

“A REFUTAÇÃO DO IDEALISMO” DE G. E. MOORE. G. E. MOORE’S “THE REFUTATION OF IDEALISM”*

MARCOS AMATUCCI**
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO, BRASIL

O idealismo moderno, se é que afirma alguma conclusão geral sobre o universo, afirma que ele é *espiritual*. Há dois pontos sobre esta afirmação para os quais eu gostaria de chamar a atenção. Estes pontos são que, qualquer que seja o seu significado exato, ela certamente quer afirmar (1) que o universo é de fato muito diferente daquilo que parece e (2) que ele tem um número bastante grande de propriedades que ele não parece ter. Cadeiras e mesas e montanhas *parecem* ser muito diferentes de nós; mas, quando todo o universo é declarado ser espiritual, certamente o sentido do que se afirma é que eles são de longe mais parecidos conosco do que pensamos. O idealista quer afirmar que eles são, em *algum sentido*, nem sem vida nem inconscientes, como eles certamente parecem ser; e eu não penso que sua linguagem é tão grosseiramente enganadora, mas que podemos assumir que ele acredita que eles sejam de fato muito diferentes do que parecem. E em segundo lugar, quando ele afirma que eles são espirituais, ele quer significar a inclusão naquele termo de um número bastante grande de diferentes propriedades. Quando o universo inteiro é declarado ser espiritual, é dito não apenas que ele é em algum sentido consciente, mas que ele tem o que nós reconhecemos em nós mesmos como as *mais altas* formas de consciência. Que ele é inteligente; que ele é dotado de propósito; que ele não é mecânico; todas essas coisas são comumente afirmadas dele. Em geral, pode ser dito, esta frase ‘a realidade é espiritual’ excita e expressa a crença de que *todo* o universo possui *todas* as qualidades cuja posse [p. 434] é tida como fazendo de nós tão superiores a coisas que parecem ser inanimadas; ao menos, se não possui exatamente aquelas qualidades que possuímos, ele possui não somente uma, mas várias outras, as quais, pelo

* Tradução recebida em 12/08/2015 e aprovada para publicação pelo Conselho Editorial em 10/11/2015

** Doutor em Administração pela Universidade de São Paulo. Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/2538668989160393> E-mail: marcosamatucci@espm.br.

mesmo padrão ético, seriam julgadas iguais às, ou melhores que, nossas próprias. Quando nós dizemos que ele é espiritual nós queremos dizer que ele tem um grande número de excelentes qualidades, diferentes de quaisquer daquelas que comumente atribuímos seja a estrelas ou planetas, ou a xícaras e pires.

Agora o porquê de eu mencionar esses dois pontos é que quando engajados nos meandros da discussão filosófica, estamos sujeitos a negligenciar a vastidão da diferença entre esta visão idealista e a visão ordinária de mundo, e a negligenciar o número de *diferentes* proposições que o idealista tem que provar. É, penso eu, devido à vastidão dessa diferença e devido ao número de diferentes excelências que os idealistas atribuem ao universo, que parece tão interessante e importante a questão de se o idealismo está com a verdade ou não. Mas, quando começamos a argumentar sobre isto, penso que estamos sujeitos a esquecer o vasto número de argumentos que esta questão interessante precisa envolver: estamos sujeitos a assumir que se um ou dois pontos são provados em ambos os lados, o caso todo está ganho. Eu digo isto para que não se pensasse que qualquer dos argumentos que apresento neste artigo fossem suficientes para refutar, ou que qualquer refutação deles fosse suficiente para provar, a verdadeiramente interessante e importante proposição de que a realidade é espiritual. De minha própria parte eu desejo que seja claramente entendido que eu não suponho que qualquer coisa que eu diga tem a menor chance de provar que a realidade não é espiritual: eu não acredito ser possível refutar uma única das muitas proposições contidas na afirmação de que ela é assim. Pelo que sei, a realidade pode ser espiritual, e devotadamente espero que assim seja. Mas eu presumo que “idealismo” seja um termo amplo e que inclui não somente esta conclusão interessante, mas um número de argumentos que se supõe serem, se não suficientes, ao menos necessários, para prová-lo. De fato, eu presumo que os idealistas modernos são principalmente reconhecidos por certos argumentos que eles têm em comum. Que a realidade é espiritual tem sido, acredito, o dogma de muitos teólogos; mesmo assim, apenas por acreditar nisso, dificilmente poderiam ser chamados de idealistas. Além disso existem, acredito, muitas pessoas, não impropriamente chamadas de idealistas, que sustentam certas proposições características, sem se aventurar a pensá-las suficientes para provar uma conclusão tão grandiosa. É, portanto, somente dos *argumentos* idealistas que me ocupo; e se algum idealista sustenta que *nenhum* argumento é necessário para provar que a realidade é espiritual, eu certamente não o terei refutado. Irei, entretanto, atacar [p. 435] pelo menos um argumento, o qual, pelo meu melhor julgamento, é considerado necessário para [sustentar] sua

posição por *todos* os idealistas. E eu gostaria de salientar uma certa vantagem que este procedimento me dá – uma vantagem que justifica a afirmação de que, se meus argumentos são sólidos, eles terão refutado o idealismo. Se eu puder refutar a única proposição que é um passo necessário e essencial em todos os argumentos idealistas, então, não importa quão bons os demais argumentos possam ser, eu terei provado que os idealistas *não têm qualquer razão* para [justificar] sua conclusão.

Suponhamos que tenhamos uma cadeia de argumentos que tome a forma: uma vez que A é B, e B é C, e C é D, segue-se que A é D. Neste argumento, ainda que ‘B é C’ e ‘C é D’ possam ser perfeitamente verdadeiros, se ‘A é B’ for falso, não temos mais motivos para afirmar que ‘A é D’ do que se todos os três [argumentos] fossem falsos. Não se segue, é fato, que ‘A é D’ seja falso; nem se segue que nenhum outro argumento pudesse provar que seja verdadeiro. Mas segue-se que, até onde vai este argumento, trata-se da mais pura suposição, sem a menor evidência. Eu me proponho a atacar a proposição que me parece estar em tal relação com a conclusão ‘a realidade é espiritual’. Eu não me proponho a contestar que ‘a realidade é espiritual’; eu não nego que possam haver razões para que se pense que é: mas eu me proponho sim a mostrar que uma razão da qual, no meu melhor julgamento, todos os demais argumentos jamais usados pelos idealistas dependem, é *falsa*. Estes outros argumentos podem, por conta de tudo o que vou dizer, ser eminentemente engenhosos e verdadeiros: eles são muitos e diversos, e diferentes idealistas usam os mais diferentes argumentos para provar a mesma mais importante conclusão. Alguns destes *podem* ser suficientes para provar que B é C e C é D; mas se, como tentarei mostrar, o ‘A é B’ deles é falso, a conclusão ‘A é D’ permanece uma agradável suposição. Eu não nego que sugerir suposições agradáveis e plausíveis possa ser a função apropriada da filosofia: mas eu estou assumindo que o nome idealismo só possa ser apropriadamente aplicado onde haja uma certa quantia de argumentos que pretendam ser convincentes.

