



"Democracia em risco: a pesquisa e a pós-graduação em contexto de resistência."

01 a 05 de
Outubro 2017
SÃO LUÍS - MA

GT17 - Filosofia da Educação – Trabalho 256

O ESPÍRITO HUMANO: CONTRIBUIÇÕES DE UMA ANTROPOLOGIA BERKELIANA

Danilo Bantim Frambach - UERJ

Resumo

Apesar de se tratar de um dos grandes filósofos da idade moderna, autor de um sistema único, não é comum encontrarmos o pensamento de George Berkeley ao se trabalhar as temáticas relativas à Educação. De fato, a radicalidade de um sistema comprometido em “salvar” o espírito pode, à primeira vista, desestimular o pesquisador a seguir essa abordagem. Dessa forma, o nosso artigo tem como principal objetivo investigar de que maneira o *imaterialismo* pode contribuir para se pensar a formação humana. Nesse sentido, o trabalho se dividirá em dois momentos: Inicialmente, faremos uma breve análise de algumas figuras do humano, a fim de contextualizar melhor a discussão antropológica e mostrar sua influência no pensamento acerca da formação do indivíduo. A seguir, abordaremos o *imaterialismo* berkeliano, buscando qual seria a definição de homem dada pelo autor, e de que forma a antropologia de Berkeley pode nos ajudar a pensar o processo de formação.

Palavras-chave: Berkeley, formação, ação, antropologia, espírito.

Dentre os grandes sistemas filosóficos desenvolvidos ao longo do período moderno, o pensamento de George Berkeley se destaca. Embora tenha sido um homem completamente dedicado à religião e influenciado por ela – De tal maneira, que é impossível compreender-lhe a filosofia sem que sua formação teológica seja levada em conta – o Bispo de Cloyne desenvolveu uma filosofia que se preocupa, não apenas com questões metafísicas, mas também epistemológicas, ligadas às ciências físicas, à lógica, à matemática, entre outras.

No sistema berkeliano – chamado por ele de *imaterialismo* – a substância material é negada, existindo apenas dois tipos de entes: aqueles que percebem (os espíritos, almas ou mentes) e aqueles que são percebidos (as ideias). Os objetos sensíveis não possuem qualquer existência além daquela que lhes é atribuída pelo ato da percepção. Assim, diz o autor, «ser é ser percebido» («*esse est percipi*»), e tudo o que se conhece são as qualidades reveladas durante o processo de percepção sensível.

Embora o imaterialismo seja pautado na sensibilidade do espírito humano, o pensamento do filósofo irlandês raramente é encontrado nos trabalhos dedicados à Educação. Isso, talvez, esteja relacionado ao fato de o pesquisador sentir-se desencorajado para enfrentar o desafio de contestar uma teoria que se compromete, de forma tão enérgica, com a salvação desse espírito. Em face desse aparente desinteresse pelas ideias berkelianas, na área educacional, tornou-se imperativo para nós investigar, sob a perspectiva do imaterialismo, a aplicabilidade desse sistema na formação humana. Esse, portanto, é o objetivo central deste artigo.

Ao longo da história, as diversas formas de se pensar o homem – sua antropologia – influenciaram as diferentes concepções do que é a educação, de como se formar esse humano e do que é necessário para tal. Para os gregos, o surgimento da consciência educacional estaria relacionado ao lento processo cultural, que se inicia nas origens arcaicas e vai até a decadência helenística. Esse processo levou todo o mundo grego a confluir para o desenvolvimento de um modelo de homem, bom e virtuoso, de validade não apenas universal como também normativa. Passa-se, portanto, a educar visando a alcançar esse modelo que garantiria a virtude e o bem a todos os membros da pólis.

Embora alguns pensadores – como Werner Jaeger na *Paidéia* – identifiquem o ápice desse desenvolvimento, justamente na teoria platônica acerca do conhecimento e da formação do bom cidadão para a pólis, nosso foco é o discípulo de Platão, Aristóteles.

Do mesmo modo que em seu mestre, vemos que Aristóteles tem a definição como uma das principais finalidades da investigação. Então nos perguntamos: o que é o homem? Definindo-o pelo “gênero”, ele é um vivente, um *zoon*¹. É por isso que ele deixa de ser homem no momento de sua morte – torna-se apenas um corpo, uma matéria inerte, perde sua vida (WOLFF, 2012, p.25). Entretanto, o gênero “vivo” não qualifica os homens ou outros viventes, somente, diz o que eles são. Sendo assim, o gênero não define apenas a que classe pertencem os seres humanos, visto que ao lhes atribuirmos um gênero específico, estamos também lhes determinando o modo próprio de serem. Portanto, viver não é apenas submeter-se aos efeitos da nutrição e da geração, por exemplo, mas também é possuir, como todos os outros viventes, a capacidade de sentir e de desejar:

