

ENSAIO SOBRE  
O ENTENDIMENTO HUMANO

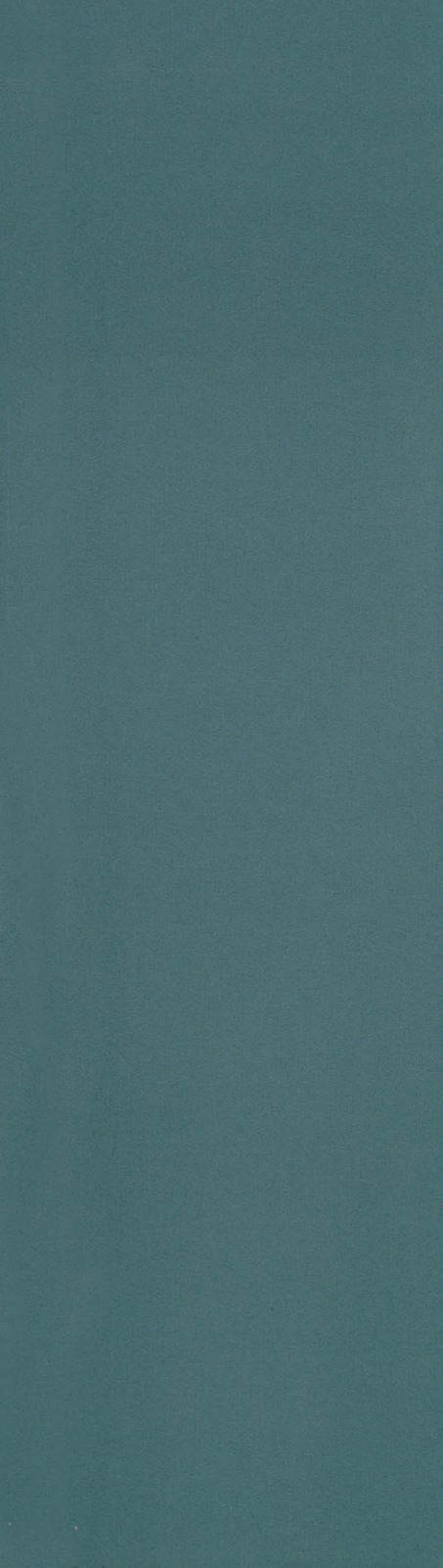
---

John Locke

VOLUME II

5.<sup>a</sup> Edição

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN













### LIVRO III



*John Locke*

# ENSAIO SOBRE O ENTENDIMENTO HUMANO

---

John Locke

VOLUME II  
(Livro III e IV)

*Introdução, Notas  
Coordenação da Tradução*

Eduardo Abranches de Soveral

*Revisão da tradução*

Gualter Cunha  
Ana Luísa Amaral

*5.ª Edição*



FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

Tradução do original inglês intitulado  
AN ESSAY CONCERNING HUMAN UNDERSTANDING  
de John Locke  
Edição da Dover Publications, Inc., New York, 1959

---

Reservados todos os direitos de harmonia com a lei  
Edição da Fundação Calouste Gulbenkian  
Av. de Berna, Lisboa  
ISBN 978-972-31-0856-9

## CAPÍTULO I

### **Das palavras ou linguagem em geral**

1. Deus, ao criar o homem para ser uma criatura sociável, não somente lhe inspirou o desejo e lhe incutiu a necessidade de viver com os da sua espécie, como, além disso, lhe deu a faculdade de falar, para que a linguagem fosse o grande instrumento e o elo de união da sociedade. É por isso que o homem tem naturalmente órgãos aptos a formar os sons articulados a que chamamos palavras. Mas isto não chegava para produzir a linguagem; porque podemos ensinar os papagaios e várias outras aves a pronunciar sons articulados e bastante diferenciados, e nem por isso eles são capazes de linguagem.

2. Além de produzir sons articulados, tornou-se necessário que o homem deles se servisse como sinais das suas concepções, e os estabelecesse como símbolos das ideias que tem no espírito, a fim de estas poderem ser, por tal meio, manifestadas aos outros, e os pensamentos dos homens poderem ser transmitidos entre eles.

3. Mas isto ainda não chega, de modo algum, para dar às palavras toda a sua utilidade. Não basta, para a perfeição da linguagem, que os sons possam tornar-se sinais das ideias, a menos que deles nos possamos servir de uma tal forma que compreendam várias coisas particulares: porque a multidão das palavras teria impedido o seu uso, se tivesse sido necessário um nome distinto para designar cada coisa particular.

A fim de remediar este inconveniente, a linguagem foi ainda aperfeiçoada pelo emprego de *termos gerais*, que fazem com que uma só palavra possa significar uma imensidão de existências particulares; este excelente uso de sons foi possível por traduzir a diferença existente entre as ideias: nomes gerais para ideias gerais e nomes particulares para ideias particulares<sup>1</sup>.

4. Além destes nomes que significam ideias, há outras palavras que o homem emprega, não para significar qualquer ideia, mas a falta ou a ausência de uma certa ideia simples ou complexa, ou de todas as ideias conjuntamente, como, por exemplo, as palavras *nada*, *ignorância*, *esterilidade*. Não se pode dizer que todas estas palavras negativas ou de privação não pertençam ou signifiquem qualquer ideia, porque, nesse caso, seriam sons sem sentido; mas, reportando-se a ideias positivas, designam a sua ausência<sup>2</sup>.

5. Podemos-nos aproximar um pouco mais da origem de todas as nossas noções e conhecimentos, se notarmos como as palavras de que nos servimos dependem de ideias sensíveis, mesmo as que empregamos para significar acções e noções completamente afastadas dos sentidos. Assim, as

---

<sup>1</sup> Repare-se que Locke considera a linguagem – coerentemente, aliás – do seu ponto de vista pragmático e convencional.