O tema deste artigo é, portanto, bastante desinteressante. Mesmo que eu prove o meu ponto, não terei provado nada sobre o universo em geral. Sobre a importante questão de se o universo é ou não espiritual meu argumento não dará o mais remoto suporte. Tentarei apenas chegar à verdade acerca de uma questão, a qual em si mesma é bastante trivial e insignificante, e a partir da qual, tanto quanto eu posso ver e certamente tanto quanto vou dizer, nenhuma conclusão possa ser tirada sobre qualquer dos assuntos sobre os quais tanto queremos saber. A [p. 436] única importância que posso reivindicar para o assunto que vou investigar é que me

parece ser a questão sobre a qual não somente os idealistas, mas todos os filósofos e psicólogos também, tem estado em erro, e a partir de seu ponto de vista errôneo têm inferido (de forma válida ou inválida) suas mais impressionantes e interessantes conclusões. E mesmo que isto tem esta importância não posso esperar provar. Se tiver esta importância, seguir-se-á de fato que todos os mais impressionantes resultados da filosofia – sensacionalismo, agnosticismo e idealismo da mesma forma – tem, por tudo que até aqui foi dito em seu favor, não mais fundamento que a suposição de que uma quimera vive na lua. Seguir-se-á, a menos que se possa encontrar novas razões até aqui não levantadas, que todas as mais importantes doutrinas filosóficas têm tão pouco a reivindicar quanto as mais supersticiosas crenças dos mais primitivos selvagens. Sobre a questão de se nós temos razões para acreditar nas questões mais interessantes, eu penso, portanto, que meus resultados dão importante suporte; mas não posso exagerar na clareza de minha insistência de que, sobre a questão de se estas crenças são verdadeiras, não terão suporte algum.

A proposição trivial que eu proponho contestar é a seguinte: que *esse* é *percipi* [ser é ser percebido]. Esta é uma proposição muito ambígua, mas, num sentido ou outro, tem sido amplamente sustentada. Que ela é, nalgum sentido, essencial ao idealismo, eu preciso no momento meramente assumir. O que eu proponho mostrar é que, em todos os sentidos jamais utilizados, ela é falsa.

Mas, antes de mais nada, pode ser útil assinalar brevemente em que relação eu a concebo como sustentando argumentos idealistas. Que onde quer que você possa predicar *esse* você possa verdadeiramente predicar *percipi*, num sentido ou outro, é, assumo, um passo necessário em todos os argumentos que possam apropriadamente ser chamados de idealistas, e, ainda mais, em todos os argumentos até aqui oferecidos para a conclusão idealista. Se *esse* é *percipi*, isto é, a um tempo equivalente a dizer que o que quer que seja que é, é experienciado; e isto, por sua vez, é equivalente, num sentido, a dizer que o que quer que seja que é, é mental. Mas não é este o sentido no qual a *conclusão* idealista necessita sustentar que a realidade é mental. A *conclusão* idealista é que *esse* é *percipere* [ser é perceber], e, portanto, seja *esse percipi* ou não, uma discussão posterior e diferente é necessária para mostrar se *esse* é ou não *percipere* também. E por sua vez, mesmo se *esse* for *percipere*, nós necessitamos de uma vasta quantidade de argumentos suplementares para mostrar que o que tem *esse* tem também aquelas qualidades mentais mais altas que são denotadas por espiritual. Este é o motivo pelo qual eu disse que a questão que eu iria discutir, a saber, se é ou não o caso que *esse* é *percipi*, deve ser no fim das

contas insuficiente tanto para provar quanto para refutar que a realidade é espiritual. Mas, por outro lado, [p. 437] eu acredito que cada argumento jamais usado para mostrar que a realidade é espiritual tem inferido isto (de forma válida ou inválida) de ‘*esse é percipere*’ como uma de suas premissas; e que isto por sua vez nunca pretendeu ser provado exceto pelo uso da premissa que *esse é percipi*. O tipo de argumento usado para esse último propósito é bastante familiar. É dito que desde que o que quer que seja que é, é experienciado, e desde que algumas coisas não são experienciadas pelo indivíduo, elas devem ao menos fazer parte de alguma experiência. Ou ainda que, desde que um objeto necessariamente implica um sujeito, e desde que o mundo todo deva ser um objeto, nós devemos concebê-lo como pertencendo a algum sujeito ou sujeitos, no mesmo sentido em que, qualquer que seja o objeto de nossa experiência, ele pertence a nós. Ou ainda, que, desde que o pensamento entra na essência de toda a realidade, nós devemos conceber atrás dele, nele, ou como sua essência, um espírito semelhante ao nosso, que pensa: que “espírito saúda espírito” no seu objeto. Na validade destas inferências eu não me proponho entrar: elas obviamente requerem um grande bocado de discussão. Eu apenas desejo assinalar que, por mais corretas que elas possam ser, ainda se *esse* não for *percipi*, elas nos deixam tão longe de uma prova que a realidade é espiritual como se elas fossem falsas também.

Mas então: *esse é percipi*? Existem três termos muitos ambíguos nessa proposição, e eu preciso começar discriminando as diferentes coisas que podem ser significadas por algumas delas.

E primeiro com respeito a *percipi*. Esse termo não precisa nos incomodar mais no presente. Ele foi, talvez, originariamente usado para significar “sensação” somente; mas eu não serei tão injusto com os idealistas modernos – os únicos idealistas aos quais o termo deveria ser aplicado agora sem qualificação – a ponto de sustentar que, se eles dizem *esse é percipi*, eles querem dizer por *percipi* somente sensação. Ao contrário eu prontamente concordo com eles que, se é que *esse é percipi*, *percipi* deve ser entendido como incluindo não apenas sensação, mas aquele outro tipo de fato mental, o qual é chamado “pensamento”: e sendo *esse percipi ou não*, eu considero este como sendo o principal serviço da escola filosófica à qual os modernos idealistas pertencem, que eles têm insistido em distinguir “sensação” de “pensamento” e em enfatizar a importância do último. Contra Sensacionalismo e o Empirismo, eles mantiveram a perspectiva verdadeira. Mas a distinção entre sensação e pensamento não precisa nos deter aqui. Pois, a respeito de o que quer que seja que eles

difiram, eles têm ao menos isto em comum, que eles são ambas formas de consciência ou, para usar um termo parece estar mais em moda bem agora, eles são ambos modos de experienciar. De acordo com isso, o que quer que seja que *esse é percipi* queira dizer, ele quer *ao menos* afirmar que o que quer que seja que é, é *experenciado*. E uma vez que eu o que eu desejo sustentar é que mesmo isto é falso, a [p. 238] questão se foi experienciado através de sensação ou pensamento ou ambos é para meu propósito completamente irrelevante. Se não foi sequer experienciado, não pode ter sido nem objeto do pensamento nem objeto dos sentidos. É somente se ser envolve “experiência”, que a questão se envolve sensação ou pensamento ou ambos, torna-se importante. Eu peço, portanto, que *percipi* possa ser entendido no que segue, como referindo-se meramente aquilo que é *comum* a sensação e pensamento. Um artigo muito recente declara o significado de *esse é percipi* com toda a clareza desejável no tocante a *percipi*. “Eu pretendo mostrar”, diz Sr. Taylor¹, “que o que faz {qualquer fato dado} real não pode ser outra coisa senão a sua presença como um aspecto inseparável de *uma experiência sensível*”. Eu fico feliz em pensar que o Sr. Taylor foi tempestivo em me suprir com uma declaração tão definitiva daquilo que é a premissa definitiva do Idealismo. Meu artigo vai refutar pelo menos o Idealismo do Sr. Taylor, se é que vai refutar alguma coisa: porque eu *sim* pretendo mostrar que o que faz uma coisa real jamais poderá ser sua presença como um aspecto inseparável da experiência sensível.

