

## LOCKE E O MATERIALISMO

SILVIO SENO CHIBENI

Departamento de Filosofia  
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

<http://www.unicamp.br/~chibeni/> / [chibeni@unicamp.br](mailto:chibeni@unicamp.br)

**Resumo:** Neste trabalho analisa-se a posição de Locke quanto ao materialismo. Explicitam-se, inicialmente, as implicações de sua teoria epistemológica para a questão geral do conhecimento de substâncias. Segundo essa teoria, nenhuma tese sobre a natureza última das substâncias particulares pode ser *provada*, visto que, entre outras razões, sequer podemos formar uma idéia clara de substância em geral. Defende-se que tal perspectiva não deve ser confundida com um ceticismo *total* acerca de tópicos metafísicos, tendo descortinado interessantes horizontes de investigação, tanto no estudo do ser humano, como no âmbito das ciências naturais. Foi assim que o próprio Locke, ao contrário de alguns filósofos empiristas posteriores, não dispensou completamente a noção de substância, nem deixou de especular sobre a natureza do ser humano e dos objetos materiais. No entanto, procurou cuidadosamente situar tais questões no plano das *hipóteses*, examinando o materialismo ao lado de hipóteses rivais. Apesar desse cuidado, a posição de Locke foi imediatamente confundida com o materialismo, em virtude, entre outros fatores, de sua famosa concessão de que a hipótese materialista não pode ser provada falsa. Tal concessão lhe valeu duras críticas da ortodoxia religiosa antes mesmo de sua morte, e lhe granjeou simpatizantes (não pretendidos) algum tempo depois dela. As seções finais deste artigo apresentam comentários gerais acerca das teses de Locke e de alguns contemporâneos seus sobre a natureza da matéria – enfeixadas sob a denominação de *corpuscularismo* –, teses essas que tiveram enorme influência sobre o desenvolvimento da ciência moderna, só vindo a ser abandonadas pela física do século XX.

### 1. Introdução

Entre os debates desencadeados pelas teses filosóficas do *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, o referente ao materialismo foi, sem dúvida, um dos mais importantes. Iniciou-se imediatamente após a publicação da obra, em 1690, e permaneceu intenso durante todo o século

XVIII, tanto na Grã-Bretanha como no Continente. A presença de Locke no centro desse debate não deixa de ser, à primeira vista, algo surpreendente, pois, ao contrário de figuras como Hobbes e Spinoza, não pretendeu defender nem a posição materialista nem suas opostas. A teoria epistemológica de Locke conduz a uma posição estritamente cética quanto a essa disputa. Neste trabalho não me dedicarei a examinar os fatores que favoreceram, historicamente, a confusão quase generalizada do ceticismo lockeano com uma posição pró materialismo por parte de seus numerosos comentadores naquele período.<sup>1</sup>

Dos poucos que, então, compreenderam adequadamente a posição de Locke o mais importante foi Voltaire. Ele foi, como se sabe, o maior propagandista da filosofia de Locke no Continente, fato que teve ampla repercussão na história da filosofia, em diversas de suas áreas fundamentais. Para o presente assunto, seu texto mais relevante é a 13ª carta das *Lettres philosophiques*, de 1734.<sup>2</sup> Essa carta se intitula justamente “Sur Mr. Loke” (sic), e limita-se quase que inteiramente à análise da questão do materialismo. Já no primeiro parágrafo, que abre com a afirmação de que “talvez jamais tenha existido um espírito mais sábio e mais metódico, um lógico mais exato do que o Sr. Loke”, Voltaire salienta que antes de Locke “grandes filósofos haviam decidido positivamente o que é a alma do homem. Como, porém, acerca disso não sabiam absolutamente nada, é natural que tenham todos adotado opiniões diferentes” (pp. 120-121).<sup>3</sup>

Após passar em revista, com a usual mordacidade, algumas dessas opiniões, começando por Anaxágoras e terminando em Malebranche, observa, em famosa frase: “Havendo tantos pensadores feito

---

<sup>1</sup> O livro *Thinking Matter*, de John Yolton (1983), contém subsídios importantes para elucidar esse ponto. Ver também, do mesmo autor, *John Locke and the Way of Ideas*.

<sup>2</sup> Na segunda edição, do mesmo ano, seu título aparece como *Lettres écrites de Londres sur les Anglois*.

<sup>3</sup> Sigo a numeração de páginas original, assinalada na edição erudita de Gustave Lanson.

o romance da alma, finalmente apareceu um sábio [*savant*] que, modestamente, fez a sua história” (p. 125). ‘História’, aqui, não denota, evidentemente, sucessão temporal de fatos, mas a abordagem descritiva, a que o próprio Locke faz alusão explícita no capítulo introdutório do *Essay*: o “método histórico, direto” [*historical, plain method*]:

[...] não irei aqui me envolver com considerações físicas sobre a mente, ou me perturbar com o exame do que consiste sua essência, ou por quais movimentos de nossos espíritos, ou alterações de nossos corpos, vimos a ter sensações por nossos órgãos, ou idéias em nosso entendimento; tampouco examinarei se todas essas idéias, ou algumas delas, dependem da matéria, em sua formação. Essas são especulações que, não importa quão curiosas e divertidas sejam, declinarei como estando fora de meu caminho, no plano que agora persigo. (I i 2)

Esse distanciamento das questões metafísicas atinentes à mente humana não é mera opção filosófica, mas o resultado da própria teoria epistemológica desenvolvida na obra, na medida em que ela mostra sua indecidibilidade. Este não é, naturalmente, o lugar para discutir, ou mesmo revisar tal teoria. No entanto, apenas para efeito de rememoração, apresentarei uma síntese de alguns de seus aspectos centrais, necessários para a compreensão do restante deste trabalho.

## 2. Elementos da epistemologia de Locke

A teoria epistemológica de Locke não fica adequadamente descrita pelo usual rótulo de “empirismo”. Nela, a experiência comparece, numa primeira etapa de análise, como a fonte exclusiva das *idéias*, que para Locke são “tudo aquilo que constitui o objeto do entendimento quando um homem pensa” (I i 8). Idéias são, ainda nas palavras de Locke, “os materiais da razão e do conhecimento” (II i 2). A experiência da qual resultam esses materiais pode ser tanto a “sensação”, pela qual a mente toma contato com a realidade externa, como a “reflexão”, pela qual se dá conta de suas próprias operações (*ibid.*). O fornecimento desse material à mente é um processo gradativo e indefinido, é cla-

ro, e não representa conhecimento proposicional. Este só surge quando, numa etapa ulterior, a mente trabalha sobre as idéias, num processo *interno* que Locke caracteriza como sendo “*a percepção da conexão e acordo, ou desacordo e repugnância de quaisquer de nossas idéias*”. Esses são os termos da definição de conhecimento proposta no início do livro IV do *Essay* (IV i 2), definição que vem seguida pelas seguintes asserções: “Ele consiste somente nisso. Onde há essa percepção, aí existe conhecimento; e onde não há, embora possamos imaginar [*fancy*], supor [*guess*] ou crer, ficaremos sempre aquém do conhecimento” (*ibid.*). No capítulo seguinte (IV ii), Locke classifica essa percepção em dois “graus”: “intuição” e “demonstração”, segundo seja direta ou indireta, isto é, obtida mediante idéias auxiliares.