<sup>2</sup> Ao aceitar palavras, com sentido, a que não corresponde nenhuma ideia, mas a sua ausência, parece afastar-se do atomismo apontado na nota anterior. Mas se bem repararmos, essa é a maneira de se manter nos quadros de uma gnosiologia atomista e associacionista. A existência de palavras designativas da ausência desta ou daquela ideia (ou de todas) e a possibilidade da sua utilização evitam o recurso à função judicativa, logo neste plano originário da constituição das palavras; considerando-se a ausência de uma ideia como um facto ou um dado, evita-se a *negação*, ou a *afirmação* de uma privação. Mas o problema da função judicativa não poderá ser indefinidamente adiado. A questão vai ser tomada no cap. VII.

palavras *imaginar, apreender, compreender, aderir, conceber, insinuar, desgostar, perturbação, tranquilidade*, etc., são todas elas extraídas de operações de coisas sensíveis, e aplicadas a certos modos de pensar. O termo *espírito*, na sua significação primária, é sopro; *anjo* é mensageiro. E não duvido nada que, se pudéssemos fazer remontar todas as palavras à sua origem, iríamos verificar que, em todas as línguas, as palavras que empregamos para significar coisas que não dependem dos sentidos têm a sua origem mais radical em ideias sensoriais. Daqui podemos imaginar que espécie de noções tinham os primeiros que falaram aquelas línguas, donde lhes vinham ao espírito, e como a natureza, sugerindo inclusive aos homens os nomes que davam às coisas, foi a origem e o princípio de todas os seus conhecimentos; pois que, para encontrar nomes que pudessem dar a conhecer aos outros aquilo que sentiam em si mesmos, ou qualquer outra ideia que não respeitasse aos sentidos, viram-se obrigados a derivar as palavras das que traduziam as ideias das sensações mais conhecidas; de outra forma não poderiam dar a perceber aos outros o que experimentavam em si mesmos, e não podia manifestar-se exteriormente por meio de aparências sensíveis. E assim, depois de terem encontrado nomes conhecidos, e de terem chegado a um acordo acerca deles, para significar essas operações interiores do espírito, podiam, sem custo, dar a conhecer por palavras todas as suas outras ideias, pois podiam senão consistir em percepções exteriores e sensíveis, ou em operações interiores do espírito sobre estas percepções, porque, como foi provado, não temos absolutamente nenhuma ideia que não venha originariamente de objectos sensíveis e exteriores, ou de operações interiores do espírito que sentimos e de que interiormente temos consciência em nós próprios<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Locke estabelece um paralelismo entre a gênese das ideias e das palavras, fazendo depender esta daquela. Há, todavia, aqui uma dificul-

6. Mas, para melhor se entender o emprego e o poder da linguagem, enquanto instrumento ao serviço da instrução e conhecimento, vem a propósito ver, em primeiro lugar, *a que se applicam immediatamente os nomes no uso que fazemos da linguagem.*

E porque todos os nomes (excepto os nomes próprios) são gerais, e não significam em particular tal ou tal coisa singular, mas conjuntos, será necessário considerar, em segundo lugar, que variedades de coisas existem, ou, se gostarmos de termos latinos, *que species e genera de coisas existem, em que consistem, e como se formam.* Depois de se terem examinado estas coisas como deve ser, estaremos em melhores condições de descobrir qual o verdadeiro emprego das palavras, as naturais vantagens e defeitos da linguagem, e os remédios a usar para evitar a obscuridade ou incerteza na significação das palavras, sem o que é impossível discorrer com clareza e com ordem sobre o conhecimento das coisas que, estando relacionado com proposições normalmente universais, tem mais relação com as palavras do que à primeira vista possamos imaginar.

Estas considerações serão, pois, o objecto dos próximos capítulos.

---

dade: enquanto a génese das ideias é solipsista, a das palavras é social, e muita vez se aprendem as palavras antes de experimentar ou ver aquilo que elas designam.

## CAPÍTULO II

### Da significação das palavras

1. Embora o homem possua uma grande diversidade de pensamentos, a tal ponto que os outros e ele próprio podem disso tirar proveito e prazer, estão, no entanto, todos eles fechados no seu espírito, invisíveis e escondidos, não podendo por si sós aparecer. Tal como não saberíamos usufruir das vantagens nem das comodidades da sociedade sem uma comunicação de pensamentos, da mesma maneira era necessário que o homem inventasse alguns sinais exteriores e sensíveis pelos quais estas ideias invisíveis, de que se compõem os seus pensamentos, pudessem ser manifestadas aos outros. Nada mais próprio para este efeito, em termos de abundância e rapidez, do que esses sons articulados que ele se sente capaz de formar com tanta facilidade e variedade. Por aqui se pode ver como as *palavras*, tão bem adaptadas a este fim por natureza, vêm a ser usadas pelos homens como sinais das suas ideias, e não por qualquer ligação natural existente entre certos sons articulados e certas ideias (pois, nesse caso, só haveria uma única língua entre os homens), mas por uma imposição voluntária, em virtude da qual uma certa palavra foi arbitrariamente constituída como sinal de uma ideia determinada. Assim, a função das palavras é serem marcas sensíveis das ideias, e as ideias que elas representam constituem a sua significação própria e imediata.

2. Como os homens se servem destes sinais, quer para registar os seus próprios pensamentos, a fim de auxi-

liar a memória, quer para produzir as suas ideias, e as expor aos outros, as palavras não significam, pois, na sua primeira e imediata significação, senão as ideias que estão no espírito de quem delas se serve, por mais negligente ou imperfeitamente que essas ideias sejam deduzidas das coisas que se supõe que elas representam<sup>4</sup>. Quando um homem fala a um outro, é para poder ser compreendido; e o fim da linguagem é que estes sons ou marcas possam dar a conhecer as ideias do que fala aos que o escutam. Por conseguinte, é das ideias daquele que fala que as palavras são marcas, e ninguém pode aplicá-las imediatamente, como marcas, a alguma outra coisa que não às ideias que ele próprio tem no espírito: porque, usá-las do outro modo seria torná-las sinais das nossas próprias concepções e aplicá-las entretanto a outras ideias, e isso seria torná-las, ao mesmo tempo, sinais e não-sinais das nossas ideias, o que faria, por isto mesmo, com que não significassem coisa alguma. Como as palavras são sinais voluntários, relativamente àquele que deles se serve, não podem ser sinais voluntários que ele emprega para designar coisas que de todo desconhece. Isso seria querer torná-las sinais de nada, sons vãos, destituídos de qualquer significado. Um homem não pode fazer com que as suas palavras sejam sinais, ou de qualidades que estão nas coisas, ou de concepções que estão no espírito de uma outra pessoa, se em si mesmo não tiver qualquer ideia destas qualidades e destas concepções. Até ter algumas ideias do seu próprio foro, não pode supor que certas ideias correspondem às concepções de uma outra pessoa, nem servir-se de quaisquer sinais para as exprimir; porque, então, seriam sinais do que não conheceria, isto é, sinais de

