TRADUÇÃO

George Berkeley e a tradição platônica

Costica Bradatan[*]

Existe já uma grande quantidade de literatura dedicada à presença na filosofia inicial de Berkeley de alguns assuntos tipicamente platônicos (arquétipos, o problema da mente de Deus, a relação entre ideias e coisas, etc.). Baseados em alguns desses escritos, nas próprias palavras de Berkeley, assim como no exame de alguns elementos da tradição platônica num amplo sentido, sugiro que, longe de serem apenas tópicos isolados, livremente espalhados nos primeiros escritos de Berkeley, eles formam uma perfeita rede de aspectos, atitudes e modos de pensar platônicos, e que, por mais alusivos ou ambíguos que esses elementos platônicos possam parecer, eles constituem um todo coerente e complexo, desempenhando um papel importante na formação da própria essência do pensamento de Berkeley. Em outras palavras, sugiro que, dadas algumas das ideias apresentadas em suas primeiras obras, foi de certo modo inevitável para George Berkeley, em virtude da lógica interna do desenvolvimento de seu pensamento, chegar a uma obra tão abertamente platônica e especulativa como *Siris* (1744).

A tradição platônica

Definindo a tradição platônica

Não é fácil definir o "platonismo" ou a "tradição platônica". Mais ainda num texto que não trata do platonismo enquanto tal, mas principalmente da filosofia de Berkeley e de uma possível conexão entre esta e certos elementos da tradição platônica. Parece-me nesse ponto que uma solução razoável (ainda que oblíqua) para a dificuldade consistiria em simplesmente começar esta discussão sem tentar oferecer uma definição completa,

[*] Assistant Professor, The Honors College, Texas Tech University. *E-mail:* costica.bradatan@ttu.edu O texto aqui traduzido corresponde ao Capítulo 1 do livro *The Other Bishop Berkeley*: *An Exercise in Reenchantment*, Fordham University Press, New York, 2006, ISBN: 082-322-693-X, p. 18-39. Tradução: Jaimir Conte.

inteiramente satisfatória, do platonismo, mas antes esboçar provisoriamente alguma informação geral sobre ele. Espero que ao olhar constantemente o desenvolvimento do pensamento de Berkeley à luz da tradição platônica, ao "confrontar" o pensamento de Berkeley com diversos tópicos e modos de pensar platônicos – em outras palavras, ao colocar os dois modos de falar "face a face" – resultará um entendimento mais completo e concreto do platonismo.

Muito esquematicamente colocado, por "platonismo", de acordo com um longo uso do termo, eu quero dizer certa linha de pensamento metafísico originada em Platão, e subsequentemente desenvolvida por figuras tão diversas como Filo, Plotino, Próclo, Dionísio o Aeropagita, Marcílio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, os Platonistas de Cambridge, e muitos outros. Existem autores que estabelecem uma clara distinção entre o platonismo (estritamente entendido como a doutrina de Platão), e o neoplatonismo (as subsequentes escolas e correntes filosóficas inspiradas pelo pensamento de Platão). Por razões de simplicidade, neste texto usarei do início ao fim o termo "platonismo" num sentido amplo, ou seja, como cobrindo também o(s) significado(s) de quaisquer "neoplatonismos". Além disso, às vezes usarei a frase "a tradição platônica" mais ou menos com o mesmo significado de "platonismo"; ainda que isso possa parecer um pouco vago e sem muito rigor histórico, a frase "tradição platônica" descreve muito bem as complexas tradições de pensamento, escolas, e diversos autores oriundos da filosofia de Platão, ou agrupados em torno dela, ao longo dos séculos.

Por outro lado, exatamente como esta tradição filosófica que Platão inaugurou não incorporou todo o pensamento de Platão[1], igualmente ela adquiriu, com o passar do tempo, novos elementos, cristãos ou não, alguns deles mais ou menos estranhos às ideias originais de Platão. Na verdade, o que é mais interessante sobre a tradição Platônica não é tanto seu núcleo de ideias de Platão quanto sua notável abertura para outras filosofias, visões de mundo e sistemas de pensamento. O platonismo é na realidade uma escola de pensamento aberta; além disso, como repetidamente tem sido dito, no

[1] "Os neoplatônicos enfatizaram e desenvolveram alguns aspectos da metafísica de Platão e da visão do homem resultante. Para eles a principal parte do homem é a sua alma e qualquer discussão dos dons e aspirações da alma deve ser compreendida no contexto do universo como um todo" (Sheppard 1994: 6).

que há de mais notável ela representa a abertura, o pluralismo e o dialogismo do pensamento. Eu inclusive ousaria dizer que o que explica a longevidade e a aura especial da tradição filosófica platônica é precisamente sua impressionante capacidade de interagir, comunicar e entrar em diálogo espontâneo com vários outros sistemas filosóficos, com várias disciplinas humanísticas, e às vezes com maneiras de pensar e formas culturais estranhas. Vários vínculos têm sido estabelecidos, seja profundos ou superficiais, temporários ou duradouros, por exemplo, entre o platonismo e a teologia (seja ela cristã, judaica, ou islâmica), o platonismo e várias formas de misticismo, o platonismo e o gnosticismo, o platonismo e todos os tipos de esoterismo, o platonismo e a poesia/literatura, o platonismo e as artes (as imagens sacras, por exemplo), o platonismo e a política, o platonismo e a teosofia, o platonismo e a tradição utópica, etc. Todas essas alianças têm à vezes resultado em novas entidades culturais ou disciplinares: subcorrentes, seitas, heresias, várias escolas ou mini-escolas de pensamento, clubes e sociedades filosóficas, várias modas intelectuais, ou grupos ideológicos marginais. E a coisa mais fascinante sobre essa situação toda é provavelmente o fato que, permeando todas essas "alienações", alianças, e combinações, seja de uma maneira visível, seja de uma maneira mais sutil, permanece quase sempre um sabor "platônico" bem definido, um ingrediente que no final das contas nos lembra "o espírito do pensamento de Platão." Contudo, a questão é: qual é precisamente a essência deste "espírito platônico"? O que é que faz alguma coisa (uma escola de pensamento ou apenas uma moda intelectual) "platônica"? O que é afinal de contas o "platonismo" neste amplo sentido?

Devido a suas excelentes qualidades sintéticas, escolhi tomar emprestada de Andrew Louth esta descrição do "espírito platônico":

> É fundamental ao platonismo, em praticamente qualquer aspecto, que este mundo, o mundo que nós percebemos por meio dos sentidos e sobre o qual mantemos uma diversidade de opiniões, não é o mundo real. Este mundo é um mundo de mudança, dissolução, e, para todos nós, morte; tudo quanto tem a marca da irrealidade. O mundo real é imutável, incorruptível, um lugar de vida eterna: é, para Platão, o domínio das Formas. (Louth 1994: 54)

O platonismo diz respeito, então, a uma dualidade primordial, a uma diferença [*gap*] ontológica entre um domínio de plenitude e perfeição, de esclarecimento e completo entendimento, por um lado, e um domínio

de precariedade e imperfeições, de ignorância e erro, por outro. E ser humano é precisamente habitar neste desconfortável espaço ontológico, e ao mesmo tempo almejar superar a diferença [*gap*] e obter acesso à realidade última.

Outra questão a ser evocada antes de discutir o problema das influências platônicas sobre o pensamento de Berkeley é a da específica relação platonismo-criatianismo. Muito cedo na história da igreja Cristã havia uma compreensão de que o cristianismo e o platonismo tinham alguma coisa essencial em comum, fazendo seu "casamento", em certo sentido, inevitável. E esta relação privilegiada entre a tradição platônica e o cristianismo deveria desempenhar um importante papel em qualquer discussão da tradição platônica dentro do contexto europeu. Pois, como muitos estudiosos têm notado, de todas as escolas, seitas e correntes filosóficas antigas, o platonismo foi provavelmente a que teve a mais forte e mais duradoura influência na formação inicial e depois sobre o desenvolvimento da teologia cristã. Uma certa substância platônica foi vertida em teologia cristã no momento de seu encetamento e em seguida tornou-se uma parte indistinguível dela. Como (entre outras coisas) uma filosofia moral, o platonismo tinha sempre enfatizado o lado espiritual do homem, os desejos mais nobres da alma humana; a filosofia platônica tinha tocado numa região "em que a atmosfera luminosa do conhecimento de Deus era alcançada por abnegação, subjugação da carne e pelo cultivo da pureza intelectual, e a alma humana poderia elevar-se acima de sua natureza mais baixa" (Evans, 1993: 25). Graças precisamente às suas orientações ascéticas e a algumas de suas pressuposições metafísicas básicas, a filosofia de Platão estaria em condições de conceder amplo espaço para Cristo e dar a ele um papel filosófico único a desempenhar: "Cristo poderia ser visto como a Razão suprema, a sabedoria de Deus" (Ibid.). Como Andrew Louth corretamente observa, a história da influência do platonismo sobre a teologia cristã "remonta pelo menos ao século II da era cristã, se não antes, e tornou-se tão penetrante que é quase impossível considerar a teologia cristã separadamente de sua forma platônica" (Louth, 1994: 52). E a principal razão pela qual isso aconteceu é simplesmente que o "platonismo e o cristianismo tinham muito em comum." Tanto em termos da doutrina como da apologética "os teólogos cristãos logo passaram a procurar no

platonismo argumentos com os quais defender o cristianismo" (Ibid)[2]. Ao mesmo tempo, as noções, atitudes e crenças cristãs influenciaram em grande medida o ulterior desenvolvimento do próprio platonismo – Dionísio o Aeropagita, John Scotus Eriugena, Marcílio Ficino – os platonistas de Cambridge sendo apenas os mais notáveis casos deste ponto de vista. Havia uma influência mútua envolvida aqui: "o tráfego entre a tradição platônica e o cristianismo não foi todo num único sentido'' (ibid: 59).[3]