Essa abordagem epistemológica é original na história do empirismo, e foi chamada, numa frase que se tornaria famosa, de “via das idéias”, por Edward Stillingfleet, com quem Locke envolveu-se em extensa polêmica. Stillingfleet acreditava que ela trazia uma série de conseqüências indesejáveis, as mais significativas sendo justamente aquelas que se ligam ao tópico do materialismo. De um ponto de vista geral, o problema central dessa abordagem parece ser o bloqueio que promove do conhecimento do mundo exterior à própria mente. Locke percebeu isso, evidentemente, e, não tendo nenhuma propensão para aceitar uma posição idealista, tratou logo de emendar sua definição, para que se abrisse a possibilidade de argumentar a favor da inclusão da existência dos corpos no escopo do conhecimento. Propõe, assim, que temos também um tipo de conhecimento *direto* da existência dos corpos: o “*conhecimento sensitivo [...] da existência particular de seres finitos fora de nós*” (IV ii 14). Locke concede, no entanto, que essa modalidade epistêmica alcança apenas a existência das coisas materiais *presentes aos sentidos* (IV iii 5, xi 9). Mais ainda: reconhece que, na verdade, ela representa um “grau” epistêmico inferior aos graus intuitivo e demonstrativo, propondo que, “indo além da mera probabilidade, sem

no entanto alcançar perfeitamente nenhum dos graus precedentes de certeza, *passa pelo nome de conhecimento*", apenas isso (IV ii 14; grifei).

Em artigo recente, analisei essa e outras duas violações feitas por Locke de sua "via das idéias", o caminho preferencial para conhecimento, ou melhor, o único que de fato leva a conhecimento propriamente dito, segundo a concepção consensualmente aceita na época, na qual conhecimento requer *certeza* (Chibeni 2005a). Nos três casos, efetivamente (embora só nos dois outros de modo explícito), Locke vê-se na contingência de ter de introduzir uma nova categoria epistêmica, a que chama indistintamente de *crença*, *opinião*, ou ainda *probabilidade*. Locke desenvolveu estudos pioneiros e de grande importância futura sobre o assunto. Não posso aqui estender-me sobre esse tópico, também examinado por mim em outro texto recente, em conexão com o tratamento similar dado a ele por Hume (Chibeni 2005b). Limito-me a assinalar alguns pontos relevantes para a presente discussão. Para Locke, assim como para Hume mais tarde, porém *não* para os empiristas contemporâneos: 1) conhecimento e crença são noções epistemológicas *independentes*, sendo da alçada de *faculdades cognitivas distintas e complementares* (IV xiv 3-4); 2) em nenhum caso a crença é dada como uma condição necessária para o conhecimento; e 3) no estabelecimento das crenças a experiência desempenha um papel epistêmico direto, e não indireto, como no caso do conhecimento universal, em que participa apenas como fonte de idéias.

### 3. O ceticismo de Locke sobre a natureza da alma

Passo agora a explorar diretamente as implicações da epistemologia de Locke para a questão do materialismo. Já de início queria notar que a principal delas surge numa etapa bastante inicial da análise lockeana, a do mero estudo da origem das idéias. Assim é que, já no livro II do *Essay*, dedicado inteiramente a esse estudo, encontramos alguns dos elementos chaves para compreender a posição de Locke sobre o materialismo. Entre outras tantas classificações das idéias,

Locke divide as idéias complexas em idéias de *modos* e idéias de *substâncias*. Trata-se, naturalmente, de uma velha distinção, que Locke apresenta com nuances próprias. As idéias de modos

são as idéias complexas tais que, não importa como sejam compostas, não contêm em si a suposição de subsistirem por si próprias, mas são consideradas como dependências, ou afecções de substâncias. Tais são as idéias significadas pelas palavras *triângulo*, *gratidão*, *assassinato*, etc. (II xii 4).

Essa classe de idéias não causa maiores problemas para Locke. O mesmo não se dá com as idéias de substâncias, que ele define como

as combinações de idéias simples formadas para representar coisas particulares distintas que subsistem por si mesmas, nas quais a idéia suposta ou confusa de substância, tal qual é, é sempre a primeira e a principal (II xii 6; ver também II xxiii 1).

As idéias de chumbo, de homem e de ovelha são exemplos de idéias de substâncias que Locke apresenta nesse parágrafo. Esses exemplos são de idéias gerais, ou seja, idéias que representam classes de substâncias; é pertinente, evidentemente, tratar também de substâncias particulares ou individuais, como a de um certo pedaço de chumbo, de um certo homem, de uma certa ovelha. Locke fez, como se sabe, uma longa e influente análise do processo pelo qual as idéias gerais são formadas a partir das particulares (III iii); mas esse ponto não nos concerne diretamente agora. O que importa é a distinção entre as idéias de substâncias particulares e a de “substância pura”, ou “substância em geral”. Como indica a passagem citada, esta última é o componente principal das primeiras. Nada melhor do que considerar um dos exemplos dados pelo próprio Locke. Imediatamente após o último trecho citado, Locke explica que se à substância pura juntarmos as idéias simples de uma certa cor branca esmaecida, de um certo peso, de dureza, de ductilidade e de fusibilidade teremos a idéia de chumbo. Nes-

sa combinação de idéias há, portanto, elementos de dois tipos: as idéias sensíveis, sobre as quais não paira nenhuma dúvida ou obscuridade, pois são o material imediato de nossa consciência, e a idéia de substância pura. Não correspondendo a algo que tenha sido percebido sensorialmente, esta última é apenas *suposta* – na verdade, não é nenhuma idéia “positiva, clara e distinta” (IV iii 23, II xxiii 2, *passim*). Que misteriosa suposição é essa? Trata-se, é claro, da antiga suposição de que as qualidades sensíveis têm um “suporte” real, objetivo, um ente do mundo – a *substância*, na acepção original do termo.

Vejamos esta passagem importante do capítulo xxiii do livro II, que trata especialmente desse tópico:

De modo que se alguém se examinar acerca da noção que possui de substância em geral, descobrirá que não tem outra idéia dela, senão a suposição de um não-sei-o-quê que suporta as qualidades capazes de produzir idéias simples em nós, comumente chamadas acidentes. (II xxiii 2) <sup>4</sup>

Já no capítulo xiii desse livro II Locke havia, em uma digressão, criticado duramente a noção de substância pura, que é ali apresentada como exemplo da *falácia de se tomar palavras por coisas* (II xiii 18). Em seguida fez também uma famosa comparação dos filósofos ocidentais, que na Grécia antiga inventaram essa noção, com um certo “filósofo indiano” que queria explicar por que a Terra não caía no espaço:

---

<sup>4</sup> Para ênfase, vejamos também este trecho do parágrafo seguinte: “Uma idéia obscura e relativa de substância em geral sendo assim formada, vimos a ter idéias dos tipos particulares de substâncias, por meio da coleção das combinações de idéias simples que são, pela experiência e observação dos sentidos dos homens, observadas coexistir juntas, e portanto supostas fluir da constituição interna particular, ou essência desconhecida daquela substância. Desse modo, vimos a ter as idéias de um homem, de um cavalo, do ouro, da água, etc. Apelo à experiência própria de cada um para ver se alguém possui alguma idéia clara de tais substâncias, além das de certas idéias simples coexistindo juntas.” (II xxiii 3)

Tivesse o pobre filósofo indiano (que imaginou que a Terra também precisava de algo que a suportasse) apenas cogitado dessa palavra *substância*, ele não precisaria ter-se embaraçado para encontrar um elefante para suportá-la, e uma tartaruga para suportar seu elefante: a palavra *substância* teria feito o trabalho eficientemente. E quem inquirisse poderia considerar tão boa a resposta do indiano, de que a substância, sem que se saiba o que é, é o que suporta a Terra, como nós tomamos como resposta suficiente, e boa doutrina, a de nossos filósofos europeus, de que a substância, sem que se saiba o que é, é aquilo que suporta os acidentes. De modo que da substância não temos nenhuma idéia do que seja, mas apenas uma idéia confusa e obscura do que ela faz.<sup>5</sup>