---

<sup>4</sup> O filósofo mantém-se dentro da sua concepção utilitária e instrumental da linguagem, mas reconhece-lhe agora, além da sua função social de comunicação, a função privada de auxiliar a conservar, recordar, e precisar os próprios pensamentos.

nada. Mas, logo que representa a si mesmo as ideias de outros, por meio das que em si próprio tem, se consente em dar-lhes os mesmos nomes que os outros lhes dão, é sempre às suas próprias ideias que dá estes nomes; numa palavra, *é às ideias que tem, e não às que não tem.*

3. Isto é tão necessário no uso da linguagem que, a este respeito, tanto o homem sábio como o ignorante, instruído como não instruído, servem-se de igual maneira das palavras, quando lhes ligam uma significação. Quero dizer que as palavras significam, na boca de cada homem, as ideias que tem no espírito e que quereria exprimir por aquelas palavras. Assim, uma criança que não notou, no metal a que ouve chamar *ouro*, nada mais do que uma brilhante cor amarela, aplica somente a palavra *ouro* à ideia que tem desta cor e a nenhuma outra coisa; e dá por isso o nome de ouro à mesma cor que vê na cauda de um pavão. Todavia, uma outra que tenha observado melhor este metal, junta à cor amarela a ideia de grande peso; e então a palavra ouro significa, na sua boca, a ideia complexa de um amarelo brilhante unida à de uma substância bastante pesada. Uma terceira junta a estas qualidades a fusibilidade, e então a palavra ouro significa, para ela, um corpo brilhante, amarelo, fundível e muito pesado. Uma outra junta-lhe a maleabilidade. Cada uma destas crianças que se serve igualmente da palavra *ouro* tem oportunidade de exprimir a ideia a que a aplica; mas é evidente que nenhuma delas a pode aplicar a não ser à sua própria ideia, e que não podia torná-la sinal de uma ideia complexa que não tem no espírito<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Como sublinhámos, por força da sua perspectiva atomista, Locke só pode atribuir às palavras o sentido das ideias de que são o sinal (ou da sua ausência). Os sentidos que advenham às palavras por virtude da sua integração num contexto, ou por nelas se ter realizado um acto poético do espírito, são ignorados pelo filósofo.

4. Mas ainda que as palavras, tais como as usam os homens, não possam significar, própria e imediatamente, nada mais do que as ideias que estão no espírito daquele que fala, no entanto, os homens, nos seus pensamentos, atribuem-lhes uma secreta relação a duas outras coisas.

Primeiramente, *supõem que as palavras de que se servem são marcas das ideias que se encontram também no espírito dos outros homens com quem comunicam.* Porque, de contrário, seria em vão que falariam e não poderiam ser compreendidos; se os sons que aplicam a uma ideia estivessem ligados a uma outra ideia por aquele que os escuta, seria falar duas línguas. Mas os homens não se detêm normalmente a examinar se a ideia que têm no espírito é a mesma que está no espírito daqueles com quem comunicam. Pensam que basta empregar a palavra com o sentido que tem normalmente na língua que falam, o que crêem fazer; e, neste caso, supõem que a ideia de que a fazem ser sinal é precisamente a mesma que as pessoas instruídas do seu país ligam a tal nome.

5. Em segundo lugar, porque os homens não gostariam que pensássemos que falavam simplesmente daquilo que imaginam; uma vez que querem também que imaginemos que falam das coisas segundo o que são realmente em si mesmas, supõem, muitas vezes, por causa disto, *que as palavras significam também a realidade das coisas.* Mas como isto diz mais particularmente respeito às substâncias e aos seus nomes, tal como aquilo que acabámos de dizer, no parágrafo precedente, se reporta talvez às ideias simples e seus modos, falaremos mais adiante destes dois diferentes meios de aplicar as palavras, quando tratarmos em particular dos nomes dos modos mistos e das substâncias. No entanto, permiti-me dizer aqui, de passagem, que se perverte o uso das palavras e se embaraça a sua significação com uma obscuridade e

confusão inevitáveis, sempre que as fazemos significar outra coisa que não as ideias que temos no nosso espírito<sup>6</sup>.

6. Relativamente ao uso das palavras é ainda necessário considerar, em primeiro lugar que, sendo elas imediatamente os sinais das ideias dos homens, e por este meio os instrumentos de que se servem para comunicarem entre si as suas concepções e exprimirem os seus pensamentos, se cria, pelo constante uso, uma tal conexão entre sons e as ideias por eles designadas, que as palavras que ouvimos excitam no espírito certas ideias com quase tanta prontidão e facilidade como se os objectos próprios para as produzir afectassem de facto os sentidos. É o que acontece evidentemente em relação a todas as qualidades sensíveis mais comuns e a todas as substâncias que se nos apresentam frequente e familiarmente.

