscrito no próprio mundo que estaria na base de nossas inferências. Por essa razão, elas só podem ser prováveis e fundadas na experiência.⁹¹ Não nos resta outra saída senão confiarmos que Deus manterá constante o fluxo de ideias. Mas disso podemos encontrar uma garantia na benevolência do Criador, que criou a linguagem da natureza precisamente com o propósito de nos orientar.⁹²

Podemos agora conhecer, nas palavras de Locke, o exato oposto da doutrina dos sinais proposta por Berkeley, onde esse jogo de ocultamento e desvelamento desempenha um papel fundamental:

(...) *Doutrina dos sinais* (...) sua função é considerar a natureza dos sinais de que a mente se serve para a compreensão das coisas ou para transmiti-la a

⁹¹ Id. “Alciphron, or the Minute Philosopher: Dialogue IV”. Ibid., v. III, parágrafo 11, p. 155.

⁹² “(...) la liberté de Dieu n’est limitée que par son amour par la créature. Par suite, l’homme ne peut découvrir les lois générales de la signification des événements que par une observation patiente. Il ne peut établir aucune loi par le seul raisonnement déductif”. LEROY, A-L. *George Berkeley*. Paris: Puf, 1959, p. 134.

outros. Pois, como as coisas que a mente contempla não estão, nenhuma delas, além dela mesma, presentes no entendimento, é necessário que alguma outra coisa, como um sinal, ou representação daquelas coisas que ela considera, esteja nela presente: essas são as ideias. E porque a cena das ideias que compõem o pensamento de um homem não está aberta à visão imediata dos outros homens, nem está em nenhum outro lugar a não ser na memória, um repositório não muito seguro, para comunicarmos um ao outro nossos pensamentos, assim como para guardá-los para nosso próprio uso, são também necessários sinais de nossas ideias: aqueles que os homens acharam mais convenientes, e os quais geralmente usam, são os sons articulados. Assim, consideração das ideias e das palavras, os maiores instrumentos do conhecimento, compõe uma parte importante da contemplação de qualquer um que queira examinar (*take a view of*) o conhecimento humano em toda sua extensão⁹³

Com as últimas palavras de Locke, Berkeley concordaria. Também para ele, o estudo dos sinais possui uma importância fundamental — ele pode “lançar uma nova luz sobre muitas dificuldades”. No entanto, o estudo adequado dos sinais realizado por Berkeley o conduz a conclusões que só servem para mostrar que Locke estava enganado. De uma constatação comum, Locke e Berkeley, como em tanto outros casos, partem em direções opostas, como revela o contraste entre a passagem

⁹³ LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. *Op. Cit.*, Vol. II, p. 297.

citada de Locke e as seguintes palavras de Berkeley referindo-se aos sinais verbais:

[...] eis, em suma, o que se pode dizer dos sinais: que eles nem sempre sugerem à mente ideias significadas; que quando sugerem ideias, elas não são ideias gerais e abstratas: que eles têm outros usos além de se referir a ideias, tais como suscitar emoções, produzir certas disposições de mente, e dirigir nossas ações na busca daquela felicidade que é o fim último e desígnio, a fonte primeira e o motivo que coloca as criaturas em atividade; que eles podem implicar ou sugerir relações entre as coisas; relações, hábitos e proporções que, não podendo ser compreendidos a não ser com a ajuda dos sinais, são por eles expressos ou refutados e com isso eles nos dirigem e possibilitam nossa ação com respeito às coisas; que o verdadeiro fim do discurso, razão, ciência, fé e assentimento, em todos os seus diferentes graus, não é apenas, principalmente, ou sempre, fornecer ideias ou adquirir ideias, mas algo de uma natureza ativa, tendendo a um bem concebido⁹⁴

As palavras agora se libertam da estreita relação com as ideias, assumindo seu caráter polivalente; Berkeley pretende libertar todos os sinais, sejam ideias ou palavras, das amarras grillhões daquilo que eles supostamente representam e a que estariam,

⁹⁴ BERKELEY, G. "Alciphron, or the Minute Philosopher: Dialogue VII". In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. III, p. 307, tradução nossa.

MARTA KAWANO

por princípio, vinculados, impedindo-nos de utilizá-los estritamente para alcançarmos certas finalidades práticas, que estariam comprometidas, por sua vez, com uma finalidade maior, “*a conceiving good*”.

II - A linguagem: modo de usar

(L'art du puzzle); la connaissance du tout et de ses lois, de l'ensemble et de sa structure, ne saurait être déduite de la connaissance séparée des parties qui le composent: cela veut dire qu'on peut regarder une pièce d'un puzzle pendant trois jours et croire tout savoir de sa configuration et de sa couleur sans avoir le moins avancé; seule compte la possibilité de relier cette pièce à d'autres pièces (...) seules les pièces rassemblées prendrons un caractère lisible, prendrons un sens

Georges Perec, *La vie mode d'emploi*

A ÁLGEBRA DAS PALAVRAS E AS LINGUAGENS POSSÍVEIS

Retomemos algumas palavras de Berkeley num trecho citado ao final do capítulo anterior: “Isso, em suma, é o que se pode dizer dos sinais: que eles nem sempre sugerem ideias significadas

para a mente; que quando sugerem, elas não são ideias gerais e abstratas” Além disso, “eles possuem outros usos além de simplesmente corresponder a ideias”. Tentemos entender quando e como, para Berkeley, as palavras correspondem a ideias, deixando de lado, por ora, os outros usos das palavras. Assim, podemos nos perguntar: contra quem estaria Berkeley falando ao criticar a associação entre palavras e ideias gerais e abstratas? Sobretudo contra Locke, como vimos. Podemos ainda nos perguntar: precisamente contra que *teses*?

Para responder a essa última questão, pode ser útil considerarmos um texto de James Harris: *Hermes, or a Philosophical Inquiry concerning Universal Grammar* (1765). No capítulo III do Terceiro Livro dessa obra o autor afirma: “Toda palavra é, de fato, um nome próprio”⁹⁵ Na sequência, ele aponta um problema: se cada palavra possui apenas um significado [é isso o que se pretende dizer ao chamá-las de nomes próprios], e se os indivíduos são infinitos, as palavras deveriam também ser infinitas, “mas se infinitas, então incompreensíveis”⁹⁶ E um pouco adiante tenta resolver a dificuldade: “Se as palavras não são símbolos de particulares externos, nem de *ideias particulares*, elas não podem ser símbolos de nada mais a não ser de *ideias gerais*, pois nada resta além delas”⁹⁷ O que devemos entender por ideias gerais? Harris nos responde: Aquelas que “são comuns a muitos indivíduos; não apenas aos indivíduos que existem agora, mas que existiram em tempos passados, e existirão no futuro, tais são, por exemplo, as ideias que cor-

⁹⁵HARRIS, J. *Hermes, or a Philosophical Inquiry Concerning Universal Grammar*. Hildesheim/Nova Iorque: Georg Olms, 1976, p. 338. Tradução nossa.

⁹⁶ Apresentamos a argumentação de Harris de forma bastante resumida neste ponto, atendo-nos mais diretamente ao que interessa à nossa argumentação.

⁹⁷ P. 341, tradução nossa.

II - A LINGUAGEM: MODO DE USAR

respondem às palavras *homem, leão e cedro*.⁹⁸ Pela mediação dessas ideias gerais, as palavras se refeririam aos indivíduos aos quais aquelas ideias seriam comuns. O raciocínio pareceria correto, e Berkeley conteria um raciocínio análogo, no intuito de criticá-lo.⁹⁹ Para ele, as palavras, ou, mais particularmente, os termos gerais da linguagem não são nomes próprios.¹⁰⁰ O que se afirma, nos *Principles*, da seguinte maneira:

Na verdade, não há tal coisa como uma significação precisa e definida vinculada a cada termo geral, cada um deles significa *indiferentemente* um grande número de ideias particulares (...). Uma coisa é manter constante a mesma definição, outra, fazer uma palavra corresponder, onde quer que apareça, à mesma ideia. Uma é necessária, a outra, inútil e impraticável.¹⁰¹

⁹⁸ P. 142, tradução nossa.

⁹⁹ BERKELEY, G. "A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge". In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. II, parágrafo 18, p. 36.

¹⁰⁰ Veremos adiante que, para Berkeley, mesmo aqueles nomes considerados nomes próprios nem sempre são usados para se referir a uma coisa determinada: "Nor it is less certain that proper names themselves are not always spoken with a design to bring into our view the ideas of those particular things that are supposed to be annexed to them", o que ocorre, por exemplo, em várias situações, com o nome 'Aristóteles'. Idem. "First Draft of the Introduction to the Principles". Ibidem, v. II, p. 138.

¹⁰¹ Id. "A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge". Ibid., v. II, parágrafo 18, p. 36, tradução nossa. Veja-se ainda o trecho que antecede imediatamente a essa passagem. Ainda: "First Draft of the Introduction to the Principles". Ibid., v. II, p. 140 e "A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge". Ibid., v. II, parágrafo 23, p. 39.

Há duas coisas importantes a serem ressaltadas nessa passagem. Em primeiro lugar, contrariamente ao que dizia Harris, não é correto afirmar que o sentido de uma palavra poderia ser congelado em uma única ideia à qual ela estaria sempre vinculada. As palavras (como vimos) libertaram-se dessa função representativa em sentido estrito. Em segundo lugar, ao tratar dos *termos gerais*, Berkeley se atém à palavra ‘geral’ contida nessa expressão. Para ele, não faz sentido algum dizer que um termo *geral* representa um *particular*: uma ideia geral e abstrata. Um termo, se ele é geral, só pode corresponder diretamente a uma pluralidade de objetos ou de ideias particulares.¹⁰² Todavia, dirá ainda Berkeley, se os termos gerais são *nomes* de várias ideias, isso não quer dizer que, todas as vezes que os utilizemos, devamos ter em mente o conjunto de ideias às quais corresponderiam:

os nomes são, na maioria das vezes, utilizados como letras na *álgebra*, onde, muito embora cada letra marque uma certa quantidade, para procedermos corretamente não é necessário que, em todos os passos, cada letra sugira aos nossos pensamentos aquela quantidade particular à qual corresponde.¹⁰³

Ou seja, podemos efetivamente usar a linguagem deixando de lado, mesmo que momentaneamente, as ideias representadas por seus termos, como alguém que, ao entrar em um salão de jogos, troca seu dinheiro por fichas e pode jogar livremente,

¹⁰² No terceiro capítulo explicaremos como, segundo Berkeley, isso se daria.

¹⁰³ BERKELEY, G. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. II, parágrafo 19, p. 36, tradução nossa.

II - A LINGUAGEM: MODO DE USAR

sem pensar a que soma corresponde cada uma delas: “É necessário, (...) todas as vezes que as fichas são utilizadas no decorrer do jogo, que formemos uma ideia da soma determinada ou valor que cada uma delas representa? – De modo algum”¹⁰⁴

Se os jogadores de fato pensassem no dinheiro que apostam, possivelmente jogariam com menos ousadia. O que poderia prejudicar, talvez não os próprios jogadores, mas o desenrolar do jogo. Esse exemplo simples e bastante particular nos indica, todavia, algo importante sobre a linguagem. Ele pode mostrar não apenas que o uso da linguagem prescinde, muitas vezes, da vinculação explícita a ideias, mas que se nos ativermos em demasia à referência de nossas palavras, podemos nos tornar menos ágeis no uso da linguagem. O apego às significações previamente atreladas a todos os termos pode ser *prejudicial* ao uso efetivo da linguagem, atravancando a comunicação, a conversação, o discurso e a ação. As antes firmes amarras entre palavras e ideias tornam-se, aos poucos, mais frouxas. Mas elas sofrem ainda um novo golpe.

As palavras, para Berkeley, nunca são unívocas. Sua relação com as ideias não é, jamais, de uma-para-uma. Ou seja, não há *uma* significação precisa e determinada para cada palavra — elas *não são nomes próprios*. Contrariamente, cada termo geral representa, simultaneamente, várias ideias. Todavia, opondo-se à tese da *univocidade* das palavras, Berkeley confere ainda um sentido mais forte à afirmação de sua *plurivocidade*: cada palavra não só não representa uma ideia particular e determinada, mas muitas vezes pode ter outros usos além de representar ideias. Cada uma delas não significa uma única ideia, e também não possui, como seu único uso possível, a represen-

¹⁰⁴ Idem. “Alciphron, or the Minute Philosopher: Dialogue VII - The Truth of Christianity”. Ibidem, v. III, p. 291, tradução nossa.

tação de ideias.¹⁰⁵ E ele vai além disso: elas podem ser úteis e ter sentido “não apenas quando as ideias marcadas (referidas) não se oferecem à mente”, ao serem usadas como letras na álgebra, “mas *mesmo quando não há possibilidade de oferecer ou exibir qualquer ideia à mente*”¹⁰⁶

Ora, essas afirmações têm consequências bastante importantes para as possibilidades de determinação de sentido. Poderíamos imaginar que, mesmo com a afirmação da existência de outros usos das palavras além da representação de ideias, para Berkeley, seu sentido residiria sempre, em última instância, naquelas (várias) ideias às quais correspondem. Mas isso parece não ser inteiramente verdadeiro. Ou seja, se a referência direta a ideias não é *necessária* para que as palavras tenham sentido, também muitas vezes não é *suficiente* encontrar a que ideias cada palavra corresponde para determinarmos seu sentido. Mesmo que seja possível encontrar o *lastro* de cada uma das palavras no domínio das ideias — um conjunto de ideias particulares —, essa referência não é, na maioria das vezes, o que mais importa para chegarmos ao seu sentido. Pois nós

¹⁰⁵ O afastamento gradativo da tese segundo a qual palavras e ideias devem estar *sempre* associadas é bem expresso por Berkeley no seguinte trecho: “Words may be not insignificant, although they should not, every time they are used, excite the ideas they signify in our minds: it being sufficient that we have in us the power to substitute things or ideas for their signs when there is the occasion. It seems also to follow that there may be another use of words besides that of marking and suggesting distinct ideas, to wit, the influencing our conducts and actions, which may be done either by forming rules for us to act by, or by raising certain passions, dispositions, and emotions in our minds. A discourse, therefore, that directs how to act or excites to the doing or forbearance of an action may, it seems, be usefull and significant, although the words whereof it is composed should not bring each a distinct idea into our minds”. Id. *Ibid.*, v. III, p. 292.

¹⁰⁶ Id. *Ibid.*, v. III, p. 307, tradução e itálicos nossos. Alguns desses casos serão apresentados um pouco adiante.

II - A LINGUAGEM: MODO DE USAR

não usamos as palavras *apenas* para nos referirmos a ideias.¹⁰⁷ Além disso, há palavras que têm sentido e que não representam ideias, como é o caso, por exemplo, dos termos relativos aos espíritos.

Pode ser útil retomar alguns pontos apresentados até aqui. O engano dos abstracionistas, segundo Berkeley, é duplo. Em primeiro lugar, eles erram ao supor que “a comunicação de ideias marcadas por palavras é o principal ou o único fim da linguagem”¹⁰⁸ Em segundo lugar, se esse é um uso e uma finalidade possível da linguagem, ele deve ser adequadamente entendido. Disso, contudo, aqueles filósofos não foram capazes. Ou seja, ao buscarmos as ideias a que podem corresponder os termos gerais, nunca encontraremos ideias gerais e abstratas, mas apenas várias ideias particulares. Fazer com que as palavras sempre correspondam a ideias gerais e abstratas é reduzir todos os usos da linguagem a apenas um, e um uso que, segundo Berkeley, teria sido mal compreendido pelos partidários das ideias gerais e abstratas — pois não existe esse tipo de ideia.¹⁰⁹ Eles teriam assim reduzido as fontes de sentido da linguagem a *uma só*, e bem pouco fidedigna. Por isso sua linguagem é vazia, e muitos dos problemas por eles formulados, falsos problemas.

¹⁰⁷ “La fonction idéative n’existe secondairement, et elle n’est pas ‘isolable’: tout mot général est équivoque, et prend donc des sens contextuels.” DÉGREMONT, R. *Berkeley: L’Idée de Nature*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995, p. 66.

¹⁰⁸ BERKELEY, G. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. II, parágrafo 20, p. 37, tradução nossa.

¹⁰⁹ Idem. “Alciphron, or the Minute Philosopher: Dialogue VII”. Ibidem, v. III, p. 307.

Pode ser interessante voltarmos mais uma vez ao “homem solitário” de Berkeley. Sem fazer uso da linguagem, esse filósofo estaria sempre restrito “aqueles poucos particulares que lhe seriam dados na observação”. Isso porque ele não tem à sua disposição os *sinais gerais* da linguagem, que lhe permitiriam a referência simultânea a várias ideias, ou lhe permitiriam falar e pensar em termos universais. Contudo, é importante ressaltar que, para Berkeley, nada é, em si mesmo, um sinal geral. Palavras podem tornar-se gerais ao serem utilizadas como tais.¹¹⁰ Essa é apenas uma das possibilidades oferecidas pela linguagem, e deve ser usada com cautela. Disso Berkeley insistentemente nos adverte. Mas há ainda outros usos possíveis da linguagem, além da representação direta de ideias.

Assim, a possibilidade de um discurso universal que parece, num primeiro momento, marcar a diferença entre os homens que vivem em sociedade e o “filósofo solitário”, é um uso possível das palavras. No entanto, não é apenas desse modo que os “homens sociais” usam a linguagem. Supor que o único ganho do “homem solitário” ao entrar em contato com os outros homens seria o de poder falar e pensar, ao mesmo tempo, em muitas coisas (ideias), equivale a desconsiderar um vasto campo de atuação da linguagem que escapa à função de mera representação de ideias. Equivale, em última instância, a perder de vista a genuína função dos sinais verbais — aquela (por seu caráter

¹¹⁰ O uso de *sinais gerais* está na base da validade universal das ciências e das matemáticas. As palavras e as ideias, como tudo o que existe são, em si mesmas, particulares. Pode-se, no entanto *usá-las* como sinais gerais. Mas esse é *apenas* um uso possível delas que já revela o caráter prático dos sinais como *instrumentos*, o que é revelado evidenciado por Berkeley na seguinte passagem: “(...) the general knowledge is conversant about signs or general ideas made such by their signification, and which are considered rather in their relative capacity, and as substituted for others, than in their own nature or for their own sake”. Id. *Ibid.*, v. III, Apêndice I, p. 335.

II - A LINGUAGEM: MODO DE USAR

polivalente) de serem meios para atingirmos diversas *finalidades*.

Não há como determinar previamente o sentido das palavras: elas não possuem uma única significação à qual possamos nos apegar. Se usamos a palavra 'homem', por exemplo, para nos referirmos a cada um dos homens particulares, isso não se deve à intermediação de uma ideia geral e abstrata de homem, suposta significação imediata daquela palavra. Uma tal ideia seria um padrão externo à nossa experiência através do qual determinaríamos o conjunto de objetos que aquela palavra pode representar. Todavia, para Berkeley, não determinamos esse conjunto por qualquer tipo de padrão prévio. Ele é constituído empiricamente, e de forma horizontal, ao observarmos semelhanças recíprocas entre os objetos que agrupamos sob um mesmo conjunto e aos quais atribuímos um mesmo nome. É somente a *experiência* que determina, de modo fundamental, os conjuntos de objetos aos quais uma palavra pode se referir.

Mas apenas por isso teria a experiência um papel central na linguagem? O uso efetivo de nossa linguagem nos mostra que as palavras não são sempre usadas para nos referirmos diretamente a ideias. Desse modo, para compreendermos a concepção berkeleiana de linguagem devemos ampliar o sentido de experiência, devemos nela incluir não apenas a totalidade das ideias sensíveis, mas a sociabilidade na qual estão inscritos os usos da linguagem. Aí encontramos os homens com suas preocupações *concretas*, com seus problemas *práticos* e, principalmente, dirá Berkeley, com a busca de *verdades úteis para a vida* e de "*salutary notions*"¹¹¹

¹¹¹ BERKELEY, G. "Alciphron, or the Minute Philosopher: Dialogue VII". In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. III, p. 318.

A LINGUAGEM DOS HOMENS E A LINGUAGEM DE DEUS

No sentido de cada palavra há “algo além” da mera referência a ideias. E para tratarmos disso devemos tomar como base um sentido mais amplo de *experiência*, no qual se incluem, como veremos a seguir, as *finalidades práticas de cada uso da linguagem, as convenções estabelecidas pelos homens para o uso da linguagem, assim como os diferentes contextos empíricos e práticos em que se inserem os vários usos da linguagem*.