Mas a declaração do Sr. Taylor, não obstante clara, penso eu, com respeito ao significado de *percipi*, é grandemente ambígua em outros aspectos. Vou deixar isto de lado por enquanto para considerar a próxima ambiguidade na frase: *esse é percipi*. O que a cópula significa? O que se pode querer dizer por *esse é percipi*? Existem apenas três significados um dos quais a frase *deve* ter, se for para ser verdadeira: e desses a apenas um que ela pode ter, se for para ela ser importante. (1) A declaração pode querer afirmar que a palavra “esse” é usada para significar nada mais nem nada menos do que a palavra “percipi”: que as duas palavras são precisamente sinônimas: que elas são meramente nomes diferentes para uma e a mesma coisa: que o que é significado por *esse* é absolutamente idêntico ao que é significado por *percipi*. Eu creio que eu não preciso provar que o princípio *esse é percipi* não pretende meramente definir uma palavra dessa maneira; nem ainda que, se fosse, seria uma definição extremamente ruim. Mas se ela *não* quer dizer isto, somente restam duas alternativas. A segunda é (2) o que se quer dizer por *esse*, apesar de não ser absolutamente idêntico com o que se quer dizer com *percipi*,

¹ International Journal of Ethics, October 1902.

mesmo assim *inclui* o último como *uma parte* de seus significados. Se este for o significado de “esse é *percipi*”, então dizer que uma coisa fosse real não seria o mesmo que dizer que ela foi experienciada. Que ela fosse *real* significaria que ela foi experienciada e *algo mais além disto*: “ser experienciado” seria *analiticamente essencial* à realidade, mas [p. 439] não seria todo o significado do termo. Do fato de que uma coisa fosse real nós deveríamos estar aptos a inferir, pela lei da contradição, que ela foi experienciada; a partir do momento que a última fosse *parte* do que se quer dizer pela primeira. Mas, por outro lado do fato que uma coisa foi experienciado nós *não* deveríamos inferir que ela fosse real; uma vez que não se seguiria do fato de que ela tem um dos atributos essenciais à realidade, que ela *também* tivesse o outro ou outros. Agora, se entendemos *esse é percipi* nesse segundo sentido, precisamos discriminar *três* coisas diferentes que ela afirma. Primeiro de tudo, ela dá uma definição da palavra “realidade”: afirmando que a palavra aponta para um todo complexo, do qual o que é significado por “*percipi*” forma uma parte. E, segundo, ela afirma que “ser experienciado” forma uma parte de um certo todo. Ambas as proposições podem ser verdadeiras, e em todo caso eu não desejo contestá-las. Eu realmente não acredito que a palavra “realidade” seja comumente utilizada como incluindo “*percipi*”; mas eu não quero discutir sobre o significado de palavras. E que muitas coisas que são experienciadas são também algo mais – que ser experienciado forma parte de certos todos, é, é claro, indiscutível. Mas o que eu quero assinalar é que nenhuma dessas proposições tem qualquer importância, a menos que adicionemos a elas uma *terceira*.

Que “real” é um nome conveniente para uma união de atributos que ocorre *às vezes*, não seria uma coisa que valeria a pena alguém afirmar: nenhuma inferência de qualquer importância poderia ser extraída de uma tal afirmação. Nosso princípio só poderia significar que quando acontecer de uma coisa ter *percipi* tanto quanto outras qualidades incluídas sob *esse*, ela tem *percipi*: e nós jamais deveríamos poder *inferir* que ela foi experienciada, exceto de uma proposição que já afirmasse que ela fora ambos experienciada e algo mais. De acordo com isso, se a afirmação que *percipi* forma parte do todo designado por realidade tiver que ter alguma importância, tem que querer dizer que o todo é orgânico, ao menos neste sentido, que outro constituinte ou constituintes dele *não podem* ocorrer sem *percipi*, mesmo se o *percipi* puder ocorrer sem eles. Chamamos esses outros constituintes de *x*. A proposição que *esse* inclui *percipi*, e que, portanto, de *esse*, *percipi* possa ser inferido, só pode ser importante ser for designada para informar que *percipi* possa ser inferido de *x*. A única importância que a questão de se o todo *esse* inclui a parte *percipi* repousa portanto na questão de se a parte *x* está

necessariamente conectada com a parte *percipi*. E este é (3) o terceiro possível significado da asserção *esse é percipi*: e como veremos agora, o único importante. *Esse é percipi* afirma que toda vez que você tiver x você também tem *percipi*: que o que quer que seja [p. 440] que tenha a propriedade x também tem a propriedade de que foi *experenciado*. E isso sendo assim, será conveniente se, para o futuro, seja-me permitido utilizar o termo “*esse*” para denotar *somente* x . Eu não desejo deste modo reivindicar a questão de se o que nós comumente queremos dizer com a palavra “*real*” inclui ou não *percipi* tanto quanto x . Eu estou suficientemente satisfeito que minha definição de “*esse*” para denotar x , seja considerada meramente uma definição verbal arbitrária. Se é assim ou não a única questão de interesse é se, de x , *percipi* pode ser inferido, e eu preferiria poder expressar isso nesta forma: pode *percipi* ser inferido de *esse*? Que fique apenas entendido que quando eu disser *esse*, que esse termo não vai no futuro incluir *percipi*: ele denota apenas que x , o qual os idealistas, talvez com razão, incluem *junto com o percipi* dentro do termo *esse deles*. Que exista um tal x eles têm que admitir sob pena de fazer da proposição uma tautologia *absoluta*; e que de x *percipi* possa ser inferido, eles têm que admitir, sob pena de fazer dela uma proposição analítica totalmente estéril. Se x sozinho deveria ou não deveria ser chamado de *esse* não vale a pena contestar: o que vale a pena contestar é se *percipi* está necessariamente conectado com x .

Nós descobrimos, portanto, a ambiguidade da cópula em *esse é percipi*, de maneira a verificar que este princípio enuncia que dois termos distintos estão tão relacionados que o que quer que seja que tenha *um deles*, que eu chamo de *esse*, tem *também* a propriedade de que é *experenciado*. Ele afirma a conexão necessária entre *esse* de um lado e *percipi* de outro; estas duas palavras denotando cada uma um termo distinto, e *esse* denotando um termo no qual o que é denotado por *percipi* não está incluído. Temos então em *esse é percipi*, uma proposição *sintética necessária* a qual eu me proponho a refutar. Eu posso dizer logo de saída que entendida como tal, ela não pode ser refutada. Se o idealista escolhe afirmar que isto é meramente uma verdade auto evidente, eu só posso dizer que a mim não parece ser assim. Mas eu acredito que nenhum idealista jamais sustentou que isto fosse assim. Apesar disso – que dois termos distintos estão necessariamente relacionados – ser o único sentido no qual “*esse é percipi*” possa ter se é para ser verdadeiro e importante, ele *pode* ter um outro sentido se é para ser uma importante falsidade. Eu acredito que todos os idealistas sustentam esta importante falsidade. Eles não percebem que *esse é percipi* deve, se verdadeiro ser *meramente* uma verdade sintética auto evidente: eles identificam isto com ou dão como razão para uma outra proposição, a qual

tem que ser falsa porque é auto contraditória. A menos que eles façam isto eles teriam que admitir que ela é um pressuposto completamente infundado; e se eles reconhecessem que ela é *infundada*, eu não acredito que eles sustentariam que a sua verdade fosse evidente. *Esse é percipi*, no sentido [p. 441] que eu encontrei para ele *pode* de fato ser verdadeiro; não posso refutar isto: mas se este sentido fosse claramente apreendido, ninguém, penso eu, *acreditaria* que fosse verdade.