Está exposto o cerne do problema. O materialismo e seus rivais, dualismo e idealismo, são teses justamente sobre a substância pura, acerca da qual não temos nenhuma idéia clara, ou melhor, como Locke explicita na última frase, de fato não temos nenhuma idéia qualquer que seja. Ora, faltando a idéia, *a fortiori* faltará o conhecimento. Não temos, pois, nenhum meio de determinar qual dessas posições é correta. O máximo que podemos fazer é considerá-las a título de *suposições*: *Materialismo*: a suposição de que o pensamento, os sentimentos e a vontade têm o mesmo “suporte” ou “*substratum*” que a extensão, a solidez, a forma, o movimento, as cores, etc., e que esse suporte é a

---

<sup>5</sup> II xiii 19. Em II xxiii 2 a comparação com indiano é rerepresentada em termos ligeiramente diferentes. Vale a pena transcrever os comentários que Locke tece em seguida: “E assim aqui, como em todos os outros casos em que usamos palavras sem ter idéias claras e distintas, falamos como crianças; que, sendo questionadas sobre o que é uma certa coisa que não conhecem, prontamente dão esta resposta satisfatória, de que é *uma coisa*; expressão que na verdade não significa nada mais, quando usada por crianças ou por homens, que um não-sabem-o-quê; e que a coisa que pretendem conhecer, ou sobre a qual querem falar, é algo sobre o que não têm nenhuma idéia distinta qualquer que seja, estando assim em completa ignorância acerca dela, e na escuridão. A idéia que então temos, à qual damos o nome de substância, não sendo nada senão o suposto, porém desconhecido, suporte das qualidades que encontramos existir e que, não imaginando como possam subsistir *sine re substantive*, sem algo que as suporte, chamamos tal suporte *substantia*; que, de acordo com a verdadeira acepção da palavra, é, em inglês direto, *standing under* [o que fica sob], ou *upholding* [o que sustenta]”.

“matéria”. *Dualismo*: a suposição de que essas duas classes de qualidades apóiam-se em dois tipos diferentes de suporte, “espírito” e “matéria”, respectivamente. *Idealismo*: a mesma suposição que o materialismo, com a diferença de que o suporte é agora é chamado “espírito”. Esse mero exercício de tentar explicitar as posições em disputa evidencia a vacuidade epistêmica dessas formulações: não possuem nenhum conteúdo cognitivo efetivo.

O próprio Locke considerou detalhadamente, em diversos lugares do *Essay*, essa aplicação de sua análise epistemológica. Não dispenho de espaço aqui para comentar, ou sequer apresentar toda essa análise. Salientarei apenas alguns pontos centrais. Começo com a primeira menção de Locke ao assunto, feita logo após o trecho do capítulo II xxiii citado há pouco:

[...] portanto quando falamos de um tipo qualquer de substância, dizemos que é uma *coisa* que tem tais e tais qualidades, como corpo é uma *coisa* que é extensa, dotada de forma e capaz de se mover, espírito uma *coisa* capaz de pensar. [...] (II xxiii 3)

[...] quando falamos de um tipo particular qualquer de substância corpórea, como cavalo, pedra, etc., embora a idéia que temos [a seu respeito] seja somente a complicação, ou coleção, das diversas idéias simples de qualidades sensíveis que costumamos encontrar unidas na coisa chamada cavalo ou pedra, como não podemos conceber como podem subsistir por si próprias, ou umas nas outras, supomos que existem em, e são suportadas por algum objeto comum, suporte esse que denotamos pelo nome *substância*, embora seja certo que não temos nenhuma idéia clara ou distinta dessa coisa que supomos ser um suporte. (II xxiii 4)

O mesmo ocorre com relação às operações da mente: o pensar, o raciocinar, o temer, etc., que, concluindo que não podem subsistir por si próprias, nem apreendendo como podem pertencer ao corpo, ou ser por ele produzidas, somos propensos a pensar que são as ações de alguma outra substância, a que chamamos *espírito*. Daí fica evidente que, não possuindo nenhuma outra idéia ou noção de matéria, senão de algo no qual as muitas qualidades sensíveis que afetam nossos sentidos subsistem, ao supor uma substância na qual o pensar, o conhecer, o duvidar e um poder de mover, etc. subsistem, temos uma noção tão clara da substância espírito como temos de corpo; a primeira sendo suposta ser

(sem saber o que é) o *substratum* para aquelas idéias simples que temos de fora, e a outra suposta ser (com igual ignorância do que é) o *substratum* para aquelas operações que experimentamos dentro de nós. É claro, então, que a idéia de substância corporal na matéria é tão remota de nossas concepções e apreensões como a de substância espiritual, ou espírito. Assim, do fato de não termos nenhuma noção da substância do espírito não podemos concluir sua não-existência, do mesmo modo como, pela mesma razão, não podemos negar a existência do corpo. [...] (II xxiii 5)

Locke continua argumentando a favor da paridade cognitiva entre matéria e espírito em toda a segunda metade desse capítulo, a partir do parágrafo 15: ambos são igualmente opacos à nossa compreensão. Não posso aqui acompanhar essa argumentação minuciosa.<sup>6</sup> Passo a um sumário das principais conclusões a que conduz. Noto, inicialmente, que da abordagem epistemológica de Locke resulta que as teses do materialismo e suas rivais devem ser entendidas como meras *hipóteses* ou teorias filosóficas ou, mais especificamente, *metafísicas*, inventadas para explicar nossa experiência (IV iii 6). Tal intento, porém, não se efetiva senão de maneira muito tênue, dado que a própria base da qual as pretensas explicações se formulam escapa-nos completamente ao conhecimento, ou mesmo à mera concepção. A escolha entre elas resume-se, portanto, a uma questão de gosto, por assim dizer. E Locke deixa claro, na última passagem citada e em diversas outras de seus escritos, que seu gosto pessoal dá alguma preferência à hipótese dualista. Essa lhe parece a posição mais natural, em face da aparente diversidade qualitativa que existe entre as idéias de sensação e as de reflexão, que o dualismo comodamente remete a substratos distintos. Além disso, em um plano mais geral, Locke não se mostra

---

<sup>6</sup> É interessante observar que, ainda no livro II, o ponto é retomado por Locke num local aparentemente inesperado: o capítulo sobre associação de idéias. Como se sabe, ao contrario de Hume, Locke só vê no fenômeno de associação de idéias o aspecto “patológico”: representa um obstáculo para o conhecimento. Entre os exemplos dados por Locke está justamente a associação entre a idéia de ser e a de matéria, uma das muitas expressões do materialismo. Ver II xxxiii 17.

disposto a ir tão longe quanto foram alguns seus herdeiros distantes, como os positivistas lógicos, no início do século XX, que pura e simplesmente propuseram o banimento total da noção de substância – qualquer que seja – da filosofia. Locke necessita dessa noção, apesar de obscura, para manter sua posição realista metafísica, tanto acerca dos corpos como de outras mentes.

#### 4. A possibilidade da matéria pensante

Introduzo o controverso tópico da “matéria pensante” retornando a Voltaire, para ver como ele compreendeu a posição de Locke quanto à questão da natureza da alma. No texto que foi a primeira redação da *Lettre sur Mr. Loke*, intitulado apropriadamente *Lettre sur l'âme*,<sup>7</sup> encontramos estas passagens charmosas:

Nada vi nos filósofos que falaram da alma humana senão cegos cheios de temeridade e tagarelice, que se esforçam por persuadir que têm visão de águia a outros cegos curiosos e tolos que neles acreditam sob palavra, e que logo imaginam que eles próprios também vêem alguma coisa. (linhas 5 a 9)

[...] respondo a esses senhores que eles são bem sábios. Supõem inicialmente que há uma alma, e depois nos dizem o que ela deve ser. Pronunciam a palavra matéria, e em seguida decidem terminantemente o que ela é. Quanto a mim, eu lhes digo: Não conheceis nem o espírito nem a matéria; por espírito não podeis imaginar senão a faculdade de pensar; por matéria não podeis entender senão um certo aglomerado de qualidades, de cores, de extensão, de solidez; e vos aprouve chamar isso de matéria, e assinalastes os limites da matéria e da alma antes mesmo de estardes seguros da existência de uma e de outra. (linhas 59 a 70).

