

# *O solipsismo na filosofia de George Berkeley*

Vinícius França Freitas

UFMG

## *Introdução*<sup>1</sup>

O objetivo do presente artigo é discutir a filosofia de George Berkeley (1685-1753). Mais especificamente, pretende-se avançar a hipótese de que o sistema berkeliano conduziria ao solipsismo, isto é, à conclusão que nega a existência de todos os objetos exceto a das percepções – os conteúdos mentais de que se tem consciência – da própria mente<sup>2</sup>. Em seus escritos, sobretudo nos que tratam mais diretamente do tema do imaterialismo, o *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano* (2008)<sup>3</sup> e os *Três diálogos entre Hylas e Philonous* (2008)<sup>4</sup>, Berkeley argumenta tendo em vista mostrar que, para além de suas ideias, é possível estar certo de outras existências. Não obstante seus esforços, o filósofo tem sido acusado desde a primeira recepção de suas obras<sup>5</sup> de conduzir a investigação ao

---

<sup>1</sup> O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES). Agradeço a Carlota Salgadinho Ferreira pelos valiosos comentários à primeira versão desse trabalho

<sup>2</sup> Anita Avramides (2001) explica: “pensa-se que a reflexão sobre a natureza especial da perspectiva de primeira pessoa pode ter aproximado de uma posição a que os filósofos se referem como ‘solipsista’. O solipsismo em sua forma mais radical é a posição que rejeita tudo a não ser o que está presente à consciência de um indivíduo. Uma das coisas excluídas pelo solipsismo é a existência de outras mentes (as outras coisas que são excluídas são coisas não mentais e, outras vezes, não presentes” (p. 03).

<sup>3</sup> Publicado originalmente em 1710. Doravante, apenas *Princípios*.

<sup>4</sup> Publicado originalmente em 1713. Doravante, apenas *Diálogos*.

<sup>5</sup> Para uma história da recepção do pensamento de Berkeley nas duas primeiras décadas após a publicação dos *Princípios*, ver BRACKEN (1959), especialmente os dois primeiros capítulos (pp. 01-41).

solipsismo, sendo ele o grande representante dessa posição no século XVIII<sup>6</sup>. A hipótese avançada, portanto, não é nova na história da filosofia. No entanto, o caminho que escolho para defendê-la é distinto – tanto quanto sei – de outras interpretações que pretendem que o pensamento de Berkeley conduz a essa posição filosófica. Ao invés de me ater a um aspecto de sua filosofia – como, por exemplo, o problema acerca da existência de outras mentes –, opto por apontar dificuldades em quatro argumentos oferecidos pelo filósofo tendo em vista provar que, além de si mesmo e suas ideias, é possível estar certo de outras existências no universo.

Após apresentar, na primeira seção, uma breve discussão sobre a relação entre o princípio *esse est percipi* pensado por Berkeley e o solipsismo, discuto, na segunda seção, as quatro dificuldades que julgo encontrar nos argumentos que pretendem anular a possibilidade do solipsismo: (I) o argumento da natureza involuntária das ideias sensíveis não elimina a possibilidade de existir uma faculdade ativa da mente – de cujas operações o indivíduo não estaria consciente – que produzisse essas ideias, de modo a dificultar a suposição de que há certamente uma causa externa – uma outra existência – que as produz; (II) o ‘argumento da distinção’, apresentado nos *Diálogos* para provar a existência de Deus, é circular. O filósofo pressupõe a existência de objetos externos distintos da mente para argumentar que Deus existe e, para mostrar que estes objetos distintos existem, Berkeley pressupõe a existência de Deus; (III) o argumento acerca da existência de ideias de ‘coisas reais’ – objetos externos distintos da mente –, seja qual for o sentido em que a noção de ‘coisas reais’ é compreendida, é suscetível de crítica. Por um lado, o critério interno para caracterizá-las – a distinção, estabilidade e ordem das ideias – não é suficiente para distinguir, por exemplo, entre as ideias de coisas reais e as ideias da memória. Por outro lado, o

---

<sup>6</sup> O verbete ‘Existência’, presente *Enciclopédia* de Denis Diderot (1713-1784) e Jean d’Alembert (1717-1783), de autoria de Jacques Turgot (1727-1781), por exemplo, denuncia o filósofo como o grande representante dessa posição no período: “os filósofos que mais generalizaram a noção de existência reconheceram que seus juízos e suas sensações recaíam sobre duas ordens de coisas muito diferentes, e sentiram toda a dificuldade de firmar seus juízos sobre um fundamento sólido. Alguns desataram o nó negando a existência de todos os objetos exteriores e não admitindo outra realidade a não ser a de suas ideias: foram chamados de ‘egoístas’ e ‘idealistas’. Vide ‘Egoísmo’ e ‘Idealismo’. Alguns se contentaram em negar a existência de corpos e do universo material, e lhes foi dado o nome de ‘imaterialistas’. Esses erros são muito sutis para serem muito difundidos. Seus partidários quase não são conhecidos, a não ser os filósofos indianos, entre os quais se pretende que há uma seita de egoístas. É o famoso bispo de Cloyne, o doutor Berkeley, conhecido por um grande número de obras, todas cheias de espírito e de ideias singulares que, por seus *Diálogos de Hylas e Philonus*, despertou, nesses últimos tempos, a atenção dos metafísicos sobre esse sistema esquecido. Vide ‘Corpos’” (2017, p. 266).

critério externo – as coisas reais são as ideias causadas por Deus – está envolvido na circularidade notada acima; (IV) para além das dificuldades notadas por intérpretes no argumento sobre a existência de outras mentes, parece-me haver uma dificuldade adicional no que me parece ser a interpretação mais plausível desse argumento – interpretação segundo a qual é possível inferir a existência de outras mentes a partir da observação de ações irregulares, inconstantes e viciosas em outros indivíduos. A certeza da existência de outras mentes parece depender sobremaneira, nessa interpretação, da existência do mal, de modo que, é possível argumentar que se as ações irregulares, inconstantes e viciosas deixassem de existir, perder-se-ia a evidência da existência de outras mentes. O conjunto dessas quatro observações, a meu ver, revelam as dificuldades do sistema de Berkeley para superar o solipsismo decorrente do princípio *esse est percipi*.

### ***O princípio esse est percipi e o solipsismo***

Na introdução dos *Princípios*, Berkeley esclarece que o objetivo de sua filosofia é responder ao ceticismo<sup>7</sup>. As conclusões céticas que impregnam a filosofia do período derivariam da tese da ‘dupla existência’, isto é, da distinção entre ‘aparência’ e ‘realidade’. As ideias, imagens dos objetos externos percebidas pela mente, são a aparência; os objetos externos, ‘conhecidos’ tão somente por meio de suas ideias na mente, são a realidade. O ceticismo surgiria da compreensão de que há existências, distintas de suas percepções, que seriam apreendidas por meio de ideias: a mente tem contato direto ou imediato apenas com a aparência, isto é, com ideias que seriam imagens dos objetos, de modo que o cético pode duvidar da correspondência entre o mundo e as ideias, entre o real e a aparência<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Berkeley diz: “meu propósito é, portanto, tentar descobrir os princípios que introduziram todas essas dúvidas e incertezas, esses absurdos e contradições nas diversas seitas filosóficas, a tal ponto que os homens mais sábios chegaram a pensar que a nossa ignorância é incurável, imaginando que ela surge da fraqueza e da limitação natural das nossas faculdades” (2008, p. 35).

<sup>8</sup> Nos *Princípios*, Berkeley diz: “no que se refere às ideias ou a coisas não pensantes, nosso conhecimento delas tem sido muito obscurecido e confundido, e fomos levados a erros muito perigosos ao supor uma dupla existência dos objetos dos sentidos: uma ‘inteligível’ ou na mente, outra ‘real’ e fora da mente, pela qual se considera que as coisas não pensantes têm uma subsistência natural própria, diferente da de ser percebida por espíritos. Noção essa que, se não me engano, mostrei ser a mais infundada e absurda, é a verdadeira raiz do ‘ceticismo’ pois, enquanto o homem pensava que as coisas reais subsistiam fora da mente, e que seu conhecimento era ‘verdadeiro’ somente à medida que correspondesse às ‘coisas reais’, seguia-se que nunca podia estar certo de possuir um conhecimento verdadeiro, afinal, como se poderia saber que as coisas percebidas correspondem às que não são percebidas ou que existem fora da mente” (2008, p. 114). Nos ‘Prefácio’ dos *Diálogos*, por sua vez: “conforme os princípios comuns dos filósofos,

Tendo em vista superar o ceticismo, Berkeley opta por romper com a tese da dupla existência, concebendo o princípio do *esse est percipi*, segundo o qual o existente reduz-se ao que é percebido pela mente, às ideias:

Quanto ao que é dito da existência independente de coisas não pensantes sem nenhuma relação com seu ser percebido, isso parece completamente ininteligível. Seu *esse est percipi*, e não é possível que tenham alguma existência fora da mente ou das coisas pensantes que as percebem (BERKELEY, 2008, p. 59).

Não existem objetos externos distintos das ideias percebidas pela mente<sup>9</sup>. Os objetos existem enquanto percebidos pela mente do indivíduo. Ao negar a tese da dupla existência, Berkeley pretende anular o problema da correspondência entre os objetos e as ideias e, desse modo, responder ao ceticismo que incide sobre o conhecimento. O ser humano conhece as ideias, que, no sistema berkeliano, são a própria realidade – ao menos as ideias sensíveis, que se distinguem das ideias de reflexão e de memória / imaginação<sup>10</sup>.

O problema do solipsismo surge no pensamento berkeliano quando se tem em vista que o *esse est percipi* parece reduzir o existente a ideias em uma mente – que, para Berkeley, pode ser apreendida<sup>11</sup> de modo não problemático por meio de uma

---

nós não estamos seguros da existência das coisas a partir do seu ser percebido. E nos ensinam a distinguir sua natureza real da que chega aos nossos sentidos. Em consequência, surgem o ceticismo e os paradoxos” (2008, p. 171).

<sup>9</sup> Adiante, apresentarei os argumentos de Berkeley em favor da existência de um universo de objetos externos distintos da mente que os percebe. Isto não quer dizer que eles existam quando não são percebidos. Para o filósofo, os objetos externos existem – quando a mente deixa de os perceber – na mente de Deus.