Os idealistas, conforme vimos, precisam afirmar que o que quer que seja que é experienciado, o é *necessariamente* assim. E essa doutrina eles comumente expressam afirmando que “o objeto da experiência é inconcebível separado do sujeito”. Estive até agora preocupado em assinalar que sentido está asserção deve ter, se for para ser uma verdade importante. Agora proponho-me a mostrar que ela pode ter um importante significado o qual precisa ser falso, porque é auto contraditório.

É um fato bem conhecido na história da filosofia que verdades *necessárias* em geral, mas especialmente aquelas das quais se diz que o oposto é inconcebível tenham sido comumente supostas como sendo *analíticas*, no sentido de que a proposição que as negue seja auto contraditória. Neste sentido foi suposto, antes de Kant, que muitas verdades podiam ser provadas somente pela lei da contradição. Isto é portanto, um engano perfeitamente possível aos melhores filósofos cometer. Mesmo depois de Kant muitos continuaram a afirmar isto; mas estou ciente que entre aqueles idealistas, que mais propriamente merecem nome, tornou-se mais em voga afirmar que verdades são *ambas* as coisas, analíticas e sintéticas. Agora com as muitas das razões que eles têm para afirmar isto eu não estou preocupado: é possível que em algumas conexões a asserção possa carregar um sentido útil e verdadeiro. Mas se nós entendemos “analítico” no sentido que acabamos de definir, a saber, que é provado *somente* pela lei da contradição, é claro que, se “sintético” quer dizer o que *não* é provado somente desta maneira, nenhuma verdade pode ser ambas as coisas, analítica e sintética. Agora, parece-me que aqueles que mantêm que as verdades são ambas as coisas, mantêm não obstante que elas são assim neste tanto quanto em outros sentidos. É de fato extremamente improvável que uma parte tão essencial do significado histórico de “analítico” e “sintético” tivesse sido inteiramente descartada, especialmente quando não encontramos nenhum reconhecimento de que foi descartada. Nesse caso é razoável supor que os idealistas modernos tenham sido influenciados pela visão de que certas verdades podem ser provadas pela lei da contradição somente. Eu admito que eles também declaram expressamente que elas *não* podem: mas isto

de jeito nenhum é suficiente para provar que eles também não pensem que elas são; pois é muito fácil sustentar duas opiniões mutuamente contraditórias. O que eu sugiro então é que os idealistas sustentam a doutrina particular em questão, no que diz respeito à relação de sujeito e objeto na experiência, porque eles pensam que esta é uma verdade analítica neste sentido restrito de que é provada somente pela lei da contradição. [p.442]

Estou sugerindo que o idealista sustenta que objeto e sujeito estão necessariamente conectados, principalmente porque ele falha de todo em ver que eles são *distintos*, que eles são *dois*. Quando ele pensa em “amarelo” e quando ele pensa em “sensação de amarelo”, ele falha em ver qualquer coisa no último que não esteja no primeiro. Sendo assim, negar que amarelo possa jamais *ser* separado da sensação de amarelo é meramente negar que amarelo possa jamais ser outra coisa senão o que é; uma vez que amarelo e a sensação de amarelo são [para o idealista] absolutamente idênticos. Afirmar que amarelo é necessariamente um objeto da experiência é afirmar que amarelo é necessariamente amarelo – uma proposição puramente de identidade, e portanto provada pela lei da contradição somente. É claro que a proposição também implica que experiência é, afinal de contas, alguma coisa distinta de amarelo – senão não haveria razão em insistir que amarelo é uma sensação: e que o argumento assim tanto afirma quanto nega que amarelo e sensação de amarelo são distintos, é o que suficientemente o refuta. Mas essa contradição pode facilmente passar despercebida, porque apesar de estarmos convencidos, em outras conexões, que “experiência” realmente significa algo, e algo da mais alta importância, mesmo assim não estamos nunca distintamente cientes *do que* ela significa, e assim em cada caso particular nós não notamos sua presença. Os fatos se apresentam como uma espécie de antinomia: (1) Experiência é algo único e diferente de qualquer outra coisa; (2) Experiência de verde é inteiramente indistinguível de verde; duas proposições que não podem ser ambas verdadeiras. Idealistas, sustentando ambos só podem obter refúgio argumentando a partir de um, em algumas conexões, e partir de outro, em outras conexões.

Mas eu estou bem consciente que há muitos idealistas que iriam repelir, como uma acusação completamente infundada, que eles falhem em distinguir entre sensação ou ideia e o que eu chamarei seu objeto. E há, eu admito, muitos que não somente pressupõe, como todos nós fazemos, que verde é distinto da sensação de verde, mas também insistem expressamente sobre a distinção como uma parte importante do seu sistema. Eles talvez apenas afirmariam que os dois formam uma unidade inseparável. Mas eu gostaria de assinalar que muitos que

usam esta frase, e que de fato admitem a distinção, não estão assim absolvidos da acusação de que eles neguem isto. Porque existe uma certa doutrina, muito dominante entre os filósofos hoje em dia, a qual por uma redução muito simples pode ser vista afirmando que duas coisas distintas são e não são distintas. A distinção é afirmada; mas é *também* afirmado que as coisas distintas formam uma “unidade orgânica”. Mas, formando uma tal unidade, é sustentado, cada uma não seria o que é *separada* da sua relação com a [P.443] outra. Portanto considerar uma por si própria é fazer uma *abstração ilegítima*.

O reconhecimento que existem “unidades orgânicas” e “abstrações ilegítimas” neste sentido é visto como umas das principais conquistas da filosofia moderna. Mas qual é o sentido contido nestes termos? Uma abstração é ilegítima, quando e somente quando nós tentamos afirmar de *uma parte* – de algo abstraído – aquilo que é verdade somente para o *todo* ao qual ela pertence: e talvez possa ser útil assinalar que isso não deveria ser feito. Mas a aplicação efetivamente feita deste princípio, e o que talvez devesse ser expressamente reconhecido como seu significado, é algo muito contrário de útil. O princípio é usado para afirmar que certas abstrações são *em todos os casos* ilegítimas; que sempre que você tentar afirmar *qualquer que seja a coisa* daquilo que é *parte* de um todo orgânico, o que você afirma só pode ser verdade para o todo. E este princípio, longe de ser uma verdade útil, é necessariamente falso. Pois se o todo pode, mais que isso, *deve* ser substituído pela parte em todas as proposições e para todos os propósitos, isso só pode ser porque o todo é absolutamente idêntico à parte. Quando, portanto, nos dizem que verde e sensação de verde são certamente distintos, mas ainda assim não são separáveis, ou que é uma abstração ilegítima considerar um separado do outro, o que essas ressalvas nos afirmam é que apesar que das duas coisas serem distintas, mesmo assim você não somente pode mas deve tratá-las como se elas não fossem. Muitos filósofos, portanto, quando eles admitem a distinção, ainda (seguindo a trilha de Hegel) ousadamente afirmam o seu direito, em forma de palavras ligeiramente mais obscuras, *de também* negá-la. O princípio das unidades orgânicas, como aquele da análise e síntese combinadas, é usado principalmente para defender a prática de sustentar *ambas* de duas proposições contraditórias, sempre que isto parecer conveniente. Nesta assim como outras matérias, o principal serviço de Hegel à filosofia consistiu em dar um nome e erigir a princípio um tipo de falácia que a experiência mostrou que filósofos, junto com o resto da humanidade, se tornaram adictos. Não admira que ele tenha seguidores e admiradores.