Tudo parece claro quanto à posição de Locke. Como, então, ele foi imediatamente denunciado como materialista? E como essa pecha lhe ficou atada por tanto tempo depois? Como adverti anteriormente,

---

<sup>7</sup> Para o texto integral, acompanhado de informações e comentários, ver o primeiro apêndice das *Lettres Philosophiques*, na edição que estou usando.

não vou adentrar essas questões históricas aqui. Mas vale a pena indicar alguns elementos para a sua elucidação. Parece que o principal fator dessa confusão está em diversas passagens em que, para enfatizar seu ponto, Locke comenta que não há nenhuma contradição na suposição de que o pensamento possa ser atributo da matéria. Citarei logo abaixo duas de tais passagens. Antes, porém, noto que a primeira e mais influente reação veio de Stillingfleet, Bispo de Worcester. Não é coincidência, certamente, que a confusão e a reação tenham surgido primeiro da ortodoxia religiosa, para quem a mera possibilidade aventada por Locke era inaceitável. Assinalando o ponto, Voltaire comentou:

Esse discurso sábio [de Locke] pareceu a mais do que um teólogo ser uma declaração escandalosa de que a alma é material e mortal.

Alguns ingleses, devotos à sua maneira, soaram o alarme. Os supersticiosos são, na sociedade dos homens, o que os poltrões são num exército: *is en ont et donnent des terreurs paniques*.<sup>8</sup>

Vamos às famosas passagens. Já no capítulo sobre as idéias de substâncias (II xxiii) Locke tece as seguintes considerações, após fazer um resumo de sua posição:

[...] e tendo idéias tão claras e distintas em nós de pensamento quanto temos de solidez, não sei por que não possamos tão bem conceder a existência de uma coisa pensante sem solidez, i.e. *imaterial*, como a de uma coisa sólida sem pensamento, i.e. *matéria*; especialmente porque não é mais difícil conceber como o pensamento possa existir sem a matéria, do que que a matéria pense. (II xxiii 32)

---

<sup>8</sup> *Lettres*, pp. 128-129. Um pouco adiante, referindo-se explicitamente a Stillingfleet, Voltaire disse que ele, tendo entrado em liça contra Locke, “fut battu; car il raisonna en Docteur, & Locke en Philosophe instruit de la force et de la foiblesse de l’esprit humain, & qui se battoit avec les armes dont il connoissoit la trempe” (p. 130).

A passagem mais comentada, porém, é a que aparece no capítulo sobre a extensão do conhecimento (IV iii), como o segundo exemplo da extrema limitação de nossa cognição:

Temos as idéias de um quadrado e de um círculo, bem como a de igualdade; no entanto, talvez não possamos jamais encontrar um círculo igual [em área] a um quadrado, e saber com certeza que de fato são iguais. Temos as idéias de matéria e de pensamento, mas possivelmente nunca seremos capazes de saber se um mero ser material pensa, ou não pensa, visto ser-nos impossível, pela contemplação de nossas idéias, sem nenhuma revelação, descobrir se a Onipotência não deu a alguns sistemas de matéria adequadamente dispostos um poder de perceber e pensar, ou então se juntou e fixou à matéria assim disposta uma substância pensante imaterial. Com respeito a nossas noções, não está mais longe de nossa compreensão conceber que Deus possa, se quiser, superadicionar à matéria uma faculdade de pensar, [do que conceber] que superadicione a ela outra substância com a faculdade de pensar; pois não sabemos em que consiste o pensamento, nem a que tipo de substância aprouve ao Todo-Poderoso dar esse poder, que não pode estar em nenhum ser criado, senão pelo mero prazer e bondade do Criador. (IV iii 6)

Esse mesmo parágrafo contém, mais adiante, duas outras considerações importantes. Primeiro, Locke esclarece – aparentemente de forma sincera – que essa análise epistemológica não “diminui a crença na imaterialidade [da alma]: não trato aqui de *probabilidade*, mas de *conhecimento*” (grifei). Dado que o *Essay* contém um dos estudos pioneiros da noção de probabilidade na epistemologia (IV xiv, xv e xvi), poderíamos esperar que Locke justificasse, em alguma parte, essa afirmação, usando as noções e teses apresentadas nesse estudo. No entanto, ele não o faz, limitando-se a dar a entender que considera a imaterialidade a hipótese mais natural, em vista da diversidade qualitativa que parece existir entre as idéias de sensação e as de reflexão. Noto também que, ao apelar à noção de crença, ou probabilidade, para suprir a falta de conhecimento quanto a esse tópico, Locke *não* o está relegando a um plano epistemicamente desprezível. Na epistemologia de Locke várias das principais províncias da cognição humana – a

existência dos corpos, a de outras mentes, todas as leis naturais fenomenológicas que regulam o comportamento dos corpos, as explicações científicas de um modo geral (ver Chibeni 2005a) – *também* caem no âmbito das probabilidades.

Em segundo lugar, Locke propõe, um pouco abaixo, outra tese polêmica, mas que em nenhum caso deve ser tratada com desprezo: “Todos os grandes fins da moralidade e da religião ficam suficientemente assegurados [mesmo] sem provas filosóficas da imaterialidade da alma” (IV iii 6). A argumentação imediata que Locke oferece para essa tese é insuficiente. Mas aqui também se exigiria uma análise mais abrangente da filosofia de Locke, no *Essay* como um todo, e também em outras obras suas, para que uma compreensão e avaliação adequada da tese pudesse ser alcançada. Quero apenas aproveitar para ressaltar um aspecto dessa filosofia que me parece central: consistentemente com suas teses epistemológicas, Locke toma cuidado de *não fazer nada importante, sobre nenhum outro assunto, depender de uma tomada de posição sobre as várias hipóteses acerca da natureza da alma*.<sup>9</sup> O grau de sucesso que obtém nesse ambicioso projeto é algo que permanece para ser investigado.

## 5. A imaterialidade de Deus

Passo agora a considerar, embora apenas brevemente, outro ponto importante da análise de Locke do materialismo, ligado à sua demonstração da existência de Deus (IV x). Não parece haver dúvida de que Locke tomou essa demonstração a sério, não obstante as vulnerabilidades que apresenta a um leitor crítico contemporâneo. Do conhecimento de existência, estritamente considerado, Locke defende que só há dois casos: o eu, conhecido intuitivamente, e Deus, conheci-

---

<sup>9</sup> Além da moral e da religião natural, exemplos explícitos de tópicos filosóficos que são abordados por Locke sem apelar a teses sobre a essência da alma são o da identidade pessoal, o do livre-arbítrio e a própria epistemologia como um todo.

do demonstrativamente. Ao longo da complexa demonstração que oferece da existência de Deus, Locke assume, como não poderia deixar de ser, diversos princípios polêmicos. Um deles é o de que um ser incogitativo não pode produzir um ser cogitativo, princípio necessário para estabelecer que Deus é um ser cogitativo. Outro princípio é que nenhum sistema de partículas materiais pode ser cogitativo, ponto que já vinha sendo debatido há um bom tempo pelos filósofos.

Esses dois princípios são os principais lemas da prova de que Deus é *imaterial*. Que Locke faça questão de estabelecer tal ponto pode parecer surpreendente, em vista de sua argumentação cética anterior. Ele crê, no entanto, que a situação no presente caso seja diferente, não se tratando de determinar a essência de seres criados, mas do Criador. Não examinarei essa alegação aqui. Quero apenas fazer notar que ao longo da argumentação apresentada por Locke em seu favor há elementos que ajudam a elucidar as passagens que serviram de base para a imputação de materialismo a Locke. É que agora se percebe que ao considerar a possibilidade da matéria pensante, naquelas passagens, Locke não está admitindo que a matéria *por si só* possa, em princípio, exibir atributos mentais. Para que um sistema de partículas materiais exiba tais atributos é necessário que *Deus superadicione* a ele o poder de pensar, como, aliás, se nota pela leitura atenta da última citação.