Das faculdades da alma que referimos, a uns seres, como dissemos, pertencem todas, umas delas a outros, e a alguns seres pertence apenas uma só faculdade. Chamámos, então, “faculdades” às ‘partes’ nutritiva, perceptiva, desiderativa, de deslocação e discursiva. Ora, às plantas pertence apenas a faculdade nutritiva, ao passo que aos outros seres pertencem esta faculdade e também a perceptiva. E se estes dispõem da faculdade perceptiva, possuem igualmente a desiderativa, pois o desejo é, de facto, apetite, impulso e vontade. Todos os animais, então, possuem um dos sentidos, o tacto, e ao ser a que a sensibilidade pertence pertencem igualmente o prazer e a dor (isto é, o aprazível e o doloroso). (*Sobre a Alma*, II, 3, 414a 29 – 414b 5)

O gênero, nesse caso, esclarece ao homem o que é a sua essência, apresentando-lhe tudo aquilo que lhe é indispensável para existir, agir e ser o que é.

Essa, porém, ainda não é a definição do homem. Mesmo que satisfatória, a resposta apresentada é insuficiente, visto que todos os homens são viventes, mas nem todos os viventes são homens. Em suma, para o homem, o gênero é essencial, embora não lhe represente a essência completa. *Zoon* responde suficientemente bem às perguntas “O que é existir para o homem?” e “Em qual gênero de seres podemos classificar o homem?”, mas resta ainda uma outra pergunta, fundamental para o humano: O que é, para ele, ser vivo? Passamos, pois, da expressão da essência em seu sentido amplo, para o enunciado da essência em seu sentido estrito, ou seja, a essência dessa essência².

¹ É importante ressaltar que os deuses fazem parte do gênero vivente, diferenciando-se dos humanos e dos outros animais, principalmente, por sua imortalidade.

² Em nota, Francis Wolff destaca a própria frase de Aristóteles: «Uma definição é uma fórmula que exprime o essencial da essência do seu sujeito» (*Tópicos*, I, 5, 101b 30, Apud. 2012, p.27).

Os homens possuem diversas características e propriedades que não são necessariamente essenciais³. A tarefa da definição aristotélica é explicativa. Dessa forma, de nada adianta enumerar as diferentes propriedades que distinguem o vivente homem dos demais viventes; cumpre-nos, pois, o trabalho de buscar a propriedade fundamental capaz de explicar todas as outras. Qual é, então, essa propriedade que basta para diferenciar o humano de todos os outros viventes?

Por mais que Aristóteles tenha fornecido várias respostas para tal questão – sem, contudo, dizer qual é a propriedade fundamental que permite inferir todas as diferenças – duas se destacam pela sua influência ao longo de mais de dois milênios: a definição de homem como “animal racional” e como “animal político”. Sobre este ponto, um trecho específico da *Política* é utilizado como referência de ambas as definições:

Estas considerações evidenciam que uma cidade é uma daquelas coisas que existem por natureza e que o homem é, por natureza, um ser vivo político. Aquele que, por natureza e não por acaso, não tiver cidade será um ser decaído ou sobre-humano [...]. A razão pela qual o homem, mais do que uma abelha ou um animal gregário, é um ser vivo político em sentido pleno, é óbvia. A natureza, conforme dizemos, não faz nada ao desbarato, e só o homem, de entre todos os seres vivos, possui a palavra [*logos*]. Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar) o discurso, por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. É que, perante os outros seres vivos, o homem tem suas peculiaridades: só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto; é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade. (Livro I, 2, 1253a)

A partir da citação aristotélica, podemos concluir que o homem é o único animal que pode ser definido sob três propriedades exclusivas: ter a capacidade de perceber valores morais, ser um «animal político», possuir o dom da palavra (razão, *logos*). Todavia, a primeira propriedade pode ser excluída como definição real do homem, já que ela pode ser explicada tanto pela política quanto pela razão.

Se a vida política é a diferença específica entre o homem e os demais viventes, ela só pode ser marcada se for entendida em um sentido mais amplo — não no sentido de um “animal social”, como as abelhas o são. A vida política, para o humano, tem uma finalidade maior que a dos demais animais. Os homens não buscam viver em sociedade apenas para preservar a sobrevivência coletiva, sobretudo, para que todos tenham uma “vida boa” e alcancem a felicidade. Por conseguinte, o ser humano só pode realizar a sua

³ Aristóteles menciona várias delas ao longo de diversas obras, como o homem possuir o maior cérebro entre os animais, ser o único capaz de rir e sentir esperança, entre outras (WOLFF, 2012, p.28).

essência por meio da coexistência com os seus iguais. Por isso, ele é político «por natureza», opondo-se, dessa maneira, aos demais seres vivos, tanto os animais que vivem isolados ou em grupos, como os próprios deuses que não formam uma comunidade onde se discuta acerca do bem comum.