<sup>10</sup> Berkeley diz: “é evidente a qualquer um que faça um levantamento dos objetos do conhecimento humano que estes são 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 combinando, dividindo, seja simplesmente representando as ideias originalmente percebidas das maneiras mencionadas” (2008, p. 57).

<sup>11</sup> Berkeley diz: “mas, além de toda essa interminável variedade de ideias ou objetos do conhecimento, existe também algo que os conhece ou percebe e que executa diversas operações relativamente a eles, como querer, imaginar ou recordar. Esse ser ativo, perceptivo, é o que chamo de ‘mente’, ‘espírito’, ‘alma’, ou ‘eu’” (2008, p. 58). Para Berkeley, um indivíduo não é capaz de ter uma ideia da própria mente. A mente é conhecida imediata e intuitivamente, diferentemente, por exemplo, do conhecimento das ideias de objetos sensíveis: “Philonus: [...] sei que eu, que sou um espírito ou substância pensante, existo tão certamente quanto sei que minhas ideias existem. Além disso, sei o que quero dizer pelos termos ‘eu’ e ‘eu mesmo’; e sei disso imediatamente ou

‘noção’<sup>12</sup>, isto é, por uma experiência não mediada por ideias<sup>13</sup>. Para superar o solipsismo, Berkeley precisa apresentar uma teoria que seja capaz assegurar o conhecimento da existência de algo mais no universo além de si mesmo. Jonathan Bennett (2001) ilustra de maneira eloquente esse problema:

Alguém que não acredita em nada senão em si mesmo e suas próprias ideias não precisa ter dúvidas sobre nenhuma de suas crenças existenciais. Contudo, este é o não ceticismo do solipsista, que não é interessante. Berkeley aceitou uma ontologia na qual mais coisas, além dele mesmo, existem, e ele acreditou que ele era capaz de assegurá-las, do mesmo modo, contra as dúvidas céticas (BENNETT, 2001, p. 158).

---

intuitivamente, embora não o perceba como percebo um triângulo, uma cor ou um som” (2008, p. 268).

<sup>12</sup> O coração da teoria berkeleyana do conhecimento da mente é o princípio de que ela não é conhecida por meio de ideias, mas por meio de uma ‘noção’. Para Berkeley, é possível saber da existência da própria mente por meio de uma ‘noção’ que a pessoa forma para si de sua mente: “depois do que foi dito, suponho que seja claro que nossa alma não pode ser conhecida da mesma maneira como os objetos inativos inanimados, ou por meio de uma ‘ideia’. ‘Espíritos’ e ‘ideias’ são coisas tão completamente diferentes que, quando dizemos: ‘elas existem, elas são conhecidas, ou algo assim, não devemos pensar que essas palavras significam alguma coisa comum a ambas as naturezas. Entre elas, nada há de semelhante ou comum; e esperar que em virtude de alguma multiplicação ou de um aumento de nossas faculdades sejamos capazes de conhecer um espírito como conhecemos um triângulo parece tão absurdo como se esperássemos ‘ver um som’. Digo isso porque imagino que pode ser oportuno para esclarecer várias questões importantes e impedir alguns erros muito perigosos relativos à natureza da alma. [Penso que, a rigor, não podemos dizer que temos uma ideia de um ser ativo ou de uma ação, embora possamos dizer que temos uma noção deles. Eu tenho algum conhecimento ou noção de minha mente e de seus atos sobre as ideias, visto que sei ou entendo o que se quer dizer com essas palavras] [esta última passagem entre colchetes é, de acordo com o tradutor, um acréscimo realizado por Berkeley à edição de 1734 dos *Princípios*]” (2008, p. 154). O tema das noções no pensamento berkeleyano recebeu e tem recebido grande atenção dos intérpretes ao longo dos anos. Ver, por exemplo, ADAMS (1973), FLAGE (1985), BENNETT (2001, pp. 153-157) e HILL (2010).

<sup>13</sup> É David Hume (1711-1776) quem mostraria décadas mais tarde que o conhecimento da própria mente é tão problemático quanto o conhecimento dos objetos externos. A seu ver, não é possível afirmar a existência de uma mente para além daquilo que é experimentado, isto é, para além das percepções – as impressões e ideias. O que o exame do conjunto das percepções revela – do ponto de vista da experiência – é que a mente não é “senão um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento (...) Nela não existe, propriamente falando, nem simplicidade em um momento, nem identidade ao longo de momentos diferentes, embora possamos ter uma propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade” (2001, p. 285). No limite imposto pela experiência, a observação e experimentação dos fenômenos mentais, tudo o que pode ser dito é que o eu, a mente ou a pessoa não é senão um feixe de percepções, um fluxo de impressões e ideias em constante movimento e transformação.

Como Berkeley pode ultrapassar a barreira imposta pelo *esse est percipi* e superar a ameaça do solipsismo?

## *Os argumentos de Berkeley contra o solipsismo*

### *I. A existência de uma causa distinta da mente para as ideias sensíveis*

Parece-me que o coração da resposta de Berkeley ao solipsismo é a compreensão de que existe uma causa externa, distinta da própria mente, para as ideias sensíveis que a afetam. Ao explicar que há uma causa externa para as ideias sensíveis, mostra-se que há algo para além da própria mente e, conseqüentemente, anula-se a ameaça do solipsismo. Para Berkeley, mentes são seres ativos, ao passo que ideias são seres passivos<sup>14</sup>. Este princípio é importante na medida em que, a partir dele, o filósofo pode argumentar que apenas uma mente – e não substâncias materiais – poderia ser a causa das ideias sensíveis:

Percebemos uma sucessão contínua de ideias: algumas são suscitadas mais de uma vez, outras mudam ou desaparecem totalmente. Existe, portanto, alguma causa dessas ideias, da qual elas dependem e que as produz e altera. Que essa causa não pode ser uma qualidade ou ideia, ou combinação de ideias, é claro, (...). Deve ser, portanto, uma substância; (...). Daí conclui-se, então, que a causa das ideias é uma substância ativa incorpórea, ou espírito (BERKELEY, 2008, p. 74).

Se apenas uma mente pode ser a causa de ideias sensíveis, Berkeley precisa mostrar que suas ideias sensíveis não são produzidas por sua própria mente. A partir da união destes dois princípios – só mentes são ativas e a própria mente não pode ser a origem das ideias sensíveis –, Berkeley pode então explicar que há uma causa, distinta da própria mente, para as ideias sensíveis e, portanto, superar o solipsismo decorrente do princípio *esse est percipi*.

---

<sup>14</sup> Berkeley diz: “todas as nossas ideias, sensações ou as coisas que percebemos, sejam quais forem os nomes pelos quais elas podem ser distinguidas, são visivelmente inativas: não encerram em si nenhum poder ou ação. De tal sorte que uma ideia – ou um objeto do pensamento – não pode produzir ou realizar nenhuma alteração em outra ideia” (2008, p. 73). E: “mas todo aquele que atentar para suas ideias, seja dos sentidos, seja da reflexão, não perceberá nelas nenhum poder ou atividade; não existe, portanto, tal coisa contida nelas. Um pouco de atenção nos revelará que o próprio ser de uma ideia encerra em si passividade e inércia, portanto, é impossível uma ideia fazer alguma coisa ou, estritamente falando, tornar-se a causa de alguma coisa; [...]” (2008, pp. 73-74).

A dificuldade que julgo encontrar no argumento berkeliano incide sobre o pressuposto de que a natureza involuntária das ideias sensíveis implicaria a existência de uma causa externa distinta da própria mente. Para Berkeley, as ideias sensíveis são percebidas independentemente da vontade do indivíduo e, portanto, elas devem ser causadas por outra mente:

Seja qual for o poder que eu possa ter sobre os meus pensamentos, noto que as ideias efetivamente percebidas pelos sentidos não têm igual dependência de minha vontade. Quando, em plena luz do dia abro meus olhos, não está em meu poder decidir se verei ou não, ou determinar que objetos em particular se apresentarão à minha vista; e assim igualmente quanto à audição e aos outros sentidos: as ideias impressas neles não são produtos da minha vontade. Existe, portanto, alguma outra vontade ou espírito que as produz (BERKELEY, 2008, p. 76).

Bennett procura aproximar o argumento berkeliano da involuntariedade das ideias sensíveis do argumento apresentado por René Descartes (1596-1650) na Meditação VI das *Meditações sobre filosofia primeira* (2004). Para Descartes, a própria mente não poderia ser a produtora das ideias adventícias na medida em que essas ideias são involuntárias e a mente não tem ‘intelecção’ de nenhum processo mental que as produziria<sup>15</sup>. A essência de uma substância pensante é o pensamento e, conseqüentemente, a consciência de que se pensa – ou de que a mente realiza determinadas operações. Portanto, as ideias sensíveis não poderiam ser causadas pela própria mente, que não tem consciência das operações dessa faculdade. Segundo Bennett, Berkeley argumenta de modo semelhante:

Isto dá uma razão para concluir que as ideias dos sentidos de Berkeley são causadas por algo distinto dele mesmo. A razão é essencialmente a que Descartes ofereceu. Sua confiança [de Descartes] de que a causação de suas ideias dos sentidos ‘não pressupõe nenhum ato intelectual de minha parte’, e a [confiança] de Berkeley de que tais ideias ‘não têm uma dependência parecida de minha vontade’, provavelmente surgem do pressuposto

---

<sup>15</sup> Descartes diz: “agora, há na verdade em mim uma certa faculdade passiva de sentir ou de receber e conhecer ideias das coisas sensíveis, a qual me seria, no entanto, totalmente inútil, se não existisse também, em mim ou em outra coisa, uma certa outra faculdade ativa, que produza ou cause essas ideias. Mas se é seguro que essa faculdade ativa não pode estar em mim, ‘enquanto não sou senão uma coisa pensante’. Porque, de um lado, não pressupõe nenhuma intelecção e, do outro lado, essas ideias produzem-se sem a minha cooperação e, com frequência, até contrariando minha vontade” (2004, p. 171).

compartilhado de que nada pode acontecer na mente de alguém sem com que a pessoa esteja consciente disso. Uma premissa mais fraca seria suficiente: se eu estivesse causando todas as minhas ideias dos sentidos, eu estaria consciente de causar pelo menos algumas delas. (BENNETT, 2001, p. 158).