São esses, basicamente, os elementos que permitirão a Berkeley apresentar uma concepção de linguagem alternativa àquela por ele criticada, a saber, a concepção de linguagem segundo a qual o sentido das palavras só pode ser determinado por meio das ideias às quais correspondam, tese expressa por Locke da seguinte maneira: “Aquele que tem nomes sem ideias, carece de sentido em suas palavras, e profere apenas sons vazios.”¹¹²

Enfim, são aqueles os elementos a partir dos quais Berkeley irá rejeitar a tese de Locke, tese que, segundo nosso autor, representa uma imposição arbitrária, nefasta e restritiva à linguagem, e que cria muitos limites (também arbitrários) para a significação. Para Berkeley, no lugar dessa atitude devemos, mediante aquele sentido alargado de experiência, humildemente observar e respeitar a utilidade e os sentidos dos sinais verbais. Esses sinais, assim como todos os outros, devem contribuir para nossa ação, e não, por meio de um mau uso que deles se realiza, fazer com que descartemos usos consagrados da linguagem em nome de uma busca improficua de ideias claras e determinadas atreladas a cada termo.

A concepção berkeleiana de linguagem verbal deve então explicitar as condições de sentido de todos aqueles usos da linguagem que a tese lockiana caracterizaria como “usos vazios”.

¹¹² *An Essay Concerning Human Understanding*, III, X, 31. In: *The Works of John Locke*. Routledge/Thoemmes Press: Londres, 1997. Vol II, p. 39. Tradução nossa.

II - A LINGUAGEM: MODO DE USAR

Essa empresa de Berkeley estaria mais de acordo com o que ele próprio considera a verdadeira finalidade das palavras que, ao invés de se resumir à representação de ideias, é, sobretudo, “algo de uma natureza ativa, tendendo a um bem concebido”¹¹³

Podemos observar essa maneira berkeleiana de considerar a linguagem em *Alciphron VII*, em particular, numa discussão sobre as condições de sentido dos termos ‘graça’ e ‘força’, nos domínios aos quais eles respectivamente pertencem: a religião e a filosofia da natureza.¹¹⁴

Não podemos crer na religião cristã, pois muitos dos termos por ela utilizados são desprovidos de sentido, já que não correspondem a nenhuma ideia clara e determinada. Tal é a posição dos interlocutores de Euphranor na sétima jornada sétimo dia dos Diálogos (*Alciphron*), em que a polêmica se concentra no termo ‘graça’, muito frequente em discursos religiosos. Para salvar o cristianismo desse tipo de objeção (esse é o objetivo de Berkeley-Euphranor, ao menos nesse sétimo diálogo), Berkeley apresenta com mais detalhes sua teoria dos sinais verbais, com o objetivo de mostrar que a crença, seja ela religiosa, para efeitos científicos ou práticos, independe da posse de ideias. Com esse intuito, examina paralelamente os termos ‘graça’ e ‘força’, mostrando que, nos domínios em que cada um deles é usado — religião e filosofia da natureza — sua eficácia independe da possibilidade de se encontrarem ideias sob eles. E conclui, com relação a todos os tipos de discurso, que

há uma *fé prática*, ou um assentimento, que se revela nas vontades e na ação de um homem, muito

¹¹³ BERKELEY, G. “Alciphron, or the Minute Philosopher: Dialogue VII”. In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. III, p. 307, tradução nossa.

¹¹⁴ Idem. *Ibidem*, v. III, p. 289 ss.

embora seu entendimento não seja dotado daquelas ideias abstratas, precisas e distintas, que, a despeito do que pretenda o filósofo, estão acima dos talentos do homem comum. Entre esses últimos pode-se no entanto encontrar muitos exemplos dessa *fé prática*, em outros assuntos que não dizem respeito à religião¹¹⁵

No detalhe, a polêmica se apresenta nos seguintes termos: para aqueles filósofos criticados por Berkeley, se as palavras correspondem a ideias, as proposições exprimem relações entre ideias. O assentimento a uma proposição depende então de um reconhecimento prévio das ideias a que suas partes (palavras) correspondem e, por conseguinte: “não pode haver assentimento onde não há ideias, e sem assentimento, não pode haver fé (...)”¹¹⁶ Isso deve valer para os discursos relativos à religião, abalando o fundamento da fé cristã, pois alguns termos dos discursos religiosos não correspondem a ideias determinadas. Mas Berkeley (Euphranor) dirá: se nesse caso não pode haver assentimento, em muitos outros deve ocorrer o mesmo. Na ciência por exemplo, — em particular, em todas as proposições que apresentam o termo ‘força’ —, pois esse termo também não representa nenhuma ideia determinada¹¹⁷ Há, nesse caso, uma paridade de razões entre a filosofia mecânica e a religião que nos obriga, ao aceitar a validade ou não-validade de uma delas, a fazer o mesmo com a outra. Mas podemos assim tão facilmente descartar o discurso científico? Estaríamos com isso sendo fiéis à mais fundamental característica da lin-

¹¹⁵ Id. Ibid., v. III, p. 299, tradução e itálicos nossos.

¹¹⁶ Id. Ibid., v. III, p. 291, tradução nossa.

¹¹⁷ “Science and faith agree in this, that they both imply an assent of the mind (...)”. Id. Ibid., v. III, p. 303.

II - A LINGUAGEM: MODO DE USAR

guagem e dos sinais — contribuir para a nossa ação, dar-nos instrumentos para praticarmos o bem? Devemos nos privar de todos os benefícios da investigação científica para nossa vida porque, segundo alguns, na ausência de ideias que correspondam a seus termos, qualquer uso da linguagem é “uma mera forma de discurso, que não significa nada, e não tem uso para a humanidade”?¹¹⁸ Se há motivos para salvaguardar as verdades da filosofia da natureza, há também para fazermos o mesmo com a religião, ou ainda com outros tipos de discurso.

Assim, contra essa *fé prática*, que se revela tão essencial para nossa vida e nosso conhecimento, contra um assentimento a proposições e discursos inteiramente válido e justificável, a despeito de não representarem ideias determinadas, voltar-se-iam aqueles filósofos aferrados a essas ideias como única garantia de sentido, como a única coisa que poderia gerar nosso assentimento e nossa crença. Enfim, para eles, se não há ideias, não há crença possível. Ocorre que o uso de um discurso não é algo determinado pelas exigências de um ou outro filósofo, mas sim algo que se constataria pela experiência. Em outras palavras, devemos colocar, em primeiro lugar, a *utilidade* de algo para a humanidade. E o que podemos fazer nesse caso é explicar os fatos, não impor-lhes uma regra arbitrária. O que vale para a ciência vale para a religião. Os efeitos dos discursos religiosos em nossa vida são infundáveis, dirá Berkeley, e por eles é possível medir sua utilidade. Devemos saber que:

a ‘graça’ pode, até onde sei, ser objeto de nossa fé, influenciar nossa vida e nossas ações (...) a despeito de não podermos atingir uma ideia distinta dela separada ou abstraída de Deus, o Autor, dos

¹¹⁸ Id. *Ibid.*, v. III, p. 287, tradução nossa.

homens, seu sujeito, e da virtude e piedade, seus efeitos¹¹⁹

Se pensarmos do outro modo destruiremos não apenas a religião, mas as matemáticas, a filosofia da natureza, e qualquer discurso no qual o aspecto prático prevaleça (como deve prevalecer, segundo Berkeley) sobre essa concepção “rigorosa” do sentido das palavras¹²⁰. Apresentariamos os sinais verbais de tal modo que, ao invés de ajudar-nos, eles tornariam muitas coisas impossíveis para nós, limitando nossas possibilidades de ação. Mas contra esses filósofos rigorosos, ou, diria Berkeley, contra esse filósofo de visão curta, podemos nos apegar às noções saudáveis¹²¹, e podemos ver, portanto “o uso necessário, bem como os efeitos poderosos da fé, mesmo onde não temos ideias”¹²² já que “nossas noções sobre fé são extraídas do comércio com o mundo, mais do que de um sistema particular de (homens) refinados (*refiners*)”¹²³. Enfim, essa fé prática é, em muitos casos, uma condição para a nossa ação, e a ação é condição para fazermos o bem. E não foi para isso, em última instância, que a linguagem, seja ela das palavras ou das ideias foi criada? Em nome disso poderíamos (segundo Berkeley) abandonar esse apego às minúcias dos *minute philosophers* e, com uma disposição de espírito mais generosa (*largeness of*

¹¹⁹ Id. *Ibid.*, v. III, p. 296, tradução nossa.

¹²⁰ “Whether it be not a juster way of reasoning, to recommend points of faith from their effects, than to demonstrate mathematical principles by their conclusions”. Id. “The Analyst”. *Ibid.*, v. IV, Query 60, p. 102.

¹²¹ Id. “Alciphron, or the Minute Philosopher: Dialogue VII”. *Ibid.*, v. III, p. 318.

¹²² Id. *Ibid.*, v. III, p. 303, tradução nossa.

¹²³ Id. *Ibid.*, v. III, p. 302, tradução nossa.

II - A LINGUAGEM: MODO DE USAR

*mind*¹²⁴ manter o olhar nas finalidades que seria possível atingir com o uso das palavras.

Delineia-se assim um contraste, na maneira de considerar a linguagem, entre os “filósofos rigorosos” e os outros homens, entre uma interpretação restritiva para o uso da linguagem e os diversos usos que ela efetivamente pode ter na vida dos homens. Com o intuito de melhor visualizar esse contraste, pode ser útil considerarmos mais detidamente um ponto que, até agora, permaneceu apenas sugerido, e que diz respeito ao modo como se institui a linguagem das palavras.

Sabemos que a linguagem da natureza foi instituída por Deus, mas falta-nos ainda compreender quem instituiu, e de que maneira, a linguagem verbal. A resposta parece óbvia, mas deslindar esse ponto pode nos conduzir a uma melhor compreensão das teses de Berkeley sobre a linguagem.

Um grande número de sinais arbitrários, variados e ordenados constituem uma linguagem. Se essa conexão arbitrária é instituída pelo homem, ela é uma linguagem artificial, se pelo Autor da natureza, ela é uma linguagem natural (...) uma é tão arbitrária quanto a outra (...) (a primeira) pela determinação arbitrária da *humanidade*, a outra, pela determinação de Deus ele mesmo.¹²⁵

A *designing cause* por trás da linguagem da natureza é apenas uma — Deus. Mas a linguagem humana não possui um criador único, ela é instituída por todos os homens. Por seu caráter

¹²⁴ Id. “Berkeley’s Essays in the *Guardian*: Minute Philosophers”. Ibid., v. VII, p. 207.

¹²⁵ Id. “The Theory of Vision Vindicated and Explained”. Ibid., v. I, parágrafo 40, p. 265, tradução nossa.

A LINGUAGEM DOS HOMENS E A LINGUAGEM DE DEUS

convencional, ela se apresenta como fruto de relações e acordos entre todos os homens, que possuem como solo comum a linguagem da natureza. A instituição de nossa linguagem foi se fazendo aos poucos na experiência comum e, também nessa experiência, foi sendo gradativamente confirmada ou alterada à medida que novas necessidades, novos usos e novos *acordos mútuos* surgiram:

(...) todos os tipos de objetos são sugeridos à mente através do olho, do mesmo modo como são sugeridos, por palavras e sons, através do ouvido, ou seja, isso não ocorre nem por uma dedução necessária do julgamento, nem por uma similitude da imaginação, mas *puramente e apenas pelo costume e hábito*¹²⁶

O costume ao qual obedece a linguagem das palavras é um costume comum (*common custom*)¹²⁷. E se quisermos, em poucas palavras, apontar a *designing cause* que estipula a linguagem das palavras, podemos dizer: ela é o *common sense*. O *hábito* pode ser caracterizado como uma inércia no uso comum das palavras. Mas essa inércia, longe de ser algo negativo, representa, de um modo geral, uma condição indispensável para que continuemos a nos exprimir com sentido, para que sejamos compreendidos pelos outros homens, e para que a linguagem contribua para a nossa ação.

A necessidade de mantermos uma constância no uso da linguagem nos é ensinada por Deus com a linguagem da natureza.

¹²⁶ Id. "Alciphron, or the Minute Philosopher: Dialogue IV". Ibid., v. III, p. 154, tradução e itálicos nossos.

¹²⁷ "Common custom is the standard of propriety in language (...)". Id. "Three Dialogues between Hylas and Philonous: Dialogue II". Ibid., v. II, p. 216.

II - A LINGUAGEM: MODO DE USAR

Sobre ela não há dedução possível: apenas podemos aprendê-la por meio da experiência. É justamente por essa razão que Deus mantém constante o fluxo de ideias. Mas em nossa linguagem das palavras, como não há padrões *a priori* para as suas significações (ideias gerais e abstratas), também a manutenção de suas relações estabelecidas pelos homens revela-se uma condição necessária para seu uso e sua efetividade. O hábito, ou o costume, devem ser respeitados no uso da linguagem pois, do contrário, perderíamos qualquer possibilidade de garantia de sentido. Aprendemos com a linguagem da natureza que se devem manter constantes as relações de significação — isso faz parte dos meios necessários para atingirmos os fins de todo e qualquer uso da linguagem. Mas essas relações, como já se afirmou, são estabelecidas por todos os homens, e aceitas por eles. É devido a essa constância da linguagem que ela pode servir aos mais variados propósitos práticos. É o respeito a ela, sobretudo, que garante a efetividade e a legitimidade de qualquer fala e não, como diriam alguns filósofos, o fato de podermos encontrar ideias determinadas às quais cada um dos termos empregados corresponda.

A linguagem, assim convencionada, serve a variados propósitos práticos e a diferentes finalidades. Mas de que maneira podemos então reconhecer, na linguagem das palavras, as finalidades que, a cada momento, se buscam? Ela foi instituída por todos os homens para servir-lhes na vida. Mas em seus diversos usos, ela habita contextos diferentes. São esses contextos que nos podem revelar as finalidades dos diferentes usos da linguagem. Compreendê-los, captar o que de fato está em jogo em cada situação de uso da linguagem é, portanto, tarefa necessária.

DO TODO ÀS PARTES: A EXPERIÊNCIA DAS PALAVRAS

A crença (de alguns filósofos) de que todos os termos da linguagem adquirem sentido por meio das ideias parece tomar a linguagem como uma mera somatória de palavras sob a qual poderíamos encontrar uma somatória correspondente, a de ideias. Em outros termos, ela parte do pressuposto de que as palavras, tomadas isoladamente, sempre podem nos fornecer seu sentido, basta, para tanto, que encontremos as ideias às quais correspondem.

Para Berkeley, no entanto, o contexto em que cada palavra se insere determina fundamentalmente seu sentido, ele é uma dimensão essencial — e que deve sempre ser levada em conta — da *experiência*, por meio do qual se podem encontrar as condições de sentido da linguagem. A regra proposta por alguns filósofos para a determinação de sentido se mostra então insuficiente para dar conta de todos os usos da linguagem. Esses filósofos são incapazes de reconhecer as *finalidades* de cada uso da linguagem porque não reconhecem o *contexto*, e não reconhecem o contexto pois não usam a linguagem do mesmo modo que todos os outros homens, que se orientariam pelo *common sense*. Por isso, em suma, com frequência falam uma língua tão estranha aos outros homens.

Retomemos então as considerações de Berkeley sobre a importância da contextualização na linguagem para compreendermos melhor como se dá, segundo ele, a *experiência* das palavras.

As palavras, segundo Berkeley, ganham diferentes sentidos em diferentes contextos, elas são permeáveis aos usos que delas se fazem e, por essa razão, não podemos considerá-las de modo isolado, apenas vinculando a cada uma delas uma ideia. Consequentemente, também não podemos tomar a linguagem

II - A LINGUAGEM: MODO DE USAR

por uma mera somatória de palavras, cada uma delas representando uma ideia. Ou seja, na consideração da linguagem, *não devemos partir de suas partes para compreender o todo, mas é o todo que, muitas vezes, determina o sentido das partes*. Enfim, uma consideração adequada da linguagem parece pressupor aquela “visão ampla” (*wide view*), aquela visão do todo tão valorizada por Berkeley, juntamente com a capacidade de “ver longe”, ou seja, de considerar as finalidades inscritas em cada uso.¹²⁸

As palavras não são seres impermeáveis aos usos que delas se fazem. Mais do que isso, esses usos, vinculados a certas finalidades, são de fundamental importância para determinarmos seus sentidos. Por essa razão, aquela concepção mais estrita do sentido das palavras, (segundo a qual seria possível encontrar seu sentido apenas no plano das ideias) mostra-se insuficiente para dar conta de todos os aspectos da linguagem, pois ela negligencia fatos importantes da determinação de sentido. Há algo mais no uso das palavras que escapa inteiramente à possibilidade de referência a ideias. Por isso, manter-se na busca dessa referência é fechar os olhos para um vasto domínio de condições de sentido. Por outro lado, a maneira adequada de captarmos esse “algo mais” é mantermos o olhar nas finalidades de cada discurso, e essas finalidades só podem ser vistas com nitidez ao reconhecermos o contexto em que eles se inserem. Com isso passa-se a tomar cada palavra não apenas em sua suposta relação *unívoca* com ideias, mas sim em suas variadas possibilidades de relações com as outras palavras, todas partes de um discurso guiado por certas finalidades. Cada sinal está inserido em um conjunto, se relaciona com os outros, e

¹²⁸Wittgenstein diria algo semelhante, nas *Investigações Filosóficas* [*Philosophische Untersuchungen*], aforismo 122, com a noção de *Übersichtlichkeit*.

é apenas nesse contexto “empírico” e “horizontal” que se pode descobrir, a cada momento, as relações de sinalização que estão em jogo. No lugar de uma univocidade das palavras, podemos agora falar de sua plurivocidade, pois elas ganham novos sentidos de acordo com os diferentes e múltiplos contextos em que podem aparecer:

sabe-se que uma palavra proferida em certas circunstâncias ou em um certo contexto com outras palavras, não tem sempre o mesmo valor e significação que tem quando proferida em algumas outras circunstâncias e outros contextos de palavras¹²⁹

Em nossa prática cotidiana, são muitos os usos possíveis da linguagem. Ela pode ser usada para suscitar paixões, colocar a mente em certas disposições e compelir à ação.¹³⁰ Tomemos esse último caso. Diante da promessa de uma recompensa, uma pessoa pode ser induzida a realizar um pedido ou uma ordem dada por outra pessoa. Não é necessário, para isso, que sempre lhe venha à mente, nessas ocasiões, uma ideia plenamente determinada da recompensa que irá receber. Apenas importa que, nesse contexto, a pessoa a quem se prometeu uma recompensa compreenda que, ao agir de uma determinada maneira, deverá ser beneficiada. Isso porque, em outras circunstâncias semelhantes, parece ter ocorrido o mesmo:

¹²⁹ BERKELEY, G. “An Essay towards a New Theory of Vision”. In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. I, parágrafo 73, p. 198, tradução e negritos nossos.

¹³⁰ Idem. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. *Ibidem*, v. II, parágrafo 20, p. 37.

II - A LINGUAGEM: MODO DE USAR

Quando ele era criança, ouviu aquelas palavras serem usadas para criar nele uma obediência aos comandos daquele que as proferiu, e quando cresceu, aprendeu pela experiência que, pela menção daquelas palavras por um homem honesto, era de seu interesse redobrar seu zelo e atividade a serviço daquela pessoa¹³¹

Em situações como essa, palavras como ‘recompensa’ desempenham uma função determinada, e o seu *sentido* pode ser aqui entendido como *direção* assinalada, uma *finalidade* inscrita em um determinado contexto.

Em uma discussão teórica entre filósofos escolásticos, a frase: “*Aristóteles disse isso.*” pode ser usada com o intuito de que, pela deferência, submissão e costume vinculados àquele nome, se aceite, de pronto, o que é dito¹³². A finalidade buscada aqui é o assentimento do outro, e ela pode ser plenamente atingida sem que se tenha uma ideia clara vinculada ao nome próprio ‘Aristóteles’. Ambos os interlocutores se encontram em uma determinada situação de uso das palavras em que a frase imediatamente surte um efeito e o objetivo é atingido. Mas podemos imaginar que a palavra ‘Aristóteles’, em outras situações, desempenhe funções diferentes, e que, com ela, queiramos, por exemplo, nos referir de fato ao filósofo grego, e tratar de sua vida e de sua filosofia. Nesse caso, ela não estaria necessariamente vinculada à produção de um assentimento.

A partir desses exemplos e de numerosos outros, podemos constatar que, segundo Berkeley, o sentido das palavras, em

¹³¹ Id. “First Draft of the Introduction to the Principles”. *Ibid.*, v. II, parágrafo 20, p. 138, tradução e itálicos nossos.

¹³² Id. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. *Ibid.*, v. II, parágrafo 20, p. 38.

boa parte dos casos, pode e deve ser determinado empiricamente, em situações concretas:

É claro que um homem pode compreender o que lhe é dito sem ter uma ideia clara e determinada vinculada a cada palavra particular, ou marcada por cada palavra de um discurso que ele ouve. *Na verdade, ele compreende perfeitamente. Pois, pergunto, o que é compreender senão compreender tudo o que é dito pela pessoa que fala?* O que com frequência não é nada mais nada menos do que produzir em sua mente certas emoções, sem se pensar naquelas ideias (gerais e abstratas) tão faladas e tão pouco compreendidas¹³³

Assim, alguém que faz um pedido ou emite uma ordem, alguém que busca o assentimento do outro proferindo uma frase, não quer, na prática, nada além de ser entendido e ter seus objetivos alcançados. Se isso ocorre, é porque ele disse algo com sentido, e os outros o compreenderam. E foi compreendido porque a situação concreta lhe apresentou os elementos suficientes para que encontrasse o sentido daquela fala, sem precisar vincular, a cada palavra, uma ideia. E isso basta para que haja comunicação entre os homens.