Eu demonstrei então, até agora, que quando o idealista afirma o importante princípio “*Esse é percipi*” ele deve, se for para ser verdade querer dizer com isto que: o que quer que seja que é experienciado também *deve* ser experienciado. E eu mostrei também que ele *pode* identificar com, ou dar como razão para esta proposição uma que deve ser falsa, porque é auto contraditória. Mas neste ponto eu proponho fazer uma parada completa no meu argumento. “*Esse é percipi*”, nós vimos, afirma de dois termos, tão distintos um do outro quanto “verde” e “doce”, que [p.444] o que quer que seja que tem um também tem o outro: ela afirma que “ser” e “ser experienciado” estão necessariamente conectados: que o quer que seja que *é é também* experienciado. E isto, eu admito, não pode ser diretamente refutado. Mas eu acredito que isso seja falso; e eu afirmei que alguém que visse que “*esse e percipi*” fossem tão distintos quanto “verde” e “doce” estaria tão preparado para acreditar que o quer que seja que *é é também* experienciado, quanto a acreditar que o que quer que seja que é verde seja também doce.

Eu afirmei que ninguém iria acreditar que “*esse é percipi*” se visse quão diferente *esse é de percipi*: mas *isto* eu não vou tentar provar. Eu afirmei que todos aqueles que acreditam que “*esse é percipi*” identificam com isto ou tomam como razão disto uma proposição auto contraditória: mas isto eu não vou tentar provar. Eu vou apenas tentar demonstrar que certas proposições as quais eu afirmo serem acreditadas, são falsas. Que elas são acreditadas, e que sem essa crença “*esse é percipi*” tampouco seria acreditado, eu preciso deixar sem prova.

Eu passo então, da questão desinteressante “*esse é percipi*”? para a ainda mais desinteressante e aparentemente irrelevante questão “o que é uma sensação ou ideia?”

Todos sabemos que a sensação de azul difere da de verde. Mas é claro que se ambas são *sensações* elas também têm algum ponto em comum. O que é aquilo que elas têm em comum? E como esse elemento comum se relaciona com os pontos em que eles diferem?

Eu chamarei o elemento comum de “consciência” sem ainda tentar dizer o que a coisa que eu assim chamo *é*. Temos então em toda sensação dois termos distintos, (1) “consciência”, em respeito a que todas as sensações são semelhantes; e (2) alguma coisa a mais, em respeito de que uma sensação difere da outra. Será conveniente se me for permitido chamar este segundo termo de “objeto” de uma sensação: isto também sem ainda tentar dizer o que é que a palavra significa.

Temos então em toda a sensação dois elementos distintos, um que eu chamo consciência e outro que eu chamo objeto da consciência. Isso deve ser assim se for para a sensação de azul e a sensação de verde, apesar de diferentes num aspecto, forem similares em

outro: azul é um objeto de sensação e verde é outro, e consciência, a qual ambas as sensações têm em comum, é diferente de ambas.

Mas além disso, às vezes a sensação de azul existe em minha mente e às vezes não; e sabendo, como sabemos agora que a sensação de azul inclui dois elementos diferentes, a saber consciência e azul, levanta-se a questão de se, quando a sensação de azul existe é a consciência que existe, ou é o azul que existe, ou ambos. E um [p. 445] ponto ao menos é claro: a saber, que estas três alternativas são diferentes umas das outras. De maneira que, se alguém nos diz que afirmar “azul existe” é a *mesma* coisa que dizer que “ambos azul e consciência existem”, ele comete um erro e um erro auto contraditório.

Mas outro ponto é também claro, a saber, que quando uma sensação existe, a consciência, ao menos certamente existe; pois quando eu digo que as sensações de azul e de verde ambas existem, eu certamente quero dizer que o que é comum a ambas e em virtude do que ambas são chamadas sensações, existe em cada caso. A única alternativa que resta, então, é que *de duas uma*, ou ambas existem *ou* a consciência existe sozinha. Se, portanto, alguém nos diz que a existência de azul é a mesma coisa que a existência da sensação de azul ele comete um erro e um erro auto contraditório, pois ele afirma que *de duas uma* ou azul é a mesma coisa que azul junto com consciência, *ou* que é a mesma coisa que a consciência sozinha.

De acordo com isso identificar tanto “azul” ou qualquer outro do que eu chamei “*objetos*” da sensação, com a correspondente sensação é em todos os casos, um erro auto contraditório. É identificar uma parte ou como o todo do qual ela é parte ou então com outra parte do mesmo todo. Se alguém nos diz que a afirmação “azul existe” *não tem significado* a menos que queiramos dizer com isto que “a sensação de azul existe” o que nos dizem é certamente falso e auto contraditório. Se nos dizem que a existência de azul é inconcebível separadamente da existência da sensação, o falante *provavelmente* quer trazer até nós, através desta expressão ambígua, algo que é um erro auto contraditório. Porque nós podemos e devemos conceber a existência do azul como algo perfeitamente distinto da existência da sensação. Nós podemos e devemos conceber que azul possa existir ainda que a sensação de azul não exista. De minha própria parte eu não apenas concebo isto, mas concebo isto como sendo verdade. Portanto, de duas uma, esta terrível afirmação de inconcebibilidade quer dizer o que é falso e auto contraditório ou então ela quer dizer que, *como uma questão factual*, azul jamais pode existir a não ser que a sensação de azul também exista.

E neste ponto eu não preciso ocultar minha opinião de que nenhum filósofo jamais teve sucesso em evitar este erro auto contraditório: que os resultados mais impactantes de ambos idealismo e agnosticismo foram apenas obtidos por identificar azul com a sensação de azul: que *esse* é tido como sendo *percepi*, somente porque *o que é experienciado* é tido como sendo idêntico *à sua experiência*. Que Berkley e Mill cometeram este erro será talvez garantido: que os idealistas modernos cometem este erro parecerá, espero, mais provável adiante. Mas que minha opinião é [p.446] plausível, vou agora oferecer duas peças de evidência. A primeira é que a linguagem não nos oferece meios de se referir a objetos tais como “azul” e “verde” e “doce”, exceto por chama-los sensações: é uma óbvia violação de linguagem chamá-los “coisas” ou “objetos” ou “termos”. E similarmente não temos meios naturais de nos referir a objetos tais como “causalidade” ou “probabilidade” ou “identidade”, exceto por chamá-los de “ideias” ou “noções” ou “concepções”. Mas é altamente improvável que se os filósofos tivessem distinguido claramente no passado entre a sensação ou ideia e o que eu chamei de seu objeto, não houvesse um nome separado para o último. Eles sempre usaram o mesmo nome para essas duas “coisas” (se posso chama-las assim) diferentes; e, portanto, há alguma probabilidade que eles tenham suposto que essas “coisas” *não* são duas e diferentes, mais uma e a mesma. E, segundo, há uma boa razão para que eles houvessem suposto assim, no fato de que quando recorremos à introspecção e tentamos descobrir o que é a sensação de azul, é muito fácil supor que o que temos diante de nós é apenas um termo único. O termo “azul” é suficientemente fácil de distinguir, mas o outro elemento o qual chamei “consciência – aquele que a sensação de azul tem incomum com a sensação de verde – é extremamente difícil de identificar. Que muitas pessoas falharam em distinguir isto em absoluto é suficientemente demonstrado pelo fato que existem materialistas. E, em geral, que aquilo que faz da sensação de azul um fato mental parece nos escapar; parece, se posso usar a metáfora, ser transparente – olhamos através dela e não vemos nada senão o azul; nós podemos ser convencidos de que *há algo*, mais *o que* isto é nenhum filósofo, penso, ainda reconheceu claramente.