Em seu minucioso exame da questão, Michael Ayers (1981) propôs que sua compreensão adequada requer que se tenha em mente a teoria aristotélica da predicação, tal qual elaborada por Pórfiro. Esse é um assunto complexo, no qual não adentrarei. Registro apenas que, segundo Ayers, a referida “superadição” não implica que algo sobrenatural ou contrário à essência da matéria esteja sendo adicionado a ela por Deus. O ponto é que o pensamento, os sentimentos, a vontade não seriam atributos “naturais” da matéria, ou, em outros termos, “propriedades”, mas apenas “acidentes separáveis”. Um paralelo foi traçado pelo próprio Locke, na correspondência com Stillingfleet, com o *movimento* da matéria: a Deus aprovou atribuí-lo a certas porções de

matéria, mas não a outras.<sup>10</sup> Mas quer essa interpretação seja aceita, quer não,<sup>11</sup> o que importa aqui é que Locke defende enfaticamente que os atributos mentais não podem derivar da *essência* da matéria, ou seja, a matéria *por si só* não pode produzir pensamento, vontade, etc. Esse é um complicador a mais para eventuais materialistas que quisessem apoiar-se nas passagens de II xxiii 32 e IV iii 6, citadas na seção 4, acima, para, desconsiderando a argumentação cética fundamental de Locke, trazê-lo para seu campo.

## 6. A questão das essências e a hipótese corpuscular

Uma questão delicada que esse aspecto da demonstração lockeana da existência de Deus suscita é que ele parece envolver um compromisso de Locke com certas posições sobre a *essência* da matéria. Mas por outro lado Locke argumentou, de forma bem conhecida, contra a cognoscibilidade das essências reais das substâncias. Locke propôs, lembremos, a distinção entre essências *reais* e essências *nominais*. A noção de essência real adotada por Locke é a tradicional: “o próprio ser de uma coisa pelo qual ela é o que é”.<sup>12</sup> Isso se pode dizer de coisas individuais, mas por extensão também de espécies de coisas. As essências nominais, por outro lado, são definidas apenas para espécies, como sendo simplesmente as idéias abstratas que livremente estabelecemos para representar os indivíduos da espécie indistintamente. Assim, as essências nominais são, no caso das substâncias, meros conjuntos de idéias simples que decidimos considerar como definindo a espécie,

---

<sup>10</sup> Ver Ayers 1981, especialmente seção III.

<sup>11</sup> Para uma interpretação diferente, que Ayers procura rebater explicitamente, ver Wilson 1979.

<sup>12</sup> III iii 15. A distinção entre os dois tipos de essência é apresentada de forma preliminar em II xxxi 6 e seguintes, mas a discussão mais extensa acerca dela ocorre em III iii. Aproveito para salientar que a noção de essência real não deve ser confundida com a de substância. Ver, por exemplo, McCann 1994, pp. 81-86, e Lowe 1995, pp. 76-78.

sendo, portanto, trivialmente cognoscíveis.<sup>13</sup> Quanto às essências reais, porém, Locke é enfático sobre nossa ignorância a seu respeito, embora reconheça que por certo hão de existir.<sup>14</sup> Não posso discutir aqui as razões apresentadas por ele. Noto apenas que uma das maiores conseqüências dessa tese é a limitação severa de nosso conhecimento dos corpos. Em outro trabalho, analisei como isso se dá, mostrando que tal limitação diz respeito não somente ao nível explicativo, mas também ao fenomenológico (Chibeni 2005a). Em ambos os casos Locke apela à noção de probabilidade. No caso que nos interessa mais aqui, o das explicações das propriedades dos corpos, a introdução das probabilidades se faz em associação com o recurso de Locke ao *método de hipóteses* – cuja importância na ciência ele percebeu, embora tenha presenciado apenas o começo de seu sucesso.

Não é preciso lembrar que Locke foi, junto com seu amigo Robert Boyle, um dos principais articuladores e defensores de um conjunto particular de hipóteses sobre a natureza da matéria, o chamado *corpuscularismo*. Embora no *Essay* Locke deliberadamente adote, como notei no início, o método “histórico, direto”, que propõe a limitação de qualquer investigação ao nível fenomenológico, ou, ao menos, a prioridade epistêmica desse nível, ele se permitiu fazer, em II viii, uma “pequena excursão na filosofia natural” (II viii 22), justamente para tratar do corpuscularismo, ou melhor, de um de seus aspectos centrais: a distinção entre *qualidades primárias* e *qualidades secundárias*. Como se percebe mais adiante, no livro IV, tal distinção cumpre papel importante na análise lockeana da extensão do conhecimento humano e, por conseguinte, da fronteira entre conhecimento e probabilidade. Ali reconhece explicitamente – o que não havia feito no capítulo em que apresenta e defende a distinção – que essa distinção é parte de uma *hipótese*, a “hipótese corpuscular”, e que essa hipótese foi adotada por

---

<sup>13</sup> Veja-se, por exemplo, III iii 15 e vi 2; IV iv 17 e vi 4.

<sup>14</sup> Veja-se, por exemplo, III iii 17 e vi 6, 9 e 19; IV vi 4, 5 e 8.

ser aquela “que se julga ser a que vai mais longe na direção de uma explicação inteligível das qualidades dos corpos” (IV iii 16).

É evidente a influência sobre Locke, quanto a esse ponto, do clima geral de otimismo acerca dessa hipótese, no círculo dos filósofos naturais, com o qual tinha fortes vínculos teóricos e pessoais. É plausível pensar que a confiança epistêmica depositada por Locke no corpuscularismo não apenas foi responsável por não ter assinalado explicitamente seu caráter hipotético quando da exposição inicial da distinção dos dois tipos de qualidades – distinção dele tributária –, mas também pela liberdade incomum, dado o tom cético de sua epistemologia, com que, ao procurar demonstrar a existência de Deus, fala das propriedades essenciais da matéria, com se fosse algo estabelecido.

Se a solução do aparente conflito entre o ceticismo de Locke quanto às essências reais das substâncias e certas teses positivas sobre a natureza da matéria adotadas ao longo de sua demonstração da existência de Deus estiver nessa direção, uma consequência importante se seguirá: se a demonstração de fato depender de certos aspectos da hipótese corpuscular, ela não será uma demonstração, mas apenas um arrazoado de plausibilidade, cuja sorte está ligada à do corpuscularismo. Um reforço dessa interpretação advém de que o lema central da demonstração – um sistema de coisas materiais não pode, por si, produzir pensamento – parece depender da suposição do caráter *inerte* da matéria. Essa suposição é parte do corpuscularismo, na medida em que as qualidades primárias dos corpos, qualidades essas em termos das quais suas essências reais seriam caracterizadas, não incluem, ao menos de forma explícita, nenhum poder *ativo*.<sup>15</sup>

Não pretendo que o parágrafo precedente expresse mais do que uma especulação, a ser ulteriormente investigada. Uma explicação alternativa de como Locke teria podido justificar o referido lema foi

---

<sup>15</sup> As qualidades primárias são estas sete, e somente elas: extensão, solidez, forma, tamanho, textura, movimento ou repouso, e número. (Ver *Essay* II viii, diversos parágrafos.)

dada por Ayers, em termos de uma distinção metafísica entre essência e operação – distinção que Locke teria assumido em sua demonstração. Seja qual for a avaliação que se faça dessa complexa explicação, o que importa aqui é que em seus comentários finais sobre a demonstração lockeana da existência de Deus Ayers chega a uma conclusão semelhante à minha, quanto ao seu caráter inválido, e por razões do mesmo tipo: a contaminação da demonstração por elementos da hipótese corpuscular (ver Ayers 1981, seção V).