Afinal, não seria, sobretudo, a razão que diferencia o humano? Certamente, a palavra utilizada por Aristóteles (*logos*) significa tanto discurso, palavra, linguagem quanto razão. Temos, neste caso, dois significados que influenciam em nossa discussão. Entendido como a faculdade humana de se comunicar, o *logos* é mais do que mera ferramenta de transmissão de informações ou de expressar emoções; é, principalmente, o veículo de discurso que possui uma estrutura específica. É a linguagem humana que permite a produção de enunciados, afirmativos ou negativos, pelos quais declaramos para alguém “algo acerca de alguma outra coisa”, isto é, um predicado acerca de um sujeito (WOLFF, 2012, p.31). São essas declarações que permitem aos homens o diálogo.

O *logos*, como vimos, também pode ser entendido de outra maneira: como a faculdade humana de raciocinar, ele parece ser a propriedade que permite ao homem exercer a função que o distingue dos outros animais⁴. Argumenta, assim Aristóteles:

Ora, se a função do homem é uma atividade da alma que segue ou que implica um princípio racional, e se dizemos que “um tal-e-tal” e “um bom tal-e-tal” têm a função que é a mesma em espécie [...]; se realmente assim é (e afirmamos ser a função do homem uma certa espécie de vida, e esta vida uma atividade ou ações da alma que implicam um princípio racional [...]) o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa. (*Ética a Nicômaco*, I, 7, 1098a 7-17).

Assim sendo, a felicidade do homem consiste em uma vida que seja «uma atividade ou ações da alma que implicam um princípio racional». Com isso, o homem teria dois privilégios específicos em vida: o de poder viver controlando as emoções, e dessa forma, agir *razoavelmente*, afim de agir bem e de poder conhecer as coisas *racionalmente*, sem nenhum outro fim senão compreendê-las. É, então, por possuir *logos* que o homem pode ser feliz como homem e levar uma vida boa. É ele que parece ser a causa de todas as outras propriedades humanas: é, pois, o *logos*, entendido aqui com toda a ambiguidade compreendida no conceito grego, não só no sentido da capacidade humana do raciocínio, como também na possibilidade de troca, de diálogo.

⁴ Vemos isso na *Ética a Nicômaco*, I, 7, 1097b 24 – 1098a 20. Esta é uma das ideias centrais da ética aristotélica.

Mesmo que compreendamos o valor dessa ambiguidade do *logos*, foi a definição de homem como “animal racional” que persistiu da antiguidade até a modernidade, apesar das diversas alterações que ela sofreu por meio do Cristianismo. Ainda assim, religião foi capaz de se acomodar-se à herança antiga, reinterpretando a definição nos termos do dogma da encarnação. Todavia, no século XVII surge uma nova figura de homem, exigida pela revolução científica da época. A Ciência moderna, diferenciando-se de uma concepção antiga, em vez de se dispor a formular definições para os seres naturais, deduzindo-lhes a essência e fixando-os em um lugar específico da ordem cósmica, propõe-se a elaborar, apresentar, desenvolver as leis gerais da natureza, que conectam os acontecimentos ou fenômenos naturais, graças ao processo de matematização. É esta a Ciência de Descartes.

O homem é, para Descartes, uma alma estreitamente unida a um corpo. Dizer isso é quase repetir o que diziam grande parte dos filósofos desde a Antiguidade. Não faltaria muito para que tal noção pudesse ser confundida com a definição de homem como “animal racional”. Indubitavelmente, é um consenso que a definição cartesiana insista no fato de o homem ser uma *união* entre essas duas coisas. Como vimos, isso não é novidade alguma: a pergunta de como uma alma se une a um corpo durante a vida, para posteriormente separar-se dele após a morte, é a questão que preocupou todos os teólogos cristãos, assim como boa parte dos filósofos neoplatônicos. Também pode-se dizer que a definição cartesiana insiste na importância da “estreiteza” dessa união. Por certo, é o que Descartes defende na sexta de suas *Meditações*:

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

Em outras palavras, a alma não possui um corpo exterior, ela forma com ele um todo. Mas aqui, também, não há novidade alguma. Como nos diz Francis Wolff: «esta é a doutrina dos estoicos, para quem a percepção de si resulta do fato de que o corpo e a alma estão estreitamente unidos e em constante interação um com o outro» (2012, p.48).