Mas isto foi uma digressão. Do ponto que estabeleci até agora foi que em toda sensação ou ideia nós devemos distinguir dois elementos, (1) o “objeto”, ou aquilo em que um difere do outro; (2) “consciência”, ou aquilo que todos têm em comum – aquilo que faz deles sensações ou fatos mentais. Sendo assim, seguiu-se que quando uma sensação ou uma ideia existe, temos que escolher entre as alternativas que ou o objeto sozinho ou a consciência sozinho ou ambos existem; e eu mostrei que dessas alternativas uma, a saber que apenas o objeto existe, está

excluída pelo fato de que o que queremos afirmar é certamente a existência de um fato mental. Aí resta a questão: ambos existem? Ou a consciência apenas existe? E a esta questão uma resposta tem até aqui sido dada universalmente: que ambas existem.

Esta resposta segue-se da análise até aqui aceita da relação no que eu chamei “objeto” para “consciência” [p. 447] em qualquer sensação ou ideia. É sustentado que o que eu chamei de objeto é meramente o “conteúdo” de uma sensação ou ideia. É sustentado que em cada caso nós podemos distinguir dois elementos e somente dois, (1) o fato de que existe uma sensação ou experiência; e (2) *o que* é sentido ou experienciado; a sensação ou ideia, é dito formam um todo, no qual precisamos distinguir dois “aspectos inseparáveis”, “conteúdo” e “existência”. Eu devo tentar mostrar que essa análise é falsa; e para esse propósito eu devo perguntar o que pode parecer uma questão extraordinária: a saber, o que é que se quer dizer quando se diz que uma coisa é “conteúdo” de outra? Não é usual fazer essa questão; o termo é usado como se todo mundo devesse entendê-lo. Mas uma vez que eu vou sustentar que “azul” *não* é o conteúdo da sensação de azul; e, o que é mais importante mesmo se fosse, essa análise deixaria de fora o elemento mais importante da sensação de azul, então é necessário que eu devesse tentar explicar com precisão o que é aquilo que eu vou negar.

O que então se quer dizer quando se diz que uma coisa é o “conteúdo” de outra? Antes de mais nada eu desejo assinalar que “azul” é correta e adequadamente dito fazer parte do conteúdo de uma flor azul. Se, portanto, nós também afirmamos que ele é parte do conteúdo da sensação de azul, nós afirmamos que ele tem para as outras partes (se existem) deste todo a mesma relação que ele tem com as outras partes de uma flor azul – e nós afirmamos apenas isto: não podemos querer afirmar que ele tem para a sensação de azul qualquer outra relação que ele não tenha com a flor azul. E nós vimos que a sensação de azul contem ao menos outro elemento além do azul – a saber, o que eu chamei “consciência”, que faz dela uma sensação. Quando então nós afirmamos que azul é o conteúdo da sensação, nós afirmamos que ele tem para com esta “consciência” a mesma relação que ele tem para com as outras partes de uma flor azul: nós afirmamos isto, e nós não afirmamos nada mais do que isto. Na questão de qual exatamente é a relação entre o azul e uma flor azul em virtude da qual o primeiro é parte do seu “conteúdo” eu não me proponho a entrar. É suficiente para o meu propósito assinalar que é a relação geral que mais comumente queremos dizer quando nós falamos de uma coisa e suas qualidades; e que esta relação é tal que dizer que uma coisa existe

implica em que as qualidades também existem. O *conteúdo* de uma coisa é *o que* afirmamos que existe quando nós afirmamos *que* a coisa existe.

Quando, portanto, é dito que o azul é parte do conteúdo da “sensação de azul”, o último é tratado como se fosse um todo constituído exatamente do mesmo modo como qualquer outra “coisa”. A “sensação de azul”, desse ponto de vista, difere de uma conta azul ou [p. 448] de uma barba azul, exatamente do mesmo modo que os dois últimos diferem um do outro: a conta azul difere da barba azul, naquilo que enquanto a primeira contém vidro, a última contém cabelo; e a “sensação de azul” difere de ambas naquilo que, em vez de vidro ou cabelo, ela contém consciência. A relação com o azul para com a consciência é concebida como sendo exatamente a mesma que aquela que o azul tem para com o vidro ou cabelo: ela é nos três casos a *qualidade* de uma *coisa*.

Mas eu acabei de dizer agora que a sensação de azul foi analisada em “conteúdo” e “existência”, e que o azul foi dito como sendo *o* conteúdo da ideia de azul. Há uma ambiguidade nisso e um possível erro, o qual eu preciso anotar de passagem. O termo “conteúdo” pode ser usado em dois sentidos. Se nós usamos “conteúdo” como equivalente ao que o Sr. Bradley chama de “*o que*” – se nós queremos dizer com isso *o todo* do que é dito existir, quando é dito que a coisa existe, então azul certamente não é *o* conteúdo da sensação do azul: parte do *conteúdo* da sensação é, neste sentido do termo, aquele outro elemento que eu chamei consciência. A análise desta sensação em “conteúdo” “azul”, de um lado e a mera existência de outro, é portanto certamente falso; nela nós temos outra vez a identificação auto contraditória de “azul existe” com a “sensação de azul existe”. Mas há outro sentido no qual “azul” pode ser adequadamente dito como sendo *o* conteúdo da sensação – a saber, o sentido no qual “conteúdo”, como *εἶδος*, opõe-se a “substância” ou “matéria”. Para o elemento “consciência”, sendo comum a todas as sensações, pode ser e certamente é visto como em algum sentido a sua “substância”, e pelo “conteúdo” de cada um quer-se apenas dizer aquilo a respeito do que um difere do outro. Neste sentido então “azul” pode ser dito ser *o* conteúdo da sensação; mas naquele caso, a análise em “conteúdo” e “existência” é, no mínimo, enganosa, uma vez que sob “existência” deve ser incluído “*o que existe*” na sensação que não o azul.

Nós temos então, como uma opinião universalmente aceita, que azul está relacionado à sensação ou ideia de azul, como seu *conteúdo*, e que esta visão, se for para ser verdadeira, tem que significar que azul é parte *do que* se diz que existe quando dizemos que a sensação existe.