O casamento entre o platonismo e o cristianismo causaria uma clara impressão no desenvolvimento do pensamento europeu. Chamar Platão um "cristão antes de Cristo" é reconhecer uma verdade fundamental sobre o aspecto principal da mente européia. O platonismo ajudou a fé cristã a adquirir sua identidade doutrinal, teológica, fundamentando-a numa antiga e venerada escola de pensamento filosófico, e conectando-a secretamente às tradições míticas da Grécia antiga, do Egito antigo, do Oriente Médio, e além.

Considerando Berkeley como um platônico

Foi dentro deste contexto metafísico particular, cristão-platônico, que se originou a filosofia de Berkeley. Contudo, não existe consenso entre os especialistas sobre Berkeley quanto a exata medida em que Berkeley foi um platônico. Alguns especialistas inclusive negam que ele foi um platônico. Antes da segunda metade do séc. XX se Berkeley tinha às vezes sido visto como um pensador platônico, isto tinha sido apenas relativamente a sua última obra *Siris*, pois as primeiras obras não foram geralmente consideradas de um ponto de vista platônico. Por exemplo, em sua história *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*, John Muirhead, quando faz uma das raras referências a Berkeley em todo livro, fala sobre como "a semente" do

[2] Este tópico é amplamente desenvolvido no Capítulo 5 do livro *The Other Bishop Berkeley* (p. 116-145) dedicado precisamente a situar Berkeley na tradição cristã da filosofia apologética.

[3] Obviamente, a relação foi mais complexa do que ela poderia parecer à primeira vista. O cristianismo tomou emprestadas algumas ideias do platonismo, ao mesmo tempo criticou ou rejeitou abertamente outras: "Algumas doutrinas platônicas foram bastante invariavelmente rejeitadas, particularmente a doutrina da pré-existência das almas; gradualmente a doutrina cristã da *creatio ex nihilo* chegou a distinguir a teologia cristã dos desenvolvimentos no platonismo, principalmente no neoplatonismo. [...] Esta adaptação gradativa do platonismo tornou difícil, na verdade, identificar claramente os elementos platônicos no cristianismo" (Louth 1994: 53).

platonismo, replantada na Grã-Bretanha pelos platonistas de Cambridge, "não germinou exceto na pálida forma das especulações tardias do Bispo Berkeley" (Muihead, 1931: 13). Além disso, Paul Shorey inclusive notou que "os primeiros escritos de Berkeley estão aparentemente no pólo oposto do platonismo" (Shorey, 1938: 207). Até meados do século XX as primeiras obras filosóficas de Berkeley foram em geral compreendidas no estrito contexto da "nova filosofia", e seu pensamento colocado sem problemas dentro do repertório temático, metodológico e programático do "empirismo britânico." Para a maioria dos especialistas e filósofos da primeira metade do século XX Berkeley não foi nada mais que uma ponte conveniente entre Locke e Hume, um passo lógico natural no desenvolvimento do empirismo britânico do primeiro em direção ao último.

Durante os últimos trinta anos ou mais, entretanto, vários estudos têm sido publicados tratando precisamente da presença nos primeiros escritos de Berkeley de alguns tópicos específicos que poderiam ser vistos como pertencendo à tradição platônica[4]. O problema é que esses tópicos são em geral vistos como noções platônicas isoladas ou séries de pensamentos apenas acidentalmente dispersos nas primeiras obras de Berkeley, e nenhuma tentativa sistemática e continuada tinha sido feita até recentemente para estabelecer alguma "conexão necessária", por um lado, entre esses tópicos como eles aparecem dentro dos primeiros escritos berkeleianos e, por outro, entre sua presença nos primeiros trabalhos escritos de Berkeley e seu reconhecido platonismo em *Siris*. É verdade que Peter Wenz, por exemplo, escreveu algumas décadas atrás que "o neo-platonismo de *Siris* deveria ser considerado compatível, em vez de contrário, tanto com o empirismo como com o ataque às ideias abstratas presente nos *Princípios do conhecimento humano*," (Wenz, 1976: 542) apontando explicitamente para tal conexão, mas sem comentá-la detalhadamente, ou considerá-la de outro modo senão à luz da relação arquétipos-"ideias abstratas". Subsequentemente, alguns outros autores assumiram o insight de Wenz. Foi Stephen Daniel quem, num recente artigo (Daniel, 2001), deu um passo decisivo adiante, propondo um exame sistemático dos *Princípios* e dos *Três diálogos entre Hylas e Philonous* à luz da "metafísica neoplatônica

[4] Por exemplo, sobre o problema particular dos arquétipos na filosofia de Berkeley existem já vários estudos de Peter S. Wenz (1976), Charles J. McCracken (1971), C. C. W. Taylor (1985), Stephen H. Daniel (2001), e outros.

cristã" de Berkeley, e sugerindo que "esta metafísica está já presente em suas primeiras obras" (Ibid: 239–40).

Num certo sentido, minha abordagem aqui poderia bem ser vista como uma continuação dos esforços de Daniel para oferecer uma leitura platônica das primeiras obras filosóficas de Berkeley. Não obstante, tentarei avançar esta discussão, trazendo à tona novos elementos platônicos em Berkeley (por exemplo, a relação de semelhança entre a mente humana e a mente divina, ou o tópico do *liber mundi*). Além disso, tentarei ampliar esta discussão significativamente apontando para uma perfeita rede de tópicos, modos de pensar, e tendências platônicas nas primeiras obras de Berkeley (uma rede dentro da qual os arquétipos discutidos por Daniel e outros representam apenas um "nó" entre outros). Por mais alusivos, ambíguos, ou vagos que estes elementos platônicos possam parecer, eles formam um todo coerente, que desempenhou um papel crucial na formação da essência do pensamento de Berkeley como ele o apresentou em seus primeiros escritos filosóficos. Finalmente, argumentarei que uma vez que Berkeley começou seguindo esta linha de pensamento (platônico), as especulações em *Siris* não foram apenas possíveis, mas, de alguma maneira, inevitáveis.[5]

No que se segue delinearei alguns dos "nós" dessa rede platônica.

O platonismo nas primeiras obras filosóficas de Berkeley

A relação de semelhança: a mente humana–a mente divina

Um dos argumentos centrais empregados por Berkeley a fim de fornecer a seu sistema imaterialista solidez lógica, profundidade metafísica, e eventualmente um importante meio de refutar quaisquer acusações de solipsismo é que a existência das coisas sensíveis é baseada em última instância nelas serem continuamente percebidas (concebidas) por Deus, ou – em outras palavras – nelas existirem na mente de Deus. Afirmar simplesmente que *esse* é *percipi* não é suficiente; um acréscimo essencial é necessário: percebido não somente por nós, mas também (e de maneira mais importante) por Deus. Nós percebemos as coisas no mundo e este fato as torna existentes, existentes *para nós*. Contudo, fora de nós, na nossa

[5] "À medida que ele cresce e ganha confiança ele dissimula menos os motivos prudenciais; ele faz cada vez menos uso do jargão corrente (e confuso) dos filósofos; e ele alarga seu horizonte e descobre com mais segurança sua afinidade com os antigos filósofos" (Ardley 1968: 10).

ausência, antes de nosso nascimento, e depois de nossa morte, ou quando nós não estamos conscientes, as coisas devem existir, por assim dizer, "mantidas por" algum espírito ininterruptamente ativo, infinito, ou seja, por Deus.