Essa comunicação também é possível porque os homens usam uma linguagem estabelecida por *todos*, uma linguagem que é resultado de uma sociabilidade na qual os sentidos foram sendo lentamente construídos e que podem ser continuamente reconstruídos de acordo com novas práticas. Essa construção e

¹³³ Id. "First Draft of the Introduction to the *Principles*". Ibid., v. II, parágrafo 20, p. 140, tradução nossa.

II - A LINGUAGEM: MODO DE USAR

reconstrução dos sentidos é feita gradativamente, com a concordância de todos, de tal modo que cada um sabe que fala a *mesma língua* dos outros, pois todos partem de um acordo comum.

Enfim, para ser compreendido, qualquer homem deve se ater ao uso comum das palavras. Mas o sentido das palavras, assim determinado pelo uso comum, também não é único e imutável. Não há nada como uma “significação precisa e determinada de cada palavra” que seria indicada pelo “costume comum”, e não mais por uma ideia geral e abstrata. As palavras, como vimos, são polivalentes, servem para diversos usos. Nesses diferentes usos e diferentes contextos, seu sentido é constantemente renovado e deve ser adequado a um uso comum consagrado pela experiência comum. Não se pode encontrar uma prática única que determine os sentidos da linguagem, mas ela adquire sentido em concordância com os diferentes contextos em que se situa. Quando se fala e quando se ouve, deve-se usar a linguagem do modo apropriado a cada situação. Da melhor maneira para se atingir os objetivos de uma dada situação.

Podemos ter um uso efetivo da linguagem quando ela é guiada pelo costume comum: é o que vimos até aqui em alguns exemplos. Essa efetividade depende, no entanto, de um respeito aos usos comuns, de uma manutenção das correlações estabelecidas por todos. Já vimos que, assim como Deus mantém constante a linguagem da natureza, devemos minimamente manter uma constância no uso das palavras. Isso é uma condição para sua efetividade. Cientes disso, podemos responder à questão lançada por *Philonous*:

Diga-me Hylas, qualquer um de nós tem o direito de alterar a significação própria e corrente vinculada a um nome comum de qualquer linguagem?

A LINGUAGEM DOS HOMENS E A LINGUAGEM DE DEUS

Por exemplo, suponha que um viajante lhe diga que em um certo país as pessoas podem atravessar o fogo sem se ferir, e, depois de explicar-se melhor, você descobre que ele significa pela palavra *fogo* o que outros chamam *água*: ou que ele afirme haver árvores que caminham sobre duas pernas, significando com isso o que os outros chamam *homens*. Você acharia isso razoável?¹³⁴

Obviamente, isso não seria razoável. Seria apenas um bom caminho para não ser compreendido, pois equivaleria a desconsiderar o costume comum, que

é o padrão de propriedade na linguagem. E, para qualquer homem, falar imprópriamente (*to affect speak improperly*) é perverter o uso do discurso (*speech*)... e não pode servir a outro propósito senão o de multiplicar disputas onde não há diferença de opinião.¹³⁵

Mas é exatamente essa atitude bem pouco razoável que, segundo Berkeley, adotariam alguns filósofos quando, em meio ao comércio com os outros homens, no qual o uso da linguagem é regido pelo costume comum, mantêm-se presos à regra estrita: a cada termo, uma ideia. Esses filósofos, em primeiro lugar, podem não ser capazes de entender o que os outros di-

¹³⁴ Id. "Three Dialogues between Hylas and Philonous: Dialogue II". *Ibid.*, v. II, p. 216, tradução nossa.

¹³⁵ Idem. *Ibidem*, v. II, tradução nossa. Ao desconsiderar o uso comum da linguagem, os filósofos desrespeitam a regra do para o uso da linguagem segundo a qual se devem manter constantes as significações, regra que já se fazia presente na linguagem divina da natureza.

II - A LINGUAGEM: MODO DE USAR

zem e, em segundo lugar, usam a linguagem de um modo incompreensível para os outros homens.

Tomemos a figura desse “filósofo rigoroso” (que só usa e entende as palavras se tiver a garantia de sua vinculação a uma ideia). Ao ouvir um sermão religioso em que se utilize a palavra ‘graça’, ele estará apenas preocupado em compreender o sentido desse termo, tentando vincular a ele uma ideia. Enquanto isso, no restante do público possivelmente elevados sentimentos religiosos e motivações para ações virtuosas sejam suscitados. Esses últimos estariam em perfeita consonância com os propósitos do pregador, pois seriam capazes de dar (ou não) o assentimento à sua fala, independentemente de verificar se seriam, ou não, ideias correspondendo a cada palavra.¹³⁶ O que não ocorre com nosso filósofo. Enfim,

aquele que tira sua noção de fé, opinião e assentimento do senso comum e do uso comum, e maduramente ponderou sobre a natureza dos sinais e da linguagem, não será tão propenso a discutir a formulação de um mistério, ou quebrar a paz de uma Igreja com o único intuito de preservar ou rejeitar um termo.¹³⁷

Em termos sucintos poderíamos dizer que nesse caso, o “filósofo rigoroso” seria incapaz de captar o sentido de um termo

¹³⁶ “I entreat the reader to reflect with himself, and see if it doth not often happen either in hearing or reading a discourse, that the passions of fear, love, hatred, admiration, disdain, and the like arise, immediately in his mind upon the perception of certain words, without any ideas coming between”. Id. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. Ibid., v. II, p. 37.

¹³⁷ Id. “Alciphron, or the Minute Philosopher: Dialogue VII”. Ibid., v. III, p. 302, tradução nossa.

por seu contexto. Ou que simplesmente não percebe o intuito daquele que lhe fala em determinada situação.

Mas alguns filósofos muitas vezes supõem de fato encontrar ideias precisas e determinadas (gerais e abstratas) sob os termos gerais da linguagem. E como para eles a mais alta garantia de sentido se encontra nessas ideias, passam a usar as palavras *como se* o seu sentido nelas estivesse, desconsiderando os usos comuns. Usam termos recorrentes de nossa vida cotidiana para se referir a entidades abstratas que escapam inteiramente à possibilidade de experiência. Falam de número em abstrato, independentemente dos usos que fazemos dessas palavras, ou das medidas temporais particulares que efetuamos em nossa experiência. Falam abstratamente das figuras geométricas. Falam da extensão em abstrato, que não corresponde a nenhuma extensão particular sensível. Falam da virtude separada das boas ações. E, com a teoria do espaço, tempo e movimento absolutos, supõem que eles podem ser considerados naquilo que seria a sua verdadeira natureza: um tempo, espaço e movimento abstraídos de todas as suas medidas relativas, onde se poderia encontrar o verdadeiro sentido dessas palavras. Assim,

as coisas mais claras do mundo, aquelas com as quais estamos mais intimamente habituados e conhecemos perfeitamente, quando consideradas de um modo abstrato, revelam-se estranhamente difíceis e incompreensíveis. Tempo, lugar e movimento, tomados de modo particular e concreto, são algo que todos conhecem: mas tendo passado pelas mãos do metafísico, tornam-se demasiado abstratos e refinados para serem apreendidos pelo homem de entendimento comum (*ordinary sense*). Peça ao seu criado para encontrá-lo a tal *hora* (*time*) em

II - A LINGUAGEM: MODO DE USAR

tal *lugar*, e ele nunca terá de ficar deliberando sobre o sentido dessas palavras: concebendo aquela *hora* e lugar particulares, e o movimento que o levará até lá, ele não encontrará a menor dificuldade. Mas se o tempo (*time*) for tomado separadamente de todas aquelas ações e ideias particulares que diferenciam o dia, meramente como a continuação da existência, ou a duração em abstrato, isso impediria o próprio filósofo de compreendê-lo.¹³⁸

Ao afastar-se do sentido comum e concreto dessas palavras, perdem-se suas condições de sentido, e a própria possibilidade da ação pode ser comprometida.

É precisamente nesse abandono do sentido comum das palavras em favor de sua suposta relação com ideias gerais e abstratas que se encontra a raiz do que Berkeley chama controvérsias vazias em filosofia. Por isso, falar impropriamente é perverter o uso da linguagem e tem como único propósito multiplicar disputas onde não há diferença de opinião. Disputas que se concentram todas na tentativa de elucidação das entidades abstratas, procurando determinar sua natureza, seu modo de ser, as relações que estabelecem... disputas meramente verbais, pois tratam, por princípio, de entidades inconcebíveis.

Delas se podem tomar alguns exemplos. Sobre a matéria, uma entidade abstrata, os filósofos teriam questões como estas: “Se a substância corpórea pode pensar? Se a matéria é infinitamente divisível? E como ela opera no espírito? Essas e outras investigações semelhantes forneceram infinita diversão aos filósofos”¹³⁹ Com respeito à força:

¹³⁸ Id. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. *Ibid.*, v. II, parágrafo 97, p. 83, tradução nossa.

¹³⁹ Id. *Ibid.*, v. II, parágrafo 85, p. 77-78, tradução nossa.

A LINGUAGEM DOS HOMENS E A LINGUAGEM DE DEUS

supomos geralmente que a força corporal é algo facilmente concebido. Aqueles, no entanto, que estudaram mais cuidadosamente o assunto, têm uma opinião diferente, como revela a estranha obscuridade de sua linguagem quando tentam explicá-la. Torricelli diz que força e ímpeto são coisas abstratas e sutis e quintessências incluídas na substância corpórea como no vaso mágico de Circe.¹⁴⁰

Aos olhos de Berkeley, que adotaria deliberadamente o ponto de vista do *senso comum*, tais polêmicas revelaria sua irrelevância como uma mera ocasião para diversão dos filósofos, como seria também o caso nas matemáticas:

A opinião sobre a natureza pura e intelectual dos números em abstrato colocou-os em alta conta entre os filósofos, que parecem estimar a fineza e elevação incomuns de pensamento. Deu-se grande valor às mais insignificantes especulações numéricas, que não têm nenhum uso na prática, mas servem apenas para diversão: e afetou tanto algumas mentes que elas sonharam grandes *mistérios* envolvendo os números (...). Mas se investigarmos em nossos próprios pensamentos (...) teremos talvez em baixa conta aqueles altos voos e abstrações, e veremos todas aquelas investigações sobre os números apenas como *difficiles nugae*, já que não são subservientes à prática e não têm benefício para a vida.¹⁴¹

¹⁴⁰ Id. “De Motu”. Ibid., v. IV, parágrafo 8, p. 33, tradução nossa.

¹⁴¹ Id. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. Ibid., v. II, parágrafo 119, pp. 95-96, tradução nossa.

II - A LINGUAGEM: MODO DE USAR

Enfim, tais discussões são insolúveis, pois tratam de realidades que não podemos conhecer. Mas se são insolúveis não podem resultar em *verdades úteis*. E se assim é, por que se ater a elas? Do ponto de vista de Berkeley (e do *senso comum*), não há justificativa para tanto. O uso da linguagem para “fins próprios” revela apenas a falta de interesse do filósofo pelos outros homens, já que serviriam apenas para sua própria diversão. Sua linguagem abstrata não pode ser entendida por todos. A falta de entendimento não se deve a uma incapacidade desses, mas ao fato de os filósofos usarem um jargão e se expressarem de modo pedante, e esse pedantismo seria revelador de seu caráter: “A mesma fraqueza ou defeito da mente de onde surge o pedantismo dá origem à avareza (...). O conhecimento [das palavras] e a posse [do dinheiro] não têm nenhum outro uso além de dirigir-nos a um fim ulterior (*further end*)”. Assim, os homens avaros,

voltando-se para o estudo, empenham-se em guardar palavras em sua memória, com o mesmo propósito de armazenar ouro em seus cofres. Eles diferem apenas no objeto; o princípio pelo qual agem, a constituição interna da mente, são os mesmos em ambos.¹⁴²

Diante disso, Berkeley parece achar justo o juízo que muitas vezes se faz dos filósofos: a atitude deles é responsável pelo ridículo da filosofia aos olhos do mundo.¹⁴³ Essa imagem negativa da filosofia é uma consequência dessa “visão estreita”

¹⁴² Id. “Berkeley’s Essays in the *Guardian*: Short-Sightedness”. Ibid., v. VII, p. 212, tradução nossa.

¹⁴³ Id. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. Ibid., v. II, parágrafo 88, p. 79.

A LINGUAGEM DOS HOMENS E A LINGUAGEM DE DEUS

de alguns filósofos que, tendo fechado os olhos para as genuínas finalidades da linguagem, só poderiam mesmo (partindo da doutrina da abstração) produzir discursos que não dizem respeito à vida dos homens.

Esse diagnóstico seria justo para aqueles filósofos equivocados e para seus discursos filosóficos, mas ele não deve ser válido para a filosofia em sua figura *regenerada*. Expliquemos.

Vimos que a linguagem das palavras se inspira na linguagem natural divina. O uso correto e digno da linguagem verbal é aquele que, a exemplo da linguagem da natureza, está comprometido com a obtenção de fins, com a produção do bem e a busca da felicidade para todos os homens. Esses são *os verdadeiros fins e as finalidades originais da linguagem*¹⁴⁴ que aqueles filósofos desconsideram. Com isso eles pervertem a linguagem naquilo que lhe é mais fundamental. Além disso, alteram, por conta própria, os sentidos comuns da linguagem, desobedecendo o preceito, indicado pela linguagem divina, segundo o qual é necessário manter constantes as significações para que a linguagem tenha efetividade. Por tudo isso, segundo Berkeley, eles não sabem usar a linguagem.

Envolvidos em suas especulações, esses filósofos supostamente estão buscando a verdade, porém se esquecem de que “a verdade e a liberdade não são desejáveis em si mesmas, mas apenas enquanto relacionadas a uma finalidade ulterior”¹⁴⁵ A busca da verdade deve sempre estar vinculada à busca da felicidade, e a felicidade de um homem depende da felicidade dos

¹⁴⁴ Id. *Ibid.*, v. II, parágrafo 122, p. 97.

¹⁴⁵ Id. “Berkeley’s *Essays in the Guardian: Happiness*”. *Ibid.*, v. VII, p. 212, tradução nossa.

II - A LINGUAGEM: MODO DE USAR

outros¹⁴⁶ Desse modo, buscar apenas a verdade revela-se um projeto vazio para qualquer um que se pretenda filósofo¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Id. “Berkeley’s Essays in the *Guardian*: Happiness” e “Berkeley’s Essays in the *Guardian*: The Bond of Society”. Ibid., v. VII.

¹⁴⁷ Mas aqueles homens de “short views and mean souls (...) instead of cultivating and adorning their own minds, or acquiring an ability to be useful to the world, they reap no other advantage from their labours than the dry consolation arising from the applauses they bestow upon each other”. Id. “Berkeley’s Essays in the *Guardian*: Short-Sightedness”. Ibid., v. VII, p. 212.

III - A ontologia discreta

Il est vrai à la fois que le monde est *ce que nous voyons*,
et que, pourtant, il faut apprendre à le voir

Maurice Merleau-Ponty

These men with supercilious Pride (...) grasp at
Knowledge by sheaves and bundles ('tis well if
catching at too much at once they hold nothing but
emptyness & air). they in the dephts of their
understanding Contemplate Abstract Ideas.

Berkeley, *Notebook A*, 748

O QUE VER AO LONGE?

O bom filósofo sabe ver longe, ou seja, ele é capaz de fixar seu olhar primeiramente nas finalidades e lidar com os sinais da melhor maneira possível para atingi-las. Esse parece ser o modo correto de proceder em filosofia, pois pode evitar que nos percamos em minúcias insignificantes e nos esqueçamos do verdadeiro sentido e da utilidade da investigação filosófica: ele

é claramente sugerido por Berkeley nos *Ensaio*s de *The Guardian* e em *Alciphron*, mas pode também ser notado nos *Dialogues* e nos *Principles*. Há contudo, nessa última obra, momentos em que Berkeley parece dizer exatamente o contrário, como na seguinte passagem: “*Quanto mais longe formos, tanto mais irremediavelmente nos perderemos e mais profundamente seremos enredados em dificuldades e disputas.*”¹⁴⁸ Ter um amplo alcance da mente e da visão, “querer ir longe” seria, neste caso, algo a ser evitado. Parece haver um conflito entre essas duas posições que nos leva então a perguntar: afinal, deve-se ou não buscar o que é mais distante e procurar “ver longe”? Seria isso algo louvável ou condenável? Em que circunstâncias? Tentaremos, no que se segue, responder a essas questões. Neste, como em tantos outros casos, a dissolução de uma (aparente) incongruência em um autor pode nos elevar a uma nova compreensão de suas questões e suas propostas.

REGULAR O FOCO

Os sinais, como vimos, não devem ser considerados por si mesmos, mas apontar diretamente para os fins. Mas por serem instrumentos e *intermediários* para alcançarmos outras coisas, eles podem se tornar como que “invisíveis” para nós já que, em seu uso, não regulamos nosso foco para eles, mas para o que é sinalizado, o que faz com que eles sejam vistos com menos clareza. Existe assim uma tendência a negligenciarmos os sinais, que nos faz atentar em primeiro lugar para as coisas que

¹⁴⁸ BERKELEY, G. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. II, parágrafo 25, p. 40, tradução nossa.

III - A ONTOLOGIA DISCRETA

são significadas, esquecendo-nos, por vezes, da existência da relação de sinalização que nos levou até elas:

Tão logo ouvimos as palavras de uma linguagem familiar proferidas a nossos ouvidos, as ideias que correspondem a elas se apresentam a nossas mentes; no mesmo instante, o som e o significado penetram em nosso entendimento. Eles estão tão intimamente unidos um ao outro que não temos o poder de deixar de lado um deles sem também excluir o outro¹⁴⁹

Agimos, com respeito a todas as coisas, como se ouvíssemos as próprias ideias. Assim, elas seriam dadas quase que diretamente e poderíamos, por isso, ser levados a esquecer o fato de que algo nos levou até elas: uma palavra, um sinal. Esse fenômeno, de certo modo intrínseco ao uso dos sinais, é explicado pelo próprio Berkeley:

Pode ser útil considerarmos que sendo os sinais pouco considerados em si mesmos (*for their own sake*), e apenas em sua capacidade relativa, ou em razão daquelas coisas (*for the sake of those things*) de que são sinais, ocorre que a mente com frequência os desconsidera (*overlooks*), de modo a voltar sua atenção imediatamente para as coisas significadas. Assim, por exemplo, ao lermos, passamos pelos caracteres com o mais rápido olhar, e vamos diretamente ao sentido. Por isso é também

¹⁴⁹ Idem. "An Essay towards a New Theory of Vision". Ibidem, v. I, parágrafo 51, p. 190, tradução nossa.

A LINGUAGEM DOS HOMENS E A LINGUAGEM DE DEUS

frequente os homens dizerem que veem palavras,
noções ou coisas.¹⁵⁰

Contudo, essa característica da sinalização pode conter faces perigosas: se ela nos levar a desconsiderar inteiramente, a ponto de dele nos esquecermos, o papel desempenhado pelos sinais em diversas situações. É por isso que Berkeley, ao afirmar a importância da sinalização, lança também uma advertência: o estudo da doutrina dos sinais pode ser muito valioso para nós, *se for feito adequadamente*.¹⁵¹ A consideração inadequada dos sinais pode fazer com que nos confundamos e que tomemos de modo equivocado, por exemplo, “a conexão entre os objetos próprios da visão e as coisas significadas por eles como sendo fundada em alguma relação necessária, ou de semelhança”¹⁵² e não exclusivamente como uma relação de sinalização.

É preciso não apenas se utilizar da sinalização, mas refletir sobre ela, reconhecendo sua função. Com isso talvez não se atribua a *outras causas* o que se deve apenas a ela.¹⁵³ À ausência de reflexão é possível atribuir boa parte dos enganos com respeito aos sinais: “Donde é possível conceber porque *homens*

¹⁵⁰ Id. “Alciphron, or the Minute Philosopher: Dialogue IV - The Truth of Theism”. Ibid., v. III, parágrafo 12, p. 156, tradução nossa.

¹⁵¹ “I am inclined to think the doctrine of signs a point of great importance and general extend, which, if duly considered would cast no small light upon things (...)”. Id. “Alciphron, or the Minute Philosopher: Dialogue VII”. Ibid., v. III, parágrafo 13, p. 307.

¹⁵² Id. “Alciphron, or the Minute philosopher: Dialogue IV”. Ibid., v. III, parágrafo 12, p. 156, tradução nossa.

¹⁵³ “And as it is very possible to write improperly, through too strict observance of general grammar rules: so in arguing from general rules of nature, it is not impossible we may extend the analogy too far, and by that means, run into mistakes”. Id. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. Ibid., v. II, parágrafo 108, p. 89.