Dizer que a sensação existe é dizer ambos que azul existe e que “consciência”, seja se chamamos isto de substancia da qual o azul é o conteúdo ou seja se chamamos isto outra parte do conteúdo, existe também. Qualquer sensação ou ideia é uma “coisa”, e o que chamamos seu objeto é a qualidade desta coisa. Uma tal “coisa” é o que pensamos quando nós pensamos em uma *imagem mental*. Uma imagem mental é concebida como se fosse relacionada àquilo do que ela é a imagem (se é que existe tal coisa) [p. 449] exatamente do mesmo modo que a imagem num espelho é relacionada com aquilo que está sendo refletido; em ambos os casos há uma identidade de conteúdo, e a imagem no espelho difere daquela em nossa mente somente no que diz respeito ao fato de que em um caso o que constitui a imagem é “vidro” e no outro caso é consciência. Se a imagem é de azul, não é concebido que este “conteúdo” tem qualquer relação com a consciência se não aquela que tem com o vidro; ela é concebida *meramente* como sendo seu *conteúdo*. E devido ao fato que sensações e ideias são todas consideradas como sendo *as todas* desta descrição – coisas na mente – a questão: o que nós sabemos? É considerada idêntica à questão: que razão nós temos para supor que existam coisas fora da mente *que correspondam* àquelas que estão dentro dela?

O que eu desejo assinalar é (1) que nós não temos razão para supor que exista uma coisa tal como imagem mental afinal – para supor que azul é parte do conteúdo da sensação de azul, e (2) que mesmo que existam imagens mentais, nenhuma imagem mental e nenhuma sensação ou ideia é *meramente* uma coisa deste tipo: que “azul”, mesmo se for parte do conteúdo da imagem ou sensação ou ideia de azul, está sempre *também* relacionado com isto de um modo totalmente outro, e que esta outra relação, omitida na análise tradicional, é a *única* que de todo faz da sensação de azul um fato mental.

A verdadeira análise de uma sensação ou ideia é a que se segue. O elemento que é comum a elas todas, e que eu chamei “consciência”, realmente é a consciência. A sensação é em realidade o caso de “saber” ou “estar ciente de” ou “experenciar” alguma coisa. Quando nós sabemos que a sensação de azul existe, o fato que nós sabemos é que existe uma ciência do azul. E esta ciência não é meramente, como até aqui vimos que devesse ser, uma coisa em si mesma distinta e única, completamente diferente de azul: ela também tem uma relação e única e perfeitamente distinta com o azul, uma relação que *não* é de coisa ou substancia para conteúdo, nem uma de parte de conteúdo para outra parte de conteúdo. Essa relação é justamente o que em todos os casos nós queremos dizer por “conhecer”. Ter na sua mente “conhecimento” de azul, *não* é ter na sua mente uma “coisa” ou “imagem” da qual azul é o

conteúdo. Estar ciente da sensação de azul *não é* estar ciente de uma imagem mental – de uma “coisa” da qual “azul” e algum outro elemento são partes constituintes no mesmo sentido no qual azul e vidro são constituintes de uma conta azul. É estar ciente de uma ciência de azul; ciência sendo usado em ambos os casos exatamente no mesmo sentido. Este elemento, nós vimos, é certamente negligenciado pela “teoria do conteúdo”: aquela teoria [p. 450] falha inteiramente em expressar o fato de que existe, na sensação de azul esta relação única entre azul e o outro constituinte. E o que eu argumento é que esta omissão *não é* mera negligência de expressão, mas é devido ao fato de que apesar dos filósofos terem reconhecido que *alguma coisa* distinta se quer dizer por consciência, eles nunca até agora uma concepção clara *do que* aquela alguma coisa seja. Eles não foram capazes de colocar *isso* e *azul* diante de suas mentes e compara-los, do mesmo modo que eles conseguem comparar *azul* e *verde*. E isto pela razão que eu dei acima: a saber que no momento em que tentamos fixar nossa atenção sobre a consciência e ver *o que*, distintamente, ela é, ela parece evanescer: parece-se como se tivéssemos diante de nós um mero vazio. Quando nós tentamos introspecção a sensação de azul, tudo o que podemos ver é o azul: o outro elemento é como se fosse diáfano. Ainda assim ele *pode* ser distinguido se nós olharmos suficientemente atentos, e se nós sabemos que há alguma coisa para procurar. Meu objeto principal neste paragrafo tem sido tentar fazer o leitor *enxergar* isto: mas eu temo ter-me sucedido muito mal.

Este sendo o caso então, que a sensação de azul inclui em sua análise, além de azul, *ambos* um elemento único “ciência” e uma relação única deste elemento com azul, eu posso deixar claro o que quero dizer afirmando duas proposições distintas, (1) que azul provavelmente não é parte da sensação de azul afinal, e (2) que, mesmo se fosse, a sensação não seria no entanto a sensação *de* azul, se azul tivesse apenas esta relação com ele. A primeira hipótese pode agora ser expressa dizendo-se que, se fosse verdade então quando a sensação de azul existe, existe uma *ciência azul*: a expressão pode ser ofensiva, mas ainda assim ela expressa apenas o que deveria ser e é significado quando se diz que azul é, neste caso, um *conteúdo* da consciência ou experiência. Se quando eu tenho a sensação de azul, minha consciência ou ciência fica ou não azul, minha introspecção não me capacita a decidir com certeza: eu apenas não vejo razão para pensar que ela fique. Mas se fica ou não, o ponto é desimportante pois a introspecção *sim* me capacita a decidir que algo mais é também verdade: a saber que eu estou ciente *de* azul, e que com isto eu quero dizer que minha ciência tem com o azul uma relação completamente diferente e distinta. É possível, eu admito, que minha ciência seja azul *tanto*

quanto ela seja *de* azul: mas o que eu tenho plena certeza é de que ela é *de* azul; que ela tem com o azul a simples e única relação cuja existência somente já nos justifica a distinção entre conhecimento da coisa da coisa conhecida, e de fato distinguir mente de matéria. E este resultado eu posso expressar dizendo que o que é chamado de *conteúdo* de uma [p.451] sensação é em verdade o que eu chamei originalmente – o *objeto* da sensação.

Mas, se tudo isso é verdade, o que se segue?

Idealistas admitem que algumas coisas existem realmente das quais eles não tem ciência: existem algumas coisas, eles sustentam, as quais não são aspectos inseparáveis da experiência *deles*, ainda que elas sejam aspectos inseparáveis de alguma experiência. Eles sustentam ademais que algumas das coisas de que eles às vezes têm ciência realmente existam, ainda que eles não tenham estejam ciente delas: eles sustentam, por exemplo, que eles às vezes estão cientes de outras mentes, as quais continuam a existir quando eles não estão cientes delas. Eles estão, portanto às vezes cientes de algo que *não* é um aspecto inseparável de sua própria experiência. Eles realmente *conhecem algumas* coisas que *não* são uma mera parte ou conteúdo de sua experiência. E o que minha análise da sensação foi desenhada para demonstrar é que, sempre que eu tiver uma mera sensação ou ideia, o fato é que eu estou ciente de algo que, igualmente e no mesmo sentido *não* é um inseparável aspecto da minha experiência. A ciência que eu sustentei estar incluída na sensação é exatamente o mesmo fato único que constitui todo tipo de conhecimento: “azul” é tanto um objeto, e não mero conteúdo, da minha experiência, quando eu o experimento, quanto a mais exaltada e independente coisa real da qual eu jamais estive ciente. Não há, portanto questão de como “sair do círculo de nossas próprias ideia e sensações”. Meramente ter a sensação já é *estar* fora daquele círculo. Significa conhecer algo que é tão verdadeiramente e realmente *não* uma parte da *minha* experiência, quanto qualquer coisa que eu jamais conhecer.