A meu ver, diferentemente do que pensa Bennett, Berkeley não apela à consciência em seu argumento. O seu argumento assenta-se sobre a observação da natureza involuntária das ideias sensíveis: elas são causadas por outra mente na medida em que são produzidas independentemente da vontade do indivíduo. Poucas seções antes de apresentar o argumento da natureza involuntária das ideias sensíveis, Berkeley nota que “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’” (2008, p. 74). Não há referência à consciência nessa passagem, tampouco nas que se seguem até a apresentação do argumento da natureza involuntária das ideias sensíveis que, como visto, também não menciona a consciência. Não há qualquer referência, da parte do filósofo, à impossibilidade de processos mentais inconscientes. Diferentemente do que sugere Bennett, Berkeley limita-se a apresentar um argumento baseado sobre a natureza involuntária das ideias sensíveis, desconsiderando a possibilidade de que, de modo inconsciente, sua própria mente pudesse ser a causa das ideias sensíveis.

A dificuldade dessa forma de compreender o argumento é notada por Descartes, na Meditação III, em sua primeira apresentação do argumento da natureza involuntária das ideias adventícias. Com efeito, o filósofo reflete sobre a possibilidade de suas ideias serem produzidas por algo diferente de sua própria mente, uma vez que elas não dependeriam de sua vontade<sup>16</sup>. Descartes ainda não definiu a essência da substância pensante como pensamento – e, portanto, consciência –, de modo que ele ainda não é capaz de negar a possibilidade de uma faculdade oculta produtora de ideias adventícias:

---

<sup>16</sup> Descartes diz: “mas aqui se trata principalmente daquelas que considero como obtidas de coisas situadas fora de mim, e cabe-me investigar qual a razão que me leva a estimá-las semelhantes a essas coisas. Com efeito, parece que fui nisso instruído pela natureza. Além de que, experimento que essas ideias não dependem de minha vontade, nem, por conseguinte, de mim mesmo. Pois, frequentemente, mesmo a despeito de mim, elas se me apresentam, como sucede neste momento, quando, quer queira, quer não, sinto calor e, por isso, creio que aquela sensação ou a ideia de calor ocorram em mim provenientes de uma coisa diversa de mim, a saber, do calor do fogo junto ao qual estou sentado. E nada mais óbvio, pois, que julgue ser essa coisa, e não outra, a remeter para dentro de mim sua similitude” (2004, p. 77).

Embora essas ideias não dependam da minha vontade, nem por isso se constata que procedem necessariamente de coisas postas fora de mim. Pois, assim como os impulsos de que há pouco falava, não obstante estejam em mim, parece ser, contudo, diversos de minha vontade, assim também pode ser que haja em mim alguma outra faculdade, por ora ainda não suficientemente conhecida de mim, que seja a produtora dessas ideias e o faça sem o auxílio de nenhuma coisa exterior, da mesma maneira que sempre me pareceu até agora que, quando durmo, elas se formam em mim sem nenhum auxílio de coisas externas (DESCARTES, 2004, p. 79).

A mesma objeção pensada por Descartes na Meditação III parece aplicável ao argumento de Berkeley da natureza involuntária das ideias sensíveis. Seu argumento, com efeito, parece ser suscetível à objeção de que pode existir uma faculdade mental a causar as ideias sensíveis. Se estou certo em minha leitura, portanto, o argumento berkeleyano não elimina a possibilidade de o indivíduo estar sozinho no universo, visto que sua própria mente pode ser a origem daquelas ideias que parecem ser produzidas por uma causa distinta dele mesmo.

Talvez possa-se argumentar que, nessa objeção, eu não tenha levado em consideração as observações de Berkeley sobre a limitação da mente finita. A consciência seria irrelevante nesse caso, pois a mente finita não seria capaz de causar 'ideias de coisas reais' no mundo. Na percepção de ideias sensíveis, a mente humana é passiva, e, por essa razão, não poderia ser a origem das ideias sensíveis – que dependeriam de uma mente ativa. O argumento berkeleyano, portanto, não é justificado pela consciência, mas pela passividade do espírito ao receber suas ideias sensíveis<sup>17</sup>. Em resposta a essa possível objeção ao meu argumento, tenho a dizer que o argumento de Berkeley, ainda que apoiado sobre a passividade da mente no caso da percepção das ideias sensíveis, não se sustenta. Explico. Argumentarei adiante que, no pensamento berkeleyano, há dificuldades para se distinguir entre a percepção das ideias sensíveis – quando a mente seria passiva – e as ideias da memória – quando a mente seria ativa<sup>18</sup>. Em outras palavras, se essa observação está correta, não há meios de se distinguir – pelo menos, não de modo não problemático – entre as ideias sensíveis e as ideias da memória. Isto é, não se pode distinguir certamente entre a mente passiva e a mente ativa, as ideias sensíveis e as ideias da memória, de modo que a percepção

---

<sup>17</sup> Agradeço ao / à avaliador/a anônimo/a por essa valiosa observação.

<sup>18</sup> Essa possível resposta também foi sugerida pelo/a próprio/a avaliador/a anônimo/a.

de ideias sensíveis poderia ser, assim, de ideias da memória, isto é, resultado de processos ativos da mente.

## II. *A existência de Deus*

Supondo que a mente não é a causa das ideias sensíveis e que há uma causa distinta da mente para essas ideias, Berkeley passa à tarefa de identificar essa causa. É seguindo este caminho que o filósofo chega à figura de Deus. O filósofo apresenta três argumentos em favor da existência da mente divina: o ‘argumento causal’<sup>19</sup>, o ‘argumento do desígnio’<sup>20</sup> e o ‘argumento da distinção’ (presente apenas nos *Diálogos*). Não considero os dois primeiros argumentos. Outros intérpretes já apresentaram objeções ao argumento causal<sup>21</sup> e ao argumento do

---

<sup>19</sup> O argumento causal, também chamado por alguns intérpretes de ‘argumento da passividade’ – como, por exemplo, por AYERS (1987, pp. 115-116), estabelece que Deus existe como causa das ideias sensíveis que são percebidas involuntariamente pela mente. Berkeley diz: “as ideias dos sentidos são mais fortes, vívidas e distintas que as da imaginação. Elas têm também uma estabilidade, ordem e coerência e não são suscitadas ao acaso – como muitas vezes acontece no tocante àquelas que são efeito da vontade humana –, mas numa sequência ou série regular, cuja admirável conexão testemunha suficientemente a sabedoria e a benevolência de seu autor” (2008, p. 76). Nesse momento do texto, o argumento em favor da existência de Deus ainda não configura um argumento do desígnio – que só aparecerá mais tarde nos *Princípios* –, uma vez que o foco da atenção do filósofo incide sobre a origem das ideias sensíveis, não sobre os aspectos que revelariam o caráter divino desta origem – como, por exemplo, a perfeição de sua obra. O que importa, quando o argumento é apresentado, é revelar a causa das ideias sensíveis e, para tal, Berkeley apela à figura de Deus.

<sup>20</sup> O argumento do desígnio de Berkeley que parece complementar o argumento causal apresentado nas primeiras seções dos *Princípios* é apresentado na seguinte passagem: “[...] se nós considerarmos atentamente a constante regularidade, ordem e concatenação das coisas naturais, a surpreendente magnificência, beleza e perfeição das partes maiores da criação e a extraordinária complexidade das menores, além da exata harmonia e correspondência do todo, e, principalmente, as nunca suficientemente admiradas leis da dor e do prazer, e os instintos ou as inclinações naturais, os apetites e as paixões dos animais; se, eu disse, considerarmos todas essas coisas e ao mesmo tempo prestarmos atenção no significado e denotação dos atributos ‘uno’, ‘eterno’, ‘infinitamente sábio’, ‘bom’, e ‘perfeito’, perceberemos claramente que eles pertencem ao espírito acima mencionado, ‘que realiza tudo em todos, e por quem todas as coisas existem’” (2008, pp. 156-157).

<sup>21</sup> A dificuldade que salta à vista no argumento causal é a passagem da premissa ‘deve haver algum outro espírito como causa das ideias sensíveis’ para a conclusão ‘este espírito é Deus’. De que modo Berkeley poderia justificar que, do fato de ser involuntariamente afetado por ideias sensíveis, a origem destas seja Deus? Talia Mae Bettcher (2008), por exemplo, diz a esse respeito: “o que permanece um problema urgente, contudo, é como Berkeley pode passar da afirmação de que suas ideias sensíveis são causadas por algum espírito além de si mesmo para a afirmação de que elas são causadas por ‘Deus’. Mais especificamente, Berkeley quer imputar certos atributos a este espírito – a saber, onisciência, onipotência, bondade, eternidade e assim por diante. No entanto, dificilmente está claro como isso se segue de uma simples observação das ideias sensíveis

desígnio<sup>22</sup>. Julgo que minha contribuição para esse debate, portanto, incide sobre o terceiro argumento, chamado por alguns intérpretes de ‘argumento da distinção’<sup>23</sup>.

Perguntado por Hylas se, ao morrer, as coisas externas deixariam também de existir, uma vez que não mais seriam percebidas por sua mente, Philonus responde prontamente<sup>24</sup>:

---

produzidas por alguma outra mente” (2008, p. 124). O argumento do desígnio parece surgir para auxiliar a remediar esta dificuldade. Contudo, ele também é objeto de críticas.