> as coisas sensíveis não podem existir senão em uma mente ou em um espírito. Por isso concluo não que elas não têm nenhuma existência real, mas que, vendo que elas dependem de meus pensamentos e que têm uma existência distinta de ser percebidas por mim, *deve existir alguma outra mente onde elas existam*. Portanto, tão certo como que o mundo sensível realmente existe, é igualmente certo que existe um espírito infinito onipresente que o contém e mantém. (Berkeley 1948–57, 2:212 [*Três diálogos*])

De certo modo, no que diz respeito a nós seres humanos, as coisas existem somente à medida que nós as percebemos, de acordo com nossas limitadas faculdades e – em algum sentido – "para nosso próprio bem", mas no que diz respeito às próprias coisas, elas devem necessariamente ser pensadas por uma mente infinita, em conformidade com seus poderes infinitos, e para seu próprio bem. Sua plenitude ontológica é assegurada unicamente por elas serem percebidas pela mente divina. Para colocar isso de uma maneira um pouco diferente, a fim das coisas existirem objetivamente e de forma autônoma, a existência e as operações de Deus são necessárias. Deus é o que dá às coisas um status ontológico estável e as faz verdadeiramente "coisas" (*rei*) reais. Numa passagem similar, Berkeley enfatiza que quando

> eu 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 os 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 exibe para nossa vista de certa maneira e de acordo com suas regras, pois Ela mesma as estabeleceu, e que são por nós chamadas de *Leis da Natureza*. (Ibid: 230–31)

O fato mais importante a notar aqui é que a suposição subjacente à linha de argumentação de Berkeley é que existe uma fundamental semelhança e uma similaridade de função entre a mente humana e a mente divina, que neste processo de "realização" das coisas a mente humana e a

mente divina desempenham essencialmente a mesma função. De fato, a mente humana é dotada apenas de poderes limitados, tem um alcance limitado, e é profundamente marcada por uma condição de dependência e finitude. Contudo – apesar de todas as suas imperfeições – em Berkeley nós encontramos um fato que nunca será super-enfatizado, ou seja, que *a mente humana desempenha exatamente o mesmo ato que a mente divina realmente desempenha*: percebe, ou concebe, objetos, assim (de acordo com o imaterialismo de Berkeley) conferindo-lhes existência e inteligibilidade, e, em última instância, tornando-os reais. Ainda que numa escala muito reduzida, a mente humana espelha a atividade da mente divina: ela reflete fielmente, de acordo com seus poderes e complexidade, o processo de "realização" das coisas que tomam lugar na mente divina. A questão é, evidentemente: por que esta similaridade de função? O que faz Berkeley postular esta similaridade? Qual é a origem desta linha de pensamento?

À luz do fato que Berkeley via a filosofia como tendo proeminentemente funções e objetivos religiosos[6] e apologéticos[7], e considerando todo o contexto teológico em contato com o qual seu pensamento emergiu, assim como a própria formação de Berkeley como um membro da Igreja, proponho aqui a hipótese que esta noção de uma fundamental "similaridade de função" entre a mente humana e a mente divina deve ser considerada em conexão direta com uma certa intuição bíblica, que nós encontramos no livro do Gênesis (1:26, 27): ou seja, trata-se da noção que Deus nos fez à sua "imagem e semelhança", que ele nos criou *semelhante* a ele: "E Deus disse, façamos o homem à nossa própria imagem, e semelhança [...] Assim Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou". Simples e sem problemas como à primeira vista poderia parecer a alguns, esta noção teológica forneceu a Berkeley um

[6] Ele constantemente afirmou que a sua visão imaterialista é, e deve ser considerada, perfeitamente compatível com os princípios básicos de uma cosmovisão cristã: "para um cristão, certamente não deve ser chocante dizer que a árvore real, existindo fora da sua mente, é realmente conhecida e compreendida pela (ou seja, *existe na*) mente infinita de Deus. Provavelmente ele pode, mas não à primeira vista, estar ciente da prova direta e imediata que existe acerca disso, visto que a própria existência de uma árvore, ou de qualquer outra coisa sensível, implica uma mente na qual ela está". Berkeley (1948-57, 2:235 [Três Diálogos]).

[7] Ver o capítulo 5 do meu livro *The Other Bishop Berkeley* (Bradatan, 2006, p. 116-145) para uma discussão detalhada deste problema.

engenhoso e elegante modelo sobre o qual ele moldou sua complexa argumentação filosófica sobre a similaridade de função entre a mente de Deus e a do homem. Obviamente, nosso ser feito "à imagem de Deus" é uma questão teológica muito complexa para ser tratada de modo satisfatório, ao menos *em passant*, neste texto, mas o que me interessa aqui é apontar para uma possível fonte teológica (extra-filosófica) do argumento de Berkeley. Mesmo em termos do contexto pessoal e da formação biográfica, há muitas razões para acreditar que esta é uma hipótese razoável a defender: Berkeley formou-se como teólogo, serviu como um bispo da Igreja Anglicana, e durante toda sua vida julgou que o que ele estava fazendo devia servir a fé e a teologia o máximo possível, a tal ponto que concebeu sua missão principal como filósofo como sendo a de "destruir completamente" o ateísmo e o livre-pensamento. Portanto, parece bastante plausível que ele tomou emprestada a noção teológica sobre a qual construiu um de seus argumentos centrais.

Como tal, em virtude do fato fundamental que nós somos feitos "à imagem de Deus", nossa mente, através de todos os seus processos e padrões de funcionamento, deve nos fazer lembrar o que acontece na mente de Deus. De acordo com esta linha de pensamento, ao nos examinarmos cuidadosamente nós poderíamos analogamente obter um vislumbre de como é o mundo divino. Na verdade, embora Deus tenha criado o homem "à sua imagem e semelhança" devido a várias causas, "a imagem de Deus em nós" (*imago Dei in Nobis*), como os escritores medievais costumavam colocar, tornou-se corrompida e obscura. "A imagem de Deus em nós" está sempre em perigo de ser maculada por nossa propensão para o pecado e para o erro, em outras palavras, pela nossa tendência de esquecer de que imagem nós somos realmente feitos. Santo Anselmo, entre muitos outros, expressou com excelente força poética a profunda angústia causada nele pela realização deste fato e a ânsia de uma renovação interna e de renascimento espiritual.

> Senhor, reconheço, e rendo-te graças por ter criado em mim esta tua imagem, a fim de que, ao recordar-me de ti, eu pense em ti e te ame. Mas, ela está tão apagada em minha mente por causa dos vícios, tão embaciada pela névoa dos pecados, que não consegue alcançar o fim para o qual a fizeste, caso tu não a renoves e a reformes. (Anselmo, 1962, 6) [*Proslógio*]

Não obstante, permanece o fato que, apesar de todas as suas imperfeições, erros e más inclinações, a mente humana ainda carrega em si mesma a marca de Deus, a impressão original de seu criador. Isso significa dizer que, graças precisamente a tal marca, pelo puro fato do sermos humanos nós temos a capacidade de superar a distância – por mais enorme que esta possa ser – que nos separa de Deus: "imediatamente depois que a alma nasceu de Deus, ela voltou-se para ele como seu autor por certo instinto natural, exatamente como um fogo criado sobre a terra pelo poder das coisas mais elevadas é imediatamente dirigido para as coisas mais elevadas por um impulso da natureza. Tendo se voltado para ele, a alma é iluminada pelos seus raios" (Ficino 1985: 75).

No que diz respeito à filosofia de Berkeley, esta marca divina impressa sobre a mente humana por Deus no momento da criação manifesta-se ela mesma precisamente através do fato que a mente humana funciona como um Deus *en miniature*. A noção que, dentro do sistema de Berkeley, a mente humana percebe as coisas e assim torna-as existentes (*esse este percipi*) não faz outra coisa senão precisamente confirmar que ela é de fato criada "à imagem de Deus", e "segundo sua semelhança", na medida em que, de acordo com Berkeley, a missão suprema do próprio Deus – a principal razão de sua existência, por assim dizer – é fazer exatamente a mesma coisa, isto é, perceber coisas e assim torná-las existentes: "Os homens comumente acreditam que todas as coisas são conhecidas ou percebidas por Deus porque eles acreditam na existência de um Deus; enquanto eu, por outro lado, concluo imediata e necessariamente a existência de um Deus porque todas as coisas sensíveis devem ser percebidas por Ele. (Berkeley 1948–57, 2:212 [*Três diálogos*]).