7. É de notar, em segundo lugar, que, muito embora as palavras só signifiquem, própria e imediatamente, as

---

<sup>6</sup> Nestes dois §§ (4 e 5), Locke determina as duas causas da equívocidade das palavras. Uma é social ou intersubjectiva: só há diálogo se pressupusermos um significado comum para as palavras; mas essa pressuposição é arriscada e permanentemente deverá ser vigiada confirmando-se se, com efeito, todos atribuem à palavra o mesmo sentido, e esse é o da ideia que cada um tem na cabeça. A outra causa de equívocidade resulta da função objectivante da palavra. A palavra tem também uma função objectivante sem a qual era impossível o discurso humano e, portanto, o próprio conhecimento. Pensamos que na gnosologia lockiana essa função objectivadora se realiza em dois planos: 1) um é subjectivo – trata-se de agrupar a transfinita variedade das ideias vivenciadas em unidades significativas; 2) outro é objectivo – trata-se de saber a que ideias ou grupos de ideias correspondem, fora do sujeito, existentes autónomos ou *coisas*. A função objectivadora da linguagem não faz essas discriminações, nem espontânea nem criticamente. Daí a necessidade de ter em conta as «maneiras de falar» ou «forças de expressão» cujo sentido literal é equívoco ou erróneo, mas que apesar disso tem um significado positivo.

ideias daquele que fala, e porque, por um uso que se nos torna familiar desde o berço, nós aprendemos muito perfeitamente certos sons articulados que prontamente temos debaixo da língua, que a todo o momento podemos recordar mas que nem sempre temos o cuidado de examinar ou de fixar a exacta significação, *acontece muitas vezes que applicamos de preferência os pensamentos às palavras e não às coisas*, mesmo quando queríamos aplicar-nos a considerar atentamente as coisas em si mesmas. E porque aprendemos a maior parte destas palavras, antes de conhecer as ideias que significam, há não somente crianças, mas até homens feitos, que falam com frequência como papagaios, servindo-se de várias palavras pela simples razão de que aprenderam estes sons e se habituaram a pronunciá-los. De resto, enquanto as palavras são usadas como se deve, e têm significação, há sempre uma constante ligação entre o som e a ideia, sabendo-se que um está em vez de outro. Mas, se assim não fizermos, as palavras não passam de sons vãos que nada significam.

8. As palavras, por um longo e familiar uso, despertam, como acabámos de dizer, algumas ideias no espírito, de um modo tão constante e com tal prontidão que os homens são levados a supor que há uma ligação natural entre ambas. Mas que as palavras não significam senão as ideias particulares dos homens, e isto *por uma imposição perfeitamente arbitraria*, é o que evidentemente aparece no facto de elas nem sempre despertarem no espírito de outros (mesmo quando falam a mesma língua) as mesmas ideias de que supomos elas serem os sinais. E cada um tem tão inviolável liberdade de fazer com que as palavras signifiquem tais ideias, que ninguém tem o poder de fazer com que outros tenham no espírito as mesmas ideias que ele propriamente tem, quando se serve das mesmas palavras. Por isso é que o próprio Augusto, elevado a esse tão grande poder que o

tornava dono do mundo, reconheceu que não dependia do seu poder criar um novo termo em latim; o que queria dizer que não podia estabelecer, arbitrariamente, de que ideia um determinado som deveria ser o sinal, na boca e linguagem comum dos seus súbitos. Na verdade, em todas as línguas, o uso comum atribui, por um consentimento tácito, certos sons e certas ideias e limita, deste modo, a significação deste som, pelo que alguém que não o aplique justamente à mesma ideia fala sem propriedade: ao que eu acrescento que, se as palavras de que uma pessoa se serve não despertam, no espírito de quem as escuta, as mesmas ideias que significam quando fala, então essa pessoa não fala de uma maneira inteligível. Mas seja qual for o efeito das palavras, quando as empregamos num sentido diferente daquele que geralmente têm, ou daquele que particularmente lhe liga a pessoa a quem dirigimos o nosso discurso, é certo que, relativamente àquele que delas se serve, a sua significação está limitada às ideias que tem no espírito, e que não podem ser sinais de nenhuma outra coisa<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Há aqui várias questões importantes: a) o poder representativo das palavras que, por sua vez, é de duas espécies – 1. representar objectos da experiência externa nunca percebidos pelo sujeito; 2. – representar ideias complexas só parcial e confusamente presentes ao espírito; b) poder enunciativo, ou seja, capacidade que as palavras têm de constituir proposições significativas, embora equívocas. (Na verdade, os homens nunca falam como papagaios porque atribuem sempre um significado, embora problemático ou errôneo, às suas palavras.) Locke, mantendo-se fiel à tese de que as palavras são meros sinais arbitrários de ideias, e de que delas recebem exclusivamente o sentido, não chega a analisar tal problemática.



## CAPÍTULO III

### Dos termos gerais

1. Porque todas as coisas que existem são particulares, poderíamos talvez imaginar que seria necessário que as palavras que as designassem fossem também particulares quanto ao seu significado. Todavia, é precisamente o contrário que acontece, pois a grande maioria das palavras que compõem as diversas línguas do mundo são termos gerais, e isso não sucedeu por negligência ou acaso, mas por razão e necessidade<sup>8</sup>.

2. Primeiramente, *é impossível que cada coisa particular possa ter um nome peculiar e distinto*. Pois, uma vez que a significação e o uso das palavras dependem da conexão que o espírito estabelece entre as suas ideias e os sons que emprega para as significar, é necessário que, ao aplicar os nomes às coisas, o espírito tenha ideias distintas dessas mesmas coisas e retenha também o nome particular que pertence a cada uma, com a aplicação particular a tal ideia determinada. Ora, acontece que está acima de toda a capacidade humana o formar e reter ideias distintas de todas as coisas particulares que se nos apresentam. Não é possível que cada pássaro, cada animal que vemos, cada árvore e cada planta que afectam os nossos sentidos encontrem lugar no mais capacitado entendimento. Se se encarou como

---

<sup>8</sup> Repare-se que o filósofo, ao levantar a questão da existência de termos de designação geral, se circunscreve ao campo das relações entre as coisas concretas existentes e as palavras que se lhes referem.

exemplo de uma memória prodigiosa o facto de certos generais terem podido chamar cada soldado pelo seu próprio nome, é fácil de ver por que razão jamais os homens tentaram dar nomes a cada uma das ovelhas de que se compõe um rebanho, ou a cada corvo que voa sobre as suas cabeças; e, menos ainda, designar por um nome particular cada uma das folhas das plantas que vêem, ou cada grão de areia que se encontra no caminho<sup>9</sup>.