Agora eu penso que eu não estou enganado em afirmar que a razão pela qual os idealistas supõem que tudo o que *é* deve ser um aspecto inseparável de alguma experiência, é que eles supõem que algumas coisas, pelo menos, sejam aspectos inseparáveis da experiência *deles*. E certamente não há nada de que eles estejam tão firmemente convencidos que seja um aspecto inseparável da experiência deles quanto o que eles chamam de *conteúdo* de suas ideias e sensações. Se, portanto, seja conteúdo ou não, *isto* ocorre em todos os casos, de *não* ser ao menos um aspecto inseparável de sua experiência, será prontamente admitido que nada mais

que *nós* experienciemos jamais seja um tal aspecto inseparável². Mas se nós nunca experienciamos nada senão o que *não* é um aspecto inseparável *daquela experiência*, como podemos inferir que alguma outra coisa, para não falar *todas as coisas*, são aspectos inseparáveis de *qualquer experiência*? Quão pronunciadamente infundado é o pressuposto de que “*esse é percipi*” aparece à luz mais clara. [p. 452]

Mas ademais eu penso que pode ser visto que se o objeto de uma sensação do idealista fosse, como ele supõe, *não* o objeto, mas meramente o conteúdo daquela sensação, se, quer dizer, ele fosse realmente um aspecto inseparável da experiência dele, cada idealista jamais poderia estar ciente seja dele mesmo ou de outra coisa real. Pois a relação de uma sensação para o seu objeto é certamente a mesma de qualquer outra instancia da experiência para seu objeto; e isto, eu penso, é genericamente admitido mesmo pelos idealistas: eles afirmam tão prontamente que *o que* é julgado ou pensado ou percebido é o *conteúdo* daquele julgamento ou pensamento ou percepção, tanto quanto azul é o conteúdo da sensação de azul. Mas, se é assim, então, quando qualquer idealista pensa que ele está *ciente* dele mesmo ou de qualquer outra pessoa, isto realmente não pode ser o caso. O fato é, na sua própria teoria, que ele mesmo e aquela outra pessoa são em realidade meros *conteúdos* de uma ciência, a qual não está ciente *de nada* o que quer que seja. Tudo o que pode ser dito é que existe uma ciência nele, *com* um certo conteúdo: não pode nunca ser verdade que há nele uma consciência *de* qualquer coisa. E de forma similar ele nunca está ciente nem do fato que ele existe e nem que a realidade é espiritual. O fato real, que ele descreve naqueles termos, é que a sua existência e a espiritualidade da realidade são *conteúdos* de uma ciência, a qual não é ciente de nada – certamente não, então, de seu próprio conteúdo.

E ademais, se tudo do que ele pensa estar ciente, é em realidade meramente um conteúdo de sua própria experiência, ele certamente não tem *motivos* para sustentar que qualquer coisa de fato exista exceto ele mesmo: será, é claro, possível que outra pessoa sim exista; o solipsismo não será necessariamente verdadeiro; mas ele não poderá jamais inferir, de qualquer coisa que ele sustenta, que não seja. Que ele mesmo existe seguir-se a é claro de suas premissas que muitas coisas são conteúdos de *sua* experiência. Mas, uma vez que tudo que ele pensa estar ciente ele mesmo, é em realidade meramente aspecto inseparável daquela ciência; este pressuposto não permite a inferência de que quaisquer daqueles conteúdos, muito menos

² Trecho dificultoso. No original: “If, therefore, *this* turns out in every case, whether it be also the content or not, to be at least *not* an inseparable aspect of the experience of it, it will be readily admitted that nothing else which *we* experience ever is such as inseparable aspect.

qualquer consciência, sequer existam exceto como aspecto inseparável da sua consciência, isto é, como parte de si próprio.

Tais, e não aquelas que ele pensa seguirem-se a isso, são as consequências que *realmente* se seguem da suposição do idealista de que o objeto de uma experiência é em realidade meramente um conteúdo ou aspecto inseparável daquela experiência. Se, por outro lado, nós reconhecemos claramente a natureza daquela relação peculiar que eu chamei de “consciência de qualquer coisa”; se nós vimos que *isto* está envolvido igualmente na análise de *toda* experiência – da mera sensação até a mais desenvolvida percepção ou reflexão, e que *isto* é de fato o único [p. 453] elemento essencial numa experiência – a única coisa que é ao mesmo tempo comum e peculiar a todas as experiências – a única coisa que nos dá razão para chamar qualquer fato de mental; se, ademais, nós reconhecemos que esta consciência é e necessita ser em todos os caso de natureza tal que seu objeto, quando estamos ciente dele, é precisamente o que seria, se não estivéssemos cientes: então torna-se claro que a existência de uma mesa no espaço está relacionada com a minha experiência *dela* precisamente do mesmo modo que a existência da minha própria experiência está relacionada à minha experiência *daquela*. De ambas nós estamos meramente cientes: se nós estamos cientes que um existe, nós estamos cientes precisamente no mesmo sentido que o outro existe; e se é verdade que minha experiência pode existir, mesmo quando não for o caso de eu estar ciente de sua existência, nós temos exatamente o mesmo motivo para supor que a mesa também possa fazê-lo. Quando, portanto, Berkeley, supôs que a única coisa da qual eu estou diretamente ciente são minhas próprias sensações e ideias, o que ele supôs era falso; e quando Kant supôs que as objetividades das coisas no espaço consistiam no fato de que elas eram “*Vorstellungen*” (representações) tendo uma com a outras diferentes relações daquelas que as mesmas “*Vorstellungen*” têm uma com a outra na experiência subjetiva, o que ele supôs era igualmente falso. Eu estou tão diretamente ciente da existente das coisas materiais no espaço quanto das minhas próprias sensações; e *do que* eu estou ciente em cada caso é exatamente a mesma coisa – a saber, que em um caso a coisa material, e no outro caso minha sensação, realmente existe. A questão que deve ser levantada sobre as coisas materiais, assim, não é: que razão nós temos para supor que exista qualquer coisa *que corresponda* às nossas sensações? Mas: que razão nós temos para supor que coisas materiais *não* existam, uma vez que a existência *delas* tem precisamente a mesma evidência que têm as nossas sensações? Que ambas existam *pode* ser falso; mas se isto é razão para duvidar da existência da matéria, que ela é um aspecto

inseparável de nossa experiência, o mesmo raciocínio provará conclusivamente que a nossa experiência não existe tampouco, uma vez que ela deve também ser um aspecto inseparável de nossa experiência *dela*. A única alternativa *razoável* à admissão de que a matéria existe *tanto quanto* o espírito, é o Ceticismo absoluto – que é tão provável quanto que *nada* exista afinal. Todas as outras suposições – a do Agnóstico, que alguma coisa existe, se é que algo existe, tanto quanto a do idealista que a do espírito existe – são, se não temos razão para acreditar na matéria, tão sem base quanto a mais grosseira das superstições.

Referências Bibliográficas

MOORE, G. E. *The refutation of idealism*. Mind, v. New Series, Vol. 12, No. 48, p. 433-453, Oct. 1903.

Universidade Católica de Petrópolis
Centro de Teologia e Humanidades
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis
Tel: (24) 2244-4000
synesis@ucp.br
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



MOORE, G. E. A refutação do idealismo. Tradução de Marcos Amatucci. Synesis v. 7, n. 2, 2015. ISSN 1984-6754. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis&page=article&op=view&path%5B%5D=908>. Acesso em: 30 Dez. 2015.