III - A ONTOLOGIA DISCRETA

que não pensam devem confundir, na linguagem da visão, os sinais com as coisas sinalizadas.¹⁵⁴ Essa confusão teria consequências importantes. Se esquecermos que a relação entre ideias da visão e ideias do tato, por exemplo, é uma relação de sinalização, podemos ser levados a pensar que ambas as ideias nos são dadas diretamente¹⁵⁵, e que a conexão entre elas é alguma conexão necessária, ou de semelhança¹⁵⁶ e que, portanto, elas existiriam, no mundo, unidas umas às outras.

Na linguagem da natureza, as ideias sensíveis são sinais. As ideias da visão antecipam ideias do tato às quais estão associadas pela providência divina. Por meio da relação de sinalização estabelecida por Deus entre as ideias dos diferentes sentidos, constituem-se, para nós, os objetos sensíveis: como as árvores, o papel, os livros... e tudo o que há no mundo.¹⁵⁷ Ideias da visão estão assim, por uma conexão divina, mas arbitrária, vinculadas a ideias do tato, do paladar e da audição; estas, por

¹⁵⁴ Id. "Alciphron, or the Minute Philosopher: Dialogue IV". Ibid., v. III, parágrafo 12, p. 156, tradução nossa.

¹⁵⁵ "(...) may we not suppose that men, not resting in, but overlooking the immediate and proper objects of sight, as in their own nature of small moment, carry their attention onward on the very thing signified, and talk as if they saw the secondary objects? which in truth and strictness, are not seen, but only suggested and apprehended by means of the proper objects of sight, which alone are seen". Id. Ibid., v. III, p. 156. Do ponto de vista de Berkeley, devemos ter consciência do papel desempenhado pelos sinais: "When I perceive your meaning by your words, must I not first perceive the words themselves?". Id. Ibid., v. III, p. 151.

¹⁵⁶ Como já aponta a passagem de Berkeley citada logo acima.

¹⁵⁷ Sobre a importância de uma causa ativa e racional na linguagem da natureza, veja-se a seguinte passagem dos *Principles*: "That a few original ideas may be made to signify a great number of affects and actions, it is necessary they be variously combined together; and to that end their use be permanent and universal, these combinations must be made by rule, and wise contrivance". Id. "A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge". Ibid., v. II, parágrafo 65, p. 69.

sua vez, também se relacionam entre si. De toda essa trama de relações — e apenas dela — resulta o que denominamos *objetos sensíveis*, cuja existência depende diretamente da ação de Deus. Mas essa conexão é por Ele mantida de modo tão constante, e os homens estão a ela tão habituados, que alguns deles são levados a acreditar que as ideias dos diferentes sentidos estariam, de fato, unidas em uma coisa, e que o vínculo entre elas seria necessário, e não arbitrário; e que haveria, no mundo, objetos reais dos quais emanariam as diferentes qualidades (ou ideias) por nós percebidas. É assim, devido ao costume de observarmos a constante sinalização entre ideias que é, para nós, “tão difícil discriminar entre os objetos imediatos e os objetos mediatos da visão” e que “somos tão propensos a atribuir aos primeiros o que pertence apenas aos segundos” (o fato de serem diretamente percebidos).

Eles estão, por assim dizer, muito emaranhados, misturados e incorporados um ao outro. O preconceito é confirmado e reforçado em nossos pensamentos, por um longo período de tempo, pelo uso da linguagem e pela falta de reflexão.¹⁵⁸

Esse preconceito, resultante da falta de reflexão¹⁵⁹ pela qual talvez possamos dizer que permaneceríamos limitados a al-

¹⁵⁸ Id. “An Essay towards a New Theory of Vision”. Ibid., v. I, parágrafo 51, p. 190, tradução nossa. A linguagem reforça a crença de uma união intrínseca entre as qualidades pelo fato de, a uma rede de ideias sensíveis quaisquer atribuirmos um mesmo nome, por exemplo ‘maçã’. Somos então levados a acreditar que ela é *um* objeto real, composto de várias qualidades, pois para nos referirmos a ele utilizamos um único nome.

¹⁵⁹ A seguinte passagem nos ajuda a compreender o que significa refletir sobre os sinais: “When we observe that signs are variable and of human institution, when we remember there was a time they were not connected in our minds with those things they now so readily suggest, but their signification

III - A ONTOLOGIA DISCRETA

guma *atitude natural*¹⁶⁰ tem ainda, segundo Berkeley, consequências mais graves. A aparente unidade dos objetos só existe enquanto relação de sinalização. No entanto, ao se esquecerem desse fato, alguns têm a tendência a acreditar que ela existe realmente no mundo como uma relação necessária entre as qualidades. Os objetos teriam, em si mesmos, o princípio de sua unidade, independentemente da ação do espírito divino que os relaciona e da ação dos espíritos humanos que apreendem sua relação pela experiência.¹⁶¹ Dado esse primeiro engano, resta apenas um passo para a afirmação de uma *substância* que uniria essas qualidades. Têm-se agora um *preconceito substancialista* que nos faz passar de uma unidade meramente relacional a uma unidade substancial. Se há relação entre as ideias, pensam alguns equivocadamente, deve haver uma *coisa* que as relacione. Os sinais que, de fato, nos devem dar novas possibilidades, são assim usados de modo errôneo, e por meio deles são “criadas artificialmente” novas entidades, como a substância material. Substitui-se a atividade dos espíritos pela passividade de uma *hipóstase*. O que antes era uma relação, se torna uma *coisa*. Por isso os sinais devem ser usados com cautela. Por essa razão se pode dizer que alguns homens¹⁶² vão longe a partir dos sinais,

was learned by the slow steps of experience: this preserves us from confounding them”. Id. “An Essay towards a New Theory of Vision”. Ibid., v. I, p. 144.

¹⁶⁰ Como talvez diriam nesse caso Merleau-Ponty e Bergson. Cf. LEBRUN, G. “Berkeley cético *malgré lui*”, In: *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosacnaify, 2006.

¹⁶¹ “For that we should in truth see external space, and bodies actually existing in it, some nearer, others farther off, seems to carry with it some opposition to what have been said, of their existing no where without the mind.”. BERKELEY, G. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. II, parágrafo 43, p. 58.

¹⁶² Em particular, os filósofos materialistas.

pois sobre eles não refletem adequadamente, e tomam o que é resultado de um processo — a atividade requerida pela sinalização — como um ponto de partida: *a hipótese materialista*, que supostamente explica a relação entre as ideias. Enfim, se não regulamos corretamente o foco, e se não “olhamos longe” na direção correta — para as finalidades morais e para Deus —, corremos o risco de nos enganar com *miragens*, e nos tornar afeitos a ilusões filosóficas, como fazem os materialistas, segundo Berkeley.

O fato de nem sempre vermos o mundo como deveríamos, como uma linguagem da natureza articulada pela providência divina, e de tendermos, por isso, a atribuir sua ordenação a outras causas é explicado por Berkeley:

Euphranor: — Há algo de divino e de admirável nessa linguagem dirigida aos olhos, que deveria despertar a mente e merecer sua maior atenção: ela é aprendida com tão pouco esforço; ela expressa as diferenças entre as coisas de modo tão claro e correto; ela instrui com tanta facilidade e presteza — fornecendo, num simples olhar, mais instruções e um conhecimento mais distinto das coisas do que poderia fazer um discurso de várias horas (...)¹⁶³

Não seria essa linguagem, de todas as coisas, a mais familiar a nós? Por que então não a reconhecemos? Berkeley explica: essas coisas “são familiares; e isso faz com que sejam desconsideradas. Coisas que acontecem raramente, impressionam; enquanto a frequência diminui a admiração de coisas

¹⁶³ BERKELEY, G. “Alciphron, or the Minute philosopher: Dialogue IV”. In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. III, pp. 160-161, tradução nossa.

III - A ONTOLOGIA DISCRETA

que são contudo, em si mesmas, tão admiráveis (...)”¹⁶⁴ É por essa razão que se deve salientar a importância dos sinais (tão presentes em nossa vida), pois só assim reconheceremos a presença de um Espírito governando o mundo.

Enfim, se não refletirmos adequadamente sobre a sinalização, a experiência que temos da conjunção constante das qualidades (ideias) pode ocasionar a crença na matéria. Esta passa então a ser entendida como *causa* da unidade de nossas percepções. Mas essa *via de mão dupla* (pela qual a nossa percepção “causa” a crença na matéria, e a matéria passa a ser pensada como “causa” de nossas percepções) deve, segundo Berkeley, ser percorrida de outra forma. A unidade e regularidade das percepções deve *ocasionar* o reconhecimento do desígnio divino, e Deus, por sua vez, deve ser entendido como a única causa verdadeiramente existente da regularidade e unidade de nossas percepções.

Para Berkeley, *ir longe* por meio dos sinais é ir na direção do desígnio divino não na direção de criar novas entidades para explicar aquilo que só a ação divina explicaria. Não devemos usar os sinais da natureza para avançarmos ilegalmente no domínio da metafísica, criando hipóstases indevidas. Além do mais, supor um princípio inerte e não-pensante para a ordem do mundo físico significa menosprezar o poder divino.¹⁶⁵

BERKELEY CONTRA O SENSO COMUM, “MALGRÉ LUI”?

Apontamos um erro na consideração dos sinais que se deve à falta de uma reflexão adequada sobre eles, erro que, à primeira vista, seria comum ao senso comum e ao filósofo materialista:

¹⁶⁴ Idem. Ibidem, v. III, tradução nossa.

¹⁶⁵ Por essa razão o *materialismo* estaria, segundo Berkeley, na raiz do ateísmo.

a crença na existência absoluta dos objetos dos sentidos. Mas se é assim, Berkeley estaria, com o *Imaterialismo*, a despeito de todas as suas intenções claramente expressas, contrariando as crenças naturais do senso comum.¹⁶⁶ A afirmação traria algo de paradoxo, se levarmos em conta o esforço de nosso filósofo de se aproximar do ponto de vista dos homens comuns, ao mesmo tempo em que se afasta daquilo que entende ser a arrogância dos filósofos. Consideremos uma passagem dos *Principles* na qual aparece de uma forma bastante clara o surgimento da ilusão materialista no senso comum:

Os homens, reconhecendo que percebem certas ideias das quais não são eles mesmos os autores, pois não são produzidas de dentro e nem dependem das operações de suas vontades, sustentam que aquelas ideias ou objetos de percepção têm uma existência independente, ou sem a mente, sem nunca sonharem na contradição envolvida em suas palavras. Mas os filósofos, tendo visto com clareza que os objetos imediatos da percepção não existem sem a mente, em um certo grau corrigiram o erro do vulgo, ao mesmo tempo em que incorreram num outro não menos absurdo, a saber, que há certos objetos que existem realmente sem a mente, ou que têm um subsistência independentemente de serem percebidos, e dos quais nossas ideias são apenas imagens ou semelhanças impressas por aqueles objetos em nossa mente.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Como bem mostra Gérard Lebrun em “Berkeley ou o cético *malgré lui*”.

¹⁶⁷ BERKELEY, G. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. II, parágrafo 56, p.

III - A ONTOLOGIA DISCRETA

Retomemos então o que seria o erro do senso comum: por não se reconhecerem eles mesmos como responsáveis por muitas das ideias sensíveis, os homens tendem a acreditar que essas ideias deles independem, e que os objetos têm uma existência absoluta. O senso comum, no entanto, para por aí, ou seja, ele não investiga quais seriam as causas (externas a ele) de muitas de suas ideias. Ele permanece apenas com uma crença não fundamentada de que os objetos existiriam independentemente da percepção.

Para esse mesmo erro do homem comum, *dois partidos filosóficos opostos (materialismo e imaterialismo)* pretendem apresentar uma saída. Berkeley nos dirá que o homem comum está certo ao reconhecer que não é ele mesmo quem produz todas as suas ideias, mas que ele no entanto erra ao supor, por essa razão, a existência independente dos objetos sensíveis e ao não reconhecer que as ideias que não são causadas por ele possuem necessariamente como causa um outro espírito, o espírito divino. O materialista, por sua vez, para corrigir o erro do vulgo, operará a tão conhecida *duplicação dos objetos dos sentidos*, segundo a qual muitas de nossas ideias não são, de fato, inteiramente reais, mas apenas *imagens* das coisas que realmente existem. Eles adotam a divisão entre *realidade* e *aparência* e, nessa última, incluem o mundo de nossa experiência sensível.

Consideremos a saída de Berkeley. Ele pretende dar uma explicação e propor uma correção *filosófica* para o erro do vulgo. Todavia, precisamente o fato de ela ser “filosófica”, e de ser uma “correção”, faz com que ele passe a se situar do lado oposto ao

64, tradução nossa. Os objetos imediatos da percepção dos quais fala Berkeley nessa passagem devem ser entendidos como as *qualidades secundárias*, aquelas que não existiriam propriamente nos objetos. Estes (segundo alguns filósofos que defendem a existência independente dos objetos dos sentidos) possuiriam, em si mesmos, apenas as *qualidades primárias* (matemáticas).

do senso comum.¹⁶⁸ Mas por isso estaria Berkeley definitivamente *contra* ele? Espantosamente, ele nos diria que não, a despeito de afirmar, com o *esse est percipi*, uma tese visceralmente contrária à tendência natural dos homens em acreditar na existência absoluta do mundo.

O problema, segundo Berkeley, é que render-se a essa tendência pode acarretar muitos (e maiores) inconvenientes. Os filósofos materialistas, ao tentar corrigir o erro do senso comum, incorreram em um outro duplamente mais grave. Eles ao mesmo tempo assumiram a crença na existência independente, e afirmaram que aquilo que existe independentemente é um objeto “que seria, segundo eles, a causa produtora da ideia — e foi assim que abriram o caminho para o ceticismo declarado”¹⁶⁹. A crença na existência independente dos objetos sensíveis, quando toma a forma de uma *duplicação* do mundo em realidade e aparência, desemboca no ceticismo, e esse seria inteiramente estranho e contrário ao senso comum.

Diante disso podemos imaginar que negar, de início, o senso comum seria, segundo Berkeley, um mal necessário para que evitemos, mais adiante, um mal maior. Berkeley não tinha muitas alternativas diante do quadro montado pelos filósofos da representação. Aceitar o erro do senso comum passa, dentro desse quadro, a significar, paradoxalmente, aceitar a desqualificação da experiência sensível que esse erro, nas mãos de alguns filósofos, acarreta. Ou seja, aceitá-lo equivale a, mais

¹⁶⁸ Gérard Lebrun mostra que Hume, mesmo compreendendo o absurdo da suposição da existência independente dos objetos sensíveis, não chegaria, como Berkeley, a negar a crença do senso comum. Nesse sentido ele se manteria “mais fiel” do que Berkeley, à opinião do “vulgo”: “Contrariamente a Berkeley (e a Bergson), Hume estima que é impossível filosofar contornando os hábitos de pensamento dados pela prática”. LEBRUN, G. “Berkeley ou o cético *malgré lui*”.

¹⁶⁹ LEBRUN, G. “Berkeley ou o cético *malgré lui*”.

III - A ONTOLOGIA DISCRETA

adiante, negar o próprio senso comum (como fazem alguns filósofos) mediante a transformação do mundo sensível em *mera aparência*.

Nesse sentido, devido a seus inevitáveis desdobramentos céticos (levados a cabo pelos filósofos partidários da dupla existência) é necessário contrariar a crença comum na existência independente dos objetos dos sentidos. É preciso abrir uma concessão e, por um momento, contrariar o senso comum, para depois (tentar) recuperar-lhe a legitimidade.

O mundo real é o mundo em que vivemos — Berkeley nunca pretendeu ter dito o contrário. É essa crença que, de uma maneira bastante enviesada, ele pretende compartilhar com o senso comum.¹⁷⁰ Com o *Imaterialismo*, Berkeley pretenderia, por paradoxal que pareça, corroborar “filosoficamente” a crença do senso comum de que o mundo físico que existe é o mundo em que vivemos, e garantir que a árvore que vemos, a roupa que vestimos e a comida que comemos são o que vemos tocamos e saboreamos, e nada além disso, ou seja, que não estamos, a cada passo, sendo enganados por nossos sentidos.¹⁷¹ Trata-se

¹⁷⁰ Berkeley precisou fazer um desvio para chegar de volta ao senso comum. Aparentemente ele seria cético (e contrário ao senso comum) ao negar a existência absoluta dos objetos sensíveis, mas essa negação seria justamente a melhor maneira de novamente se afinar com o senso comum: “Just so, the same principles which at first view lead to *scepticism*, pursued to a certain point, bring me back to common sense”. BERKELEY, G. “Three Dialogues between Hylas and Philonous: Dialogue III”. In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. II, p. 263.

¹⁷¹ Nos *Dialogues III*, Berkeley explica mais um vez sua posição e suas intenções respondendo a Hylas: “Philonous: — You talked often as if you thought I maintained the non-existence of sensible things: whereas in truth no one can be more thoroughly assured of their existence than I am... Every thing that is seen, felt, heard or any way perceived by the senses, is on the principles I embrace, a real thing, but not on yours”. Idem. *Ibidem*, v. II, p. 260.

enfim, de garantir que a verdadeira natureza daquilo a que temos acesso em nossa experiência não se esconderia por detrás dessa experiência. Berkeley pretende dar uma explicação e um *status* de realidade ao mundo do senso comum, mesmo que tenha que fazer isso de um ponto de vista estritamente filosófico.¹⁷²

De qualquer modo, são os filósofos, e não o senso comum, segundo Berkeley, que cometem os maiores erros e vão muito além do que deveriam. Os homens comuns não conjecturaram uma substância não-pensante que estaria além de toda percepção possível, onde residiria a verdadeira realidade do mundo físico. Eles nunca operaram a cisão filosófica entre sujeito e mundo e nem *projetaram* o mundo para fora do domínio da experiência como teria feito a filosofia materialista. Enfim, o erro do senso comum não seria, em si mesmo, tão grave, ele só se torna mais grave pelo desenvolvimento filosófico dado a ele.

Mas se Berkeley pretende, como vimos, corrigir o senso comum, mesmo que seja para garantir-lhe a legitimidade, o que ele nos dirá então da linguagem comum, uma linguagem que usa o termo ‘coisa’ e não o termo ‘ideia’ para falar dos objetos dos sentidos, uma linguagem que utiliza sempre um mesmo

¹⁷² Mas se o senso comum e os filósofos (materialistas), tomados isoladamente, erraram, é possível, segundo Berkeley (que parece seguir nesse ponto uma estratégia aristotélica de argumentação) “aproveitar” alguma coisa dessas duas posições: “I do not pretend to be a setter-up of *new notions*. My endeavours tend only to unite and place in a clearer light what 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 latter, 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”. Id. *Ibid.*, v. II, p. 262. Ou seja, para Berkeley, as coisas imediatamente percebidas são as coisas reais e elas existem apenas na mente.

III - A ONTOLOGIA DISCRETA

nome para falar de um conjunto de qualidades (como por exemplo o termo ‘maçã’) e que leva com isso a imaginar que essas qualidades estão num (ou são um) único e mesmo objeto? Devemos assim alterar nossa linguagem para fazer com que ela esteja mais de acordo com a verdade do *Imaterialismo*? Admitindo que só há causas espirituais, devemos então dizer que, no lugar do fogo, é o espírito que queima, e no lugar da água, é o espírito que refresca? Se formos nos manter fiéis ao *Imaterialismo*, não deveríamos assim nos exprimir? Mas alguém que desse modo se exprimisse não estaria exposto ao ridículo? Berkeley afirma então:

Em resposta, digo que deveríamos [ridicularizá-lo]. Nessas coisas, devemos *pensar como o douto e falar como o vulgo*. Aqueles que, pela demonstração, estão convencidos da verdade do sistema copernicano dizem, no entanto, que o sol se levanta e que o sol se põe: se adotasse um estilo contrário à fala comum, pareceria, sem dúvida, muito ridículo (...) o uso comum da linguagem não deve sofrer nenhuma alteração com a admissão de nossas teses¹⁷³

Ou seja, o filósofo, muito embora conheça uma verdade que não é tão facilmente acessível ao senso comum, não estaria autorizado, em função dessa verdade, a alterar a fala comum. Isso porque a linguagem dos homens tem a forma que tem por ser-

¹⁷³ Id. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. Ibid., v. II, parágrafo 51, p. 62, tradução nossa. Nos *Notebooks B - 185*, Berkeley dá mostras de astúcia ao afirmar que “’Tis prudent to correct men’s mistakes without altering their language. This make truth glide into their souls insensibly”. Id. “Philosophical Commentaries: Notebook B - 185”. Ibid., v. I.

vir sobretudo aos seus propósitos práticos. Nesse plano pragmático, não há problema algum em ela ser como é. Mas se Berkeley admite essa possibilidade é porque sabe que a linguagem não tem como única finalidade a verdade. Sabe, enfim, que o uso *filosófico* da linguagem não é seu único uso possível.