### **7. A hipótese corpuscular na epistemologia de Locke**

Vale a pena estender um pouco mais esses comentários sobre o uso que Locke faz da hipótese corpuscular. Acabo de sugerir, a título de hipótese interpretativa, que um desses usos se dá quando da demonstração da existência de Deus. Mencionei também, de passagem, o papel que a hipótese desempenha no estudo feito por Locke dos limites de nosso conhecimento do mundo físico. Apenas para sintetizar algo que expliquei melhor em outro lugar (Chibeni 2005a), há dois casos a considerar: o conhecimento das leis fenomenológicas e o das explicações científicas das propriedades dos corpos. No primeiro, a hipótese é evocada quando Locke propõe que duas das condições necessárias para o conhecimento de tais leis são o conhecimento das qualidades primárias das partes imperceptíveis dos corpos – o que corresponderia ao conhecimento de suas essências reais – e a possibilidade de inferir a partir delas as qualidades secundárias e demais poderes dos corpos. Ora, não podemos fazer nem uma coisa nem outra: a primeira, porque não temos faculdades sensoriais suficientemente penetrantes – os famosos “olhos de microscópio” (II xxiii 12) –; a segunda, porque nem sequer podemos conceber qualquer conexão entre idéias de qualidades primárias e de qualidades secundárias.

Eu havia dito anteriormente que Locke esforçou-se por fazer com que nada importante em sua filosofia dependesse de hipóteses acerca da natureza da alma. Por extensão, poderíamos procurar ver até

que ponto também teria se esforçado por isolar sua filosofia das hipóteses sobre a natureza da matéria. Isso faz algum sentido, é claro, mas temos de levar em conta a diferença das duas situações. Primeiro, no caso da matéria a formulação de hipóteses sobre sua natureza é tarefa a que a ciência já se vinha dedicando, e com relativo sucesso. Há, nesse âmbito, uma metodologia de controle razoavelmente poderosa – extração e teste de predições experimentais das hipóteses, critérios de comparação de hipóteses, etc. –, o que nem de longe existia (ou existe hoje) nas especulações gerais sobre a natureza da alma.

Em segundo lugar, os casos da matéria e da alma diferenciam-se, no âmbito da filosofia lockeana, pelas áreas de sua aplicação. Parece claro que o simples fato de Locke ter interesse em filosofia natural e trabalhar em cooperação com filósofos naturais do seu tempo naturalmente o levou a empregar, quando tratou de questões *dessa* área, a hipótese que se julgava, à época, ser a que “vai mais longe na direção de uma explicação inteligível das qualidades dos corpos”, como já mencionei na seção 6. Ora, é justamente o que se vê quando Locke discute (embora apenas marginalmente) questões do âmbito das explicações científicas das propriedades dos corpos. Aqui não há nada a recriminar em Locke, nem quanto ao uso de hipóteses, nem quanto às hipóteses efetivamente favorecidas por ele, nem quanto ao cuidado (que *teve*) em reconhecer as limitações cognitivas que o recurso a hipóteses implica.

Agora é importante notar que mesmo no estudo *epistemológico* das leis fenomenológicas que regem o comportamento dos corpos o uso que Locke faz da hipótese corpuscular não compromete, ao menos não seriamente, as conclusões a que chega, pois esse uso é essencialmente cético. Aliás, ele mesmo notou o ponto, numa frase que quase não tem sido notada. Ao introduzir pela primeira vez o tópico de nossa incapacidade de sequer *conceber* as conexões entre idéias de qualidades primárias e de qualidades secundárias – que, como já salientei, é elemento chave na argumentação cética de Locke – ele diz o seguinte:

As idéias das quais nossas idéias complexas de substâncias são feitas, e sobre as quais nosso conhecimento sobre substâncias, em sua maior parte, versa, são aquelas de suas qualidades secundárias; que, dependendo todas (como já se mostrou) das propriedades primárias de suas partes diminutas e imperceptíveis; ou, se não delas, de algo ainda mais remoto de nossa compreensão, é impossível que conheçamos que entre duas quaisquer dessas idéias [de qualidades secundárias] haja uma união, ou inconsistência, necessária. (IV iii 11)

A frase que destaquei é que importa aqui, pois representa o reconhecimento efetivo de que o papel da hipótese corpuscular nessa argumentação não é positivo, mas cético: se for verdadeira, tudo fica como está, quanto à nossa ignorância; se for falsa, fica pior ainda. Assim, o fato de que a hipótese corpuscular veio, mais tarde, a ser rejeitada pela ciência, embora tenha sido de grande utilidade no seu desenvolvimento até, pelo menos, o final do século XIX, não causa maiores estragos nas partes mais importantes da filosofia de Locke, com exceção da demonstração da existência de Deus.<sup>16</sup>

## 8. Limites do corpuscularismo

Em um artigo de 1979, intitulado “Superadded properties: the limits of mechanism in Locke”, Margaret Wilson argumentou que, não obstante a adoção, desenvolvimento, uso e propaganda do corpuscularismo por parte de Locke, ele “teve alguns *insights* significativos acerca das limitações do boyleanismo enquanto filosofia e mesmo enquanto ciência” (p. 149). Wilson propôs ainda que, apesar disso, não ocorreu a Locke “desafiar diretamente a concepção boyleana de matéria [... preferindo, antes, fazer] gesticulações na direção de atos divinos de combinação e adição” (p. 149). Independentemente de detalhes, a primeira tese ganha plausibilidade a partir do mero fato de ser compatível com

---

<sup>16</sup> Mas mesmo com essa exceção o que acabo de dizer fica em boa parte resguardado, quando se tem em conta que na filosofia de Locke pouca coisa depende efetivamente de se ter uma *prova* da existência de Deus, ao contrário, por exemplo, do que ocorre na filosofia de Descartes.

a própria análise epistemológica que Locke faz das hipóteses em geral (ver Chibeni 2005a). A segunda tese de Wilson é mais polêmica, tendo sido criticada por autores importantes (Ayers 1981, McCann 1994). Wilson procura fundá-la em passagens em que Locke, diante de limitações cognitivas surgidas dentro do corpuscularismo, apela explicitamente ao poder divino, que teria feito com que as coisas sejam de tal ou tal forma, apesar de nossa falta de compreensão a seu respeito. Os casos principais seriam três: 1) a já mencionada “superadição” de atributos mentais à matéria bruta; 2) as conexões entre qualidades primárias das partes microscópicas dos corpos e suas qualidades secundárias e poderes em geral;<sup>17</sup> e 3) a força de atração gravitacional, que, segundo a teoria newtoniana, atua sobre toda partícula de matéria.

Esses três casos precisam ser tratados em sua especificidade. O primeiro, como vimos, surge dentro do escopo da argumentação cética de Locke acerca da mente, e a superadição é proposta apenas a título de possibilidade. O argumento dirige-se ao dualista, que admitia tanto o caráter inerte da matéria como a onipotência divina. O segundo também ocorre dentro de uma argumentação cética, mas desta vez quanto a outro aspecto da interação corpo-mente. Como indiquei, o que importa para a tese que Locke defende nesse passo não é a hipótese corpuscular em si, mas nossa incapacidade generalizada, com ou sem ela, de estabelecer conexões necessárias entre idéias de qualidades secundárias. Em ambos esses dois primeiros casos é evidente que faz sentido falar em “limitação” do corpuscularismo, pois essa teoria da matéria não explica nem uma coisa nem outra, mas isso não constitui, *nesses*

---

<sup>17</sup> O fato de que não podemos prescindir dessas conexões na visão corpuscularista dos corpos, embora nos sejam inconcebíveis, levou Locke a admitir que elas de fato existem, mas que se devem “à determinação arbitrária daquele Agente Todo-Sábio que as fez ser tais quais são [...] de um modo totalmente acima da concepção de nossos fracos entendimentos” (IV iii 28). O mesmo ponto já havia aparecido um pouco antes, nesse mesmo parágrafo, e é repetido novamente no parágrafo seguinte, no qual é estendido para outro caso, “as regras originais e a comunicação de movimento”.