Ao mesmo tempo, esta relação privilegiada entre a mente humana e a divina é um tópico crucialmente importante no platonismo. Nós tocamos aqui um daqueles pontos onde a filosofia grega antiga tornou-se de forma extrema estreitamente conectada, ou entrelaçada, com algumas das ideias teológicas que chegaram até nós da tradição bíblica. Como na *Weltanschauung* judaico-cristã, dentro de um contexto platônico os dois termos não são de modo algum indiferentes um em relação ao outro, mas existe uma permanente tendência dramática, do lado humano, para as realidades divinas, uma inevitável ânsia pelo estado de plenitude ontológica e felicidade suprema que é a única característica do mundo de Deus. E esta

ânsia é estruturalmente possível precisamente em virtude da acima mencionada semelhança "ontológica" entre o humano e o divino. Uma doutrina central no platonismo é reunida em torno da crença num "mundo de realidades mais elevadas, além do domínio falível da percepção sensível; a crença que a alma pertence ao mundo mais elevado e pode encontrar seu caminho de volta a esse lugar" (Sheppard 1994: 17–18). A mente humana, mediante todos os seus empenhos, esforços e empreendimentos, procura permanentemente por sua origem divina como um lugar de transfiguração e redenção, como um lugar onde ela pode realizar todo seu potencial. Esta tendência dinâmica está, de acordo com a visão platônica, incorporada nas estruturas mais profundas da alma como uma de suas características definidoras. Viver uma "boa vida" significa precisamente deixar-se guiar por esta tendência inata da alma para a esfera das ideias.

O que torna alguém particularmente bem preparado para o encontro com o reino das realidades imutáveis é morrer uma "boa morte." No platonismo a experiência da morte é uma experiência metafísica central: a morte é acima de tudo vista como uma iniciação e como um grande começo, não de modo algum como uma perda ou um fim absoluto. Se a morte é o fim de algo, ela é só o fim de uma existência marcada pela dissolução e precariedade, uma existência empobrecida durante a qual a alma é sempre corrompida, a ponto de ser obstáculo, por sua proximidade com o corpo. Devido à mesma proximidade, a mente é sempre míope e dependente dos sentidos. Somente na morte nossa alma pode livrar-se de todas as faltas cometidas durante nossa existência como criaturas encarnadas e encontrar-se com seu modelo divino. Por exemplo, no *Fédon*, Platão faz Sócrates inferir que estar preparado (e feliz) para morrer é na realidade uma parte necessária de um cenário mais amplo de redenção, um cenário no fim do qual a mente/alma humana deve encontrar repouso em sua contraparte divina:

> Há muita esperança de que somente no ponto em que me encontro, e mais em tempo algum, é que alguém poderá alcançar o que durante a vida constituiu nosso único objetivo. Por isso a viagem que me foi agora imposta deve ser iniciada com boa esperança, o que se dará também com quantos tiverem certeza de achar-se com a mente preparada e, de algum modo, pura. (Platão 1997: 58 [*Fédon* 67b–c]).

É por isso que a filosofia, como a suprema forma de realização espiritual, chega a ser vista na tradição platônica como um "exercício para a

morte" (Ibid. [*Fédon* 81a]), a morte assim significando uma experiência iniciatória fundamental por meio da qual as verdades últimas são completamente reveladas à mente humana, a última chegando a ver sua contraparte divina "face a face" (*facie ad faciem*), como São Paulo depois diria. Em outras palavras, "a ascensão da alma ao mundo espiritual é experenciada como uma volta ao lar (*nostos*)" (Louth 1994: 54). Numa ligeira continuação das meditações de Platão no *Fédon*, Plotino de maneira famosa alegará depois que "nossa pátria está onde nós estivermos, e ali está o Pai. (Plotino 1966-88 [*Enéadas* I.6.8.21]). Desta maneira, a filosofia não passa a ser outra coisa senão uma sofisticada *ars moriendi*, e esta tornar-se-á uma característica distintiva da filosofia cristã-platônica de todos os tempos. Santo Agostinho (1963 [*Confissões* 10]) imita fielmente Plotino quando exclama nesta passagem muito citada: "Tu nos fizestes por tu mesmo, Oh Senhor, e nosso coração está inquieto até seu repouso em Ti" (Fecisti nos ad te, Domine, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te). Por assim dizer, no sistema platônico, esforçar-se para ir além de tudo que o mundo sensível nos oferece, a fim de compreender tanto quanto podemos as realidades inteligíveis (na esperança de um "reencontro" final com elas), é a tarefa mais importante da mente de alguém durante toda sua vida. Esta tendência para o divino é na realidade o que em última instância nos define como seres humanos, e o que dá significado a nossas vidas, tornando-as dignas de viver: "um amor eterno pelo qual a alma está sempre voltada para Deus, faz com que a alma sempre aprecie Deus como um novo espetáculo. A mesma bondade de Deus que também torna o amante abençoado sempre acende o amor na alma" (Ficino 1985: 80).

Esta não é, evidentemente, uma tarefa fácil: uma preocupação comum entre os planonistas foi que "a condição humana é uma perpétua luta entre um materialismo aviltante e uma espiritualidade elevada" (Evans 1993: 95). Não obstante, é somente mediante esta difícil luta que nós podemos nos libertar da "prisão do corpo" e do mundo material em geral, e através do que nós podemos atingir o que é mais apropriado para nós. E o "lugar" onde se pode dizer, de maneira mais apropriada, que a razão humana se encontra "em casa", é somente onde a Razão habita. Daí o predomínio, dentro da tradição platônica-cristã, do ideal da "razão transfigurada, capaz de ver claramente a Razão suprema que é o seu modelo e de desfrutar as alegrias puramente intelectuais, não maculadas pelas

premências das necessidades da carne" (ibid: 95). Portanto, estar "em casa" para nossa mente significa repousar em Cristo como a razão (*Logos*) do mundo. A razão individual retorna à Razão divina, e se dissolve nela, alcançando assim um estágio em que ela quase não imita mais os seus processos, mas une-se a ela, tornando-se "carne e sangue" dela.

Em vista dessas breves considerações, a abordagem de Berkeley da relação entre a mente divina e a sua contraparte humana adquire, assim se espera, uma compreensão mais completa, e uma contextualização mais adequada. Pois seu argumento não era de modo algum parte de um brilhante raciocínio sofístico, ou apenas um artifício filosófico engenhosamente empregado a fim de rejeitar as acusações de solipsismo, mas – quando usou esse argumento – Berkeley realmente seguiu um modelo de pensamento antigo e consagrado. Tratava-se de um modelo cuja praticabilidade e força já havia sido testada por uma longa tradição de platonistas e pensadores cristãos, que adotaram basicamente a mesma visão de Berkeley: uma visão segundo a qual a mente humana realmente funciona como um *speculum Dei*, como um espelho vivo de Deus. E é precisamente essa função que dá à mente ("a Vela do Senhor em nós", para usar a frase de Benjamin Wichcote) um caráter muito especial, transformando-a em um domínio privilegiado. Nossa percepção das coisas, no sentido muito particular que a palavra "percepção" tem em Berkeley, é a nossa mais profunda maneira de "imitar" Deus. Feitos como somos à "Sua imagem" e "à Sua semelhança" nós queremos reproduzir fielmente, *en miniature*, o processo divino através do qual o mundo vem a ser.[8] Assim, a filosofia de Berkeley parece esconder jóias teológicas nunca antes apreciadas.

Os arquétipos

No entanto, a simples asserção da mente de Deus como um "lugar" onde as coisas existem não é suficiente: deve haver alguma *modalidade* imediata através da qual a mente de Deus pode perceber os objetos, ou, em outras palavras, um meio pelo qual os objetos existem na mente divina. Daí a introdução da noção antiga de arquétipos. Na tradição cristão-platônica os

[8] Para maiores detalhes sobre essa questão e suas outras ocorrências na história da filosofia ocidental, ver meu ensaio "'God Is Dreaming You': Narrative as *Imitatio Dei* in Miguel de Unamuno". (Bradatan, 2004). ["Deus está sonhando você: narrativa como *Imitatio Dei* em Miguel de Unamuno" (http://www.principios.cchla.ufrn.br/24P-249-265.pdf).]

arquétipos são plasticamente definidos como os "pensamentos de Deus" ou "os pensamentos que ocupam a mente de Deus" (penseés dans l'intellect d'un dieu suprême [Dillon 1997: 107]). Eles formam uma ordem ideal das coisas, uma versão ideal do que vemos no mundo sensível. Na verdade, o mundo sensível é tornado possível precisamente pelo fato de que os arquétipos das coisas sensíveis existem na mente divina. Como o platônico renascentista Giovanni Pico della Mirandola coloca, Deus