<sup>22</sup> Robert Fogelin (2001), por exemplo, acredita que, no que diz respeito a esse argumento, Berkeley erra, em primeiro lugar, ao não argumentar no sentido de mostrar que o universo de fato apresenta a ordem e a perfeição necessárias para se deduzir, destas características, a existência de uma causa como Deus. Em segundo lugar, Berkeley não explica a razão de a hipótese teísta ser melhor que todas as outras hipóteses possíveis para se explicar a existência do universo. Berkeley, por exemplo, não explica por que sua hipótese é melhor que a hipótese que estabelece a existência de mais de uma divindade no universo, uma benevolente e uma malevolente. Para Fogelin, a debilidade do argumento berkeliano do desígnio pode ser explicada pelo fato de que, em último caso, Berkeley confiava que a existência de Deus é mais uma questão intuitiva do que uma questão de raciocínio – o que, o intérprete nota, dificilmente convenceria seus leitores: “[algumas passagens] sugerem que, para Berkeley, nenhum argumento causal complexo é necessário para estabelecer a existência de uma divindade. Em uma linguagem que lembra seus apelos anteriores às intuições, essas passagens sugerem que atenção suficiente é tudo o que é necessário para tornar manifesto que Deus existe. Lendo dessa maneira, a prova de Berkeley não invoca as glórias do universo como base para uma inferência para a melhor explicação, mas, ao contrário, chama nossa atenção para ‘a surpreendente magnificência, beleza, [...] perfeição [...] e o requintado artifício das menores partes da criação’ etc., como forma de preparar o cenário para uma visão intuitiva” (2001, p. 54). Robert Dickers (2011) é outro intérprete que encontra sérias dificuldades no argumento berkeliano do desígnio. Ele aponta, em primeiro lugar, a teoria da evolução mostraria que o argumento é fraco, uma vez que ela mostra que há ordem e propósito na natureza que são resultantes de um processo de seleção natural, não de uma entidade divina (2011, p. 263). Em segundo lugar, Dickers observa que David Hume, nos *Diálogos sobre a religião natural*, teria mostrado diversas dificuldades no argumento do desígnio, como, por exemplo, que o argumento não prova que Deus é infinito, que Deus é perfeito ou que Deus é responsável pelo que é bom no universo (2011, p. 263).

<sup>23</sup> Jonathan Bennett denomina-o ‘argumento da continuidade’ (1965, p. 207), ao passo que M. R. Ayers questiona essa nomeação, optando por chamá-lo de ‘argumento da distinção’ (1987, p. 121). Uma vez que não discuto a questão de saber se as ideias existiriam continuamente na mente divina, sigo Ayers e o chamarei de argumento da distinção.

<sup>24</sup> Alguns parágrafos antes, no texto dos *Diálogos*, Berkeley já introduzia a ideia do argumento da distinção / continuidade. Philonus diz: “além disso: não existe nenhuma diferença entre dizer: ‘existe um Deus, conseqüentemente Ele percebe todas as coisas; e dizer: coisas sensíveis realmente existem e, se realmente existem, elas são necessariamente percebidas por uma mente infinita, conseqüentemente existe uma mente infinita ou Deus’. Isso lhe fornece uma demonstração direta e imediata, por meio de um princípio evidente, da ‘existência de um Deus’” (2008, p. 237).

Philonus: Mas então elas [as ideias quando não percebidas] devem estar em outra mente. Quando nego às coisas sensíveis uma existência fora da mente, não quero dizer minha mente em particular, mas todas as mentes. Agora, é claro que elas têm uma existência exterior à minha mente, pois descubro pela experiência que elas são independentes dela. Existe, portanto, uma outra mente na qual elas existem durante intervalos de tempo em que as percebo: assim como existiam antes do meu nascimento e continuarão a existir depois de minha suposta aniquilação. E como o mesmo é válido relativamente a todos os outros espíritos criados e finitos, necessariamente concluímos que existe uma 'Mente onipresente' e 'eterna' que conhece e compreende todas as coisas e as exhibe para nossa vista de certa maneira e de acordo com suas regras.... (BERKELEY, 2008, p. 267).

Berkeley conclui, da necessidade de que as coisas externas – as ideias sensíveis – existam quando não percebidas por sua mente finita, que há uma mente em que elas existem. O argumento berkeliano assume a seguinte forma:

- 1) Nenhuma ideia pode existir quando não percebida por algum espírito;
- 2) Objetos são coleções de ideias e, portanto, não podem existir quando não percebidos por algum espírito;
- 3) Os objetos às vezes existem quando não percebidos por algum espírito humano;

Portanto,

- 4) Deve haver um ou mais espíritos não humanos que percebem os objetos quando nenhum espírito humano os percebe.

Não obstante o lugar de destaque que o argumento da distinção parece ocupar nos *Diálogos*<sup>25</sup>, os intérpretes têm notado dificuldades a seu respeito. Bennett (1965), por exemplo, nota que a passagem da premissa (3) à conclusão (4) não está justificada: por que Berkeley estaria autorizado a supor que algumas ideias

---

<sup>25</sup> M. R. Ayers (1987) acredita que esse é o principal argumento para provar a existência de Deus nos *Diálogos*: "Berkeley claramente não confunde os dois argumentos, mas os une tão proximamente quanto ele gostaria de unir entendimento e vontade. No entanto, se levarmos em conta o espaço dedicado a cada argumento nos segundo e terceiro diálogos, a ordem em que eles são introduzidos juntamente com, talvez, o elemento de subordinação na maneira como eles são introduzidos e, finalmente, o grande número de vezes que cada um é expresso, resumido ou referido, dificilmente se pode negar que, se um deles ocupa um lugar de destaque, é o 'argumento da distinção' (1987, p. 123).

existem quando não são percebidas por sua mente<sup>26</sup>? A dificuldade que noto nesse argumento também diz respeito à premissa (3) sobre a existência distinta dos objetos externos – tema que será discutido mais detalhadamente na próxima seção – e sua relação com a conclusão (4). Acredito que há aqui uma circularidade argumentativa.

O argumento para a existência de Deus depende da premissa de que alguns objetos existem quando não são percebidos por algum espírito. Contudo, o argumento de que alguns objetos existem independentemente da mente – isto é, quando não são percebidos – depende da premissa de que Deus existe, visto que eles existiriam na mente divina<sup>27</sup>. Essa é a falácia circular presente no argumento

---

<sup>26</sup> Jonathan Bennett (1965), por exemplo, nota: “por que Berkeley pensa que ele está autorizado à terceira premissa do argumento, que diz que os objetos existem quando não percebidos por nenhum espírito humano? O argumento depende, por meio de sua segunda premissa, de equiparar afirmações sobre a existência de objetos não com afirmações sobre estados sensoriais que seriam obtidos se determinadas condições fossem obtidas, mas com afirmações sobre a existência de estados sensoriais cuja existência é a percepção de objetos [*but with statements about the existence of sensory states the having of which is the perceiving of objects*]. A partir disso, poder-se-ia pensar que se segue obviamente que não poderia haver fundamento para dizer que algum objeto existe em algum tempo quando não percebido por um humano” (1965, p 208). O intérprete, no entanto, apresenta uma resposta à dificuldade, negando que Berkeley está interessado pela questão da continuidade dos objetos externos e, do mesmo modo, negando que ele passa desta suposição à suposição da existência de Deus. Bennett diz: “para provar o desinteresse de Berkeley pela questão da continuidade, precisei citar todas as passagens nas quais ele levanta a questão de coisas existindo quando não percebidas por humanos e mostrei que em nenhuma delas (exceto as duas sentenças do Argumento da continuidade no terceiro diálogo) ele mostra alguma inclinação em insistir na continuidade das coisas sensíveis ou argumentar, a partir de sua continuidade, em favor da existência de Deus” (1965, p. 217).

<sup>27</sup> Julgo que não há dúvidas quando ao papel desempenhado por Deus no argumento de Berkeley em favor da existência de objetos distintos da mente. Bettcher, por exemplo, fala a esse respeito: “Berkeley utiliza estas características [a admirável conexão entre as ideias sensíveis e as leis da natureza] para traçar uma distinção análoga àquele contraste entre o inteligível e a existência real. O sol, por exemplo, na medida em que alguém o percebe é real. Por contraste, o sol, na medida em que alguém o imagina, existe apenas em sua mente. Berkeley afirma que enquanto as primeiras são as ideias das coisas reais (as originais), as últimas são meros pensamentos (cópias) das ideias originais. Ademais, enquanto Berkeley permite que o sol imaginário exista em algum sentido (na mente de alguém), ele tem menos realidade do que o sol sensível na medida em que as ideias são menos fortes, vívidas, ordenadas e coerentes (isto é, não são governadas pelas Leis da Natureza). Desta forma, o argumento causal sobre a existência de Deus ajuda a elucidar a estratégia de Berkeley em traçar o contraste entre aparência e realidade na medida em que ele fundamenta a própria realidade sensível sobre as Leis da Natureza que são instituídas por Deus” (2008, pp. 125-126).

da distinção. Descartes, na 'Epístola'<sup>28</sup> das *Meditações*, oferece um exemplo semelhante de circularidade argumentativa:

E, conquanto seja de todo verdadeiro que devemos crer na existência de Deus, pois que as Sagradas Escrituras o ensinam e, ao inverso, devemos crer nas Sagradas Escrituras, pois que as recebemos de Deus, isto porque, sendo a fé um dom de Deus, aquele mesmo que dá a graça para que acreditemos nas outras coisas também pode dá-la para que acreditemos em sua existência, o que, no entanto, não pode ser proposto aos infiéis, pois julgariam ver nisso a falta que os lógicos denominam um círculo (DESCARTES, 2004, p. 199).

O que Descartes diz acerca do círculo que envolve ambas as proposições – a crença na existência de Deus e a crença nas Escrituras –, parece-me poder ser aplicado às duas proposições de Berkeley. O filósofo apresenta duas proposições que são baseadas, cada uma delas, uma sobre a outra. Se a proposição sobre a existência de Deus depende da proposição sobre a existência de objetos quando não percebidos pela mente, essa última depende daquela primeira para se manter: a existência dos objetos não percebidos por uma mente depende da existência de Deus. Essas dificuldades – tanto a apresentada na primeira seção quanto as que apresentei nessa – representam, a meu ver, um grande obstáculo para Berkeley superar a ameaça de solipsismo, visto que é a partir da existência de Deus, que o filósofo pretende garantir a existência um mundo de objetos distintos da própria mente e a existência de outras mentes<sup>29</sup>.

### III. A existência de objetos distintos da mente

Discuto aqui o problema acerca da existência de objetos distintos da mente. Para Berkeley, as ideias sensíveis são 'coisas reais'<sup>30</sup>, são ideias distintas daquelas

---

<sup>28</sup> 'Epístola de Renato Des Cartes aos muito sábios e muito ilustres senhores Decano e Doutores da Sagrada Faculdade Parisiense de Teologia'.