*contextos argumentativos, defeitos* que pudessem ter levado Locke a rejeitar a teoria corpuscular.

Quanto ao terceiro caso, ainda não considerado no presente texto, começo lembrando que, como qualquer hipótese do domínio da filosofia natural, o corpuscularismo nasceu e se desenvolveu em meio a hipóteses rivais. A época de Locke foi o apogeu dessa concepção de matéria. Mas essa mesma época assistiu ao surgimento de um verme poderoso que lhe corroeria lentamente as raízes, durante o século XVIII: a *gravitação newtoniana*. Como se sabe, em sua teoria mecânica Newton introduziu a força de atração gravitacional, como um dos elementos centrais. Ele o faz, porém, “matematicamente”, sem considerar seu caráter físico (*Principia*, comentário à Def. VIII, p. 5). Esse distanciamento da questão física/metafísica na natureza da força gravitacional deve, no entanto, ser entendido somente como um recurso metodológico de Newton no desenvolvimento de sua teoria, mas não como expressão de uma convicção sua de que não caberia à filosofia natural investigar essa questão, como muitos entenderam. Os que fizeram essa interpretação errada muitas vezes citam a famosa passagem do Escólio Geral na qual Newton afirma que “não faz hipóteses” (p. 547), e aí também incorrem freqüentemente em outro erro, o de achar que Newton nunca fez hipóteses. Não deveria ser muito difícil perceber que, na verdade, essa frase famosa foi dita acerca das causas da gravitação:

Até agora, porém, não fui capaz de descobrir a causa das propriedades da gravidade a partir dos fenômenos; e não faço hipóteses. Pois o que quer que não seja deduzido dos fenômenos deve ser chamado de hipótese; e hipóteses, quer metafísicas, quer físicas, quer de qualidades ocultas, quer de mecânicas, não têm lugar na filosofia *experimental* (*Principia*, Escólio Geral, p. 547).

Destaquei a última palavra, por parecer-me importante aqui. Evidentemente Newton estava interessado, enquanto filósofo natural, na questão da natureza da gravitação, tendo ele próprio esboçado uma

certa hipótese sobre ela, hipótese de natureza puramente mecânica, ou seja, enquadrável na perspectiva que venho chamando de corpuscularismo. Expôs essa hipótese numa carta de 1678, dirigida à pessoa certa, Boyle.<sup>18</sup> Embora não tenha julgado essa hipótese suficientemente boa para ser divulgada em suas publicações, Newton não deixou de pensar no assunto, pois estava convencido de que uma explicação para a gravitação deveria ser buscada. Em cartas a Richard Bentley, do início dos anos 1690 (posteriores, portanto, aos *Principia*), Newton rejeitou em termos enfáticos a inclusão da força de atração gravitacional entre as propriedades primárias dos corpos, que não necessitariam ser explicadas. Vejamos estes trechos de duas dessas cartas:

Você por vezes fala da gravidade como essencial e inerente à matéria. Por favor, não atribua a mim essa noção [...].

É inconcebível que a matéria inanimada bruta possa, sem a mediação de alguma outra coisa que não seja material, operar sobre, e afetar outra matéria sem contato mútuo, como teria de ser se a gravitação, no sentido de Epicuro, fosse essencial e inerente a ela. [...] Que a gravidade seja inata, inerente e essencial à matéria, de modo que um corpo possa agir à distância sobre outro através do vácuo, sem a mediação de alguma outra coisa, pela qual sua ação e força possa ser transportada para o outro, é para mim absurdo tão grande, que creio que nenhum homem que tenha em assuntos filosóficos uma faculdade competente de pensar possa jamais nele incorrer. A gravidade há de ser causada por um agente que aja de forma constante, segundo certas leis; mas decidir se tal agente é material ou imaterial é algo que deixei para a consideração de meus leitores.<sup>19</sup>

Retomando agora a análise da segunda tese de Margaret Wilson, ela notou que o próprio Locke, depois de haver estudado os *Principia*, “convenceu-se da realidade da atração gravitacional” (1979, p. 148), no sentido de que não seria simplesmente algo derivável das proprieda-

---

<sup>18</sup> Para os trechos mais importantes, acompanhados de comentários, ver o Apêndice de Florian Cajori aos *Principia*, n. 55; ver também a n. 6.

<sup>19</sup> *Apud* Cajori, Apêndice, n. 6.

des primárias boyleanas. Isso significaria que Locke efetivamente reconheceu aqui mais um limite do corpuscularismo, em sua versão original. Esse caso seria interessante porque é do âmbito exclusivo da matéria – em contraste com os outros dois, referentes à interação matéria-espírito. E nele também a “solução” de Locke teria sido, mais uma vez, apelar à determinação de um Ser superior. Wilson cita duas passagens em apoio a essa afirmação, uma de *Some Thoughts concerning Education*, e outra da correspondência com Stillingfleet. Reproduzo aqui a primeira delas (da p. 148):<sup>20</sup>

[...] é evidente que pela mera matéria e movimento nenhum dos grandes fenômenos da natureza pode ser resolvido: um dos exemplos seria o [fenômeno] da gravidade, que penso ser impossível explicar por uma operação natural da matéria, ou qualquer outra lei de movimento, sem que a vontade positiva de um Ser Superior ordene que ocorra.

Não padece dúvida de que temos aqui um reconhecimento dos limites do corpuscularismo. A explicação da gravitação representou um desafio não resolvido tanto para Newton como para Locke. Não é claro, porém, que Wilson tenha razão em seus comentários acerca da “solução” indicada nessa passagem e em outras semelhantes. Ayers, por exemplo, argumentou que não se trataria de ações divinas milagrosas, no sentido de impor à matéria atributos *contrários* à sua essência.<sup>21</sup> Ayers prefere entender Locke nessas passagens como simplesmente enfatizando o seu ceticismo quanto às causas da gravitação.

Passando a considerar agora o problema da explicação da gravitação de forma geral, é bastante útil mencionar a enumeração de alternativas feita por Ayers (1981, seção I). Sinteticamente, seriam: (i) a

---

<sup>20</sup> Ver Wilson 1979, seção III, para a outra passagem e referências a trechos pertinentes do *Essay*.

<sup>21</sup> Cf. seu ponto semelhante, referente à superadição de atributos mentais, mencionado na seção 5, acima. Outra crítica a Wilson pode ser encontrada em McCann 1994, seção III.

reafirmação do corpuscularismo, na linha perseguida por Newton na carta a Boyle; (ii) o ceticismo puro e simples; (iii) a ação direta e contínua de Deus, na linha defendida por Wilson; e (iv) a incorporação da força de gravidade entre as propriedades essenciais da matéria, proposta pelo prefaciador da segunda edição dos *Principia*, Roger Cotes.