> criou tudo, porque nessa Mente ele criou as Ideias e as Formas de todas as coisas. Há, portanto, nessa Mente a Ideia do sol, a Ideia da lua, do homem, de todos os animais, das plantas, das pedras, dos elementos, e em geral de todas as coisas. Da Ideia do sol ser um sol mais verdadeiro que o sol sensível, e assim por diante, segue-se não só que Deus criou todas as coisas, mas também que Ele as criou com o mais verdadeiro e mais perfeito ser que elas podem ter, ou seja, o ser ideal e inteligível. (Pico della Mirandola, 1986: 16)

Em seu artigo sobre os arquétipos em Berkeley publicado em 1976, Peter Wenz escreve que: "há boas razões para acreditar que Berkeley foi. . . um cristão neo-platônico, alguém que sustenta a visão que as ideias abstratas existem na mente de Deus e que o mundo foi criado por Deus usando essas ideias como modelos ou arquétipos" (Wenz, 1976: 537). Ainda que existam, entretanto, alguns aspectos problemáticos nessa identificação, no sentido de que o ataque de Berkeley às ideias abstratas poderia ser visto como um ataque contra as ideias abstratas divinas também[9], e ainda que o imaterialismo de Berkeley não se encaixe absolutamente em todos os detalhes no modelo tradicional da utilização da noção de arquétipos, poder-se-ia mostrar, no entanto, que a existência e a função dos arquétipos (um tema platônico *par excellence*) é crucialmente importante no pensamento de Berkeley, assim como para a compreensão do desenvolvimento da sua filosofia desde seus primeiros escritos até *Siris*. De fato, o emprego da noção de arquétipo é simplesmente necessário e inevitável para explicar a maneira como a mente de Deus compreende e torna inteligíveis as coisas no mundo. Não é suficiente dizer que "as coisas existem na mente de Deus": uma explicação de *como* elas existem é também necessária. Como Steven Daniel claramente chamou a atenção, "se a percepção das coisas por parte de Deus

[9] Ver, por exemplo, a crítica apresentada por Robert McKim contra os argumentos de Wenz (McKim 1982).

é [...] a maneira de Berkeley evitar as implicações solipsistas de sua doutrina que ser é ser percebido, então parece que a sua teoria das ideias ou arquétipos divinos estaria no centro de seu imaterialismo idealista" (Daniel 2001: 247).

Embora o papel dos arquétipos seja crucial para o sistema imaterialista de Berkeley, na medida em que eles fornecem um meio relativamente não-problemático e, diríamos, tradicional, de fazer as coisas existir no intelecto divino, Berkeley em seus primeiros escritos não prestou uma atenção proporcional à teoria dos arquétipos enquanto tal. Ele freqüentemente usou o termo, mas não parece basear-se na teoria dos arquétipos tanto quanto se poderia esperar. Por exemplo, nos *Princípios do conhecimento humano*, ele diz:

> quem quer que reflita e procure compreender o que diz, reconhecerá [...] que todas as qualidades sensíveis são igualmente *sensações*, e igualmente *reais*; que onde há a extensão, há também a cor, isto é, na sua mente, e que seus arquétipos podem existir somente em alguma outra *mente*. (Berkeley 1948–57: 2:84)

Nos *Três diálogos entre Hylas e Philonous* a noção de arquétipos é sistemática e completamente empregada, mas ao mesmo tempo muitas vezes se sente certa hesitação por parte de Berkeley entre falar sobre as "coisas" perceptíveis (ou seja, "ideias") e "seus arquétipos". Por exemplo: "nenhuma ideia ou arquétipo de uma ideia pode existir senão em uma mente" (ibid.: 212-13). Ou, em outra passagem:

> as coisas que percebo devem ter uma existência, elas ou seus arquétipos, fora da minha mente, mas sendo ideias, nem elas nem seus arquétipos podem existir de outra forma senão em um entendimento; existe, portanto, um entendimento. Mas vontade e entendimento constituem, no sentido mais estrito, uma mente ou espírito. Assim, a causa poderosa das minhas ideias é, no sentido estrito e próprio da palavra, um *espírito*. (Ibid.: 240)

Entretanto, apesar de toda esta hesitação, o contexto lógico dentro do qual Berkeley emprega a noção de arquétipo é o mesmo que aquele em que os arquétipos eram empregados no platonismo tradicional, ou seja, os arquétipos existem na mente de Deus, sendo o modo divino favorito de compreender o mundo criado, em outras palavras, eles são "os pensamentos de Deus":

> as coisas que percebo são as minhas ideias, e [...] nenhuma ideia pode existir a menos que seja em uma mente. Tampouco é menos claro que 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. (Ibid: 214-15)

Finalmente, numa (muito citada e discutida) carta a Samuel Johnson, datada de 24 de março de 1730, ou seja, cerca de vinte anos depois que Berkeley publicou suas primeiras obras, Berkeley chega a admitir abertamente que:

> Não tenho objeção alguma em chamar de arquétipos das nossas as ideias na mente de Deus. Mas objeto contra os arquétipos que os filósofos supõem que são coisas reais e que têm uma existência racional absoluta diferente do fato de serem percebidos por qualquer mente que seja. (Ibid.: 292)

Esta afirmação é muito importante, pois ela nos permite perceber que Berkeley era contra o uso do termo "arquétipo" com um sentido Lockeano, ou seja, contra "arquétipo" como se referindo simplesmente a um objeto externo, a uma "coisa real", cuja imagem mental (ou ideia) é refletida em nossa mente, e que pode ser considerada como o "modelo", "original" ou "arquétipo", em que a imagem é moldada. Dada a influência então predominante das opiniões e da linguagem de Locke entre os círculos intelectuais e filosóficos, isso explica a hesitação de Berkeley e por que ele foi tão relutante em utilizar o termo "arquétipo", embora não o tenha rejeitado completamente. Por um lado, Berkeley estava sem dúvida inclinado a lançar mão do termo devido a suas implicações metafísicas e por causa dos problemas que, com sua aplicação, teria resolvido em sua própria filosofia. Por outro lado, ele estava consciente de que "arquétipo" ainda tinha conotações Lockeanas que ele não desejava assumir. Isso é exatamente o que os comentadores têm notado sobre o assunto em questão. T. E. Jessop, por exemplo, diz: "Sobre os arquétipos não como supostos originais corpóreos de cópias mentais, mas como modelos no intelecto divino, Berkeley parece ter tido uma mente aberta" (Jessop 1949a: 78 n. 1). Como acontece, em geral, com aqueles filósofos que desejam afirmar-se contra certo ambiente intelectual e encontrar sua própria maneira irredutível entre os seus contemporâneos, Berkeley teve de resolver uma série de problemas

terminológicos e teve dificuldades antes de conseguir criar e lançar seu próprio vocabulário filosófico.

Um passo à frente muito importante, para não dizer decisivo, no que diz respeito ao emprego da noção platônica de arquétipos, é dado quando Berkeley, nos *Três diálogos entre Hylas e Phylonous*, chega a reconhecer abertamente que: "Não sou a favor de transformar as coisas em ideias, mas, antes, as ideias em coisas" (Berkeley, 1948-57, 2:244). Em outras palavras, as coisas são para Berkeley ideias reificadas, ideias transformadas em entidades corporificadas. Para colocar isso de forma diferente, as coisas existem apenas na medida em que são expressões de uma ordem da realidade mais elevada, isto é, a ordem de ideias. De uma maneira notavelmente precisa, esta afirmação de Berkeley contém virtualmente, ou resume, um dos princípios fundamentais que guiam praticamente toda a escola de pensamento platônica, a saber, que este mundo sensível que nós vemos à nossa volta é apenas um reflexo de um mundo de ideias ou arquétipos, e que todas as coisas "neste mundo" são, em certo sentido, apenas uma espécie de "ideias corporificadas", sombras "terrenas" de uma ordem ontológica celestial. E no processo de trazer as coisas à existência é Deus quem desempenha o papel decisivo. Graças à sua intervenção, um processo de "reflexão", ou "emanação", ou "geração" ocorre, um processo através do qual as coisas "deste mundo" aparecem como "cópias" mais ou menos fiéis dos arquétipos: "Deus é a alma suprema, a mente que conhece os objetos inteligíveis, mas cuja função é criar o mundo sensível em termos do modelo inteligível fornecido a ele pelas Ideias" (Feibleman 1971: 28). O mundo, então, torna-se de certa maneira a revelação espetacular do pensamento de Deus, uma generosa e interminável dissipação de Deus em seu exterior, para o que não é Deus. Desse ponto de vista, o próprio entendimento de Berkeley do papel de Deus, e do uso que Deus faz dos arquétipos, parece, mais uma vez, muito semelhante ao do platonismo tradicional:

> Todos os objetos são eternamente conhecidos por Deus ou, o que quer dizer a mesma coisa, têm uma existência eterna em sua mente. Mas quando coisas antes imperceptíveis às criaturas se tornam perceptíveis por uma lei de Deus, então dizemos que elas iniciaram uma existência relativa com respeito às mentes criadas. (Berkeley 1948– 57, 2:252 [*Three Dialogues*])

Esta passagem lança uma luz esplêndida no uso de Berkeley da noção de arquétipos, e seu papel na "produção" do mundo sensível. "Todos os objetos" significa aqui, naturalmente, os arquétipos, os "modelos" das entidades físicas com as quais nos deparamos no mundo sensível ao nosso redor: eles têm uma existência eterna na mente de Deus, e só em algum ponto do tempo, por um decreto de Deus, eles produzem a existência de uma outra ordem de realidade, que é, provavelmente, o evento primordial sobre o qual lemos no livro do Gênesis. Esta é uma ordem da realidade "relativa" às nossas faculdades perceptivas, dependente da nossa mente: ela só existe à medida em que a percebemos. Agora, o que fazemos no curso do nosso encontro com o mundo é precisamente uma reconstrução, do nosso ponto de vista, do processo através do qual Deus *in illo tempore* instituiu as coisas simplesmente ao pensá-las: nós percebemos as coisas e, assim, as tornamos existentes. E assim fazendo, nós podemos seguramente dizer que reproduzimos, mesmo que em menor escala, *en miniatura*, por assim dizer, o processo divino. Em outras palavras, na opinião de Berkeley, nós, como seres vivos, estamos sempre nas "pegadas Deus". Dito de outro modo, a missão do sujeito berkeleiano é afastar permanentemente o véu dos vários preconceitos, erros e falsas imagens que nós erroneamente tendemos a considerar como sendo o mundo. Idealmente, o sujeito berkeleiano renova o mundo a cada dia, a cada segundo, devolvendo-lhe o sabor virginal que Deus lhe deu, no momento da criação. Branka Arsic´, ao tocar neste aspecto, considera que o objetivo da filosofia de Berkeley é simplesmente "a restauração de tudo ao estado de uma percepção absolutamente 'objetiva', que é o percebido, a restauração de tudo a um estado de consciência 'virginal'. [...] Tudo é restaurado a um estado sem disfarces ou máscaras, um estado de completa nudez, de completa visibilidade". (Arsic´ 2003: 131-32).

Dito isto, não será de estranhar que John Dillon, em um estudo comparativo sobre Plotino e Berkeley, chega a concluir que, ao usar o próprio termo "ideia" Berkeley estava sob uma forte influência platônica, emprestando o seu significado precisamente de Plotino: En se servant Du term 'idée', Berkeley este soumis à l'influence de l'usage du mot grec *idéa* chez Plotin, et dans la tradition du platonisme disponible à Berkeley, il allait de soi que ces *idéai* étaient des pensées dans l´intellect d'un dieu suprême" (Dillon 1997: 107). Aliás, deve ser dito que, uma vez que embarcou em seu ambicioso projeto de compreender o mundo como uma

forma de "desdobramento" de Deus, Berkeley não podia deixar de fazê-lo: graças à sua elegante funcionalidade e virtudes explicativas, de uma maneira que ele teve de aceitar os arquétipos, juntamente com todo o filosofar platônico sobre eles acumulado ao longo dos séculos.

Além disso, existem, na opinião de Dillon, algumas outras semelhanças que poderiam ser encontradas entre o idealismo de Plotino e o de Berkeley. Por exemplo, no contexto de uma teoria platônica dos arquétipos, deve haver alguma modalidade individualizada por meio da qual os arquétipos divinos viriam a ser efetivos em termos de trazer as coisas sensíveis à existência. Plotino vê as coisas sensíveis como sido "irradiadas", ou "saídas", de alguma forma hierárquica, a partir do Um, a suprema realidade metafísica:

> Todas as coisas que existem, enquanto elas permanecem no ser, necessariamente, produzem, a partir de suas próprias substâncias, na dependência do seu poder presente, uma realidade circundante direcionada para o que está fora delas, uma espécie de imagem dos arquétipos a partir dos quais foi produzida: o fogo produz o calor que emana dele, a neve não só mantém o seu frio dentro de si. As coisas perfumadas apresentam esta particularidade de maneira clara. Na medida em que existem, elas espalham algo ao redor delas, e o que está próximo delas desfruta sua existência. (Plotino 1966-88 [Enéadas 5.1.6.27-40).

Ainda que apenas em *Siris* Berkeley assumiria, quase literalmente, a maneira de pensar de Plotino, incorporando-a à estrutura de sua própria cosmologia e fazendo um uso extensivo dela, nesta fase (ou seja, ao escrever os *Três Diálogos*) pode-se dizer que Berkeley trabalha dentro de um repertório conceitual e temático muito próximo ao próprio repertório metafísico de Plotino. Mesmo nos *Três Diálogos entre Hylas e Philonous* Berkeley considera o mundo como sendo, de certa forma, o resultado de uma superabundância de Deus, de uma transbordante graça divina:

> *existe uma mente que me afeta a todo momento com todas as impressões sensíveis que percebo*. E, a julgar pela sua variedade, ordem e modos, concluo que o Autor dessas impressões é *sábio*, *poderoso e bom além da compreensão*. [...] as coisas por mim percebidas são conhecidas pelo entendimento e produzidas pela vontade de um espírito infinito. (Berkeley 1948–57: 2:215)

Deus não é de modo algum uma presença imóvel no mundo de Berkeley, mas de forma contínua e ativa ele se revela ao nosso entendimento. Para colocar isso de outra maneira, em Berkeley, Deus constantemente assalta-

nos com sua presença sonora. Nós simplesmente não podemos deixar de perceber Deus; basta apenas abrir nossos olhos e a evidência de sua existência e benevolência nos dominará. O mundo de Berkeley não é um lugar frio e hostil; é um reino caloroso e sorridente, nascido de um abraço divino. Como tal, além de todas as outras semelhanças que se poderia encontrar em Berkeley e Plotino, existe uma que faz suas filosofias tão notavelmente semelhantes. Ou seja, nas palavras de Dillon,

> o ponto onde os dois filósofos se encontram e parece iluminar um ao outro [...] é a sua total oposição em relação a qualquer teoria que introduza uma diferença [insérer une différence] entre o que é dado aos nossos sentidos e a substância além deles (Dillon 1997: 107).

Tanto em Plotino como em Berkeley o que nós imediatamente encontramos no mundo é o efeito predominantemente direto de uma divindade generosa. Não há lugar, em qualquer uma dessas duas filosofias, para substâncias intermediárias, para fontes de alienação, digressões inúteis, ou outras coisas para desviar-nos da nossa verdadeira missão neste mundo, que é encontrar o caminho de volta à realidade divina imutável.

"Os dois mundos"

Uma conseqüência lógica imediata da teoria de que existem arquétipos na mente de Deus é a ideia de que existem dois mundos: por natureza, o mundo dos arquétipos (*kosmos noetos*) pressupõe necessariamente a existência de um mundo de "cópias" sensíveis (*kosmos aisthetos*), de entidades constituídas à imagem dos arquétipos, existindo como meras imitações "terrenas" dos modelos celestiais. "Este mundo, portanto, é produzido pela Mente à imagem do mundo inteligível produzida em si pelo primeiro Pai (Pico della Mirandola, 1986: 22). Uma teoria dos arquétipos é, portanto, baseada no "reconhecimento de um mundo invisível da realidade imutável por trás do fluxo dos fenômenos, um universo espiritual em comparação com o qual o mundo da aparência ficou pálido e insubstancial e tornou-se apenas um símbolo ou mesmo uma ilusão" (Inge, 1926: 7-8). Essa é outra doutrina professada por praticamente todas as escolas platônicas, seja antigas ou modernas, uma doutrina com conseqüências importantes não só para a metafísica, mas também em termos antropológicos e soteriológicos. É um daqueles pontos que tornam Platão, como já se disse, "o representante paradigmático de uma tendência perene

para 'outro mundo' que nunca deixou de atrair ou repelir as emoções tanto quanto o intelecto" (Cooper 1996: 107). À luz deste duplo estado de realidade, os seres humanos devem agora ser definidos pela sua dupla natureza:[10]

> Nós, seres humanos, pertencemos a dois mundos: é evidente que a este mundo (é por isso que o chamamos *este* mundo), mas em virtude de possuirmos (ou estritamente: termos) uma alma (estritamente: um intelecto, *nous*), nós pertencemos ao mundo espiritual. Para Platão, a tarefa principal da filosofia é a de garantir nossa passagem para o mundo espiritual: a filosofia é "um exercício para a morte" *melete thanatou* (Fédon, 81a), pois a morte é a separação da alma do corpo. (Louth, 1994: 54)