<sup>29</sup> Como nota Bettcher sobre a importância da figura divina no imaterialismo berkeleyano: "Berkeley precisa mostrar como é possível inferir a existência de outros espíritos humanos que participam deste mundo compartilhado. Deus é, se você quiser, a coluna, e os espíritos humanos são os ossos conectados sobre os quais os músculos e a carne do trabalho público devem estar suspensos. Sem Deus para assegurar o mundo que é independente do eu, e sem outros espíritos humanos que também participam dele, será dificilmente credível que Berkeley tenha assegurado uma visão do senso comum do mundo. O primeiro movimento de Berkeley é estabelecer o mundo compartilhado e, então, provar a existência daqueles que o compartilham: a estrutura do mundo, para Berkeley, é uma comunidade de espíritos em intercurso discursivo um com o outro e com um Governador Divino por meio do qual toda comunicação é mediada" (2008, p. 121).

<sup>30</sup> A expressão 'coisa real' pode ser encontrada no próprio texto de Berkeley (2008, p. 77).

produzidas pela própria mente – como as ideias da imaginação ou da memória. Eles não são criados e aniquilados a todo momento – à medida que são percebidos ou deixam de ser percebidos. Eles existem, não enquanto substâncias materiais, mas enquanto ideias na mente de Deus, que os percebe ainda que nenhuma mente finita os perceba<sup>31</sup>: “agora, é claro que elas têm uma existência exterior à minha mente, pois descobro pela experiência que elas são independentes dela. Existe, portanto, uma outra mente na qual elas existem durante intervalos de tempo em que as percebo” (2008, p. 267).

Para além do problema da falácia da circularidade apontada na última seção, na qual a compreensão de que há um Deus depende da pressuposição de que existem objetos distintos da mente – e vice-versa –, há outras dificuldades notadas por intérpretes sobre esse argumento. Fogelin, por exemplo, acredita que o próprio conceito de ‘coisa real’ é ambíguo no pensamento berkeleyano. A seu ver, Berkeley se vale de dois critérios distintos para distinguir entre uma coisa real – uma ideia sensível – e uma ideia da imaginação ou da memória. Por um lado, uma coisa real parece ser algo que possui um determinado padrão de apresentação aos sentidos – por exemplo, as ideias que têm certa força, vivacidade, distinção, estabilidade, ordem e coerência. Esse seria o ‘critério interno’ – às próprias ideias – de definição de coisas reais. Por outro lado, Berkeley parece ter em vista as ideias que são causadas por Deus. Esse seria o ‘critério externo’ – às ideias – para se compreender a realidade<sup>32</sup>. A ambiguidade entre um critério interno e um critério externo para distinguir o real do não real permanece ao longo de toda a obra berkeleyana<sup>33</sup>.

A meu ver, há uma dificuldade no argumento de Berkeley sobre a existência dos objetos distintos da mente, independentemente de como o filósofo

---

<sup>31</sup> Fogelin apresenta uma explicação do que seria uma coisa real em um sistema imaterialista como o de Berkeley: “embora Berkeley defenda que as coisas reais são apenas coleções de ideias no sentido de que não há nada ontologicamente mais do que isso, ele ainda pensa que pode ser feita uma distinção entre ideias que consideramos como sendo ‘meras’ ideias e aquelas ideias das quais não falamos dessa maneira desdenhosa. Assim, para Berkeley, o contraste entre meras ideias e coisas reais não é um contraste entre ideias e entidades que não são ideias; é um contraste entre diferentes tipos de ideias” (2001, p. 49).

<sup>32</sup> Fogelin diz: “... quando examinamos o texto, vemos que não está claro qual é exatamente a explicação de Berkeley sobre as coisas reais. Em particular, não está claro se as coisas reais estão sendo definidas internamente, como ideias tendo um nível apropriado de ‘estabilidade, ordem e coerência’ ou externamente, como ideias tendo Deus como sua causa” (2001, p. 50).

<sup>33</sup> Fogelin diz: “que ponto de vista Berkeley adotou? Não sei se o texto fornece uma resposta definitiva para essa pergunta. Comprometido como estava com a existência de Deus, Berkeley provavelmente tinha pouca motivação para distinguir claramente essas duas visões” (2001, p. 51).

caracteriza esses objetos – seja a partir do critério interno, seja a partir do critério externo. Começo por esse último. O critério externo – as coisas reais são as ideias sensíveis causadas por Deus – enfrenta o problema apontado na seção anterior. Compreender a realidade como o que é causado por Deus é um raciocínio circular, uma vez que, para provar a existência de Deus, Berkeley precisa supor que existem objetos distintos da mente. Acredito que esse ponto tenha sido esclarecido na seção anterior. Interessa-me mais discutir a dificuldade referente ao critério interno, que estabelece que as coisas reais são as ideias que apresentam determinada força, vivacidade, distinção, estabilidade, ordem e coerência. Para mostrar essa dificuldade, aponto alguns casos hipotéticos. Por exemplo, é possível conceber que uma ideia da imaginação ou da memória se apresente à mente com força e vivacidade semelhantes às de uma ideia sensível. A lembrança de um triste evento do passado ou a leitura de uma bela passagem de um romance podem despertar, com efeito, ideias da memória ou da imaginação tão vivas e fortes quanto uma ideia sensível. David Hume (1711-1776) apresenta um critério semelhante para distinguir entre as percepções da mente, as impressões e as ideias. A seu ver, a vivacidade das percepções é o que distingue entre impressões e ideias. Apesar de Hume pensar que essa distinção é facilmente compreendida<sup>34</sup>, o critério da vivacidade não deixa de ser problemático. Barry Stroud (2003)<sup>35</sup>, por exemplo, apresenta o caso, bastante conhecido na literatura secundária, de um detetive afetado por ideias da memória tão vivas – ou mais – quanto as impressões a partir das quais elas surgiram<sup>36</sup>. Nesse caso, como distinguir entre a realidade e a lembrança? Uma ideia da memória pode afetar a

---

<sup>34</sup> Hume diz: “creio que não serão necessárias muitas palavras para explicar essa distinção. Cada um, por si mesmo, percebe imediatamente a diferença entre sentir e pensar” (2001, p. 25)

<sup>35</sup> Publicado originalmente em 1977.

<sup>36</sup> Stroud diz: “um detetive examinando a cena de um assassinato poderia olhar bem de perto o cômodo onde o corpo foi encontrado e tomar cuidadosas notas mentais sobre ele. Ele poderia não encontrar nada de incomum, nada que desse alguma dica. Ele o atinge da mesma maneira que um cômodo o atingiria se ele tivesse sido ocupado apenas pela vítima. Contudo, mais tarde, ele pode tentar repassar em sua mente exatamente o que viu e, com uma boa memória e fortes poderes eidéticos, pode reproduzi-lo com bastante precisão. Segundo Hume, ele teria uma ideia que se assemelha exatamente à sua impressão anterior da sala. Suponha que ele agora esteja ciente de uma sala na qual o atirador está encostado ao lado esquerdo da lareira e se lembre, como sabia anteriormente, de que a vítima era destra. A parte de sua ideia atual, que inclui a lareira e o atirador, agora atinge sua mente ou consciência com muito mais força e vivacidade do que havia feito anteriormente a parte correspondente da cena exatamente semelhante. Dado a teoria das ideias, parece que o detetive tinha uma percepção, quando estava apenas pensando na lareira e no atirador na ausência deles, que atingiu sua mente ou consciência com maior grau de força e vivacidade do que a percepção que teve quando ele as percebeu originalmente. E essas coisas parecem acontecer frequentemente” (2003, pp. 28-29).

mente com tanta ou mais força que uma impressão. O caso do detetive de Stroud ajuda a compreender esse ponto. O mesmo pode ser dito a respeito do critério interno para se caracterizar as coisas reais no sistema berkeliano. Como separar uma ideia da memória tão viva quanto uma ideia sensível? Pode-se argumentar que o critério não se limita à força e vivacidade das ideias sensíveis. Berkeley nota que elas se caracterizam por sua distinção, estabilidade e ordem. Contudo, é possível conceber que a sucessão de ideias em uma lembrança possa apresentar a distinção, estabilidade e ordem da sucessão de ideias sensíveis quando elas afetaram a mente no passado. No caso de Berkeley, um indivíduo com boa memória é capaz de recuperar fielmente – basta aqui lembrar, mais uma vez, o caso do detetive de Stroud – uma cadeia de ideias da memória, distinta, estável e ordenada como a cadeia de ideias sensíveis. Mesmo as ideias da imaginação podem se apresentar dessa maneira. O próprio Hume, ao problematizar a distinção entre ideias da memória e ideias da imaginação, observa que a imaginação é livre e suficientemente poderosa para copiar a ordem de apresentação das ideias de que a mente se lembra<sup>37</sup>. A possibilidade de coisas reais se caracterizarem pelo critério interno parece, no mínimo, problematizável, de modo que, restaria a Berkeley, como último recurso para garantir a existência de um universo de objetos externos distintos, apelar a Deus. Nesse ponto, a dificuldade incide, como notado acima, na circularidade que esse argumento implicaria. Coisas reais são aquelas ideias causadas por Deus, contudo, para provar a existência dessa mente divina, seria preciso pressupor a existência de objetos que existem quando não percebidos por sua mente, isto é, que existem na mente de Deus.

Há intérpretes que discutem a compreensão berkeliana dos objetos externos distintos da mente e sua relação com o solipsismo. William Hay, por exemplo, nota que a conclusão solipsista no sistema berkeliano decorre justamente da incapacidade de Berkeley de explicar como duas mentes diferentes podem perceber o mesmo objeto. Isto é, não se pode estar certo da existência de um objeto distinto da mente, um objeto suscetível de ser percebido tanto por uma mente A quanto por uma mente B<sup>38</sup>. Concordo com Hay: o argumento de

---

<sup>37</sup> Hume diz: “as duas faculdades tampouco se distinguem pela disposição de suas ideias complexas. Porque, embora seja uma propriedade peculiar da memória preservar a ordem e posição originais de suas ideias, enquanto a imaginação as transpõe e altera a seu bel-prazer, essa diferença não é suficiente para distingui-las em suas operações ou para nos permitir discernir uma da outra” (2001, p. 113).