Não há, então, nada de novo na definição de Descartes do humano? Como uma definição que não apresenta nada de novo pode ter sido tão influente? No caso de Descartes, o que é de fato significativo, o que constitui a figura do homem cartesiano, é a maneira como a definição é estabelecida, não a definição em si. O que há de mais expressivo e relevante na definição cartesiana é o fato de que a sua gênese parece ir na

direção oposta da própria definição: é apenas pela *distinção* real entre corpo e alma que Descartes passa a definir o homem como a união entre ambas. Com efeito, o sentido desta união supõe que a substância pensante seja realmente dissemelhante da substância extensa, sendo esse dualismo ontológico o que possibilita o dualismo epistemológico.

É justamente nessa distinção que podemos identificar uma das origens do *mentalismo* moderno, que tem seu ápice com Locke e o privilégio que, a partir dele, a modernidade deu ao estudo do “entendimento humano”, ou seja, a pretensão de identificar as leis do funcionamento dos “estados mentais”. O capítulo xxvii do livro II do Ensaio sobre o Entendimento Humano – “Sobre a Identidade e a Diferença” – embora tenha sido publicado como um acréscimo à obra de Locke, por sugestão de Molyneux, é, sem dúvida, o mais influente texto sobre a consciência da modernidade. Efetivamente, ele é um pequeno tratado sobre a questão da identidade pessoal, responsável pelo surgimento da modernidade, enquanto conceito filosófico, inspirando, a partir de então, as diversas teorias do conhecimento subsequentes.

A revolução lockeana consiste em fazer da consciência o critério da identidade pessoal e a própria expressão da subjetividade. Isso levou o filósofo inglês a modificar radicalmente a própria noção de subjetividade, tanto em relação à ideia aristotélica de alma individual – como “forma substancial” – quanto em relação à reivindicação cartesiana do “eu” existente e pensante. Em Locke, vemos com clareza as diversas implicações da subjetividade, da consciência e da identidade pessoal, tais como: a possibilidade de uma experiência interior com acesso direto à mente e a relação existente entre consciência e responsabilidade moral. Em suma, introduz-se a associação entre consciência e identidade individual, diretamente relacionada à questão do livre arbítrio. Se, antes, a consciência era uma atividade de autoexame, um conhecimento interior, ela torna-se, pela primeira vez, o outro nome do indivíduo singular. Tornando-se princípio da identidade humana, a consciência corresponderá a uma nova percepção da condição humana.

É nesse contexto cartesiano-lockeano (e também influenciado por Malebranche) que Berkeley desenvolve sua filosofia. Entretanto, antes de nos voltarmos ao que pode ser uma antropologia desenvolvida pelo Bispo de Cloyne, é necessário que expliquemos, ainda que de forma sucinta, alguns pontos centrais de seu *imaterialismo*. Além disso, para que se compreenda o que Berkeley entende por humano, é necessário que nos voltemos para a questão da ação. Como dissemos no início de nosso trabalho, o sistema berkeleyano se

constrói em torno dos dois únicos tipos de entes que existem: aqueles que percebem e aqueles que são percebidos – respectivamente, espírito (ou mente) e ideias.

Berkeley tem um objetivo muito claro com seu *imaterialismo*, explicitado logo no subtítulo de sua principal obra, o *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*⁵, que é refutar dois tipos de ceticismo. O primeiro é um ceticismo epistemológico que defende nossa incapacidade de conhecer a verdadeira natureza das coisas, porque determinados fatores, como a relatividade das sensações, por exemplo, nos obrigam a distinguir aparência de realidade de tal maneira, que conhecer a realidade passa a ser, no mínimo, problemático e, na pior das hipóteses, impossível.

O outro tipo de ceticismo é o teológico, chamado de “ateísmo” pelo autor, cujo ponto de vista não se limita apenas à negação da existência de uma divindade, além disso, inclui crenças em que o universo se mantém independente da atividade contínua de uma divindade. Opondo-se a este ceticismo, o autor defende a religião. Contudo, o ataque ao ceticismo teológico se utiliza mais de argumentos metafísicos do que doutrinários nos *Princípios* e nos *Três Diálogos entre Hylas e Philonous*⁶. Em todo caso, o autor considerava que suas ideias formavam uma contribuição fundamental para a teologia, por acreditar que seu pensamento era uma nova – e poderosa – prova da existência de Deus.

Berkeley responde ao ceticismo por meio da negação da lacuna que existiria entre a experiência e o mundo – ou, na terminologia utilizada por ele e Locke, entre coisas e ideias. Nesse caso, o filósofo afirma que coisas *são* ideias. A argumentação principal é exposta de maneira bastante concisa nos parágrafos 1 a 6 dos *Princípios*, sendo a sua conclusão a primeira frase do parágrafo 7 desta mesma obra: «A partir do que foi dito, segue que não há nenhuma outra substância a não ser o *espírito*, ou aquele que percebe». Todo o restante dos *Princípios*, os Diálogos, e alguns escritos tardios consistem na expansão, esclarecimento e defesa dessa tese.