O verdadeiro filósofo pode então *compreender* a fala dos homens comuns e conhecer seus limites. Ele é capaz de questionar o senso comum “de dentro”, sem pretender presunçosamente corrigi-lo a partir de um ponto de vista inteiramente alheio a ele, mesmo que, em termos estritamente *filosóficos*, o senso comum se mostre inadequado.

Na verdade, o problema da linguagem comum surge quando alguns filósofos, sem refletir adequadamente sobre seu sentido, constróem teses metafísicas a partir de crenças ingênuas e estritamente pragmáticas e conferem um sentido forte à linguagem comum: “Na fala comum (*common talk*) os objetos de nossos sentidos não são chamados de *ideias*, mas de *coisas*. Chame-os assim, desde que não atribua a eles nenhuma existência externa”¹⁷⁴ e inteiramente independente dos espíritos. Enfim, o problema da linguagem comum não está propriamente no senso comum, mas no uso filosófico que dela se faz. Nos termos de Gérard Lebrun: “O imaterialismo nos libera desse erro e nos faz remontar aquém da pseudo-especulação, que toma esquemas pragmáticos por conceitos filosóficos.”¹⁷⁵

Vimos então que o erro materialista teria suas raízes no senso comum, e que Berkeley, nesse erro, condena muito mais sua apropriação filosófica do que propriamente faz uma “crítica” ao senso comum. O materialismo e a crença nas ideias gerais e abstratas são, segundo ele, os maiores enganos filosóficos.

¹⁷⁴ Id. “Three Dialogues between Hylas and Philonous: Dialogue III”. Ibid., v. II, p. 251, tradução nossa.

¹⁷⁵ LEBRUN, G. “Berkeley ou o cético *malgré lui*”.

III - A ONTOLOGIA DISCRETA

Todavia, se o primeiro é compartilhado pelo senso comum, o segundo seria um erro exclusivo dos filósofos. Dele devemos, no que se segue, tratar.

O FOCO E A LINGUAGEM DAS PALAVRAS

Os sinais em geral servem para muitas finalidades. Os sinais da natureza servem para nossa orientação: com eles mantêm-se uma constância nos eventos do mundo e são constituídos os objetos com os quais lidamos. Todavia, eles devem ser usados com cautela para não nos desviarem do caminho correto. Os sinais verbais, como vimos¹⁷⁶, também servem a variados propósitos e têm muitos usos, dentre os quais, o uso universal, do qual devemos agora tratar.

Explicar o que é um sinal geral, e de que maneira ele deve ser utilizado é uma tarefa de fundamental importância para Berkeley. Em primeiro lugar porque a possibilidade de nos exprimirmos em termos universais é uma exigência de nosso conhecimento e de nossa ação¹⁷⁷. Toda a filosofia da natureza busca princípios e leis *gerais* dos fenômenos; as demonstrações matemáticas devem ser necessárias e *universais* com respeito a um determinado tipo de objetos¹⁷⁸; a eficácia e facilidade de nossa

¹⁷⁶ Primeiro capítulo desta dissertação.

¹⁷⁷ Segundo o próprio Berkeley, a mente tem necessidade de regras e de teoremas gerais para distinguir sua ação e operação de ideias. BERKELEY, G. "Alciphron, or the Minute philosopher: Dialogue VII - The Truth of Christianity". In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. III, p. 304.

¹⁷⁸ "Words (by the meaning all sorts of signs) are so necessary that instead of being (when duly used or in their own nature) prejudicial to the advancement of knowledge, or an hindrance to knowledge that without them there could be in mathematiques themselves no demonstration". Idem. "Philosophical Commentaries: Notebook A - 750". Ibidem, v. I.

ação exige a possibilidade de generalização... Assim, muito embora Berkeley sustente uma *metafísica do singular* ele deve, de alguma maneira, dar conta do problema da universalidade, pois de outro modo aniquilaria toda a filosofia da natureza e as matemáticas e limitaria, em muito, as possibilidades de ação humana. Salvaguardar todas essas possibilidades é o intuito positivo de Berkeley ao tratar do problema da universalidade. Há, no entanto, um segundo intuito, crítico (negativo) de seu trabalho. Foi tentando dar conta da universalidade que os filósofos, aos olhos de Berkeley, cometeram os mais graves erros: uma maneira equivocada de concebê-la deu origem à afirmação das ideias gerais e abstratas. Essas ideias, como sabemos, são alvo privilegiado da crítica berkeleyana da filosofia.

Mas os dois intuítos, — o negativo e o positivo, o crítico e o construtivo — fazem parte de uma tarefa comum. Trata-se de mostrar, com relação aos sinais gerais, algo semelhante ao que ocorre com as ideias-sinais da linguagem da natureza. Ou seja, se não se entender corretamente a relação de sinalização envolvida na generalização, corre-se o risco, também nesse caso, de se ir longe demais, de se criar ilusões e supor a existência de pseudo-entidades. É exatamente isso o que ocorre, segundo Berkeley, com a afirmação das ideias gerais e abstratas. Ela resulta de uma má compreensão do que seja um *sinal geral*. Desse ponto de vista, o aspecto positivo de suas considerações sobre a universalidade pode servir para iluminar e revelar o engano em que incorreram as explicações abstracionistas para a universalidade. Torna-se então possível falar, não mais apenas de uma *crítica* às ideias gerais e abstratas que visa salientar seu caráter inconcebível, mas também de uma *explicação* para a origem desse erro. Na sequência deste capítulo trataremos tanto dessa crítica, como dessa *explicação*.

III - A ONTOLOGIA DISCRETA

A ontologia de Berkeley é uma *ontologia do singular*: o conteúdo do mundo (natural) consiste apenas de ideias sensíveis particulares. Todavia, na ação, na busca do conhecimento, nas atividades científicas (filosofia da natureza) e no estudo das matemáticas, operamos constantemente com generalizações. Isso já pode ser observado no próprio uso comum da linguagem: os termos gerais, quando utilizados na referência a ideias (coisas), frequentemente representam conjuntos de objetos. Reside, nesse fato, uma grande virtude da linguagem, louvada também por Berkeley: seu poder de abreviação.

Temos assim, de um lado, os indivíduos, e de outro, as generalizações. Mas como podemos então fazer a passagem daquele *mundo de singulares* para os discursos *universais* tão presentes em nossa vida e tão úteis à investigação? Essa passagem é feita, segundo Berkeley, exclusivamente pelos *sinais gerais*. Há assim um intervalo entre aquelas duas coisas que deverá ser preenchido pela teoria berkeleiana da universalidade, que é uma parte (bastante importante) de sua doutrina dos sinais: “Se não me engano, qualquer ciência, desde que seja universal e demonstrável pela razão humana, deve lidar com sinais como seu objeto imediato, (embora esses, na aplicação, se refiram às coisas)”¹⁷⁹ São os sinais gerais que permitirão a Berkeley dar conta dessa dupla tarefa: preservar os pressupostos de sua ontologia e os discursos universais.

Não há, na realidade, nenhum universal — dela ele foi inteiramente banido para ser colocado *apenas* no plano da sinalização. Berkeley estabelece uma clara distinção de domínios entre a realidade e as maneiras de nos referirmos a ela. E essa distinção deve ser sempre respeitada, sob pena de entrarmos indevi-

¹⁷⁹ BERKELEY, G. “Alciphron, or the Minute philosopher: Dialogue VII”. In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. III, p. 305, tradução nossa.

damente no domínio da metafísica e aí criarmos *fantasmas universais*. Devemos estar sempre conscientes de que a única universalidade que existe é a universalidade *do sinal*, e que ela não nos deve levar a pensar uma universalidade *da coisa*. Em suma, devemos considerar os sinais gerais da seguinte maneira:

em parte eles foram inventados pelo costume comum para abreviar o discurso, em parte foram pensados por filósofos com propósitos de instrução (*instructional purposes*), *não que eles estejam adaptados à natureza das coisas que são, de fato, singulares e concretas, mas eles podem ser úteis para lidarmos com opiniões aceitas, tornando as noções, ou ao menos as proposições, universais*¹⁸⁰

É certo que o universal só existe por meio de um sinal. Alguns contudo, tomaram essa afirmação ao pé da letra, e pensaram que, embora a realidade fosse composta apenas de indivíduos, algumas de nossas ideias, enquanto sinais gerais, pudessem ser, em si mesmas, universais. Para dar conta do problema da universalidade, supuseram a existência de ideias gerais e abstratas.

Mas, para Berkeley, a crença nesse tipo de ideias é resultado de uma maneira equivocada de se conceber a universalidade.¹⁸¹ O equívoco pode, por ora, ser resumido da seguinte maneira: alguns filósofos pensam que, se uma ideia é um sinal geral, ela deve conter as propriedades de todos os indivíduos que representa. Em outras palavras, se ela é uma ideia geral, ela deve

¹⁸⁰ Idem. "De Motu". Ibidem, v. IV, parágrafo 7, p. 32, tradução e itálicos nossos.

¹⁸¹ Como será mostrado um pouco adiante.

III - A ONTOLOGIA DISCRETA

ser, em si mesma, um universal (mental). Desse modo, as propriedades daquilo que ela representa são transferidas (erroneamente) para as ideias-sinais:

Pode-se falar de uma linha de apenas uma polegada em um esquema como se ela tivesse dez mil partes, pois ela é tomada não em si mesma, mas como sendo universal, e ela é universal apenas em sua significação, mediante a qual representa inúmeras linhas maiores do que ela mesma... *Desta maneira, as propriedades das linhas significadas são transferidas para o sinal (linha) e assim, por erro, atribuídas a ela considerada em sua própria natureza*¹⁸²

Mais adiante, ao apresentarmos a crítica de Berkeley à possibilidade das ideias gerais e abstratas, trataremos dos problemas que essa *transferência* acarreta. Por ora, podemos apenas nos perguntar, num plano mais geral, e do ponto de vista de suas consequências, por que razões Berkeley não pode aceitar a solução abstracionista.

Qualquer solução para o problema da universalidade deve, segundo Berkeley, manter intacto o pressuposto ontológico de que só existem indivíduos. Mas em que a doutrina da abstração representaria uma ameaça a esse pressuposto, já que se afirma através dela que tudo o que existe é particular, mas que algumas de nossas ideias são universais; se ela afirma apenas a existência de universais *mentais*, e não de universais *reais*? Es-

¹⁸² BERKELEY, G. "A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge". In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. II, parágrafo 126, p. 99, tradução e itálicos nossos.

sas questões podem ser respondidas de duas maneiras, e ambas as respostas apontam numa direção: a metafísica de Berkeley.

Em primeiro lugar, devemos lembrar que, para o *Imaterialismo*, as ideias, juntamente com os espíritos, serão elevadas a únicas categorias de existentes. Assim, para que compreendamos com maior profundidade a crítica de Berkeley às ideias gerais e abstratas e sua localização privilegiada na “Introdução” dos *Principles*, devemos ter em mente que sua crítica pretende abrir caminho para um redimensionamento do sentido de ideia. Literalmente, elas são colocadas em uma nova dimensão: as ideias, que antes eram apenas objetos mentais são, com o *Imaterialismo*, elevadas à dimensão real (sem que deixem, é claro, de ser apenas objetos mentais). Se queremos falar do mundo físico, os únicos objetos aos quais podemos nos referir são precisamente as ideias — não existe, nesse mundo físico, nenhuma realidade além delas (e das relações que estabelecem entre si). Ideia, sinônimo de objeto sensível, é também sinônimo de objeto real. Assim, por meio da crítica às ideias gerais e abstratas, Berkeley tornaria mais difícil afirmar a existência de ideias que não estivessem inteiramente sujeitas às condições da sensibilidade, como acontece com as ideias gerais e abstratas. Os mesmos princípios que determinam a possibilidade de existência dos objetos no mundo físico devem ser aplicados às ideias, precisamente porque elas serão elevadas à categoria de existentes, de objetos sensíveis em alguma medida objetivos. Em suma, a crítica às ideias gerais e abstratas seria uma etapa prévia para a transformação das ideias em coisas. Assim, se não existem as ideias gerais e abstratas, *a fortiori* devemos admitir que todas as nossas ideias são particulares, que possuem feições determinadas. Com isso se tem percorrido parte do caminho para a afirmação de que ideias são objetos sensíveis.

III - A ONTOLOGIA DISCRETA

Segundo Berkeley, dado o cenário montado pelo cartesianismo, a única saída possível para preservarmos as nossas condições de conhecimento do mundo exterior seria afirmar que tudo o que existe consiste apenas de ideias. Desse ponto de vista, a crítica à abstração representaria um passo importante para a transformação das ideias em coisas. Com isso, para Berkeley, pode-se chegar a uma solução do ceticismo do “véu das ideias”. Se concedemos existência às ideias gerais e abstratas, torna-se evidentemente impossível afirmar que o mundo é apenas um fluxo de ideias (linguagem de ideias) estabelecido por Deus.

Mas há ainda outras razões (metafísicas) para a crítica às ideias gerais e abstratas. O abstracionismo combatido por Berkeley não defende, é certo, a existência de universais reais, mas apenas de universais mentais. O problema, segundo Berkeley, é que não se pára por aí, e que, nesse caso, os limites entre *real* e *mental* se mostram efetivamente muito tênues. Uma vez admitidas as ideias gerais e abstratas, pode-se também falar como se, na realidade, existissem entidades gerais e abstratas, que são pensadas na forma daquelas ideias. Donde se vê, segundo Berkeley, a multiplicação de entidades como espaço absoluto, número, extensão, corpo e força em abstrato, matéria, e a própria ideia geral e abstrata de existência¹⁸³. É em suas ambições metafísicas que a doutrina da abstração revela sua face mais perigosa. Por isso é tão necessário dar conta do problema da

¹⁸³ “Locke holds an abstract idea of existence, I cannot find I have any such idea (...)”. Carta de Berkeley a

Johnson, de 24 de março de 1730. BERKELEY, G. “Philosophical correspondence between Berkeley and Samuel Johnson (1729-30)”. In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. II, p. 292.

universalidade: podemos assim evitar a artificiosa criação de entidades universais.

Enfim, se o uso incorreto dos sinais nos faz supor novas ideias (além das ideias particulares), ele pode também nos conduzir a todas as *pseudo-entidades* que habitam tantos discursos metafísicos anteriores e contemporâneos a Berkeley. A doutrina da abstração é resultado de uma má concepção de sinal geral, segundo a qual, para haver universalidade, deve haver *algo* que seja universal (uma ideia geral e abstrata). Por um processo de generalização criou-se uma hipóstase mental. Mas dessa hipóstase foi-se ainda mais longe, contaminando-se a própria realidade, a qual, como que por um passe de mágica, passou a ter também entidades gerais e abstratas.

O propósito de Berkeley¹⁸⁴ é retrair, desmontando-o, esse percurso que faz com que uma função particular da linguagem, e uma maneira possível de lidarmos com a realidade por meio dela — o discurso universal — se sobreponha à própria realidade. Em poucas palavras, trata-se de destruir ilusões metafísicas e desfazer-se de pseudo-entidades criadas artificialmente pela linguagem. Se ela parece estar na origem de tantas ilusões filosóficas, devemos então “tratar de purificar (*clear*) os primeiros princípios da conhecimento do engano das palavras”, pois de outro modo, “faremos infinitos raciocínios sem nenhum propósito, extrairemos consequências de consequências, sem nunca nos tornarmos mais sábios. *Quanto mais longe*

¹⁸⁴ Que também teria sido, alguns séculos antes, o propósito de Ockham, segundo Pierre Alféri, ou seja, mostrar que “l’universel (...) doit être repensé comme signe, comme une manière de dire dont on a faussement déduit une manière d’être.” ALFÉRI, P. *Guillaume D’Ockham: Le Singulier*. Paris: Les Éditions du Minuit, 1989, p. 32.

III - A ONTOLOGIA DISCRETA

*formas, tanto mais irremediavelmente nos perderemos...*¹⁸⁵
Não seria talvez mais correto avançarmos cuidadosamente do que buscarmos a correção por sofismas?¹⁸⁶ A prudência seria um sinal de sabedoria, e esta, uma característica do filósofo, que não deve, em seu trabalho, ir além dos limites devidos, sabendo que só a Deus cabe criar a realidade. Os filósofos devem contentar-se em saber olhá-la e abster-se de produzir entidades artificialmente.

Mas consideremos agora um pouco melhor essa nova imprudência dos *filósofos (abstratos)*. Imprudência que, ao lado da hipótese materialista — e ambas resultado de um apego a hipóteses — constitui, para Berkeley, uma das maiores temeridades filosóficas. Elas, que mostram quando os filósofos *vão longe demais...*

AS IDEIAS GERAIS E ABSTRATAS

O maior equívoco dos abstracionistas pode ser caracterizado do seguinte modo: supor equivocadamente a existência de ideias impossíveis (inconcebíveis) e tomá-las como um ponto de partida para o conhecimento. Berkeley afirma reiteradamente a *impossibilidade*, o *absurdo* e a *contradição* das ideias gerais e abstratas. Para tratarmos de suas razões contra essas ideias devemos primeiramente saber o que elas são ou, ao menos, conhecer suas descrições mais comuns, já que, segundo Berkeley, entender o que são essas ideias “tão pouco faladas e tão pouco compreendidas” seria uma tarefa impossível...

¹⁸⁵ BERKELEY, G. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. II, parágrafo 25, p. 40, tradução nossa.

¹⁸⁶ Idem. “The Analyst”. *Ibidem*, v. IV, Query 33, p. 99.

Vejamos mais detalhadamente como é descrito o suposto processo de abstração que dá origem a tais ideias. Esse processo é primeiramente descrito por ele como um agrupamento de traços gerais. Temos a operação mental de separação das notas mais gerais de algo, seja uma qualidade¹⁸⁷ ou um ser composto¹⁸⁸. Assim, dos diversos vermelhos “particulares” separados de seus proprietários originais, podemos separar suas notas mais gerais e compor a ideia geral e abstrata de vermelho. Uma tal ideia, ao lado de todas as outras cores “particulares”, pode então passar novamente pelo mesmo processo, dando origem à ideia geral e abstrata de cor. Esse processo consiste em extrair, de objetos quaisquer, seus traços mais gerais, sejam eles objetos individuais, ideias abstratas, ou ideias gerais e abstratas de qualidades (como a ideia do vermelho a partir da qual poder-se-ia chegar à ideia geral e abstrata de cor).

As ideias gerais e abstratas são *universais mentais*. O *realismo*, ou a crença em *universais reais* seria, na época de Berkeley (segundo suas palavras), uma tese fundamentalmente rejeitada¹⁸⁹. No entanto, alguns dos anti-realistas defendem o

¹⁸⁷ “Again, the mind having observed that in the particular extension perceived by sense, there is something common and alike in all, and some other things peculiar (...); it considers apart or singles out by itself that which is common, making thereof a most abstract idea of extension, which is neither line, surface, nor solid, nor has any figure or magnitude but is an idea entirely prescinded from all these”. Id. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. Ibid., v. II, parágrafo 8, p. 28.

¹⁸⁸ “And as the mind frames to it self abstract ideas of qualities or modes, so does it, by the same precision or mental separation, attain abstract ideas of the more compounded beings, which include several coexistent qualities.”. Id. Ibid., v. II, parágrafo 9, p. 28.

¹⁸⁹ Id. “Three Dialogues between Hylas and Philonous: Dialogue I”. Ibid., v. II, p. 192. “All things that exist are particulars” III, 3, 1. LOCKE, John, *An Essay concerning Human Understanding*, op. cit. Vol.II, p. 435. “It is a principle generally received in philosophy that every thing in nature is individual”.

III - A ONTOLOGIA DISCRETA

conceitualismo, ou seja, a possibilidade de se construir mentalmente um universal, mesmo que ele não possa ser encontrado na realidade. Em outras palavras, enquanto o realismo afirmaria uma hipóstase metafísica do universal, o conceitualismo, a despeito de negá-la, defenderia sua hipóstase mental. Berkeley rejeita ambas as alternativas ao defender um nominalismo radical, segundo o qual não apenas os objetos reais são particulares, mas também as ideias só podem particulares.

Assim, Berkeley, o nominalista, tem como alvo preferido Locke, o conceitualista. Para visualisarmos melhor esse alvo devemos agora expor alguns contornos do abstracionismo de Locke, preparando o terreno para a crítica.

Podemos inicialmente colocar a seguinte questão: se a realidade é composta exclusivamente de indivíduos, e se a produção das ideias gerais e abstratas exige uma série de operações mentais¹⁹⁰ o que justificaria o esforço de formar essas ideias?

Em outras palavras: quais seriam, de acordo com os abstracionistas, as utilidades dessas ideias, e de que maneira as funções que elas supostamente desempenham determinariam suas características?

Os abstracionistas acreditam em uma espécie de vocação natural dessas ideias para operarem como padrões de determinação de conjuntos. Os objetos podem ser reunidos em classes

HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. Edição de L. A. Selby-Bigge. Oxford, Clarendon Press, 1978, Livro I, parágrafo VII, p. 19.