<sup>38</sup> Richard Van Iken (1962) explica o argumento de Hay: “vamos assumir que outras mentes existem. Este pressuposto, junto ao N [nominalismo], leva ao solipsismo, isto é, duas mentes não poderiam jamais estar conscientes da mesma coisa. Novamente, assumimos que ideias simples

Berkeley em favor da existência de coisas reais apresenta dificuldades. Mas sua filosofia não conduz ao solipsismo apenas por apresentar tais problemas. O argumento em favor da existência de Deus também está aberto a objeções, assim como pretendo mostrar, a seguir, que a prova da existência de outras mentes também está. Diferentemente de Hay, Denis Grey (1952) defende que esse seria um dos méritos do imaterialismo berkeliano: o que Berkeley faz é justamente mostrar que a noção de um 'objeto público e neutro', isto é, um objeto que poderia ser percebido tanto por uma mente A quanto por uma mente B, não faz sentido. O princípio *esse est percipi* mostra, sem implicar o solipsismo, que uma mente nunca encontra um objeto por si mesmo, isto é, um objeto público e neutro<sup>39</sup>:

Essa reformulação deixa-o exposto ao solipsismo? Não se ele se agarrar à doutrina estrita do *esse é percipi*. [...]. Do ponto de vista de A ou de B, é claro que não há solipsismo implícito. Tudo o que A tem que fazer para descobrir se B vê o que ele [próprio] vê é perguntar a B e descobrir. Pois A, B e suas percepções são parte da ideia 'total' [...] e mesmo que A possa não perceber diretamente as percepções de B, ele pode em breve descobrir com que elas se parecem (GREY, 1952, pp. 346-347).

Não obstante interpretações otimistas como a de Grey, acredito ter apresentado, tanto a partir da literatura secundária quanto a partir de minhas próprias observações, que o argumento de Berkeley em favor da existência de um mundo de objetos externos apresenta dificuldades que, se não superadas, aproximam o imaterialismo berkeliano da conclusão solipsista. Ademais, diferentemente do que Grey sugere na passagem citada, Berkeley não pode estar certo do intercurso com outras mentes, se estou certo em minha leitura.

---

sejam percebidas. Considere, então, o caso de duas mentes diferentes 'vendo' a mesma ideia simples. Se [ideias] simples são construídas como particulares, então a ideia percebida por, vamos dizer, minha mente, é diferente daquela percebida por sua mente. Pois, se elas não fossem, elas não seriam, como assumimos, particulares. Isto é, ideias simples são particulares no sentido de que duas mentes não podem 'ver' uma e única ideia simples" (1962, p. 449).

<sup>39</sup> Grey diz: "a acusação de solipsismo é baseada sobre a suposição falaciosa de que pode existir um objeto público e neutro que A e B podem ambos perceber. Berkeley, na visão estrita, insistiria que isso não tem significado e que a única descrição significativa que podemos oferecer é dizer que 'A e B veem objetos qualitativamente similares', ou 'as ideias de A e B são ideias numericamente diferentes'. Ele insistiria que não há um sentido 'absoluto' ou abstrato de 'mesmo' que poderíamos, com significado, aplicar a esta situação" (1952, p. 346).

#### IV. A existência de outras mentes

Na tentativa de garantir a existência de outras mentes no universo, Berkeley apresenta o seguinte argumento nos *Princípios*:

De acordo com o que foi dito, é claro que não podemos conhecer a existência de outros espíritos de outra maneira senão por suas operações ou pelas ideias por eles suscitadas em nós. Percebo diferentes movimentos, mudanças e combinações de ideias que me informam que há certos ‘agentes particulares semelhantes a mim mesmo’ [destaque meu], que acompanham as ideias e concorrem para sua produção (BERKELEY, 2008, p. 156).

Há na literatura secundária um debate sobre saber se o argumento é, na verdade, ‘causal’ ou por ‘analogia’<sup>40</sup>. Anita Avramides questiona duramente a interpretação analógica do argumento berkeliano (baseada sobretudo na passagem citada acima em que Berkeley menciona “agentes particulares semelhantes a mim mesmo”):

Como devemos entender o argumento que Berkeley pensa sobre como passamos a acreditar na existência de outros espíritos finitos? (...) Certamente é o caso de que Berkeley diz que eu percebo certos movimentos e mudanças no corpo do outro e como resultado começo a pensar que existe um agente que os acompanha. Ele também diz que eu penso na agência que os acompanha assim como penso em ‘mim mesmo’. Mas é uma questão real se a referência ‘a mim mesmo’ deve ser assumida para introduzir uma analogia entre o caso do outro e o meu próprio caso a fim de mostrar a existência de outra mente (AVRAMIDES, 2001, p. 125).

A intérprete nega que o argumento de Berkeley é do tipo analógico:

Berkeley não menciona nenhuma semelhança entre os movimentos do seu corpo e os movimentos do meu. Tampouco ele diz que observamos, em nosso próprio caso, que nossa mente é responsável pelos movimentos de nosso corpo e, a partir disso, argumenta sobre o que é responsável pelos movimentos de outros corpos. O que

---

<sup>40</sup> J. Ourmson (2011), por exemplo, acredita que o argumento é por analogia: “esta consciência imediata de nós mesmos como espíritos é única. Não temos conhecimento mesmo de outros espíritos desta maneira. Berkeley diz muito pouco sobre nosso conhecimento de outras mentes, um tema que tem recebido uma atenção muito grande dos filósofos recentes. Ele se contenta com um simples argumento por analogia – atribuímos a cada corpo que se comporta como nós um espírito ativo finito que o governa” (2011, p. 94).

Berkeley faz é notar as ideias de movimento de certos corpos e que, a partir disso, inferimos a causa dessas ideias (AVRAMIDES, 2001, p. 125).

Para Avramides, o argumento é causal, assim como para Bennett (1971)<sup>41</sup>. Lorne Falkenstein (1990) também não admite a interpretação analógica – adiante, comento a leitura do intérprete. Seguindo esses autores, entendo que o argumento de Berkeley não é por analogia. A consideração que apresentarei adiante incide diretamente sobre a verão causal do argumento apresentado pelo filósofo.

Berkeley apresenta um argumento sobre como o indivíduo é capaz de inferir uma causa a partir de seus efeitos. Diferentemente do que ocorre com o conhecimento da própria mente, o conhecimento da existência de outras mentes não é intuitivo: “o conhecimento que tenho de outros espíritos não é imediato, como é o de minhas ideias, mas depende da intervenção de ideias por mim atribuídas a agentes ou espíritos diferentes de mim, como efeitos ou signos concomitantes” (2008, p. 156). Esse conhecimento é apenas provável, não demonstrável, como admitido nos *Diálogos*:

Philonus: Admite-se que não temos nem uma evidência imediata nem um conhecimento demonstrativo da existência de outros espíritos finitos, mas não se pode concluir que esses espíritos estejam no mesmo nível que as substâncias materiais, pois supor um é inconsistente e supor outro não é inconsistente: se um pode ser inferido sem nenhum argumento, existe uma probabilidade a favor do outro; se vemos signos e efeitos indicando agentes finitos diversos semelhantes a nós, não vemos nenhum sinal ou sintoma qualquer que leve a uma crença racional na matéria (BERKELEY, 2008, p. 271).

É mais provável que exista uma mente por trás da coleção de ideias que formam um ser humano do que exista uma substância material por trás da coleção de ideias que formam um objeto dos sentidos. A crença de que certos efeitos são signos de agentes, mentes detentoras de agência, é mais racional do

---

<sup>41</sup> “A afirmação, portanto, de que ‘há espíritos finitos além de mim mesmo’, é, a meu ver, uma hipótese explicativa, uma conjectura que explica melhor meus dados [*data*] do que outras: tenho ideias visuais que contariam ordinariamente como o meu ver você levantar seu braço e especulo que há um outro espírito humano cuja atividade ajuda a explicar as ideias visuais em questão” (1971, p. 219).

que a crença de que existem objetos materiais a que as ideias se refeririam<sup>42</sup>. A existência de outra mente está condicionada pela percepção de uma coleção de ideias que induz a mente a acreditar na existência de outros espíritos. Supõe-se, na percepção dessa coleção de ideias, que há um ‘princípio distinto do pensamento e de movimento’, que há outra mente:

Um espírito humano ou pessoa não se percebe pelos sentidos, pois não é uma ideia. Portanto, quando vemos a cor, o tamanho, a figura e os movimentos de um homem, percebemos só certas sensações ou ideias suscitadas em nossa própria mente; e essas ideias, ao se apresentarem à nossa visão em várias coleções diferentes, servem para assinalar-nos a existência de espíritos finitos e criados, como nós. Consequentemente, é claro que não vemos um homem, se por ‘homem’ se quer dizer aquele que vive, se move, percebe e pensa como o fazemos; mas somente certa coleção de ideias que nos leva a pensar que há um princípio distinto do pensamento e do movimento semelhante a nós mesmos, que acompanha e é representado por ela (BERKELEY, 2008, p. 158-159).

Talvez Thomas Reid (1710-1796) tenha sido o primeiro autor a notar as dificuldades do sistema berkeliano no que diz respeito à existência de outras mentes<sup>43</sup>:

Há uma consequência desconfortável de seu sistema a que ele aparentemente não se atentou e da qual será difícil, se de alguma maneira isso for possível, guardar-se. [...]. Embora ele nos deixe evidência suficiente de uma mente inteligente suprema, ele parece

---

<sup>42</sup> Bennett assim explica essa passagem: “eu estou inclinado a acreditar na existência de espíritos finitos além de mim mesmo porque isto explica meus *data* melhor do que qualquer outra hipótese. Como isso ocorre? A resposta mais simples é que alguns fatos sobre minhas ideias são melhor explicados supondo-os como sendo causados por atividades de outros espíritos finitos. Vimos Berkeley dizendo que algumas de minhas ideias são ‘excitadas por’ e são ‘efeitos’ de outros espíritos” (2001, p. 167).