Para introduzir a Argumentação descrita nos Princípios, o filósofo inicia o texto oferecendo ao leitor um inventário – os “objetos do conhecimento humano”:

[...] ou ideias realmente impressas nos sentidos ou então ideias como as percebidas quando prestamos atenção nas paixões e operações da mente, ou, finalmente, ideias formadas com a ajuda da memória e da imaginação, seja

⁵ Abreviado para *Princípios* a partir desse momento.

⁶ Abreviado para *Diálogos* a partir desse momento

combinando, dividindo, seja simplesmente representando as ideias originalmente percebidas das maneiras mencionadas. (*Princípios* §1)

De acordo com a citação, observamos que as ideias dos sentidos – cores, formas entre outras – «se apresentam simultaneamente»; essas «coleções» de ideias passam a receber um nome específico e, dessa forma, «são considerados uma coisa», por exemplo, uma maçã, pedra ou árvore. Não apenas isso, Berkeley também assume nesta passagem que não são somente as «ideias realmente impressas nos sentidos» que são objetos do conhecimento, mas tudo aquilo que é percebido por nós. Árvores, lagos, relâmpagos, sensações de prazer ou dor, gigantes e ciclopes, todos seriam conhecidos ou percebidos pelos homens. Em outras palavras, o filósofo não quer ignorar nenhum modo pelo qual podemos considerar entidades sensíveis. Conhecer, então, não se contrapõe ao simples ato de sentir (seja pelas paixões, seja pelos sentidos) ou imaginar, mas os engloba.

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

É neste segundo parágrafo que surge, pela primeira vez, na obra berkeleyana, uma definição do que possa ser o humano. Nas palavras do próprio autor, «esse ser ativo, perceptivo, é o que chamo de *mente*, *espírito*, *alma* ou *eu*». Todas essas palavras são usadas como significando a mesma coisa, o que nos faz supor, pelo menos em um primeiro momento, que a definição de pessoa para Berkeley é a mesma que a de *mente* ou *espírito*. Contudo, esperar uma visão completamente detalhada, documentada da forma como Berkeley entende a mente é esperar o impossível. O filósofo irlandês manteve um absoluto silêncio acerca de questões centrais para uma filosofia da mente, como, por exemplo, a questão das mentes dos animais. Nas raras ocasiões em que o autor se dirigiu aos tópicos de uma filosofia da mente, ele o fez de forma apressada e, até mesmo, superficial. Um exemplo é o conceito de causalção. Berkeley desafia vigorosamente a suposição de causas materiais, afirmando, em contrapartida, uma causalção pela vontade das mentes, porém, ele não oferece uma descrição mais sistematizada do que viria a ser isso.

Deparamo-nos com a primeira dificuldade para nosso trabalho: como tratar dessa mente – igualada ao sujeito – por meio de textos que não abordam claramente essa

questão⁷? Nos *Princípios*, Berkeley dedica os parágrafos 135 a 145 para considerar as consequências da distinção entre mentes e ideias estabelecida no §2. Esses parágrafos são uma clara tentativa de combater a inferência cética de que, por não termos ideia das mentes, elas estão para além do conhecimento humano. Berkeley, por sua vez, abraça a premissa menor e defende de uma nova maneira a tese de que as mentes não podem ser conhecidas por meio de ideias. Uma ideia é uma coisa sensível que depende da mente. No entanto, as mentes não são sensíveis, por isso, não podem ser representadas por ideias ou imagens, visto que a única coisa semelhante a uma ideia é uma ideia. Entretanto, ele rejeita a premissa maior, de que o único conhecimento é o conhecimento de ideias, ou que se dá por meio delas. Mesmo não sendo conhecidas por meio de ideias, as mentes podem ser conhecidas. Podemos saber que elas são imateriais e, portanto, capazes de uma existência sem o corpo! Por mais que não nos tenha dado uma filosofia da mente detalhada nos *Princípios*, Berkeley, sem dúvida, defendeu o nosso acesso cognitivo à mente – à nossa e à de outros – e o fez como parte de seu projeto de defesa do conhecimento humano.