¹⁹⁰ "Much is here said of the difficulty that abstract ideas carry with them, and the pains and skill requisite to the forming them. And it is on all hand agreed there is need a great toil and labour of the mind, to emancipate our thoughts from particular objects, and raise them to the sublime speculations that are conversant about abstract ideas". BERKELEY, G. "A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge". In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. II, parágrafo 14, p. 33.

ao serem comparados com uma ideia geral e abstrata. Todos aqueles objetos que a ela se assemelharem serão incluídos em uma mesma classe e terão um mesmo nome: o nome geral vinculado àquela ideia.¹⁹¹

Não há, segundo o conceitualismo de Locke, uma determinação natural das espécies, não é por meio das essências reais que agrupamos os objetos. Isso não seria possível precisamente pelo fato de essas essências nos serem inacessíveis.¹⁹² Mas a possibilidade de formar conjuntos de objetos deve se dar por alguma outra via — ela se realiza por meio das essências nominais que, em sua forma, são ideias gerais e abstratas.¹⁹³ Elas são responsáveis pelo poder de abreviação, essencial à linguagem. É através delas que podemos nos referir a muitos objetos ao mesmo tempo¹⁹⁴ e, por isso, elas estariam na base de qualquer discurso ou conhecimento que se pretenda universal.

¹⁹¹ LOCKE, John, *An Essay concerning Human Understanding*, II, 32, 6, *Op. cit.*, Vol I, p. 409: “For the natural tendency of the mind being towards knowledge; and finding that, if it should proceed by and dwell upon only particular things, its progress would be very slow, and its *works* endless; therefore, to shorten its way to knowledge... the first thing it does, as the foundation of the easier enlarging its knowledge... is to bind them into bundles, and rank them so into sorts...; and so advance by larger steps in that which is its great business, knowledge. This (...) is the reason why we collect things under comprehensive ideas, with names annexed to them, into genera, and species, i.e. into kinds and sorts.”

¹⁹² “Nor indeed can we rank and sort things, and consequently (which is the end of sorting) denominate them, by their real essences, because we know them not...”. Locke, *Essay*, III, 6, 9, *Op. cit.*, Vol I, p. 479

¹⁹³ Locke, *Essay*, III, 6, 2 e ss, *Op. cit.*, Vol I, p. 475.

¹⁹⁴ “Essential and not essential relate only to our abstract ideas, and the names annexed to them which amounts to no more than this, that whatever particular thing has not in it those qualities which are contained in the abstract idea which any general term stands for, cannot be ranked under that species”. Locke, *Essay*, III, 6, 4, *Op. cit.*, Vol. I, p. 476.

III - A ONTOLOGIA DISCRETA

A ideia geral e abstrata representa todos os particulares que, por seu intermédio, foram incluídos em uma mesma classe; e é por representá-los que ela nos permite falar simultaneamente de todos eles. Desse modo, aquilo que for afirmado de uma ideia geral e abstrata deverá valer também para os objetos de seu respectivo conjunto. Mas a relação de *representação* entre a ideia geral e abstrata e objetos é também uma relação de *semelhança*¹⁹⁵. Essa ideia, ao representar um conjunto de objetos deve, de alguma maneira, assemelhar-se a todos eles. Dentre os objetos que ela representa haverá, contudo, alguns dotados de propriedades contraditórias às propriedades de outros. Mas se isso ocorre, uma tal ideia não pode deixar de ser, segundo Berkeley, inconsistente, contraditória. Ele afirma então: “Com efeito, uma tal coisa (a ideia geral e abstrata) é algo imperfeito que não pode existir, uma ideia onde algumas partes *inconsistentes* de várias ideias diferentes são colocadas juntas”¹⁹⁶. Para compreendermos melhor como se faz essa transição da inconsistência à impossibilidade da existência, que parece estar sugerida por Berkeley, tomemos um trecho de *Alciphron*¹⁹⁷: “Não percebo que possa, por qualquer faculdade, seja o intelecto ou a imaginação, conceber ou formar uma ideia de algo que seja impossível e inclua uma contradição”. A ideia geral e abstrata, por abarcar propriedades contraditórias, fere o princípio de não-contradição e, por isso, é inconcebível.

¹⁹⁵ BERKELEY, G. “First Draft of the Introduction to the Principles”. In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. II, p. 129.

¹⁹⁶ Idem. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. *Ibidem*, v. II, parágrafo 13, p. 32, tradução nossa.

¹⁹⁷ Id. “Appendix I - Sections 5-7 of Dialogue VII, 1st and 2nd editions”. *Ibid.*, v. III, p. 334, tradução nossa.

Com efeito, assim como o princípio de não-contradição e o princípio do terceiro excluído podem ser considerados dois lados de uma mesma moeda, assim também a crítica de Berkeley às ideias gerais e abstratas revela duas faces de um mesmo problema. Tomemos o famoso exemplo do triângulo: sua ideia geral e abstrata seria a ideia de um triângulo que não é “nem oblíquo nem retângulo, nem equilátero nem escaleno, mas *todos e nenhum desses ao mesmo tempo*”¹⁹⁸. Ou seja, a ideia geral e abstrata deve conter, ao mesmo tempo, todos os triângulos particulares possíveis, com suas propriedades contraditórias¹⁹⁹ (sendo, com isso, uma ideia inconsistente) e nenhum deles em particular (o que faz com que ela fira o princípio do terceiro excluído). Com respeito a esse último caso, ela deve ser um *construto* mental para o qual se determina, com respeito a cada predicado relevante, que ela não deve ter esse predicado nem o predicado oposto. Por isso ela desobedece ao princípio do terceiro excluído tal como ele é formulado, por exemplo, na *Metafísica* de Aristóteles²⁰⁰: “Não é possível que haja um intermediário entre enunciados contraditórios; é absolutamente necessário afirmar ou negar um único predicado, qualquer que ele seja, de um único sujeito.”

A ideia geral e abstrata deve representar todos os objetos de um determinado conjunto e, paradoxalmente, isso só parece

¹⁹⁸ Id. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. Ibid., v. II, parágrafo 13, p. 32, tradução nossa: “For example, does it not require some pains and skill to form the general idea of a triangle (which is yet none of the most abstract comprehensive and difficult) for it must be neither oblique nor rectangle, neither equilateral, equicrural, nor scalenon, but *all and none* of these at once.”

¹⁹⁹ A contradição, nesse caso, pode ser exemplificada da seguinte maneira: um triângulo retângulo é, necessariamente, não-equilátero e vice-versa.

²⁰⁰ ARISTÓTELES. *La Métaphysique*. Paris: Vrin, 1991, III, 101 1b, 20-25, tradução nossa.

III - A ONTOLOGIA DISCRETA

ser possível (se é que é possível), se ela não representar inteiramente nenhum deles em particular.²⁰¹ Ou seja, para assumir o posto de representante de uma pluralidade de objetos, a ideia geral e abstrata deve despir-se de toda característica que torne possível assimilá-la a qualquer um dos representados. O grau de indeterminação de uma ideia e a sua generalidade seriam diretamente proporcionais: quanto mais indeterminada, mais geral.²⁰² Assim, a grande virtude dessas idéias — sua capaci-

²⁰¹ “The abstract idea of a man represents men of all sizes and all possible qualities: Which ‘tis concluded it cannot do but either representing at once all possible sizes and all possible quantities, or by representing no particular one at all. Now it having been esteemed absurd to defend the former proposition, as implying an infinite capacity of the mind, it has been commoly infer’d in favour of the latter, and our abstract ideas has been supposed to represent no particular degree either of quantity of quality”. HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. Edição de L. A. Selby-Bigge. Oxford, Clarendon Press, 1978, Livro I, parágrafo IV, p. 18.

²⁰² O paralelismo entre generalidade e indeterminação é exposto de forma bastante clara nessas duas passagens, de autores diferentes. Tomemos primeiramente um trecho de Alexius Meinong, “A lei em questão pode ser assim formulada: quanto maior a extensão de um conceito, menor o seu conteúdo; quanto maior o conteúdo, menor a sua extensão. Expresso de outro modo: quanto mais geral, mais abstrato; quanto menos abstrato, menos geral”. MEINONG, A. “Zur Geschichte und Kritik des Modernen Nominalismus”. In: *Hume Studien*. Viena: 1877. Em segundo lugar, podemos considerar a seguinte passagem de *La logique et l’art de penser* de Arnauld e Nicole, p. 85, Parte I, cap. 5: “Mais si je détourne mon esprit de la consideration de toutes les circonstances particulières, et que je ne m’applique qu’à penser que c’est une figure bornée par trois lignes égales, l’idée que je m’en formerai me représentera d’une part plus nettement cette égalité des lignes, et de l’autre, sera capable de me représenter tous les triangles équilatères. Que si je passe plus avant, et que, ne m’arrêtant plus à cette égalité de lignes, je considère seulement que c’est une figure terminée par trois lignes droites, je me forme une idée que peut représenter toute sorte de triangles. Or, dans ces abstractions, on ne voit toujours que le degré inférieur comprend le supérieur avec quelque détermination particulière; comme *moi* comprend ce qui pense, et le triangle équilatère comprend le triangle, et le triangle la figure rectiligne; mais que le

dade de representar muitos objetos —, está intimamente relacionada ao seu maior vício: se a generalidade se dá por meio das ideias gerais e abstratas, para bem cumprir sua função elas devem ser vazias, inteiramente indeterminadas. Tais ideias, para desempenhar com sucesso seu papel, devem ser *nada* — esse é o cerne da crítica de Berkeley.

Ainda, de acordo com o abstracionismo, a capacidade das ideias gerais e abstratas de agrupar indivíduos e de representá-los seria, em última instância, a garantia do sentido dos termos gerais da linguagem. Mas essa capacidade possuiria ainda utilidades, por assim dizer, subsidiárias à abreviação própria da linguagem: as ideias gerais e abstratas, ao transmitir os resultados de qualquer investigação que nelas se baseie para todos os objetos por ela representados, desempenham um papel fundamental na simplificação e ampliação do conhecimento. Na geometria, a validade universal, para um conjunto de objetos, de proposições demonstradas — para o conjunto de todos os triângulos, por exemplo — estaria assegurada pelo fato de essas demonstrações partirem da ideia geral e abstrata de triângulo. Feita a prova de uma propriedade para um triângulo em sua versão geral e abstrata, essa propriedade pode ser afirmada de cada um dos triângulos particulares.

Algo análogo poderia ocorrer em diversos campos do conhecimento, como em outras partes da matemática e na filosofia da natureza²⁰³ Assim, juntamente com Alciphron, poderíamos

degré supérieur; étant moins déterminé, peut représenter plus de choses". ARNAULD, A. e NICOLE, P. *La Logique ou l'Art de Penser*. Paris: Flammarion, 1970, Parte I, cap. 5, p. 85.

²⁰³ A investigação mecânica, por exemplo, utilizaria a noção de *gravidade*, resultado de abstrações. Estabelecida essa ideia geral e abstrata como um princípio real dos fenômenos, poderíamos utilizá-la em nossos discursos sobre o movimento referindo-nos fundamentalmente a ela. A *gravidade*, por abarcar

III - A ONTOLOGIA DISCRETA

nos perguntar: “Como é possível que haja conhecimento geral sem proposições gerais, e que essas existam sem nomes gerais, que só podem ser ao representarem ideias gerais?”²⁰⁴ A julgar pelo modo como Berkeley a apresenta, a doutrina das ideias gerais e abstratas parecia ser, aos olhos de seus defensores, o único fundamento existente para a universalidade do discurso e do conhecimento. Diante disso, negar sua existência equivaleria a negar muito mais do que isso: equivaleria a abrir mão de todas as vantagens que elas supostamente nos proporcionariam. É certo que ele, contra o *realismo* e o *conceitualismo*, é o defensor de um *nominalismo radical*, segundo o qual não apenas os objetos do mundo são indivíduos, mas também nossas ideias só podem ser particulares. Mas Berkeley teria por isso usado sua *navalha* até as últimas consequências, eliminando qualquer possibilidade de nos exprimirmos em termos universais? É certo que não. O que pode ser constatado pelas seguintes palavras, proferidas, não por Alciphron (como no trecho acima), mas por Euphranor (Berkeley): “(...) a mente humana é naturalmente dotada de ideias ou coisas particulares e concretas”, contudo,

sendo destinada, *não à mera intuição de ideias*, mas à ação e operação sobre elas, tem necessidade de certas regras e teoremas gerais para dirigir suas operações nessa busca. Suprir essa necessidade é a

um conjunto de fenômenos, nos permitiria a referência simultânea a todos eles.

²⁰⁴ BERKELEY, G. “Appendix I - Sections 5-7 of Dialogue VII, 1st and 2nd editions”. In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. III, p. 334, tradução nossa.

A LINGUAGEM DOS HOMENS E A LINGUAGEM DE DEUS

finalidade verdadeira, original e racional do estudo das artes e das ciências.²⁰⁵

Ou seja, o *nominalismo* não parece ser um empecilho à afirmação de regras e teoremas gerais, onde quer que eles apareçam. Se Berkeley critica as ideias gerais e abstratas, é porque acredita que a filosofia, as ciências e as matemáticas delas prescindem inteiramente e que elas sim, dada sua natureza essencialmente problemática (que apresentamos acima), podem ser empecilhos para o avanço do conhecimento.

Mas então qual seria a solução de Berkeley para os problemas que o abstracionismo pretensamente resolvia? Estávamos, há pouco, diante de duas alternativas: permanecer restritos ao domínio do particular, sem qualquer possibilidade de um discurso universal, ou lançar mão das ideias gerais e abstratas. Berkeley nos indica, todavia, um terceiro caminho: “não é mediante a mera contemplação das coisas particulares, e muito menos pelas ideias gerais e abstratas que a mente realiza seu progresso; *mas por uma escolha adequada e um hábil manejo dos sinais.*”²⁰⁶ Voltemos, mais uma vez, aos sinais, agora para entendermos o que é um *sinal geral* e como, segundo Berkeley, ele deve ser usado.

A ATENÇÃO SELETIVA DE BERKELEY

Para Berkeley, uma ideia particular pode muito bem servir aos propósitos da demonstração. Esta prescinde, portanto, das ideias gerais e abstratas. Uma linha particular, por exemplo, pode representar um conjunto de linhas, tornando-se *sinal* delas. É

²⁰⁵ Idem. “Alciphron, or the Minute Philosopher: Dialogue VII”. Ibidem, v. III, p. 304, tradução e itálicos nossos.

²⁰⁶ Idem. Ibidem, v. III, tradução nossa.

III - A ONTOLOGIA DISCRETA

possível tomar uma ideia de um triângulo particular e nela atender apenas para suas propriedades mais gerais. Centrado somente nessas propriedades, o geômetra pode levar a cabo sua demonstração, e a validade de uma proposição demonstrada para todos os triângulos que ela representa estaria assegurada pela atenção seletiva em que ele se manteve no curso de seu trabalho.²⁰⁷

Por meio de um triângulo particular qualquer podemos nos referir, ao mesmo tempo, a vários triângulos, pois embora ele seja, em si mesmo, particular, faz-se dele um uso universal: “... o *triângulo particular* que considero, seja desse ou daquele tipo, isso não importa, se refere ou representa quaisquer triângulos retilíneos e é, neste sentido, *universal*”²⁰⁸. É importante atender para a ressalva de Berkeley — apenas *neste sentido* um triângulo é universal. Traduzindo essa expressão podemos dizer que um triângulo qualquer é universal se é *usado* como um *senal geral*. O que não quer de forma alguma dizer que, fora do *uso* como um *representante* de muitos triângulos possamos falar em um triângulo universal, ou em uma ideia geral e abstrata de triângulo:

E aqui se deve reconhecer a possibilidade de se considerar apenas a forma triangular sem olhar as qualidades particulares dos ângulos e das relações entre os lados. *Até aí se pode abstrair*, mas isso

²⁰⁷ Id. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. Ibid., v. II, parágrafo 15, p. 34.

²⁰⁸ Idem. Ibidem, v. II, tradução nossa.

nunca prova ser possível formar uma ideia abstrata, geral e inconsistente de triângulo.²⁰⁹

O processo de generalização descrito por Berkeley tem limites bem claros: podemos usar uma ideia particular como um sinal geral, mas não podemos, por meio da abstração, criar ideias de uma outra natureza: ideias que sejam, em si mesmas, universais (ou gerais e abstratas). Os abstracionistas, sem atentar para o modo como efetivamente se dá a generalidade das palavras ou das ideias — no seu uso — transportam para hipóteses mentais seu fundamento. Enfim, não há uma ideia que seja, em si mesma, universal; fora de um *uso* universal, de uma *relação de representação* com um conjunto de particulares, não há universalidade.

Pode ser assim resumido o equívoco dos abstracionistas: “Uma coisa é, para uma proposição, ser universalmente verdadeira, outra, ela tratar de naturezas universais.”²¹⁰ A primeira é necessária e possível pelos mecanismos acima apresentados; à segunda, deve aplicar-se o lema nominalista: não multiplicar entidades — mesmo que mentais — desnecessariamente. Mas não é só isso o que Berkeley pretende mostrar, ou seja, não se trata apenas de aplicar o princípio de parcimônia: se é possível fazer com *menos*, por que supor *mais*? Se a crítica das ideias gerais adotasse apenas essa feição, poderíamos continuar a nos exprimir *como se* pudéssemos formar e usar essas ideias: só não fazemos isso em nome da simplicidade. Contudo, para Berkeley, as ideias gerais e abstratas não são ideias possí-

²⁰⁹ Id. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. Ibid., v. II, parágrafo 16, p. 35, tradução nossa. Essa passagem diz respeito ao procedimento de atenção seletiva.

²¹⁰ Id. “First Draft of the Introduction to the Principles”. Ibid., v. II, parágrafo 15, p. 131, tradução nossa.

III - A ONTOLOGIA DISCRETA

veis das quais podemos, ou não, lançar mão — elas são ilusões, miragens, ideias inconsistentes. Elas são *inconcebíveis*.

Enfim, para Berkeley, não há ideias gerais e abstratas, mas “uma ideia que, considerada em si mesma, é particular, pode tornar-se geral ao ser feita representante de todas as outras ideias particulares do mesmo tipo.”²¹¹ Sua solução seria, à primeira vista, bastante simples e econômica. Considerada um pouco mais de perto, parece conter, no entanto, uma petição de princípio: como podemos, sem um padrão prévio (ao modo, por exemplo, das ideias gerais e abstratas) falar em objetos de um mesmo *tipo*? O problema da determinação das classes não seria justamente aquele que uma teoria da universalidade deveria resolver, apresentando um padrão que permitisse traçar os limites dessas classes? O procedimento de atenção seletiva está diretamente relacionado à possibilidade de determinação das classes. Uma propriedade demonstrada a partir de uma ideia geral (pela atenção seletiva) pode valer para todas as ideias (objetos) do mesmo conjunto. Mas como podemos falar aqui em objetos de um mesmo conjunto? Como pode então Berkeley afirmar, com tanta facilidade, que uma *ideia particular pode se tornar geral ao representar todas as outras que, com ela, fazem parte de um mesmo conjunto* se, para ele, não há nem classes reais, nem classes organizadas por padrões mentais? Ele parece pressupor, com sua explicação da universalidade, aquilo mesmo que se tratava de fundamentar.

Como falar em um mesmo *tipo* de objetos? O que nos permite a referência conjunta a todos os triângulos que possam existir? Que critério nos permitiria tudo isso? Parece que estamos aqui buscando um critério nítido e definitivo, na forma,

²¹¹ Id. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. Ibid., v. II, parágrafo 12, p. 32, tradução nossa.

por exemplo, de ideias gerais e abstratas. Mas pensaria Berkeley em um critério dessa natureza, em um contorno claro para as classes? Esse contorno, se existe, segundo ele pode apenas ser esboçado. Vejamos de que maneira.

Muito embora não haja um padrão rígido para balizar as classificações, alguma determinação possível para essas classes deve haver pois, de outro modo, não seríamos minimamente capazes de utilizar a linguagem que foi criada “pelo e para o uso dos homens”. É certo que, de acordo com Berkeley, podemos falar em uma determinação das classes, muito embora não haja, por assim dizer, um critério externo que as ordenaria verticalmente.

Mas como, enfim, se determinam as classes? A resposta, aqui, é a mesma de tantos outros casos: pela experiência.

Todos os objetos que existem no mundo são particulares. No entanto nós, *espíritos ativos*, podemos considerar esses objetos não apenas em sua singularidade; podemos também notar que eles possuem relações de semelhança uns com os outros. Não que tenhamos previamente um modelo a partir do qual essas semelhanças sejam tematizadas — não se trata de subsumir todos eles a um padrão geral que tenhamos possivelmente à mão, e que nos permitiria dizer: tais e tais objetos se assemelham, porque guardam entre si uma semelhança com o padrão. Nesse caso, não há um terceiro termo que nos oriente na classificação dos objetos.