<sup>43</sup> Avramides acredita que Reid tenha sido o primeiro filósofo – não apenas moderno, mas de toda a história da filosofia – a compreender a complexidade e a profundidade do problema da existência de outras mentes no âmbito filosófico. Avramides observa: “em minha opinião, o trabalho de Reid é importante porque é o primeiro reconhecimento de que pode haver um problema profundo e difícil em conexão com outras mentes. É Reid que olha para toda uma tradição da filosofia – que ele supõe começar com Descartes e culminar em Berkeley e Hume – e argumenta que as fraquezas naquela tradição são manifestas nas conclusões de que foram extraídas sobre nosso conhecimento, *inter alia*, a existência de nossos semelhantes” (2001, p. 07).

retirar a evidência que temos de outros seres inteligentes como nós mesmos [...] (REID, 2002, p. 147).

A meu ver, se Reid encontra evidência suficiente da existência de Deus no sistema berkeliano, é porque ambos os filósofos compartilham o pressuposto presente na prova do desígnio: a partir da observação de inteligência e propósito nos efeitos, é possível deduzir que há inteligência na causa<sup>44</sup>. Como apontei, intérpretes têm levantado dúvidas sobre a força do argumento berkeliano do desígnio. Contudo, Reid entende que o solipsismo de Berkeley diz respeito sobretudo à sua incapacidade de provar que existem outras mentes no universo. A dificuldade concerne ao fato de que se a existência se reduz ao que é percebido, é possível que as outras mentes deixem de existir quando não são percebidas pelo indivíduo. Isto é, o solipsismo decorre do princípio *esse est percipi*:

O que eu chamo um pai, um irmão ou um amigo é apenas uma porção de ideias em minha própria mente. Sendo eles ideias na minha mente, é possível que eles não possam ter aquela relação com outra mente [do mesmo modo] que elas têm com a minha, tanto quanto a dor que sinto não pode ser a dor individual sentida por outro (REID, 2002, p. 147).

Se tudo o que Berkeley admite é a existência de ideias, ainda que ele suponha a existência de outras mentes, é possível que, enquanto não percebidos, um pai, um irmão ou um amigo deixem de existir. Essa é uma consequência inevitável do princípio *esse est percipi*.

Há outras críticas que incidem mais diretamente sobre o argumento causal apresentado por Berkeley. Uma delas, recorrente entre os intérpretes, diz respeito a como o filósofo poderia explicar que um espírito, uma mente finita, é capaz de causar ideias sensíveis em outra mente, visto que ele claramente defende que apenas Deus é causa de ideias sensíveis<sup>45</sup>. Como pode uma mente A, por meio dos movimentos de seu corpo – uma coleção de ideias –, produzir uma ideia

---

<sup>44</sup> Reid diz: “o desígnio e a inteligência na causa podem ser inferidas com certeza a partir de suas marcas ou seus sinais nos efeitos” (2002, p. 503).

<sup>45</sup> Bettcher, por exemplo, diz: “a visão [de Berkeley] pressupõe que espíritos humanos são capazes de produzir causalmente ideias visíveis que nós mesmos percebemos: essas ideias são consideradas os efeitos de um agente e são atribuídas a um princípio causal racional – embora finito. Contudo, ideias visíveis e tangíveis são ideias sensíveis e, de acordo com Berkeley, o próprio Deus é a causa imediata de todas as ideias sensíveis” (2008, p. 127).

sensível em uma mente B, quando apenas Deus é causa de ideias sensíveis? Nos *Princípios*, Berkeley tenta explicar essa dificuldade:

Pois é evidente que para ter influência sobre outras pessoas a vontade humana não tem nenhum outro objeto a não ser apenas o movimento dos membros de seu corpo. Mas que tal movimento seja acompanhado de uma ideia, ou produza uma ideia na mente de outra pessoa, depende completamente da vontade do Criador. É somente Ele que, 'sustentando todas as coisas pela Palavra de seu Poder, mantém aquela correspondência entre os espíritos, pela qual são capazes de perceber a existência uns dos outros (BERKELEY, 2008, p. 158).

Berkeley mantém a compreensão de que apenas Deus é a origem das ideias sensíveis. Deus possibilita que as ideias de um corpo que se movimenta sejam percebidas pela mente de outro indivíduo, estabelecendo o intercuro entre duas mentes e garantindo, dessa forma, a existência de outros espíritos no universo. Contudo, a resposta oferecida pelo filósofo também leva a dificuldades. Com efeito, Berkeley afirma que um indivíduo é capaz de 'inferir' a existência de outras mentes a partir da percepção de ideias sensíveis que seriam 'causadas' por essas mentes. A inferência de uma causa – uma mente – a partir da observação de seus efeitos – as ideias sensíveis de um corpo em movimento – é problemática, uma vez que é Deus, não uma outra mente, a causa desses efeitos. As ideias sensíveis são signos da ação realizadas por Deus, não da atividade de realizada por uma mente finita. Uma dificuldade adicional pode ser notada na resposta dada por Berkeley: Deus é a própria causa das ações viciosas – que são atribuídas a outras mentes – no mundo.

Bettcher apresenta uma leitura alternativa em que algumas ideias de movimento produzidas pela vontade não seriam, na verdade, ideias sensíveis<sup>46</sup>, eliminando, desse modo, o problema de uma mente finita capaz de causar ideias que, anteriormente, Berkeley estabeleceu como sendo produzidas por Deus. Para defender essa hipótese de uma vontade causadora de ideias não sensíveis, a

---

<sup>46</sup> Bettcher diz: "como podemos tornar consistente a afirmação de que agentes humanos podem causar movimentos em seus corpos com a afirmação de que Deus é responsável por todas as ideias sensíveis? A única possibilidade é permitir que pelo menos algumas ideias de movimento não precisem ser ideias sensíveis. Lembre-se de Berkeley, ideias sensíveis são causadas de fora. Nós as recebemos passivamente. Pode ser que haja algumas ideias de movimento (ideias cinestésicas internas) que podemos causar a nós mesmos. Como tal, elas não seriam recebidas passivamente através dos sentidos. Em vez disso, elas seriam percebidas através de nossa atividade da mesma maneira que nossas ideias de imaginação são percebidas" (2008, p. 128).

intérprete precisa separar entre ideias – não sensíveis – de movimento e ideias da imaginação<sup>47</sup>. O critério a que ela apela é um tipo de critério interno – semelhante ao discutido na última seção – para caracterização das ideias não sensíveis de movimento:

Essa leitura exige separar entre a distinção atividade / passividade (por um lado) e as distinção vívida / lânguida, forte / fraca, ordenada / errática (por outro). Essa última desempenha o papel principal no trabalho de Berkeley de tentar distinguir a realidade da mera fantasia ou pensamento; a primeira desempenha um papel apenas na distinção entre percepção passiva (paixão) e percepção ativa (vontade). A leitura também exige o reconhecimento de ideias que não são imaginadas ou percebidas pelos sentidos: ideias cinestésicas de movimento (como a ideia de mover o dedo mindinho esquerdo) são algumas dessas ideias (BETTCHER, 2008, p. 129).

Como notei na última seção, esse critério interno apresenta problemas para a distinção entre o que é real e o que devido à imaginação – no presente caso, o que é devido à vontade. Não acredito que essa distinção seja capaz de separar, em todos os casos, entre o que Bettcher chama de ideias não sensíveis de movimento e ideias da imaginação, pois é plausível conceber que a imaginação produza ideias de movimentos tão vivas e ordenadas quanto a vontade.

A meu ver, Lorne Falkenstein (1990), para quem Berkeley não é solipsista<sup>48</sup>, oferece uma resposta bastante plausível para as dificuldades acerca do Deus mediador do intercurso entre as mentes no universo. O intérprete aponta uma passagem dos *Diálogos* que auxilia a respondê-las:

Philonus: (...) não disse em momento algum que Deus é o único agente que produz todos os movimentos nos corpos. É verdade que neguei que há outros agentes além de espíritos, mas isso é

---

<sup>47</sup> Bettcher diz: “a questão premente é como distinguir essas ideias internas de movimento das ideias que produzimos na imaginação. Lembre-se de que as últimas devem ser lânguidas, fracas e indistintas. Além disso, elas não devem se juntar da mesma maneira ordenada que as ideias sensíveis; ao contrário, são meras cópias ou semelhanças de ideias sensíveis. No entanto, o simples fato de essas ideias internas de movimento serem produzidas por nós não exclui a possibilidade de serem vivas, fortes, distintas e ajustadas à ordem causal da natureza” (2008, p. 129).

<sup>48</sup> Falkenstein diz: “tentarei mostrar que considerado de uma perspectiva interna – uma perspectiva que garante os princípios básicos do imaterialismo de Berkeley – é [a existência de outras mentes] tanto coerente como plausível. Meu ponto será, portanto, que a filosofia imaterialista não tem nenhum problema especial com outras mentes e que é possível ser um imaterialista sem ter de ser um cético sobre outras existências” (1990, p. 431).

absolutamente consistente com conceder aos seres racionais pensantes, na produção de movimentos, o uso de poderes limitados, em última instância realmente derivados de Deus, mas imediatamente sob a direção de suas vontades, o que é suficiente para atribuir-lhes inteira responsabilidade por suas ações (BERKELEY, 2008, p. 277).

As ideias sensíveis – de movimentos corporais – são causadas por Deus, contudo, esses movimentos ainda seriam orientados pela vontade de uma mente finita. Deus causa as ideias sensíveis – das ações de uma mente A em uma mente B – segundo a vontade dos indivíduos – isto é, a vontade da mente A. Falkenstein nota que, além de garantir a força do argumento de Berkeley em favor da existência de outras mentes, essa explicação tem o mérito de preservar a compreensão de um Deus sábio e benevolente em um contexto de ações que podem ser virtuosas ou viciosas, ordenadas ou desordenadas, constantes ou inconstantes:

Entre nossas ideias de realidade, existem algumas, aquelas dos movimentos dos corpos animados, que exibem um grau de irregularidade, inconstância de propósito, ganância, estupidez, e perversidade pura que é simplesmente inconsistente com a noção de que essas ideias são produzidas por um ser sábio e benevolente. Uma maneira plausível de lidar com esses fenômenos é postular que existem outros espíritos cujas vontades o espírito divino está disposto a satisfazer quando move os corpos animados. Uma vez que as vontades desses espíritos estão circunscritas a corpos animados particulares e desde que seus movimentos evidenciam um grau de razão e propósito, podemos postular ademais que eles são espíritos finitos e inteligentes, isto é, seres ‘como nós mesmos’ (FALKENSTEIN, 1990, pp. 438-439).