3. Em segundo lugar, se tal se pudesse fazer, seria, ainda assim, inútil, porque não serviria, em nada, o principal objectivo da linguagem. Em vão os homens empilhariam nomes de coisas particulares, porque isso não teria qualquer utilidade para a intercomunicação dos seus pensamentos. As pessoas só aprendem as palavras, e só se servem delas no diálogo com os outros, para poderem ser compreendidas; isto apenas se pode fazer quando, pelo uso ou por mútuo consentimento, o som que eu formo com a ajuda dos órgãos da voz desperta no espírito de um outro que o escuta a mesma ideia que pretendo transmitir-lhe quando o pronuncio. Ora isto não se poderia fazer por meio de nomes aplicados a coisas particulares; porque, uma vez que só eu tenho as ideias destas no meu espírito, os seus nomes não poderiam ser significativos ou inteligíveis para um outro que não conhecesse precisamente todas as coisas particulares que vieram ao meu conhecimento<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Uma vez mais os problemas apontados na nota 6. Uma linguagem formada só por nomes próprios implicava uma reciprocidade total de experiências por parte dos interlocutores.

<sup>10</sup> Anote-se, de novo, a posição pragmática. Para sua comodidade e maior eficácia, o espírito constitui colecções abertas de coisas que designa por nomes genéricos. O número dessas colecções (que podem agrupar-se ou dividir-se) é marcado por dois limites: a capacidade discriminadora do espírito humano e a utilidade teórica ou prática dessas discriminações.

4. Mas, em terceiro lugar, supondo mesmo que isso se podia fazer (o que eu não creio), um nome distinto para cada coisa particular pouca utilidade teria para alargar o nosso conhecimento, que, muito embora fundado em coisas particulares, se estende a pontos de vista gerais, que só se podem formar reduzindo as coisas a certas espécies sob nomes gerais. Estas espécies são então circunscritas por certos limites com os nomes que lhes pertencem, e não se multiplicam, a cada instante, para lá daquilo que o espírito é capaz de reter, ou que o uso pode exigir. Por isso é que os homens pararam na maior parte dos casos, nos nomes gerais, mas não até ao ponto de se absterem de distinguir as coisas particulares por nomes distintos, sempre que a necessidade o exige. E por esta razão é que, na sua própria espécie, que é aquela com que têm mais a ver, e que muitas vezes lhes fornece oportunidades de mencionar nomes particulares, os homens se servem de nomes próprios, sendo cada indivíduo distinto designado por uma denominação distinta e particular.

5. Além das pessoas, também receberam normalmente nomes próprios os países, cidades, rios e montanhas, e outras distinções espaciais; e isto, porque os homens têm muitas vezes ocasião de as designar em particular, e de as pôr, por assim dizer, sob o olhar dos outros, nas conversas que com eles mantêm. E estou persuadido de que, se fossem obrigados a mencionar cavalos individualmente, tão frequentemente como temos de falar de diferentes homens em particular, teríamos, para designar os cavalos, nomes próprios que nos seriam tão familiares como aqueles de que nos servimos para designar as pessoas; e que o nome Bucéfalo, por exemplo, seria tão usado como o de Alexandre. Vemos, assim, como os jóqueis dão nomes próprios aos seus cavalos tão naturalmente como aos seus criados, para os poderem conhecer e distinguir uns dos outros, porque têm muitas

vezes ocasião de falar de tal ou tal cavalo em particular, quando está afastado do seu alcance visual.

6. Uma outra coisa que depois disto se tem de considerar é como se tornam as palavras gerais. Porque, se tudo quanto existe é particular, como se explica que tenhamos termos gerais, e onde encontramos essas naturezas universais que estes termos significam? As palavras tornam-se gerais quando são instituídas como sinais de ideias gerais; e as ideias tornam-se gerais quando as separamos das circunstâncias temporais, de lugar, e de toda e qualquer ideia que possa delimitá-la a tal ou a tal existência particular. Por esta espécie de abstracção, elas tornaram-se capazes de representar mais do que uma coisa particular, cada uma das quais conforme a esta ideia abstracta, e por isso pertencendo, como se diz, à classe designada pela ideia geral.

7. Mas, para explicar isto um pouco melhor, talvez não fosse despropositado considerar as nossas noções e os nomes que lhes damos desde o seu início, e observar desde a primeira infância por que graus passamos até formarmos e generalizarmos as ideias que temos. É evidente que as ideias que as crianças formam das pessoas com quem conversam (para nos cingirmos a este exemplo) são como as próprias pessoas, unicamente particulares. As ideias que têm da ama e da mãe estão muito fortemente gravadas no seu espírito, e, tal como fiéis quadros, unicamente os representam. Os nomes que primeiramente lhes deram, limitam-se também a elas: assim, os nomes *ama* e *mamã*, de que as crianças se servem, reportam-se unicamente a estas pessoas. Quando, depois disto, o tempo e um maior conhecimento do mundo lhes fez notar que há vários outros seres que, por certas relações comuns de figura e de várias outras qualidades, se assemelham ao seu pai, à sua mãe, e a outras pessoas que se habituaram a ver, formam então uma ideia

na qual verificam que todos estes seres particulares igualmente participam e dão-lhes, como aos outros, o nome de *homem*, por exemplo. Eis como chegam a ter um nome geral e uma ideia geral. E com isto não formam nada de novo, mas, pondo de lado, na ideia complexa que tinha de Pedro e de Tiago, de Maria e Isabel, somente o que é peculiar a cada um, apenas retêm o que lhes é comum a todos.

8. Da mesma maneira que adquirem o nome e a ideia geral de *homem*, facilmente chegam a nomes e a noções ainda mais gerais. Porque, ao observarem que vários objectos que diferem da ideia que têm de homem, e que não poderia, por consequência, ser compreendida sob esta designação, possuem, no entanto, certas qualidades que convêm também ao homem; formam, assim, uma outra ideia mais geral, retendo somente estas qualidades e reunindo-as numa só ideia; e, ao darem um nome a esta ideia, chegam a um termo com uma aplicação mais extensa. Ora esta nova ideia não se forma de modo algum por qualquer nova adição, mas somente como anteriormente, pondo de lado a figura e algumas outras propriedades designadas pela palavra *homem*, e retendo apenas um corpo acompanhado de vida, de sentido e movimento espontâneo, o que está compreendido sob a designação de *animal*.