O objetivo de todo empreendimento filosófico (e, em geral, intelectual) sério, deveria ser, num contexto platônico, precisamente o de decifrar e compreender o que está por trás da multiplicidade enganosa das coisas, na esperança de descobrir seus "modelos" ou "formas" eternas. Obviamente, nosso conhecimento imediato do mundo externo é, necessariamente, um conhecimento de "cópias" sensíveis, sendo impossível ser de outra forma, mas a coisa mais importante sobre este processo de conhecimento é compreender a verdadeira natureza das coisas, ir além do que é dado a nós como sensível, e não confundir as "cópias" com seus "arquétipos". Esta é às vezes uma tarefa difícil porque, como já foi notado, apesar de as cópias "não terem a perfeição da Forma, elas são não obstante consideradas como "imitando" a Forma; elas são como ela, embora aquém dela" (Sheppard, 1994: 6). Isso significa que um bom conhecimento do mundo pressupõe, por parte do conhecedor platônico, uma consciência aguda do específico "peso" ontológico de cada classe de coisas com as quais sua mente está preocupada a cada momento dado. O conhecedor platônico deve sempre mostrar discernimento e uma crescente capacidade de distinguir as cópias de seus modelos, o falso do verdadeiro, e, em geral, sempre saber onde precisamente "este mundo" termina e onde o outro mundo "começa". Finalmente, o conhecedor Platônico é um especialista profissional de hermenêutica: ele sempre sabe distinguir o sinal do significado, o símbolo do simbolizado, e assim por diante.

---

[10] Para um comentário mais detalhado sobre o dualismo platônico, ver o capítulo 7 do livro *The Other Bishop Berkeley* (Bradatan, 2006, p.173-192).

Gostaria também de observar, de passagem, que, sob a influência poderosa de um platonizante Santo Augustinho, a representação de como o nosso conhecimento do mundo é constituído viria a se tornar uma das noções mais difundidas na filosofia da Idade Média antes da redescoberta do aristotelismo. Importantes e influentes pensadores medievais viram a produção de nosso conhecimento do mundo externo como uma ascensão progressiva e libertadora do nível sensível das coisas à sua fonte inteligível, a saber, Deus, verdadeiramente a única realidade para a qual devemos sempre direcionar nossas práticas epistêmicas e esforços intelectuais. Vir a conhecer o mundo significa para eles a ascensão elaborada da *scala entis*, a partir de seu nível mais baixo até o mais elevado, um movimento místico progressivo desde o total comprometimento com "este mundo" em direção ao êxtase divino ocasionado pela habitação no outro:

> Versões medievais da explicação de Agostinho de uma progressão da percepção-sensível por meio da produção-de-imagem e abstração para um encontro verdadeiramente espiritual e racional com a mente de Deus podem ser encontradas, por exemplo, no *Monologium* de Anselmo e no *Itinerarium Mentis in Deum*, de Boaventura; mas a ideia é amplamente difundida em muitos autores. (Evans, 1993: 38)

É essa doutrina postulando a existência de dois mundos que Berkeley admite. Na realidade, ele não poderia ter feito de outro modo, na medida em que esta noção era um dos resultados lógicos dos próprios princípios sobre os quais toda sua abordagem tinha se baseado. Nos *Três diálogos entre Hylas e Philonous*, seu porta-voz, Philonous chega a perguntar retoricamente

> não reconheço um duplo estado das coisas, um ectípico ou natural, o outro arquetípico ou eterno? O primeiro foi criado no tempo, o segundo existia desde sempre na mente de Deus. Isso não está em conformidade com as opiniões correntes dos teólogos? Ou será que é necessário mais do que isso a fi m de conceber a Criação? (Berkeley 1948–57, 2:254 [*Three Dialogues*])

Em outras palavras, na medida em que as coisas são percebidas *por nós* elas são ideias, realidades "de segunda mão", "imitações", ao passo que, na medida em que são compreendidas *por Deus*, elas são arquétipos, modelos eternos sobre os quais, e em cuja imagem, as coisas sensíveis são feitas.

Mais do que isso, no *Alcifron*, escrito cerca de vinte anos depois, Berkeley expressaria opiniões não apenas em consonância com o que disse

nos seus primeiros escritos, mas também platônicas num sentido muito mais profundo e de longo alcance. A atitude metafísica fundamental revelada por uma passagem como a seguinte é provável que seja encontrada em qualquer escrito importante da tradição platônica: "Parece-me que quem não tem consciência de sua própria miséria, pecado, dependência e, quem não percebe que este mundo não foi projetado ou adaptado para tornar as almas racionais felizes, não vê profundamente, nem muito bem." Berkeley (1948-57, 3:178). Em certo sentido, é esse tipo de angústia existencial e sentimento de desconforto fundamental que confere ao pensamento de Berkeley um aspecto platônico mais forte; passagens como esta provam o mais genuíno "aspecto platônico". Em outras palavras, enquanto em seus primeiros escritos o platonismo de Berkeley era antes teórico, concebido apenas como um sofisticado sistema de noções metafísicas por meio do qual ele explicava a existência e a natureza das coisas, no *Alcifron* Berkeley permitiu-se expressar algumas das preocupações específicas e atitudes existenciais que tipicamente acompanham uma forma platônica de "sentir" o mundo.

Com certeza, existe certa ambiguidade na doutrina de Berkeley do "duplo estado das coisas", o que dá origem a uma tensão entre suas próprias opiniões e a concepção platônica corrente dos "dois mundos". Essa ambigüidade tem origem na sua negação radical da existência da matéria. O próprio Platão admitia que a matéria (*hule*) tinha algum tipo de existência, ainda que uma existência problemática, inferior e obscura, e o mesmo fizeram muitos platônicos depois dele, embora alguns outros, incluindo Plotino, tinham uma concepção mais próxima da visão de Berkeley[11]. Berkeley em vez disso não admite qualquer forma de existência material e reduziu a tradicional oposição platônica entre "os dois mundos", o mundo das ideias e o mundo dos objetos físicos, a uma oposição (de alguma forma menos dramática do que a de Platão) entre um reino dos arquétipos, existente na mente de Deus, e um reino dos objetos sensíveis, ocasionados pela nossa percepção dos arquétipos de Deus. A este respeito, como John Dillon sugere, Berkeley é ainda mais radical que Plotino:

[11] Dillon fala de uma série de "procedimentos filosóficos para 'desconstruir' o mundo material objetivo [pour 'déconstruction' Du monde matériel objetif] que os dois filósofos [Berkeley e Plotino] partilharam" (Dillon 1997: 100).

> Para Berkeley, até mais do que para Plotino, o mundo externo dos objetos físicos [....] representa uma ameaça. Para ele, se admitirmos a existência de uma camada de matéria inferior [une couche matérielle inférieure], algo que possui qualidades primárias e secundárias [...] isso desafiaria a onipotência e a providência de Deus. Esses objetos materiais Lockeanos seriam entitades extramentais que existiriam a despeito de sua percepção por parte de uma mente [en dépit de la connaissance de quelque esprit]. Elas seriam entidades cuja existência seria completamente independente da mente, inclusive da mente de Deus. (Dillon 1997: 100-1)

Por outro lado, deve-se acrescentar que essa ambiguidade, ou dificuldade, pode ser encontrada não só na filosofia de Berkeley. Ela provavelmente deriva do que Andrew Louth chama o "problema não resolvido do platonismo cristão". Quando Deus ocupa um lugar tão importante dentro de um sistema de pensamento, quando – de acordo com os princípios mais fundamentais sobre os quais um tal sistema se baseia – Deus permeia tudo e é somente Deus que torna o conjunto da realidade inteligível (como Deus faz tanto em Berkeley como no platonismo cristão referido por Louth), então torna-se realmente difícil encontrar algum espaço adequado para a existência de uma coisa tão grosseira e não-divina como a matéria, ou, no caso, de qualquer realidade física. Há um certo sentido em que, nestes sistemas, sob a pressão de uma presença divina invasora a matéria tende de alguma maneira "desmaterializar-se".