A solução de Falkenstein parece-me bastante plausível à primeira vista. Contudo, gostaria de problematizá-la. Primeiramente, noto que parece haver uma petição de princípio da parte do intérprete. Ações irregulares, inconstantes e viciosas não poderiam ser explicadas apenas com um Deus mediador, segundo o autor. Seria preciso supor a existência de mentes finitas para realizá-las, pois Deus, sumamente sábio e benevolente, não pode ser a causa dessas ações. Por que Deus não poderia ser a causa de movimentos que apresentam “um grau de irregularidade, inconstância de propósito, ganância, estupidez, e perversidade pura”? Por que supor, por exemplo, que Deus que não realizaria essas ações com uma intenção sábia e benevolente? Deus não poderia realizá-las tendo em vista, por exemplo, avaliar a conduta de um indivíduo, observando seus pensamentos

e ações diante dessas ações? Deus não poderia realizá-las tendo em vista fortalecer o indivíduo que padeceria de seus efeitos? É possível conceber que há benevolência e sabedoria na causa dessas ações irregulares / inconstantes / viciosas. Acredito, no entanto, que a próxima observação é mais séria para o argumento de Berkeley na interpretação de Falkenstein.

Parece-me que o intérprete assenta o argumento causal berkeliano sobre a compreensão de que a evidência da existência de outras mentes é a existência de irregularidade, inconstância e vício nas ações humanas. Isto é, a inferência não seria realizada de ações para uma outra mente, mas sim do caráter dessas ações para a existência de outra mente. Noto, a partir disso, que se a imperfeição nas ações humanas é a evidência da existência de outras mentes, o progresso moral da humanidade implicaria a diminuição dos graus dessa evidência. À medida que os seres humanos se tornam seres capazes de agir mais ordenada e constantemente, e, do mesmo modo, tornam-se seres capazes de agir corretamente do ponto de vista moral, de menos evidência disporia o indivíduo para saber da existência de outras mentes no universo. Em um cenário ideal, em uma sociedade de seres humanos ‘perfeitos’ – do ponto de vista da correção de suas ações –, em uma sociedade na qual todas as ações pudessem ser realizadas em mais perfeito acordo com a razão (do ponto de vista da utilidade e da possibilidade de não implicar nenhum dano) e com a virtude, o argumento de Berkeley – segundo a interpretação de Falkenstein – torna-se frágil. O indivíduo não dispõe mais da evidência de que existem outras mentes a realizar essas ações, pois, se a inferência é realizada do caráter dessas ações, e não das ações propriamente ditas, não há como saber se há realmente uma mente a realizá-las.

### *Considerações finais*

Acredito ter reunido, ao longo desse artigo, um conjunto de observações que pretendem revelar dificuldades em alguns dos argumentos de Berkeley que pretendem anular a ameaça do solipsismo produzida pelo princípio *esse est percipi*. Para reforçar a interpretação – existente já desde a primeira recepção dos *Princípios* e dos *Diálogos* –, não apresentei apenas um argumento. Optei, na verdade, por um percurso alternativo: apontar dificuldades que permeiam quatro dos argumentos do filósofo que pretendem anular o solipsismo. Se estou certo em minha interpretação, há um problema no primeiro argumento apresentado pelo filósofo para provar romper com o solipsismo do *esse est percipi*: ele não anula a possibilidade de a própria mente ser a causa das ideias sensíveis que, de acordo com esse argumento, deveriam ser produzidas por algo externo,

uma causa distinta da mente. Apesar de não discutir o argumento do desígnio – que outros intérpretes já mostraram ser suscetível a mais de uma crítica –, tentei mostrar que o argumento da distinção está envolvido em circularidade, o que o fragiliza. Indo um pouco além, desconsiderando essas duas dificuldades iniciais, discuti os argumentos de Berkeley para a existência de um mundo de objetos distintos da mente e a existência de outras mentes. A conclusão de ambas as discussões também é negativa: ambos os argumentos apresentam fragilidades que ameaçam a resposta berkeleyana ao solipsismo. Berkeley, na interpretação proposta, continua preso ao conjunto das ideias de sua mente, haja vista as dificuldades notadas. Apesar de seus esforços para superar o solipsismo do *esse est percipi*, o filósofo não é capaz – ao menos não de forma incontestável – dar um passo além das ideias de sua própria mente.

## Referências

- ADAMS, R. 1973. Berkeley's 'Notion' of Spiritual Substance. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. vol. 1, n.4, pp. 47-69. DOI: <https://doi.org/10.1515/agph.1973.55.1.47>
- AVRAMIDES, A. 2001. *Other Minds*. Londres e New York: Routledge.
- AYERS, M. 1987. Divine Ideas and Berkeley's Proofs of God's Existence. In: SOSA, E. (org.) *Essays on the Philosophy of George Berkeley*. Dordrecht / Boston / Lancaster / Tóquio: D. Reidel Publishing Company. DOI: [https://doi.org/10.1007/978-94-009-4798-6\\_7](https://doi.org/10.1007/978-94-009-4798-6_7)
- BENNETT, J. 1965. Berkeley and God. *Philosophy*. vol. XL, n. 153, pp. 207-221.
- BENNETT, J. 2001. *Learning from Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume*. V. 2. Oxford: Clarendon Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/0198250924.001.0001>
- BENNETT, J. 1971. *Locke, Berkeley Hume: Central Themes*. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- BERKELEY, G. 2008. *Obras filosóficas*. Trad. Jaimir Comte. São Paulo: Unespe.
- BRACKEN, H. 1959. *The Early Reception of Berkeley's Immaterialism (1710-1733)*. Países Haia: Martinus Nijhoff. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-94-010-3567-5>
- DESCARTES, R. 2004. *Meditações sobre filosofia primeira*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: UNICAMP.

- DICKER, G. 2011. *Berkeley's Idealism: A Critical Examination*. Oxford: Oxford University Press. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195381467.001.0001>
- FALKENSTEIN, L. 1990. Berkeley's Arguments for Other Minds. *History of Philosophy Quarterly*. vol. VII, n. 4, pp. 431-440.
- FLAGE, D. 1985. Berkeley's Notions. *Philosophy and Phenomenological Research*. vol. XLV, n. 3, pp. 407-425. DOI: <https://doi.org/10.2307/2107273>
- FOGELIN, R. 2001. *Berkeley and the Principles of Human Knowledge*. Londres e New York: Routledge.
- GREY, D. 1952. The Solipsism of Bishop Berkeley. *The Philosophical Quarterly*. vol. II, n. 9, pp. 338-349. DOI: <https://doi.org/10.2307/2216814>
- HILL, J. 2010. The Synthesis of Empiricism and Innatism in Berkeley's Doctrine of Notions. *Berkeley Studies*. vol. XXI, pp. 03-15.
- HUME, D. 2001. *Tratado da natureza humana*. Trad. Deborah Danowski. São Paulo: UNESP.
- MAE BETTCHER, T. 2008. *Berkeley: A Guide for the Perplexed*. Londres e New York: Continuum.
- REID, T. 2002. *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Ed. Derek Brookes. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- STROUD, B. 2003. *Hume*. Londres e New York: Routledge.
- TURGOT, J. 2017. Existência. In: DIDEROT, D.; D'ALEMBERT J. le R. *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*. Volume VI (Metafísica). Trad. Pedro Paulo Pimenta, Maria das Graças de Souza e Thomas Kawauche. São Paulo: Unesp.
- URMSON, J. 2011. *Berkeley*. Trad. Jaimir Comte. Florianópolis.
- VAN ITEN, R. 1962. Berkeley's Alleged Solipsism. *Revue Internationale de Philosophie*. vol. XVI, n. 3, pp. 447-452.

## Resumo

O artigo avança a hipótese de que a filosofia de George Berkeley não supera o solipsismo. Para isso, apresentam-se quatro dificuldades em seus argumentos em favor de outras existências: (I) o argumento sobre a existência de uma causa externa para as ideias sensíveis enfrenta a dificuldade de não eliminar a possibilidade de a própria mente ser a causa dessas ideias; (II) o argumento presente nos *Diálogos* para provar a existência de Deus é circular: ele pressupõe a existência de objetos distintos da mente, contudo, o argumento para a existência desses últimos pressupõe a existência de Deus; (III) o argumento em favor da existência de objetos distintos da mente, além de envolvido na

circularidade mencionada, é desenvolvido sem com que Berkeley apresente uma noção clara do que são esses objetos; (IV) o argumento em favor da existência de outras mentes, no que parece ser sua interpretação mais plausível – que afirma que é possível inferir a existência de outras mentes a partir da observação nos indivíduos de ações irregulares, inconstantes e viciosas –, enfrenta a dificuldade de que, em um cenário em que ações desse tipo não existem, Berkeley perde a evidência da existência de outras mentes.

**Palavras-chave:** História da Filosofia, solipsismo, Berkeley, mundo externos, outras mentes.

### Abstract

The paper advances the hypothesis that George Berkeley's philosophy does not overcome solipsism. In order to do this, it presents four difficulties on his arguments for other existences: (I) the argument about the existence of an external cause for sensitive ideas faces the difficulty of not eliminating the possibility that the mind itself is the cause of these ideas; (II) the argument present in the *Dialogues* to prove the existence of God is circular: it presupposes the existence of objects distinct from the mind, however, the argument for the existence of these objects presupposes the existence of God; (III) the argument in favor of the existence of those objects, besides being related to the mentioned circularity, is developed without Berkeley presenting a clear notion of what these objects are; (IV) the argument for the existence of other minds, in what appears to be their most plausible interpretation – which states that it is possible to infer the existence of other minds from the observation of irregular, inconstant, and vicious actions in subjects –, faces the difficulty that, in a scenario where such actions do not exist, Berkeley loses the evidence for the existence of other minds.

**Keywords:** History of Philosophy, solipsism, Berkeley, external world, other minds