9. Que este seja o meio pelo qual os homens formam primeiramente as ideias gerais e os nomes gerais que lhes dão, é, creio eu, uma coisa tão evidente que, para a provar, apenas se necessita considerar o que nós próprios fazemos, ou o que os outros fazem, e qual o caminho que o espírito normalmente toma para chegar ao conhecimento. Quem pensar que as *naturezas* ou *noções gerais* são outra coisa que não determinadas ideias parciais e abstractas de outras ideias mais complexas, que primeiramente foram deduzidas de alguma existência particular, tem, penso eu, grande difi-

culdade em saber onde as encontrar. Que alguém reflecta em si mesmo sobre a ideia que tem de *homem*, e que em seguida me diga se ela não difere da ideia que tem de *Pedro* e de *Paulo*, ou se a ideia que tem de *cavalo* não difere da que tem de *Bucéfalo*, precisamente por virtude da supressão de algo que é peculiar a cada uma delas e da conservação das ideias complexas particulares que convêm a todas aquelas existências particulares. Do mesmo modo, retirando às ideias complexas significadas pelas palavras *homem* e *cavalo* unicamente as ideias particulares em que diferem, retendo somente as que lhes convêm, e fazendo com estas ideias uma nova ideia complexa distinta, à qual damos o nome de *animal*, obtemos um termo mais geral, que compreende o homem e várias outras criaturas. Suprimi, depois disto, à ideia de *animal*, o sentido e o movimento espontâneo; desde então, a ideia complexa que resta, composta das ideias simples de corpo, vida e nutrição, torna-se ainda numa ideia mais geral, que designamos pelo termo *vivens*, que é mais abrangente. E para não nos determos mais tempo neste ponto, tão evidente só por si, diremos apenas que é pela mesma via que o espírito chega a formar a ideia de *corpo*, de *substância* e, enfim, de *ser*, de *coisa*, e de tantos outros termos universais que se aplicam a todas as ideias que podemos ter no espírito. Numa palavra, todo este mistério dos géneros e das espécies, a propósito do qual se faz tanto barulho nas escolas, mas que, fora delas, é com razão tão pouco considerada, todo este mistério, dizia eu, se reduz unicamente à formação de *ideias abstractas*, mais ou menos abrangentes, e dos nomes com que as designamos. O que há de constante em tudo isto é que cada termo mais geral significa uma certa ideia que mais não é do que uma parte de cada uma daquelas que estão contidas sob elas.

10. Podemos ver, assim, por que razão ao definir uma palavra, que mais não é do que dar a conhecer a sua signi-

ficação, nós nos servimos do *genus*, ou o próximo termo mais geral, sob o qual está compreendida. De modo algum fazemos isto por necessidade, mas somente para evitar a dificuldade de enumerar as diferentes ideias simples que o próximo termo geral, ou *genus*, significa, ou algumas vezes, talvez, para evitarmos a vergonha de não sermos capazes de fazer essa enumeração. Mas, embora a via mais curta para definir seja através do *genus* e da *differentia* (peço que me seja permitido usar estes termos especializados, embora latinos na sua origem, já que eles são os que melhor se adequam às noções aqui utilizadas), pode-se duvidar, em minha opinião, que ela seja melhor. De uma coisa, pelo menos, estou certo, e é de que não é a única, nem por consequência absolutamente necessária. Pois, se definir não é senão dar a conhecer a um outro, por palavras, qual é a ideia que a palavra a definir traz consigo, a melhor definição consistirá em fazer a enumeração das ideias simples que estão contidas na significação do termo *definido*; e se, em lugar de uma tal enumeração, os homens se acostumaram a usar o termo geral próximo, não foi por necessidade ou por uma maior clarividência, mas para abreviar. Porque, se alguém desejasse conhecer qual a ideia significada pela palavra *homem*, e se se lhe dissesse que um homem é uma substância sólida, extensa, que tem vida, sentidos, movimento espontâneo e faculdade de raciocínio, não duvido que compreendesse tão bem o sentido desta palavra *homem*, e que a ideia que significa não se lhe apresentasse pelo menos com tanta clareza como quando se define esse termo *homem* como animal racional, o que, pelas diferentes definições de *animal*, de *vivens* e de *corpus*, se reduz a estas outras ideias de que acabámos de ver a enumeração. Na explicação desta palavra *homem*, eu segui a definição vulgar das escolas que, embora não sendo talvez a mais exacta, serve bastante bem para o fim a que me propus. Pode-se ver, por este exemplo, o que é que deu lugar a esta

regra que diz que uma definição se tem de compor de *genus* e *differentia*; e isto basta para mostrar a pouca necessidade de uma tal regra, ou a pouca vantagem que há em observá-la exactamente. Porque, se as definições não são, como se disse, senão a explicação de uma palavra por meio de várias outras, de maneira a podermos conhecer com certeza o sentido ou a ideia que ela significa, as línguas nem sempre são formadas segundo as regras da lógica, de maneira que a significação de cada termo possa ser exacta e claramente expressa por dois outros termos. A experiência mostra-nos precisamente o contrário: ou então os que fizeram esta regra procederam mal ao darem-nos tão poucas definições que lhe sejam conformes. Mas falaremos ainda mais sobre as definições no próximo capítulo.

11. Para voltar de novo às palavras gerais, segue-se evidentemente do que acabámos de dizer que aquilo a que chamamos *geral* e *universal* não pertence à existência real das coisas, mas é obra do entendimento que assim procede para seu próprio uso, e que apenas se reporta a sinais, sejam palavras ou ideias. As palavras são gerais, como se disse, sempre que as usamos como sinais de ideias gerais; o que faz com que possam ser indiferentemente aplicadas a várias coisas particulares, e as ideias são gerais quando são estabelecidas como representantes de muitas coisas particulares. Mas a universalidade não pertence às coisas em si mesmas, que são todas particulares na sua existência própria, mesmo as palavras e as ideias cuja significação é geral. Quando, portanto, deixamos de lado os particulares, os gerais que restam mais não são do que simples produções do nosso espírito, cuja natureza geral não é outra ideia senão a capacidade, que o entendimento lhe comunica, de significar ou representar várias coisas particulares. Porque a significação que têm é somente uma relação que lhe é acrescida pelo espírito humano.