Como vimos pelos trechos de suas cartas, esta última é a solução sobre a qual temos mais certeza que *não* foi aceita por Newton. Mas como registra Cajori (Apêndice aos *Principia*, p. 633), essas cartas, assim como a referida carta a Boyle, só foram divulgadas muito tempo mais tarde, de modo que não influenciaram de forma imediata a opinião científica. Esta parece, ao contrário, ter ido justamente na direção que Newton considerava absurda. Assim foi que no famoso prefácio à segunda edição dos *Principia* (1713), Cotes, um newtoniano convicto, explicitamente defendeu que “a gravidade deve encontrar lugar entre as qualidades primárias de todos os corpos” (p. XXVI). Tal sugestão foi sendo gradativamente assimilada, não somente em vista da argumentação de Cotes, mas principalmente porque ninguém conseguiu avançar nenhuma explicação mecânica plausível para a gravitação. Uma primeira e importante cunha introduziu-se, assim, no corpuscularismo de Boyle e Locke, e seus efeitos já eram patentes no final do século XVIII. Uma desconfiança maior relativamente ao corpuscularismo foi surgindo no século seguinte, com o advento do eletromagnetismo, no qual novas forças, aparentemente não mecânicas, foram introduzidas. No entanto, a atitude de Maxwell, seu maior teórico, testemunha bem a força que o corpuscularismo ainda retinha nessa época: ele procurou até o fim explicações mecânicas para os fenômenos eletromagnéticos, pela via de um “éter” disseminado por todo o cosmo. As investigações sobre essa possibilidade de explicação foram, como se sabe, de grande importância para desencadear o processo de substituição da sacrossanta mecânica newtoniana pela teoria da relatividade especial, no início do século XX. Esse período testemunhou também a corrosão da física clássica em outra direção, que levaria a uma nova teoria fundamental

da estrutura da matéria, a mecânica quântica. Foi tal teoria que, finalmente, levou ao abandono total do corpuscularismo na física.

Em seu erudito livro *Thinking Matter* (1983), John Yolton defendeu que a flexibilização ou abandono gradual do corpuscularismo foi fator importante no fortalecimento do materialismo, e que isso se teria notado já em fins do século XVIII. Sua tese é que com uma concepção de matéria dotada de poderes ativos – como já seria a teoria gravitacional de Newton, reinterpretada *à la* Cotes –, concepção diferente, portanto, daquela do corpuscularismo original, segundo a qual ela seria inerte, “morta e estúpida” (na expressão de Cudworth), teria ficado mais fácil retomar a sugestão lockeana da “matéria pensante”. Mas isso se faria com duas diferenças, relativamente a Locke: 1) a sugestão não seria agora apenas um elemento de uma argumentação cética, mas algo sobre o que se pudesse desenvolver uma posição positiva sobre a natureza da alma; e, 2) a “superadição” divina não seria mais evocada, pois a própria matéria se encarregaria, por seus poderes ativos, de provocar a manifestação de atributos mentais. Yolton analisa, em especial, o uso que Pristley teria feito desse ponto na defesa do materialismo.

Vejo essa proposta com desconfiança; não quanto a sua correção histórica – muito bem argumentada por Yolton –, mas com relação a sua viabilidade filosófica. Não me é nada claro que a admissão da força gravitacional e outras forças físicas como componentes essenciais da matéria facilite a compreensão da emergência de propriedades mentais. Isso me parece tão incompreensível na concepção de matéria do corpuscularismo boyleano como na da versão modificada de Cotes. Iria até um pouco mais longe: mesmo depois que o corpuscularismo ruiu de vez, com o advento das teorias contemporâneas da natureza da matéria – enfeixadas sob a denominação geral de ‘física quântica’ – a situação não mudou muito, em que pese o entusiasmo de teóricos da “ciência cognitiva” e as explorações naquilo que se chama de “inteli-

gência artificial”.<sup>22</sup> No que diz respeito à questão da essência da alma, o desafio cético de Locke, retomado e aprofundado por Hume meio século mais tarde, parece-me ainda não ter sido enfrentado adequadamente. Creio, ademais, que a principal moral que ambos esses filósofos tiraram dele, ou seja, a recomendação de uma atitude modesta, anti-dogmática e de investigação permanente, continua a ser uma saudável diretriz para todos nós.

### Referências bibliográficas

(Esta lista inclui alguns títulos não citados no presente artigo, mas que podem ser úteis à análise ulterior de diversos tópicos nele mencionados.)

AARSLEFF, H. Locke's influence. In: Chappell 1994, pp. 252-289.

AYERS, M.R. Mechanism, superaddition, and the proof of God's existence in Locke's *Essay*. *The Philosophical Review*, **90**(2): 210-251, 1981.

-----. *Locke*. London: Routledge, 1991. (2 vols. em 1)

CHAPPELL, V. (ed.). *The Cambridge Companion to Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

CHIBENI, S. S. Locke on the epistemological status of scientific laws. *Principia*, **9**(1-2): 19-41, 2005a.

-----. Hume e as crenças causais. In: Ahumada, J., Pantalone, M. e Rodríguez, V. (eds.). *Epistemología e Historia de la Ciencia*, vol. 12. (Selección de trabajos de las XVI Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia.) Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2006. Disponível, em versão integral, em: [ww.unicamp.br/~chibeni](http://ww.unicamp.br/~chibeni).

---

<sup>22</sup> Margaret Wilson é da mesma opinião: “Princípios materialistas bem mais avançados do que os de Boyle não ajudaram, até hoje, a lançar muita luz sobre o problema de como as operações dos corpos ‘produzem’ experiência consciente – nem sobre o problema de como evitar o problema” (1979, p. 149).

- FARR, J. The way of hypotheses: Locke on method. *Journal of the History of Ideas*, **48**(1): 51-72, 1987.
- JOLLEY, N. *Locke: His Philosophical Thought*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- LAUDAN, L. The nature and sources of Locke's view on hypotheses. *Journal of the History of Ideas*, **28**: 211-223, 1967. Reprinted, with amendments and postscript, in Tipton 1977, pp. 149-162.
- LOCKE, J. *The Works of John Locke*. A new edition, corrected, in 10 volumes. London, Thomas Tegg etc., 1823. Reprinted by Scientia Verlag Aalen, Germany, 1963.
- . *Draft A*. Première esquisse de l'Essai philosophique concernant l'entendement humain. Trad. M. Delbourg-Delphis. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 1974.
- . *An Essay concerning Human Understanding*. Abridged and edited with an introduction by A. D. Woozley. London, Collins, 1964. (Includes an appendix with portions of the Locke-Stillingfleet correspondence.)
- . *An Essay concerning Human Understanding*. P. H. Nidditch (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1975.
- LOWE, E. J. *Locke on Human Understanding*. London: Routledge, 1995.
- McCANN, E. Locke's philosophy of body. In: Chappel 1994, pp. 56-88.
- MANDELBAUM, M. *Philosophy, Science and Sense Perception*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1964.
- MILTON, J. R. Induction before Hume. *British Journal for the Philosophy of Science*, **38**(1): 49-74, 1987.
- NEWTON, I. *Mathematical Principles of Natural Philosophy* (Trad. A. Motte and F. Cajori). Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1934.
- Moraes, J.Q.K. (org.). *Materialismo e Evolucionismo*. Coleção CLE, v. 47, p. 163-192, 2007.

- SOLES, D. E. Locke's empiricism and the postulation of unobservables. *Journal of the History of Philosophy*, **23**: 339-369, 1985.
- TIPTON, I. C. (ed.) *Locke on Human Understanding*. Selected Essays. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- VOLTAIRE, *Lettres Philosophiques*. Édition critique avec une introduction et un commentaire para Gustave Lanson. Nouveau tirage revu et complété para André M. Rousseau. Paris: Librairie Marcel Didier, 1964. v.1.
- WILSON, M. D. Supperadded properties: the limits of mechanism in Locke. *American Philosophical Quarterly*, **16**(2): 143-150, 1979.
- WOOLHOUSE, R. Locke's theory of knowledge. In: Chappell 1994, pp. 146-171.
- WOOZLEY, A. D. Some remarks on Locke's account of knowledge. *Locke Newsletter*, **3**: 7-17, 1972. Reprinted in Tipton 1977, pp. 141-148.
- YOLTON, J. W. *John Locke and the Way of Ideas*. Oxford: Oxford University Press, 1956.
- *John Locke and the Compass of Human Understanding*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- *Thinking Matter*. Materialism in Eighteenth-Century Britain. Oxford: Blackwell, 1983.
- YOST, R. M. Jr. Locke's rejection of hypotheses about sub-microscopic events. *Journal of the History of Ideas*, **12**: 111-130, 1951.