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

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

Berkeley considera o conhecimento pela consciência como uma forma imediata ou intuitiva de conhecimento. Ocasionalmente, o filósofo se utiliza do termo “reflexão”, mas quando o faz, tal termo não denota uma forma de relação consigo, mesmo que seja diferente da consciência. Como já mencionamos, Berkeley defende que não podemos ter uma ideia do espírito ou da mente: o que temos sobre eles é uma *noção*, isto é, «entendemos o significado da palavra, já que, do contrário, nada poderíamos afirmar nem negar sobre ele» (*Princípios*, §140). Ainda no mesmo parágrafo, Berkeley explica que *noções* são conceitos do espírito e possuem uma origem complexa. Como

⁷ O projeto berkeleyano para os *Princípios*, pretendia dividir a obra em três partes; uma delas seria dedicada exclusivamente para a mente. Contudo, Berkeley nunca chegou a concluir a sua obra, nos deixando apenas com o tratamento dado a mente tendo em vista os objetivos da primeira parte dos *Princípios*: negar a existência não percebida das coisas, responder a possíveis objeções a esta negação e estabelecer as consequências positivas da mesma.

autoconhecimento, as *noções* se originam na intuição imediata: com relação a outras mentes, na interpretação, e com relação a Deus, na reflexão e raciocínio. Porém, diferenciando-se, das ideias que são obtidas de maneira *direta* pelos sentidos, as noções se revelam como uma espécie de conhecimento *indireto*.

Enfim, Berkeley caracteriza o conhecimento dos termos *eu* e *eu mesmo* (I and myself) pela terminologia da consciência. Isso não é sugerido apenas na passagem do *De Motu* que citamos acima, mas também em outros momentos, como na fala de Philonous: «conheço ou sou consciente de minha existência» (*Diálogos*, III [233]). Desse modo, a *noção* de mente que podemos ter e, que, segundo Berkeley, de fato temos, só é possível por meio de uma relação imediata como o eu mesmo de alguém (one's own self) por intermédio da consciência. Contudo, a consciência berkeleyana não possui um papel fundamental para a identidade pessoal, o que diferencia o autor de seus antecessores.

A relação entre mente, consciência e identidade, bem como essa relação constitui o sujeito, revela-se muito mais problemática em Berkeley do que imagináramos anteriormente. Isso ocorre graças a duas características essenciais existentes na mente ou espírito, destacadas por Berkeley: «A união [*the concrete*] da vontade e do entendimento devo chamá-la de mente, não de pessoa (...)» (*Comentários Filosóficos*, 713)⁸. A distinção entre vontade e entendimento, contudo, não arruína a unidade e a substancialidade da mente. Entendimento e vontade são apenas duas formas diferentes pelas quais nós podemos considerar a substância espiritual:

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

Berkeley enfatiza, de forma clara, a atividade da mente. A identidade da substância mental é, na verdade, a única real identidade dos indivíduos que existem, já que, seguindo a metafísica berkeleyana, os espíritos imateriais são os únicos indivíduos que são

⁸ A passagem continua da seguinte forma: «(...) para não ofender, pois não há senão uma vontade reconhecida que é Deus. Mem: cuidadosamente omitir definir pessoa ou mencioná-la muito». “Mem” significa *Memorandum* nos cadernos de Berkeley. Isso indica que a principal vontade é a de Deus, e não humana, e é um fato importante para se entender a forma como Berkeley interpreta a relação entre as mentes finitas e o mundo.

substâncias («Nada existe propriamente senão as pessoas», *Comentários Filosóficos*, §24).

A identidade dos indivíduos que não são pessoas é reduzida, portanto, a certas relações entre percepções; não há nenhuma identidade numérica, apenas qualitativa, e identidade no sentido de igualdade perfeita, como Berkeley mostra no §192 dos *Comentários Filosóficos*: «Nenhuma outra identidade senão a semelhança perfeita em quaisquer indivíduos exceto as pessoas». Além disso, como nos mostra o §194 da mesma obra, «(...) a existência de nossos pensamentos (que sendo combinados compõem todas as substâncias) é frequentemente interrompida, e eles têm começos e terminações diversos». Isso nos parece levar a um problema levantado pela visão lockeana de identidade pessoal, segundo a qual se pode atribuir ações que nunca realizamos ou pensamentos que nunca tivemos a nós mesmos. A solução de Berkeley é explicar os pensamentos e volições nos termos de suas faculdades correspondentes: entendimento e vontade (ibid. §681). Em última análise, isso significa que as ações e os pensamentos são explicados nos termos da substância espiritual que os causou: todas as ações são ações de uma substância.