Enfim, se não há nenhum padrão a partir do qual pudéssemos derivar as semelhanças entre os objetos e constituir as classes, é porque a semelhança entre eles é um fato que não pode ser derivado de nada. Ela é um fato e, como tal, pertence ao domínio da experiência. Para podermos falar em classes de objetos semelhantes entre si basta que tenhamos, é certo, os próprios objetos, mas também os espíritos. A observação da

III - A ONTOLOGIA DISCRETA

relação de semelhança pelos espíritos seria responsável pela construção das classes. Aquilo que os objetos possuem em comum não é dado previamente aos espíritos, mas é construído por esses que, por uma comparação realizada na experiência, atentam para as *relações de semelhança recíproca* entre os indivíduos. Não há semelhança sem que haja *alguém* que a encontre e que a tematize. Também não há sentido algum em se falar da semelhança sem pensar na *relação* de semelhança que se pode observar entre os objetos individuais. Em outras palavras, não se pode *abstrair* a semelhança — não há uma ideia geral e abstrata.

Seria precisamente pelo caráter *empírico* de sua constituição que as classes não teriam, segundo Berkeley, limites rígidos:

elas não são limitadas por quaisquer ideias gerais e abstratas, como é a opinião do autor do *Ensaio*²¹². Também não me parece que elas tenham qualquer limite preciso. Pois, se tivessem, não vejo como explicar aquelas dúvidas e escrúpulos sobre a classificação de seres particulares que se observou ocorrer algumas vezes. Também não penso que seja necessário que os tipos ou espécies de coisas sejam tão acuradamente delimitados e demarcados. A linguagem é feita pelo e para o uso comum dos homens, que normalmente não notam as diferenças mais sutis e menos consideráveis entre as coisas²¹³.

²¹² Locke.

²¹³ BERKELEY, G. "First Draft of the Introduction to the Principles". In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. II, p. 128, tradução nossa.

São os homens, com vistas a propósitos práticos, que delimitam as classes, e o fazem da maneira como melhor lhes convém para esses propósitos, observando, entre os objetos, as semelhanças e as diferenças que se mostrarem relevantes. Prevalence, nesse caso, o aspecto prático. A busca de limites precisos para as classes não é uma exigência dos homens comuns, mas de alguns filósofos. Ao seu anseio de precisão²¹⁴ se deveria, talvez, a própria afirmação das ideias gerais e abstratas, pois nelas, acreditam tais filósofos, seria possível encontrar a tão desejada garantia de uma delimitação precisa para as classes.

Mas para que as classes efetivamente sirvam aos propósitos dos homens é necessário que possam ser representadas por algo: um *sinal geral*. É por intermédio dos sinais gerais que se pode operar com os conjuntos. O que seria então, para Berkeley, esse sinal? Um sinal geral é um indivíduo, qualquer um daqueles indivíduos componentes de uma determinada classe, que é *utilizado* como representante direto de todos os outros. Ele não é, *em si mesmo*, geral — sua generalidade reside apenas no uso que se faz dele:

O conhecimento universal trata de *sinais ou ideias gerais, assim feitos por sua significação, e que são considerados mais por sua capacidade relativa, enquanto substituem outras (ideias), do que por sua própria natureza*²¹⁵

pois em sua natureza ele é, como tudo o que existe, singular. A suposição contrária — a de que, para um sinal ser geral,

²¹⁴ Precisão da qual a prática dos homens comuns parece prescindir.

²¹⁵ BERKELEY, G. *Alciphron*. Appendix I - Sections 5-7 of Dialogue VII, 1st and 2nd editions. In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. III, p. 335, tradução e itálicos nossos.

III - A ONTOLOGIA DISCRETA

ele deve ser, *em si mesmo*, geral — está na raiz da doutrina das ideias gerais e abstratas. Berkeley pretende mostrar que ela é tanto desnecessária e inútil, quanto falsa e absurda. Para ele, a universalidade só existe no sinal, mas o sinal geral só existe quando se faz, de um ideia particular, um uso geral. Sem um uso universal, que pressupõe um usuário, ou seja, um agente, não há universalidade. É desse modo, que, na geometria, uma linha particular pode representar todas as outras linhas, que um triângulo representa os outros. É também assim que um animal, um homem, um corpo, uma cor, um lugar... podem representar os outros indivíduos que compõem suas respectivas classes.

Mas e a palavra? De que modo ela se torna universal? Berkeley nos responde: “(...) representando indiscriminadamente todas as ideias particulares que, por uma semelhança recíproca, pertencem a um mesmo conjunto, sem a invenção de qualquer ideia geral e abstrata.”²¹⁶ Berkeley parece explicar a generalidade das palavras de modo análogo à generalidade das ideias. Ambas são, em si mesmas, particulares, e ambas se tornam gerais apenas na representação:

E assim como uma linha particular se torna geral ao fazermos dela um sinal, também o nome *linha* que, tomado absolutamente, é particular, enquanto sinal, é geral. Do mesmo modo como o primeiro não deve sua generalidade ao fato de ser um sinal de um linha geral e abstrata, mas de todas

²¹⁶ Idem. *Ibidem*, v. III, p. 334, tradução nossa. Ainda: “From which it must necessarily follow, that one word may be made the sign of a great number of particular ideas, between which there is some likeness, and which are said to be of the same sort”. Id. “First Draft of the Introduction to the Principles”. *Ibid.*, v. II, p. 128.

linhas retas particulares que possam existir, também o segundo deve derivar sua generalidade da mesma causa, a saber, das várias linhas particulares que ele, indiferentemente, denota²¹⁷

Enfim, quando se afirma que signos — ideias ou palavras — são universais, isso quer dizer que eles representam os indivíduos de uma determinada classe. Qualquer um desses indivíduos, ou dessas ideias, pode representar todos os outros que integram o mesmo conjunto, desde que sejam usados como sinais gerais. Do mesmo modo, um *termo geral* da linguagem se refere diretamente a todos os objetos de um conjunto constituído pelas semelhanças existentes entre seus componentes.

Enfim, para Berkeley, a universalidade não pode ser explicada por nenhuma categoria *absoluta*, pois ela é inteiramente *relativa*:

Universalidade, tanto quanto a compreendo, não consiste na natureza ou concepção absoluta e positiva de alguma coisa, mas na relação que esta coisa estabelece com os particulares significados ou representados por ela: em virtude da qual dizemos que nomes ou noções, em sua natureza, particulares, tornam-se universais²¹⁸

Mas não é apenas a esse respeito — pela relação de representação existente entre um sinal geral e os objetos de uma determinada classe — que a universalidade é *relativa*. Ou seja, também essas classes possuem um caráter *relativo*: elas não

²¹⁷ Id. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. Ibid., v. II, parágrafo 12, p. 32, tradução nossa.

²¹⁸ Id. Ibid., v. II, parágrafo 15, p. 34, tradução e negritos nossos.

III - A ONTOLOGIA DISCRETA

se constituem por nenhum padrão *absoluto*, mas apenas pela *relação* de semelhança observada entre particulares.

Assim, no lugar de pensarmos a *existência de algo que seja universal* — uma ideia geral e abstrata que seja absolutamente (em si mesma) universal e que represente também um padrão *absoluto* para as classes de objetos —, devemos, sob vários aspectos, valorizar a importância da *relação* na construção da generalidade. E a relação, nesse caso, é sempre estabelecida por alguém. O universal não é dado, mas depende de uma série de operações dos espíritos que formam os conjuntos (observando as *relações* de semelhança), que instituem os sinais gerais (*relacionando-os* a uma pluralidade de indivíduos) e que *vinculam* o uso desses sinais aos seus próprios fins.

Podemos agora responder à *Query 26* do *Analista*²¹⁹ de Berkeley: “Se os matemáticos examinaram suficientemente a analogia e o uso dos sinais? E até que ponto a natureza específica das coisas corresponde a ela?” Os matemáticos — assim como os filósofos e os filósofos da natureza abstratos — não consideraram adequadamente os sinais, não perceberam que o uso universal dos sinais em nada corresponde à natureza das coisas e, indo muito além do que deviam, criaram ideias e entidades universais.

Para Berkeley, a construção da universalidade deve seguir um roteiro bem definido que, do ponto de vista metafísico, começa no singular e termina no singular. Em outras palavras, ela não é um processo criador de ideias ou entidades universais. Se alcançamos o universal, o fazemos *apenas* no plano dos sinais. Assim, dirá Berkeley: “— Parece-me que, se começamos pelo particular e concreto, e então prosseguimos para as noções e

²¹⁹ Id. “The Analyst”. Ibid., v. IV, p. 98, tradução nossa.

conclusões gerais, não teremos muita dificuldade (...)²²⁰ Esse caminho, percorrido com a ajuda de um uso cuidadoso e adequado dos sinais, pode nos levar às generalizações de que precisamos para os mais variados propósitos. Mas se, no meio do trajeto acreditarmos que podemos ter em “nossas mãos” o universal — as ideias gerais e abstratas — estaremos então sujeitos a grandes enganos, pois elas são fonte de erro e de ilusão²²¹. Além disso, o universal não é uma *coisa*, e portanto não podemos segurá-lo nas mãos: querendo “agarrar coisas demais” alguns homens “pegam apenas vazio e ar”²²². Se, ao invés de avançarmos modesta e cautelosamente na generalização,

começamos com generalidades e estabelecemos nosso fundamento em ideias abstratas, ficaremos enredados e perdidos em um labirinto que nós mesmos construímos²²³

e perderemos o solo seguro do conhecimento. O fato de ter como *hipótese*, como ponto de partida, uma *hipóstase* absurda (como são, segundo Berkeley, as ideias gerais e abstratas) é a causa da disseminação de tantas dificuldades e falsos problemas em toda filosofia que procede abstratamente.

²²⁰ Id. “Alciphron, or the Minute Philosopher: Dialogue VII”. Ibid., v. III, p. 316, tradução nossa.

²²¹ “... il faut prévenir la *tentation* de transférer aux étants extérieurs ce qui est propre et interne au signe”, afirma Pierre Alféri com respeito a Ockham. ALFÉRI, P. *Guillaume D’Ockham: Le Singulier*. Paris: Les Éditions du Minuit, 1989, p. 22.

²²² BERKELEY, G. “Philosophical Commentaries: Notebook A - 748”. In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. I, p. 91.

²²³ Idem. “Alciphron, or the Minute Philosopher: Dialogue VII”. Ibidem, v. III, p. 316, tradução nossa.

III - A ONTOLOGIA DISCRETA

O *materialismo* e a filosofia abstrata são fontes de complexidade. Com eles, multiplicam-se entidades — como a matéria e todas as entidades abstratas — desnecessariamente. No lugar disso, dirá Berkeley, podemos ter uma metafísica mais simples que, com apenas duas categorias — espíritos e ideias —, dê conta dos mesmos problemas. De fato, isso é o que Berkeley defende com o a formulação *existence ist percipi or percipere*. Na busca da simplicidade, a ênfase da crítica e o combate ao *materialismo* e à doutrina da abstração devem ser proporcionais à complexidade que eles introduzem na investigação, e essa complexidade, evidentemente, não diz respeito apenas ao *número*. A matéria e todas as entidades abstratas, por serem, segundo Berkeley, absurdas e inconcebíveis, trazem consigo infundáveis dificuldades: com isso potencializam a complexidade de qualquer investigação. Trata-se assim de combater, num mesmo golpe, a proliferação de entidades e a multiplicação de problemas que elas introduzem. E com isso, num sentido duplo, tornar mais simples o trabalho do filósofo, possibilitando a ele dedicar-se ao que verdadeiramente interessa: a contemplação da criação divina e a produção do bem.

Ao irlandês Berkeley o que interessa é sobretudo a simplicidade. Ele parece, de fato, ter alcançado seus objetivos, claramente expressos nos subtítulos dos *Principles*: “onde são investigadas as principais causas de erro e dificuldade nas ciências, e as causas do ceticismo...”, e dos *Dialogues*: onde se propõe um “método de tornar as ciências mais simples, úteis e concisas”. Berkeley teria redimido a filosofia afastando-a do ceticismo a que teria sido conduzida pelo desânimo diante de infundáveis problemas filosóficos e teria simplificado as ciências. Mas seria por isso a *simplicidade* um predicado que pudéssemos, sem maiores reflexões, atribuir à sua filosofia? Vejamos então as coisas de outro ponto de vista.

A LINGUAGEM DOS HOMENS E A LINGUAGEM DE DEUS

A metafísica de Berkeley pressupõe, é certo, poucas entidades. Mas é certo também, que *fazer o mesmo com menos* não é tarefa simples. E é essa a tarefa a que Berkeley se propõe. Se, do ponto de vista do conteúdo, sua metafísica tem poucos elementos, ela exige no entanto, uma maior elaboração a partir desses poucos elementos. Em outras palavras, a simplicidade do conteúdo é inseparável da complexidade das relações entre os poucos elementos de que se dispõe.

Sua metafísica pressupõe apenas os espíritos e as ideias (entre as quais não existe nenhuma hierarquia). Esses são os elementos utilizados por Deus para construir tudo o que há no mundo²²⁴ os objetos sensíveis, a regularidade dos eventos, o funcionamento dos organismos, os corpos humanos, e toda a harmonia e beleza que se observa na natureza. Tudo isso é construído na forma de uma linguagem, a linguagem da natureza. Também a linguagem dos homens não necessita, para funcionar e servir aos seus propósitos, de outros elementos além das ideias sensíveis e suas inter-relações²²⁵; como vimos, por vezes ela nem mesmo necessita diretamente das ideias (seus termos nem sempre se referem a alguma ideia). Nesse caso, a determinação do sentido deve se dar por uma atenção constante aos contextos e às intenções daquele que cria um determi-

²²⁴ "That a few original ideas may be made to signify a great number of effects and actions, it is necessary they be variously combined together: and to the end their use be permanent and universal, these combinations must be made by *rule* and *wise contrivance*". Id. "A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge". Ibid., v. II, parágrafo 65, p. 69.

²²⁵ Mesmo onde se pode encontrar uma relação entre palavras e ideias, por exemplo, quando, pelos termos gerais da linguagem, nos referimos simultaneamente a vários indivíduos, estes são sempre aqueles mesmos indivíduos da metafísica berkeleiana. Também não é necessário, neste caso, criar entidades (mentais). Trata-se simplesmente de constituir as classes e de instituir um sinal geral, o que é feito pela intervenção direta e constante dos espíritos.

III - A ONTOLOGIA DISCRETA

nado discurso. O uso e a compreensão adequada das palavras exige sempre nossa participação direta, pois só assim poderemos captar as especificidades, sutilezas e os casos-limite dos diferentes usos da linguagem.²²⁶

²²⁶ “Berkeley admet donc qu’il n’y a de significations que pour un esprit qui possède une expérience riche et fine”. LEROY, A-L. *George Berkeley*. Paris: Puf, 1959. p. 143.

Conclusão

Intellect enlightens, Love connects, and the Sovereign
Good attracts all things

Berkeley, *Siris*

OS ESPÍRITOS

Com uma ontologia de poucos elementos — com os espíritos e as ideias sensíveis particulares —, Berkeley se propõe a dar conta de muitos dos problemas que dizem respeito à vida dos homens: garantir a objetividade e constância dos objetos e dos fenômenos sensíveis — assegurando nossa possibilidade de ação e interação; garantir a possibilidade de formulação de leis gerais expressas pela ciência; assegurar a validade e a universalidade das verdades matemáticas; conferir validade aos variados tipos de discursos produzidos pelos homens. Tudo isso é possível, em última instância, por sua doutrina dos sinais. Mas os sinais, por sua vez, exigem a existência dos espíritos: eles são instrumentos, e assim, *alguém* deve operar com eles. Desse modo, a observação da importância dos sinais na filosofia de Berkeley leva diretamente à admissão do papel central que nela desempenham os espíritos.

A LINGUAGEM DOS HOMENS E A LINGUAGEM DE DEUS

Na verdade, não parece ser outra sua intenção. Se a ontologia deve se reduzir a poucas coisas, é para salientar a importância da atividade dos espíritos. Essas são duas faces de uma mesma moeda. Se há, como parece de fato haver, uma grande elaboração a partir de poucos elementos, essa elaboração é obra dos espíritos, que têm ideias, percebem, conhecem, reconhecem, comparam, organizam e, em particular, com respeito aos homens, utilizam a linguagem e realizam todas as operações de que necessitam para tanto. Se Berkeley critica as hipóteses e a multiplicação de entidades, é para colocar no seu lugar os espíritos: ele substitui a matéria (como princípio ordenador) pelo espírito divino; nega uma hipótese mental do universal para mostrar como, de fato, a universalidade se constrói em nossos discursos, com a concorrência direta dos homens que, pela experiência, determinam as classes e operam com os sinais gerais. De um modo mais geral, o uso da linguagem também requer a participação ativa dos espíritos, cuja fineza torna possível reconhecer, nos contextos e na finalidade de cada discurso, seu sentido.

Pode-se enfim entender, em um sentido mais amplo, porque nada no mundo natural existe sem os espíritos. Toda criação, toda construção, seja divina ou humana, depende da ação direta dos espíritos. O mundo não existe se Deus não cria as ideias e se nós não as percebemos. Todos os nossos discursos e as ciências não existem sem nossa atividade constante. Pouca coisa é dada pronta, e muita por fazer. Enfim, a grande lição que se pode extrair da importância da sinalização na filosofia de Berkeley, que tentamos até aqui apresentar, é a valorização

CONCLUSÃO

da atividade (constante) dos espíritos²²⁷ ou seja, daqueles que criam e operam com os sinais.

A COMUNIDADE DOS ESPÍRITOS

A classe dos espíritos se constitui de duas partes: de um lado Deus, e do outro, os espíritos humanos; em ambos se opera com os sinais (sejam eles naturais ou verbais), o que deve ser feito com vistas ao supremo bem. Mas Deus e os homens devem atuar conjuntamente nessa busca: os últimos aprendendo com o primeiro a melhor maneira de agir. Eles devem formar uma comunidade regida por Deus. Assim, segundo Berkeley, devemos

supor uma sociedade de *agentes racionais*, agindo sob o olhar da Providência, concorrendo, em cada desígnio, para promover o *benefício comum do todo*, e conformando suas ações às leis estabelecidas e à ordem da divina sabedoria do pai; onde cada agente particular não deve considerar a si mesmo separadamente (*apart*), mas como um membro da grande Cidade, cujo Autor e Fundador é Deus²²⁸.

Como parte dessa grande comunidade, cada homem deve buscar o bem de todos.

Para que os homens ajam de acordo com os desígnios divinos, é necessário que os conheçam e, para que possam conhecê-

²²⁷ “In strict tuth, all agents are incorporeal (...)”. Idem. “Siris: A Chain of Philosophical Reflexions and Inquiries”. Ibidem, v. V, p. 247.

²²⁸ Id. “Alciphron, or the Minute Philosopher: Dialogue III”. Ibid., v. III, p. 129, tradução e itálicos nossos. Ainda: “(...) in Him we live, and move, and have our being”. Id. “Alciphron, or the Minute Philosopher: Dialogue IV”. Ibid., v. III, p. 159.

los, dirá Berkeley, é necessário que Deus esteja próximo dos homens, cuidando de apontar para os seus governados o caminho correto a seguir.

A linguagem visual prova, não um Criador, mas um Governante providente, realmente e intimamente presente, atento a todos os nossos interesses e movimentos, que supervisiona nossa conduta e cuida das mínimas ações e desígnios durante todo o curso de nossas vidas, informando-nos, advertindo-nos e dirigindo-nos incessantemente, do modo muito evidente e perceptível²²⁹.

Devemos ter um contato *direto* com Deus, ou seja, por meio de sua linguagem devemos reconhecer seus preceitos. *Direto* significa aqui: *sem a intervenção da matéria*, esse “estúpido algo não-pensante” que é interposto, colocado como “anteparo à providência de Deus, afastando-o dos negócios do mundo”²³⁰. Ou seja, não se deve estorvar a comunicação direta entre Deus e os homens, realizada por uma linguagem divina de ideias sensíveis supondo, no mundo, uma substância material. Não se deve, com a matéria, colocar obstáculos à manifestação da voz

²²⁹ Id. “Alciphron, or the Minute Philosopher: Dialogue IV”. Ibid., v. III, p. 160, tradução nossa. Ainda: “The instantaneous production and reproduction of so many signs, combined, transposed, diversified, and adapted to such a variety of purposes, ever shifting with the occasion and suited to them, being utterly inexplicable and unaccountable by the laws of motion, by chance, by fate, or the like blind principles, doth set forth and testify the immediate operation of a spirit or thinking being”. Idem. Ibidem, v. III, p. 159-160. Ainda: Id. “An Essay towards a New Theory of Vision”. Ibid., v. I, parágrafo 147, p. 231.

²³⁰ Id. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. Ibid., v. II, parágrafo 75, p. 73, tradução nossa.