12. Assim, aquilo que deve ser considerado imediatamente a seguir é saber que espécie de significação pertence às palavras gerais. Porque é evidente que não significam apenas uma única coisa particular, pois que, nesse caso, não seriam termos gerais, mas nomes próprios. Por outro lado, não é menos evidente que não significam uma pluralidade de coisas: porque, se assim fosse, *homem* e *homens* significariam a mesma coisa, e a distinção de números (como lhes chamam os gramáticos) seria supérflua e inútil. Assim, o que as palavras gerais significam é uma *espécie* de coisas; e cada uma destas palavras adquire esta significação ao tornar-se sinal de uma ideia abstracta que temos no espírito e, à medida que as coisas se encontram conformes a esta ideia, vão sendo classificadas sob esta denominação, ou, o que é a mesma coisa, a ser desta espécie. Donde se vê claramente que as essências de cada *espécie* de coisas são afinal estas ideias abstractas. Uma vez que ter a essência de uma espécie é ter o que faz com que uma coisa seja dessa espécie, e visto que a conformidade à ideia a que o nome específico se liga é o que dá direito a esse nome de designar esta ideia, segue-se necessariamente que ter esta essência e ter esta conformidade é uma e a mesma coisa; porque ser de uma tal espécie e ter direito ao nome desta espécie, é uma e a mesma coisa. Assim, por exemplo, é a mesma coisa ser *homem*, ou da *espécie* homem, e ter direito ao *nome* de homem; como ser homem, ou da espécie homem, e ter a *essência* de homem, é uma e a mesma coisa. Ora, como nada pode ser homem, ou ter direito ao nome de homem, se não tem conformidade com a ideia abstracta que o termo *homem* significa, e como coisa alguma pode ser um homem, ou ter direito a estar compreendido na espécie homem, a não ser quem tem a essência desta espécie, segue-se daqui que a ideia abstracta que este nome traz consigo, e a essência desta espécie, não é senão uma e a mesma coisa. Por isso é fácil de ver que as essências das

espécies das coisas, e, por conseguinte, a redução das coisas a espécies, é obra do entendimento que forma ele próprio estas ideias gerais por abstracção<sup>11</sup>.

13. Não quereria que se imaginasse que eu esqueço, e muito menos que nego, que a Natureza, na produção das coisas, as faz, a muitas delas, semelhantes. Nada é mais óbvio, sobretudo nas raças dos animais, e em todas as coisas que se perpetuam por semente. No entanto, creio poder dizer que a *redução destas coisas a espécies, sob certas denominações, é obra do entendimento que aproveita a semelhança que verifica existir entre elas para formar ideias abstractas e gerais e para as fixar no espírito sob certos nomes que estão ligados a estas ideias, como modelos ou formas (nesse sentido, a palavra forma tem uma significação muito própria). De maneira que, à medida qua as coisas particulares, actualmente existentes, se encontram conformes a tais ou a tais modelos, assim vêm a ser de uma tal ou tal espécie, a ter uma tal denominação, ou a ser ordenadas sob uma tal classe. Porque, quando dizemos é um homem, é um cavalo, é justiça, é a crueldade, é um relógio, é uma bandeira, que fazemos com isto senão classificar estas coisas sob diferentes*

---

<sup>11</sup> Em nosso aviso, Locke perdeu aqui a oportunidade de subcrever uma tese nominalista, muito mais de acordo com a sua gnosiologia. É certo que uma colecção só pode ser estabelecida em função de um critério que referirá necessariamente qualidades comuns a todos os objectos da colecção. Todavia (e o exemplo dado por Locke no § 7 ilustra isso), é mais curial admitir que a formação espontânea de classes resulta da experiência de vários objectos semelhantes e da convicção de que outros semelhantes existam ainda ou possam vir a existir. É claro que a criança facilmente constitui classes artificiais, aplicando categorias lúdicas, ou éticas, ou pragmáticas. Mas estas, embora não sejam espontânea e intuitivamente morfológicas, também não são críticas, no sentido de procederem a um abstracção e generalização das qualidades essenciais dos vários objectos da experiência.

nomes específicos, enquanto convêm às ideias abstractas acerca das quais estabelecemos que estes nomes seriam os sinais? E o que são as essências destas espécies, distinguidas e designadas por certos nomes, senão estas ideias abstractas, que são como elos pelos quais as coisas realmente existentes se encontram ligadas, e que são os nomes sob os quais estas são agrupadas? Com efeito, sempre que os nomes gerais têm qualquer ligação com seres particulares, estas ideias abstractas são como que um meio que une estes seres conjuntamente; de maneira que as essências das espécies, segundo as distinguimos e designamos por nomes, não são, nem podem ser senão estas ideias precisas e abstractas que temos no espírito. É por isso que as essências, supostas reais, das substâncias, se forem diferentes das nossas ideias abstractas não poderão ser as essências das espécies sob as quais nós agrupamos as coisas. Porque duas espécies não podem ser uma só espécie, tal como duas essências diferentes não podem ser a essência de uma só espécie; e gostaria que me dissessem quais as alterações que se podem ou não fazer num *cavalo*, ou no *chumbo* sem que uma ou outra destas duas coisas passe a ser de uma, ou outra espécie. Se determinamos as espécies destas coisas por meio das *nossas* ideias abstractas, é fácil de resolver esta questão; mas, quem admitir a *existência* das essências, ficará, estou certo, completamente desorientado, e jamais poderá saber quando uma coisa deixa precisamente de ser da espécie cavalo<sup>12,13</sup>.

---

<sup>12</sup> Penso que, por este caminho, chegaríamos à ideia de *ser*, que é a única ideia abstracta simples, levantando à gnosiologia lockiana dificuldades desnecessárias e evitáveis se, repetimos, a sua posição tivesse sido deliberadamente nominalista.