Para o autor, existem, pois, mentes *finitas* e *infinita*. A mente infinita, Deus, é *absolutamente* ativa. As mentes finitas, isto é, todas as que não são Deus, são apenas *parcialmente* ativas. No que diz respeito às percepções, nós somos passivos: recebemos passivamente, nossas ideias pelos sentidos⁹. Isso ajuda a explicar, também, as coisas que existiriam mesmo sem a nossa mente. Para entendermos melhor o que foi dito, vejamos esta passagem da obra de Berkeley, retirada do segundo diálogo dos *Diálogos*, quando Philonous (o representante do autor nos diálogos) diz:

Phil. – [...] essas ideias ou coisas por mim percebidas, elas mesmas ou seus arquétipos, existem independentemente de minha mente, já que sei que não sou seu autor, estando fora de meu poder determinar, como me aprouver, com que ideias particulares devo ser afetado ao abrir meus olhos e ouvidos. Elas devem, portanto, existir em uma outra mente, cuja vontade é que elas devem ser exibidas a mim. (p.242)

Podemos perceber então que, para Berkeley, essa “atividade” da mente nada mais é do que a vontade. Eu percebo as coisas que percebo porque Deus assim o *quer*; está «fora de meu poder determinar, como me aprouver, com que ideias particulares devo ser

⁹ Tal tese se assemelha ao exemplo do olho e da pedra branca no *Teeteto*, em que o olho que percebe a pedra é passivo e a pedra é a ativa do par, pois gera a brancura percebida pelo olho (156a-157c).

afetado ao abrir meus olhos e ouvidos». Como somos mentes finitas, somos apenas parcialmente ativos e, desse modo, estamos sujeitos às percepções. Percepção, nesse caso, nada mais é do que ter uma ideia dos sentidos e, dessa forma, as ideias dos sentidos estão passivamente “na minha mente”.

De forma resumida, o filósofo acredita que apenas os espíritos são ativos e o mundo sensível é completamente inativo. Na visão berkeliana, o homem “exercita” sua vontade, e dentro de certas condições, Deus garante que o objeto dessa vontade seja percebido por outros agentes, convenientemente posicionados para serem afetados. Porém, não podemos entender que Deus apenas realize atos discretos da vontade que acompanham a vontade de um agente. Na verdade, Deus sustenta o mundo: Ele mantém leis causais que permitem a possibilidade da ação humana, estabelecendo-as, no momento da criação, de maneira que permitam a habilidade de agir do homem. Em suma, as leis causais estabelecidas por Deus teriam, aproximadamente, a seguinte fórmula: um ato da vontade com o conteúdo correto (ou seja, de acordo com as leis da natureza), mais leis causais e à disposição apropriada de ideias sensíveis, resultam em ideias sensíveis da ação sendo executadas. Assim como em outros momentos do *imaterialismo*, Deus possui, aqui, um papel análogo ao da matéria para os materialistas. Em Berkeley, qualquer descrição da ação deve oferecer um “mecanismo” que acompanha a vontade de trazer alguma mudança no mundo sensível.

O humano do imaterialismo é espírito — alma e mente. O homem, como espírito, é passivo diante do mundo sensível, regido pela mente infinita de Deus. Em sua busca por defender o Cristianismo, Berkeley separa corpo e alma de maneira mais radical que Descartes. Há, entretanto, uma diferença entre os dois filósofos no que concerne à ideia de corpo. Enquanto Descartes considera o corpo fundamental para se determinar o que é o homem, Berkeley parece acreditar que ele é apenas uma espécie de receptáculo da alma. Durante a vida terrena, o corpo sequer está subordinado ao espírito que guarda e, como parte do mundo sensível, está submetido apenas à vontade divina. De que forma, então, podemos pensar a formação de um humano isolado de seu corpo?

Os poucos argumentos que encontramos em Berkeley acerca da ação e do humano remontam àqueles que, historicamente, limitaram a ação e autonomia humana, já denunciados por Castoriadis:

O que é a autonomia coletiva? E qual é o seu contrário? O contrário é a sociedade heterônoma. [...]. Em que consiste, então, a heteronomia de uma

sociedade primitiva? Ela consiste no fato de que as pessoas acreditam firmemente (e não podem não acreditar) que a lei, as instituições de sua sociedade não são (nem poderiam ser) sua própria obra, mas lhes foram outorgadas, de uma vez para sempre, por outrem: os espíritos, os ancestrais, os deuses, ou seja lá quem for. Isto vale tanto para as sociedades históricas (“históricas” no sentido estrito) como para as sociedades religiosas. [...] Assim, a heteronomia consiste no fato de que a instituição da sociedade, criação da própria sociedade, é apresentada pela sociedade como sendo obra de alguém mais, de uma fonte “transcendente”: os ancestrais, os deuses, o Deus, a natureza, ou - como em Marx - as “leis da história”. (“Psicanálise e Sociedade I”, In: *As Encruzilhadas do Labirinto II*, pp. 40-41)