CONCLUSÃO

divina, mesmo porque, do ponto de vista da contribuições que ela possa dar a nossa vida e da orientação para as nossas ações, não temos nenhuma razão para supor sua existência, algo que, em contraste com um Deus providente, atencioso e que conosco tanto se importa, é apenas “um suporte desconhecido de qualidades desconhecidas”. Ou seja, para nós, “não importa se há ou não tal coisa, já que ela, de nenhum modo, nos diz respeito.”²³¹ Assim a matéria, por ser algo que não podemos conceber, é também algo que em nada nos diz respeito, é algo que não temos razões de supor e que representa um obstáculo ao (re)conhecimento do que verdadeiramente interessa.

O APRENDIZADO DA LEITURA

Deus nos fala a todo momento pela linguagem divina. Mas serviria essa linguagem apenas para revelar sua própria existência? O fluxo constante de ideias é uma *dádiva* divina. Mas devemos permanecer passivos diante dela? Poderíamos apenas dela usufruir sem refletir sobre seus significados? Para Berkeley, além da existência e dos atributos divinos, haveria algo mais a aprender com a linguagem divina.

²³¹ Idem. Ibidem, v. II, parágrafo 77, p. 74, tradução nossa. Se Deus tanto se interessa por nós, ele nos é de grande importância e valeria a pena voltar-se a ele. O mesmo não acontece com a matéria, algo que, em nenhum sentido, nos diz respeito. É interessante e curioso considerarmos, nesse ponto, o texto original de Berkeley, onde há um jogo de palavras (como o termo *matter*) que lhe teria valido uma tirada jocosa de Lord Byron, segundo o editor das obras completas de Berkeley, A. A. Luce. Berkeley: “... if what you mean by the word *matter*, be only that unknown support of unknown qualities, it is no matter whether there is such a thing or no. Since it no way concerns us (...)”. Lord Byron: “When Bishop Berkeley said ‘there was no matter’,

And proved it-’twas no matter what he said’.” *Don Juan*, canto XI i.

A LINGUAGEM DOS HOMENS E A LINGUAGEM DE DEUS

A linguagem de Deus serve a todos os homens: ela foi estabelecida tendo em vista o bem de todas as criaturas. Disso talvez possamos extrair sua maior lição. Assim como ela é um *meio*, nossa linguagem deve ser entendida da mesma forma. Cada homem deve aprender, com a linguagem divina, que suas palavras devem ter como finalidade o bem comum.

Esse aprendizado não se restringe contudo somente à observação da linguagem da natureza. As leis da natureza constituem apenas seu aspecto *gramatical*. Nesse caso, como no aprendizado de qualquer linguagem, não basta que nos atenhamos às regras: seu estudo é uma etapa prévia para a compreensão do sentido, o que deve ser construído e buscado por qualquer linguagem. Considerando algo que Berkeley nos diz a respeito de alguns críticos (literários) e seu modo de estudar os textos, talvez compreendamos melhor suas sugestões de leitura para o Texto divino — a linguagem da natureza:

Há certos críticos que, sabendo da necessidade de conhecer o latim e o grego, se engajam em uma busca irracional por conhecer essas línguas, sem nenhum outro propósito. Eles veem os autores antigos com os olhos voltados apenas para a fraseologia ou para certas minúcias muito particulares (...). As divinas máximas da moralidade, os retratos exatos da vida humana, as sagazes descobertas nas artes e nas ciências, pensamentos corretos e imagens luminosas são desconsideradas enquanto a mente é doutamente tomada por considerações verbais²³²

²³² BERKELEY, G. "Berkeley's Essays in the *Guardian*: Short-Sightedness". In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. VII, p. 211, tradução nossa.

CONCLUSÃO

O aprendizado dos aspectos gramaticais de um discurso é apenas uma etapa que deve ser sucedida pela compreensão de seu verdadeiro sentido e do benefício — seja instruindo-nos ou proporcionando-nos prazer — que ele pode nos proporcionar.²³³ Se a linguagem é um instrumento, ela serve a finalidades, e para elas devemos voltar nossa atenção em primeiro lugar. Berkeley afirma que o mundo é uma linguagem divina. Diante disso, podemos pensar que a ela também se aplica esse preceito de leitura. Assim, a afirmação de que o mundo é uma linguagem seria apenas uma etapa do trajeto proposto por Berkeley, que se estende ainda por outras regiões.

Para Berkeley, é certo que todo conhecimento começa com a experiência sensível, que apenas a partir dela podemos atingir a verdadeira natureza das coisas. Mas esse conhecimento que nos é dado pela simples experiência deve ser completado por um (re)conhecimento de que a linguagem da natureza é uma linguagem *racional*.²³⁴ Assim, observando cuidadosamente a linguagem da natureza poderemos captar, em sua ordem, harmonia e beleza as mensagens transmitidas por Deus. Se somos capazes de nos instruir observando o modo sábio e generoso como Deus organizaria as ideias em uma linguagem, tomando-a como modelo para nossa própria conduta; se somos capazes de nos deleitar e elevar nosso espírito diante da beleza da criação; podemos dizer que compreendemos seu verdadeiro sentido. Em suma, Deus nos mostraria, com sua linguagem, o que é o *bem*, cujo conhecimento nasce da observação da ordem natural e que se apresenta a nós na forma do *belo*, a beleza ins-

²³³ Idem. *Ibidem*, v. VII.

²³⁴ “As the natural connexion of signs with the things signified is regular and constant, it forms a kind of rational discourse, and is the immediate effect of an intelligent cause.”. Idem. “Sirius: A Chain of Philosophical Reflexions and Inquiries”. *Ibidem*, v. V, parágrafo 254, p. 120.

piradora da ordem natural.²³⁵ O ensinamento de que devemos buscar (assim como Deus o faz) o bem comum nos é transmitido, por *conotação*, pela linguagem divina, e deve ser seguido no nosso próprio uso da linguagem. Se aprendemos esse ensinamento e se, além disso, somos capazes de exaltar nosso espírito com a beleza da criação, podemos dizer que nos tornamos mais *sábios*, e que podemos “ver longe”, pois, como Berkeley afirma:

Conhecemos uma coisa quando podemos entendê-la: e a entendemos quando podemos dizer o que ela significa (...), os fenômenos da natureza são igualmente visíveis a todos; mas nem todos aprenderam igualmente a conexão das coisas naturais, ou entendem o que elas significam.²³⁶

A sabedoria vem dessa compreensão mais profunda da linguagem divina que ensinaria o melhor modo de agir. O homem sábio, ao ler a linguagem da natureza, deve voltar seus olhos primeiramente para essas mensagens do texto divino, assim como ao ler um texto clássico (grego ou latino) buscará enobrecer-se com seu sentido, e não centrar sua atenção apenas em detalhes gramaticais: nesses textos, “deve ser proposto algo mais, ou um homem sábio, nunca se proporia a lê-lo”²³⁷ pois ele sempre busca o sentido mais profundo.

²³⁵ Id. “Three Dialogues between Hylas and Philonous: Dialogue II”. Ibid., v. II, p. 210-11 e Id. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. Ibid., v. II, parágrafo 152, p. 111.

²³⁶ Id. “Siris: A Chain of Philosophical Reflexions and Inquiries”. Ibid., v. V, p. 120, tradução nossa.

²³⁷ “(...) there must be therefore something further proposed, or a wise man would never engage in it”. Id. “Berkeley’s Essays in the *Guardian*: Short-Sightedness”. Ibid., v. VII, p. 211, tradução nossa.

CONCLUSÃO

Na descrição feita por Berkeley do filósofo da natureza pode-se encontrar esses dois traços constitutivos do sábio: em primeiro lugar, o interesse prioritário pelo bem comum e, em segundo, a capacidade de observar, na linguagem da natureza, os ensinamentos divinos.

Tomemos o primeiro ponto. Berkeley pretende simplificar a ciência de modo a que ela melhor contribua para lidarmos com a natureza, facilitando a ação. Desse ponto de vista, a visão instrumentalista do discurso científico (segundo a qual é possível usar termos gerais sem que a eles correspondam qualquer ideia ou entidade abstrata, como força, gravidade...) pretende livrá-lo de discussões infrutíferas, como por exemplo aquela sobre a natureza das causas envolvidas na produção de um dado efeito qualquer. Com isso, o filósofo da natureza poderia realizar melhor seu trabalho. A ciência deve nos ajudar no domínio da natureza e não contribuir para uma criação artificial de um mundo abstrato paralelo àquele em que se vive.

Em segundo lugar, o filósofo da natureza que seria consciente de sua missão no mundo, segundo Berkeley, não deveria se ater apenas aos caracteres em que teria sido escrito o livro da natureza. Sua tarefa não se esgotaria nesta busca de regularidades e na redução de fenômenos a leis gerais. Tratar a filosofia da natureza desse modo é retirar-lhe seus mais nobres méritos e propósitos. Berkeley então apresenta a verdadeira tarefa desse filósofo, que consiste, em última instância, em ler adequadamente a linguagem de Deus:

Assim como ao ler outros livros, um homem sábio escolherá fixar seu olhar no sentido e aplicá-lo ao uso de preferência a debruçar-se em considerações gramaticais da linguagem; assim, ao folhear (*perusing*) o Volume da natureza, está abaixo da

dignidade da mente buscar a exatidão reduzindo cada fenômeno particular a leis gerais... *Devemos propor a nós mesmos visões mais nobres*, tais como recrear e exaltar a mente com o panorama da beleza, ordem, extensão e variedade das coisas naturais; e assim, por inferências corretas, alargar nossas noções de grandeza, sabedoria, e beneficência do Criador; e, por último, fazer as várias partes da Criação, até onde nos cabe, subservientes aos fins a que foram designadas: a glória de Deus e à sustentação e conforto de nós mesmo e das criaturas.²³⁸

A crítica de Berkeley à linguagem não tem como consequência meramente uma crítica à metafísica, uma dissolução de problemas filosóficos originados por esses usos. É certo que toda metafísica originada da doutrina da abstração deve ser rejeitada, e seus problemas devem se mostrar como falsos problemas. Mas também é certo que toda essa crítica serve para abrir espaço para uma nova metafísica — agora *imaterialista* — uma metafísica do indivíduo que possui claras intenções apologéticas: transformar o mundo em uma linguagem equívale, para Berkeley, a aproximar-se de Deus, *causa última* de todas as coisas. Na ascensão dessa causa divina acima de toda e qualquer causalidade se revela o intuito ao mesmo tempo metafísico, moral e teológico de toda empresa berkeleiana. Mas podemos ainda nos perguntar: Berkeley criticara o uso filosófico da linguagem como seu único uso. Revelara o caráter limitado dessa perspectiva ao revalorizar os usos práticos da linguagem. Estaria com isso novamente fazendo *apenas* uma crítica à filoso-

²³⁸ Id. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. *Ibid.*, v. II, parágrafo 109, p. 89, tradução nossa.

CONCLUSÃO

fia e à metafísica, mostrando seus limites? Podemos dizer que sim, mas a resposta exige ainda alguns nuances. E aqui voltamos mais uma vez à linguagem da natureza. Os usos comuns (práticos) da linguagem não devem ser considerados somente do ponto de vista de seu caráter pragmático. Viver é estar em contato *cotidiano* com os desígnios divinos. Usar a linguagem em nossa vida, em prol de finalidades práticas vinculadas ao bem supremo, passa a ser uma *atividade filosófica* e a filosofia pode ser então pensada também como um *modo de vida*. E Berkeley nos diria talvez que esse seria o fruto mais precioso de todo seu esforço filosófico. Não é por outra razão que ele vincula à verdade a utilidade, e que o filósofo deve antes de tudo ser um sábio.

O empirismo de Berkeley se manifesta assim em toda a sua dimensão apologética. Viver, e utilizar a linguagem em nossa vida e na busca do conhecimento da forma mais adequada para se alcançar esses propósitos parece ser, paradoxalmente a atividade mais nobremente filosófica. Viver num mundo berkeleyano é estar em contato direto com a linguagem de Deus, e devemos depurar e simplificar o mais possível nossa própria linguagem para que ela não represente, com a criação de pseudo-entidades, um obstáculo para essa finalidade. Enfim, o duplo movimento da filosofia de Berkeley — eliminação de falsos problemas filosóficos para que as investigações sirvam ao propósito do bem comum e para que tenham a utilidade prática na qual se revela também seu valor moral; e a eliminação da matéria e de todos os obstáculos (muitos deles oriundos da doutrina da abstração) para vermos no mundo uma linguagem da natureza que possa nos ensinar precisamente o que é agir em benefício do bem comum — esse duplo movimento parece ter como maior objetivo a reconciliação com Deus e com a busca divina do bem para todas as criaturas, como nos dizem as palavras

iniciais do último parágrafo dos *Principles*²³⁹. “Acima de tudo, o que merece o primeiro lugar em nossos estudos é a consideração de *Deus*, e de nosso *dever*. Promovê-los foi o principal intento e desígnio de meus esforços.” Com o reconhecimento da ordem natural divina reconhecemos também a ordem moral, tornando-nos conscientes de nosso *dever* enquanto *fellow creatures*²⁴⁰

Assim como podemos, através de sua fala, conhecer alguns dos atributos de Deus — como sua benevolência — talvez também possamos, mediante do modo como eles utilizam a linguagem, conhecer algo sobre os outros homens. A linguagem do filósofo abstrato revelará assim um espírito estreito de alguém que não pode perceber na ordem divina um modelo para suas preocupações e suas ações, e que não é guiado pela busca do bem de seus semelhantes, perdendo-se em labirintos de palavras²⁴¹. Por outro lado, o uso correto da linguagem, em fun-

²³⁹ Idem. Ibidem, v. II, parágrafo 156, p. 113, tradução nossa.

²⁴⁰ Pois, “it is downright impossible that a soul pierced and enlightened with a thorough sense of the omnipresence, holiness, and justice of that *Almighty Spirit* should persist in a remorseless violation of his laws”. Idem. Ibidem, v. II, parágrafo 155, p. 112. “Un esprit débarassé de préjugés et attentif au spectacle de la nature ne peut manquer de lire la présence immédiate d’un esprit tout puissant sous la *rerum natura*; telle est la vue centrale de la philosophie berkeleyenne, dont le *Principe* et la théorie de la signification traduisent deux aspects importants”. LEROY, A-L. *George Berkeley*. Paris: Puf, 1959, p. 192.

²⁴¹ BERKELEY, G. “Berkeley’s Essays in the *Guardian*: Pineal Gland”. In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. VII. O espírito do homem que não pode alcançar uma visão abrangente da linguagem de Deus é, literalmente, um espírito estreito. Disso Berkeley teria podido se assegurar em uma viagem à mente desses filósofos, viagem proporcionada por uma espécie de rapé milagroso (*philosophical snuff*): “Your soul, being at liberty to transport herself (...) wherever she pleases, may enter the Pineal Gland of the most learned philosopher, and, being so placed, become the spectator of all the ideas in his mind” (p. 187). A viagem realizada por Berkeley (com o pseudônimo sugestivo de

CONCLUSÃO

ção do bem comum, revelará um espírito virtuoso, alguém que, possivelmente, tenha aprendido algo com a linguagem divina, pois os homens “se tornam filósofos ao empregar seus pensamentos (contrariamente ao que alguns pensam) nas causas finais das coisas”²⁴²

Ulisses Cosmopolita) é descrita em um ensaio de *The Guardian* intitulado “The Pineal Gland”. O meio de transporte consistiria no seguinte: se, de acordo com Descartes, a glândula pineal é a sede (corpórea) da alma podemos, com a ajuda do rapé filosófico, abandonar nossa própria sede e viajar pela mente de outros homens como, por exemplo, a mente de um livre-pensador (*free-thinker*), que não percebe a presença de Deus na ordem do mundo sensível, constatando, entre outras coisas, que o seu entendimento é um lugar muito pequeno e apertado: “I made directly to the highest part of it, which is the seat of the Understanding, expecting to find there a comprehensive knowledge of all things human and divine; but, to my no small atonishment, I found a place narrower than ordinary (...)”. P. 188.

²⁴² Idem. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. *Ibidem*, v. II, parágrafo 107, p. 88, tradução nossa.

Bibliografia

Obras de George Berkeley

LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, nove volumes.

Outras obras

ALFÉRI, P. *Guillaume D'Ockham: Le Singulier*. Paris: Les Éditions du Minuit, 1989.

ARNAULD, A. e NICOLE, P. *La Logique ou l'Art de Penser*. Paris: Flammarion, 1970.

ARISTÓTELES. *La Métaphysique*. Paris: Vrin, 1991.

ATHERTON, M. "The Coherence of Berkeley's Theory of Mind". In: *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. XLIII, nº 3, março, 1983.

BAUM, R. J. *George Berkeley's Philosophy of Mathematics*. Ann Arbor: Michigan U.M.I., 1995.

BELAVAL, Y. *Les Philosophes et leur Langage*. Paris: Gallimard, 1952.

BRUN, J. *O Estoicismo*. Lisboa: Edições 70, 1986.

- BRYKMAN, G. *Berkeley et le Voile des Mots*. Paris: Vrin, 1993.
- _____. *Berkeley: Philosophie et Apologétique*. Paris: Vrin, 1984.
- DÉGREMONT, R. *Berkeley: L'Idée de Nature*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- DESCARTES, R. *Obra Escolhida*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo: Difel, 1973.
- DONNEY, W. (ed.). *Berkeley on Abstraction and on Abstract Ideas*. Nova Iorque/Londres: Garland, 1989 (Coletânea de artigos).
- FOUCAULT, M. *Les Mots et les Choses*. Gallimard, 1966.
- GUÉROULT, M. *Quatre Études sur la Perception et sur Dieu*. Paris: Aubier, Éditions Montaigne, 1956.
- HARRIS, J. *Hermes, or a Philosophical Inquiry concerning Universal Grammar*. Hildesheim/Nova Iorque: Georg Olms, 1976.
- HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. Edição de L. A. Selby-Bigge. Oxford, Clarendon Press, 1978.
- HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen*. Tübingen: Max Niemeyer, 1980.
- LAPORTE, J. *Le Problème de l'Abstraction*. Paris: Puf, 1940.
- LEBRUN, G. "Berkeley ou o cético *malgré lui*" e "Hume no álbum de família husserliano" e "A *boutade* de Charing-Cross". In: *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosacnaify, 2006. Organização de M. L. Cacciola, C. A. R. Moura, M. Kawano.
- LEROY, A-L. *George Berkeley*. Paris: Puf, 1959.
- LOCKE, John, *An Essay concerning Human Understanding*, In: *The Works of John Locke*. Routledge/ Thoemmes Press: Londres, 1997. Vol I e II, p. 39.
- LUCE, A. A. *Berkeley's Immaterialism*. Londres: Thomas Nelson and Sons, 1950.
- _____. *The Dialectic of Immaterialism*. Londres: Hodder and Stoughton, 1963.

BIBLIOGRAFIA

- MALHERBE, M, "Husserl critique de Berkeley". In: *Revue Philosophique*, n° 3, 1986.
- MEINONG, A. "Zur Geschichte und Kritik des Modernen Nominalismus". In: *Hume Studien*. Viena, 1877.
- MERLEAU-PONTY, M. *Le Visible et l'Invisible*. Gallimard, 1964.
- SHAFTESBURY (Anthony Ashley Cooper). "Sensus Communis: An Essay Concerning the Freedom of Wit and Humour". In: *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Volume II. Hildesheim/Nova Iorque: Georg Olms, 1978.
- SOSA, E. (ed.). *Essays on the Philosophy of George Berkeley*. Boston: R. Reidel, 1987.
- TIPTON, I. C. *Berkeley: The Philosophy of Immaterialism*. Londres: Garland, 1988.
- TURBAYNE, C. M. I. (ed.). *Berkeley, Critical and Interpretative Essays*. Manchester: Manchester University Press, 1982.
- URMSON, J. O. *Berkeley*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- WINKLER, K. *Berkeley: An Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1989.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1984.

Epígrafes

REFERÊNCIAS POR PÁGINA

– PÁGINA 61:

PEREC, G. *La vie: Mode d'emploi*. Paris: Hachette, 1978, p. 17.

– PÁGINA 93:

MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*. Gallimard, 1964, p. 18.

BERKELEY, G. “A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”. In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. II, parágrafo 25, p. 40, tradução nossa.

– PÁGINA 141:

BERKELEY, G. “Siris: A Chain of Philosophical Reflexions and Inquiries”. In: LUCE, A. A.; JESSOP, T. E. (Ed.). *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne*. Nendeln: Nelson (Kraus Reprint), 1979, v. V, parágrafo 259, p. 122.

EDIÇÃO Oliver Tolle e Márcio Suzuki

DIGITAÇÃO E REVISÃO Samara Fernanda Buoso

CAPA Luís Fernandes dos Santos Nascimento

PROJETO GRÁFICO André Aureliano Fernandes

A111

Kawano, Marta (1970 –)

A Linguagem dos Homens e a Linguagem de Deus. Sobre a Crítica da Filosofia em George Berkeley. Kawano, M. São Paulo: Editora Clandestina, 2023. 160 p.

ISBN 978-65-00-88169-1

1. Filosofia Britânica. 2. Filosofia da Linguagem. 1. Título CDD: 190

Este livro foi produzido em \LaTeX
no verão tórrido de 2023.