"*O Livro do mundo*"

Por mais dramática que a diferença entre "os dois mundos" possa parecer no platonismo tradicional, há, não obstante, maneiras de superá-la.[12] Uma delas consiste, para colocá-la de maneira muito esquemática, em considerar a realidade imediatamente visível ("o mundo") como um amplo sistema de signos, ou símbolos, por meio do qual Deus se comunica conosco, mantendo uma relação ativa com as suas criaturas, informando-as sobre si, sobre seu caráter, sua natureza e seu funcionamento. Embora Platão não tenha, ele mesmo, tratado do tema enquanto tal, na Idade Média os platônicos cristãos recorreram em grande medida ao tema na forma da metáfora do "livro da natureza" ou "livro do mundo" (*liber naturae* ou *liber mundi*). Como A. E Taylor apontou, por trás do emprego cristão-platônico desta metáfora havia a ideia de que a natureza "é apenas metade do real", e

[12] O capítulo 3 do meu livro *The Other Bishop Berkeley* (Bradatan, 2006 p. 57-86) é dedicado precisamente ao lugar que Berkeley ocupa na tradição do *liber mundi*.

que ela apontava para a existência de uma "outra realidade que está além dela mesma". A natureza é "um sistema de símbolos", e nossa ascensão à realidade última ocorre como resultado de "aprender a passar dos símbolos às realidades não-sensíveis simbolizadas" (Taylor, 1963: 41-42). Conhecer o mundo é essencialmente um processo de leitura, ou, para falar de modo mais geral, de interpretação. Vivemos no meio de um livro vivo, e neste livro, se prestarmos atenção, podemos encontrar tudo o que Deus deseja que saibamos. São Boaventura, por exemplo, diz que "a criatura do mundo é como um livro em que a Trindade criativa é refletida, representada, e escrita" (Creatura mundi est quasi quidam liber, in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix) [*Breviloquium* 2.12]). Como podemos facilmente ver, o mundo físico é, por assim dizer, "resgatado" no platonismo cristão, sendo radicalmente transformado em algo muito mais significativo.

É precisamente a este tema antigo do "livro do mundo" que George Berkeley recorre com muita frequência. Na forma de uma "linguagem divina", ou de uma "linguagem óptica", Berkeley emprega o tema em quase todos os seus principais escritos filosóficos e considera-o como expressando adequadamente a essência de sua filosofia. Em seu primeiro escrito filosófico, *Um ensaio para uma nova teoria da visão* (1709), ele diz que

> os objetos próprios da visão constituem uma linguagem universal do Autor da Natureza, instruindo-nos sobre como regular nossas ações a fim de alcançar as coisas que são necessárias à preservação e bem-estar de nossos corpos, bem como evitar tudo o que lhes possa ser danoso ou destrutivo. É principalmente pela informação que nos proporcionam que somos guiados em todos os assuntos e cuidados da vida. Berkeley (1948-57, 1:231)

Então, nos *Princípios do conhecimento* humano, Berkeley fala, de uma maneira que nos lembra claramente os autores medievais, da missão própria do filósofo quando ele aborda o mundo natural:

> E é a busca e o empenho de entender esses signos instituídos pelo Autor da Natureza o que deveria constituir a ocupação do filósofo natural, não a pretensão de explicar as coisas por meio de causas materiais, doutrina essa que parece ter afastado muito a mente dos homens do princípio ativo, daquele espírito sábio e supremo *em quem vivemos*, *nos movemos e existimos*. (Berkeley 1948–57, 2:69–70)[13]

[13] Cerca de vinte anos depois, no *Alcifron*, *or, The Minute Philosopher* (1732), ele reafirma a importância do tema *Liber Mundi*: "Deus fala aos homens por interseção e uso de sinais

Para Berkeley o mundo é, portanto, um livro ("uma linguagem universal") de uma maneira fundamental, e não meramente como um artifício retórico. Para ele, "todo o sistema da Natureza é um sistema de signos, uma linguagem visual divina, falando de Deus à nossas mentes" (Copleston 1993-94, 5:248). Berkeley fala claramente da existência de um autor que "escreveu" ou, antes, "ditou" o mundo ("o autor da Natureza"); da existência de uma relação autor/sujeito entre ele e o mundo, assim como da existência de um "leitor" cujo objetivo final deveria ser o de transcender o "sinal", que é o mundo imediatamente visível (*kosmos aisthetos*), para a "coisa significada" que é o mundo dos arquétipos divinos (*kosmos noetos*).

Referências

ARDLEY, Gavin. 1968. *Berkeley's Renovation of Philosophy.* The Hague: Martinus Nijhoff.

ANSELM, St. 1962. *Basic Writings.* 2d ed. Trans. Sydney N. Deane. LaSalle: Open Court.

ARSIC´, Branka. 2003. *The Passive Eye: Gaze and Subjectivity in Berkeley (via Beckett).*Stanford: Stanford University Press.

AUGUSTINE, Aurelius. 1963. *The Confessions of Saint Augustine.* Trans. Rex Warner. New York: New American Library.

BERKELEY, George. 1948–57. *The Works of George Berkeley Bishop of Cloyne.* Ed. A. A. Luce and T. E. Jessop. 9 vols. London: Thomas Nelson.

BRADATAN, Costica. 2004. " 'God Is Dreaming You': Narrative as *Imitatio Dei* in Miguel de Unamuno." *Janus Head: A Journal of Interdisciplinary Studies in Continental Philosophy, Literature, Phenomenological Psychology, and the Arts* 7, no. 2 (winter): 453–67.

COPLESTON, Frederick Charles. 1993–94. *A History of Philosophy.* 9 vols. New York: Doubleday. (Original edition: 1946–74)

COOPER, David E. 1996. *World Philosophies: An Historical Introduction.* Oxford, Eng.: Blackwell.

DANIEL, Stephen H. 2001. "Berkeley's Christian Neoplatonism, Archetypes, and Divine Ideas." *Journal of the History of Philosophy* 39, no. 2: 239–58.

---

sensíveis, visíveis e arbitrários, não tendo qualquer semelhança ou conexão necessária com as coisas que eles representam e sugerem [...] por inúmeras combinações destes sinais, uma variedade infinita de coisas nos é revelada e dada a conhecer [...] somos instruídos e informados, assim, sobre suas diferentes naturezas [...] e orientados a como regular nossos movimentos, e a como agir em relação às coisas distantes de nós, tanto no tempo como no espaço" (Berkeley 1948-57, 3:149).

DILLON, John M. 1997. *The Great Tradition: Further Studies in the Development of Platonism and Early Christianity.* Aldershot, Eng.: Ashgate.
EVANS, Gillian Rosemary. 1993. *Philosophy and Theology in the Middle Ages.* London: Routledge.
FEIBLEMAN, James K. 1971. *Religious Platonism: The Influence of Religion on Plato and the Influence of Plato on Religion.* Westport, Conn.: Greenwood Press.
FICINO, Marsilio. 1985. *Commentary on Plato's Symposium on Love.* Trans. Sears Jayne. Dallas: Spring.
INGE, W. R. 1926. *The Platonic Tradition in English Religious Thought: The Hulsean Lectures at Cambridge, 1925–1926.* London: Longman.
LOUTH, Andrew. 1994. "Platonism and the Middle English Mystics." In *Platonism and the English Imagination*, ed. Anna Baldwin and Sarah Hutton, 52–64. Cambridge: Cambridge University Press.
McCRACKEN, Charles J. 1971. "What *Does* Berkeley's God See in the Quad?" *Archiv für Geschichte der Philosophie* 61: 280–92.
McKIM, Robert. 1982. "Wenz on Abstract Ideas and Christian Neo-Platonism in Berkeley." *Journal of the History of Ideas* 43, no. 4: 665–71.
MUIRHEAD, John H. 1931. *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy: Studies in the History of Idealism in England and America.* London: George Allen and Unwin.
PICO DELLA MIRANDOLA, G. 1986. *Commentary on a Poem of Platonic Love.* Trans. Douglas Carmichael. Lanham, Md.: University Press of America.
PLATO. 1997. *Complete Works.* Ed. John M. Cooper and D. S. Hutchinson. Trans. G. M. A. Grube. Indianapolis: Hackett.
PLOTINUS. 1966–88. *Plotinus with an English Translation.* Ed. and trans. A. H. Armstrong. 6 vols. London: Loeb Classical Library.
SHEPPARD, Anne. 1994. "Plato and the Neoplatonists." In *Platonism and the English Imagination*, ed. Anna Baldwin and Sarah Hutton, 3–18. Cambridge: Cambridge University Press.
SHOREY, Paul. 1938. *Platonism: Ancient and Modern.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
TAYLOR, Alfred E. 1963. *Platonism and Its Influence.* New York: Cooper Square Publishers.
TAYLOR, Charles C.W. 1985. "Berkeley on Archetypes." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 67: 65–79.
WENZ, Peter S. 1976. "Berkeley's Christian Neo-Platonism." *Journal of the History of Ideas* 37, n. 3: 537–46.