Como o título de sua principal obra política – *A Obediência Passiva* – nos faz imaginar, Berkeley está inserido nessa tradição de pensamento heterônomo. E dessa forma, sua filosofia tem importância para nossa reflexão de maneira diferente daquela que inicialmente imaginávamos. Vemos, diversas vezes em Berkeley, as consequências de se menosprezar o corpo para pensar o humano. Se, por um lado, a filosofia berkeleyana valoriza, de maneira bastante impressionante, a percepção sensível como fonte de conhecimento e verdade, por outro, é apenas de forma passiva que ela se faz como tal. Reconhecido por sua consistência lógica, o *imaterialismo* se mostra problemático ao supervalorizar o espírito divino e limitar ainda mais o humano: a ação do homem no mundo não é dele, mas tem uma fonte transcendente – Deus.

Mas além disso, Berkeley parece radicalizar o mentalismo inaugurado por seus antecessores. Esse mentalismo moderno, por sua vez, é a principal influência das teorias cognitivistas que encontramos atualmente na educação. Assim como Descartes e Locke, o mentalismo que surge do imaterialismo compara o espírito a um grupo de processos interiores que, por sua vez, são capazes de determinar um indivíduo, e geram os significados que ele dará para as coisas externas. As consequências desse tipo de pensamento não são novidade. O mentalismo possui muitas dificuldades para lidar, justamente, com aquilo que não se deixa (pelo menos, facilmente) reduzir à simples cognição, a esse conhecimento claro e evidente. É por esse motivo que, uma das principais marcas que se institui a partir do conhecimento que é construído é a incapacidade de compreender os diversos sentidos que constituem a ação humana. O cognitivismo inicia, por conseguinte, o estranhamento em relação à ação, que não pode ser entendida como nada além de um efeito de uma disposição da mente. Embora não se dê à parte religiosa a mesma importância vista em Berkeley, esse isolamento do humano ao espírito, essa redução do homem à atividade mental é, ainda, parte de muitas concepções educacionais, principalmente aquelas encontradas na Educação à Distância, que supervalorizam a

atividade da razão (de maneira muito semelhante a do *iluminismo*), ainda que interagindo com outros humanos e formando uma “inteligência coletiva”.

Limitado à mente e às operações mentais, o homem do imaterialismo não mais age no mundo, não cria. A relação com os outros homens – outras mentes – para desenvolver o conhecimento não parece mais tão importante quanto a relação própria, particular, entre o indivíduo, suas atividades mentais e a mente infinita. Conheço-me enquanto ser pensante, enquanto mente ou espírito, mas não posso conhecer outra mente da mesma forma. Apenas tenho noção de que alguém que possui as mesmas capacidades que eu deve ser uma mente e um ser ativo, mas nunca poderei conhecer tal mente com a mesma clareza que conheço um livro, uma casa ou uma maçã. Portanto, talvez inconscientemente, Berkeley acaba por denunciar um limite para a razão humana, e uma grande dificuldade para as teorias cognitivistas: o fato de que não podemos conhecer por completo, de forma clara e evidente, os espíritos de nossos pares.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, In: Coleção Os pensadores. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo, Nova Cultural, 1987.

_____. *Política*, tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

_____. *Sobre a Alma*, tradução Ana Maria Lóio. Lisboa, Imprensa nacional – Casa da Moeda, 2010.

BERKELEY, George. *Obras filosóficas/George Berkeley*: tradução, apresentação e notas Jaimir Conte. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

_____. *Philosophical Writings*. Desmond M. Clarke (ed.). Cambridge U.P., 2009.

CASTORIADIS, Cornelius. *As Encruzilhadas do Labirinto II*, tradução de José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

DESCARTES, René. *Meditações*, In: Coleção Os pensadores. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Junior. 3. ed. S. Paulo: Abril Cultural, 1973.

FLEMING, Patrick. “Berkeley’s immaterialist account of action”. *Journal of the History of Philosophy*, v. 44, n.3, jul, 2006, pp.415-429.

GARBER, Daniel e AYERS, Michael (ed.). *The Cambridge History of seventeenth-century Philosophy*, 2 V. New York, Cambridge University Press, 2008.

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Charles L. Sherman In: The Great Books of the Western World. Chicago, Encyclopedia Britannica, 1952.

THIEL, Udo. *The Early-modern Subject: Self-consciousness and personal identity form Descartes to Hume*, New York, Oxford University Press, 2011.

WINKLER, Kenneth (ed.). *The Cambridge companion to Berkeley*. New York, Cambridge U.P., 2005.

_____. *Berkeley: An Interpretation*. New York: Oxford University Press, 1989.

WOLFF, Francis. *Nossa Humanidade: de Aristóteles às neurociências*; tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo, Editora UNESP, 2012.