<sup>13</sup> A exposição do filósofo ao longo destes §§ (14 a 18) não é particularmente rigorosa. Pelo contrário, pensamos que nela existem algumas confusões, mudanças de plano e simplificações.

Em primeiro lugar (§ 14) a distinção das essências não implica necessariamente a sua clareza, ou seja, eu posso ter do triângulo uma

14. Ninguém, de resto, ficará surpreendido ao ouvir-me dizer que estas essências, ou ideias abstractas (que são as medidas dos nomes e os limites das espécies), são obra do entendimento, se se considerar que há pelo menos ideias complexas que, no espírito de diversas pessoas, são, muitas vezes, diferentes colecções de ideias simples; e que, assim, o que é cobiça para um determinado homem, não o é para um outro. Com maior razão, nas substâncias, cujas ideias, abstractas parecem tiradas das próprias coisas, não se pode dizer que estas ideias são constantemente as mesmas, nem sequer na espécie que nos é mais familiar, e que conhecemos de maneira mais íntima, já que se duvidou, por várias vezes, se o fruto que a mulher deu ao mundo era *homem*, até ao ponto de se discutir se deveria ou não ser alimentado e baptizado; ora, isto não poderia acontecer se a ideia abstracta ou a essência a que a palavra *homem* pertence

---

noção que baste para não confundir a sua essência com nenhuma outra, mas nem por isso terei do triângulo uma ideia exhaustivamente clara, ou seja, terei, *actualmente*, a visão integral de todas as suas propriedades. (Já Descartes advertia que nunca poderemos estar seguros de saber tudo acerca do triângulo equilátero...) Por outro lado, a imutabilidade decorrente da distinção é relativa e contextual: a essência de cavalo nunca se transformará na essência de vaca ou em qualquer uma outra; mas isso não proíbe que cada essência possua um âmbito próprio de variação.

Não nos parece também muito útil (§ 15) a distinção entre essência *real* e essência *nominal*. Na verdade, os *géneros* e as *espécies*, enquanto determinantes de colecções de objectos a partir de algumas das suas qualidades reais, seriam tanto ou mais reais do que as essências reais de que nos fala o filósofo. E a diferença a assinalar entre elas seria meramente quantitativa: umas mais completas do que outras, ou seja, umas designando colecções menores, outras mais amplas. Caso diverso, e não referido pelo filósofo, seria o das essências correspondentes a classes de objectos *artificialmente*, ou, mesmo, *arbitrariamente* formadas, *de acordo com critérios exclusivamente subjectivos*.

De qualquer maneira, será útil deixarmos aqui um resumo das posições básicas do filósofo, que serão desenvolvidas, glosadas e exem-

fosse obra da natureza e não uma diversa e incerta colecção de ideias simples que o entendimento reúne e à qual liga um nome, depois de a ter tornado geral por meio da abstracção. De modo que, no fundo, cada ideia distinta, formada por abstracção, é uma essência distinta; e os nomes que significam tais ideias distintas são nomes de coisas essencialmente diferentes. Assim, um círculo difere tão essencialmente de uma oval, como uma ovelha de uma cabra; e a chuva é tão essencialmente diferente da neve, como a água difere da terra; porque é impossível que a ideia abstracta, que é a essência de uma, seja, desta maneira, comunicada à outra. E, por isso, duas ideias abstractas que diferem em parte entre si, e que são designadas por nomes distintos, constituem duas ordens distintas, ou *espécies*, as quais são tão essencialmente diferentes como as duas ideias mais opostas do mundo.

15. Mas porque há pessoas que crêem, e não sem razão, que as essências das coisas são inteiramente desco-

---

plificadas ao longo deste Livro III. Locke considera que os objectos naturais, os objectos mentais (modos mistos) e as substâncias possuem um diverso estatuto, quer relativamente às palavras que os expressam, quer quanto aos conceitos que se lhes referem, quer ainda à forma como o seu conhecimento se realiza. O real dado é incognoscível, e deles só poderemos ter essências nominais. Os modos mistos são formados pelos homens (Locke não nos diz como isso acontece, limitando-se a afirmar – como adiante sublinhará – que é a utilidade que orienta todo o processo; fica assim por explicar qual é a formação dos modos mistos se a intenção for puramente teórica ou filosófica), sendo por isso, rigorosamente definíveis e a sua essência nominal coincidente com a essência real. As substâncias ocupam uma posição intermédia; formadas também pelo espírito dos homens, terão todavia que ser fiéis aos arquétipos ou modelos sugeridos pela Natureza; a sua essência é muito complexa, e, na prática, só parcialmente apreensível e comunicável. Em várias das notas seguintes voltaremos ao assunto.

nhecidas, não será despropositado considerar as diferentes significações da palavra *essência*.

Em primeiro lugar, a essência pode tomar-se pela existência propriamente dita da coisa. Assim, nas substâncias em geral, a constituição real, interna e desconhecida das coisas, de que dependem as qualidades que nelas se podem descobrir, pode chamar-se a sua essência. É esta a significação própria e originária desta palavra, como mostra a sua formação; *essentia*, nesta primeira acepção, significa propriamente o ser. E é neste sentido que a empregamos ainda, quando falamos da essência das coisas *particulares*, sem lhes dar nenhum nome.

Em segundo lugar, porque a subtileza das escolas se exerceu fortemente sobre *genus* e *species*, que foram matéria para grandes disputas, a palavra *essência* perdeu a sua primeira significação, e, em vez de designar a constituição real das coisas, foi quase exclusivamente aplicada à constituição artificial de *genus* e de *species*. É verdade que normalmente se supõe uma constituição real da espécie de cada coisa e é indubitável que aí tem de haver qualquer constituição real, de que deve depender esta colecção de ideias simples coexistentes. Mas, como é evidente que as coisas só estão ordenadas em espécies enquanto concordam com certas ideias abstractas, às quais ligamos aqueles nomes, a essência de cada *genus*, ou espécie, acaba por ser, afinal, a ideia abstracta, significada pelo nome geral ou específico. E verificaremos que é isto que a palavra essência traz consigo, segundo o uso mais corrente que dela se faz. Não seria mal, em meu entender, designar estas duas espécies de essências por dois nomes diferentes, e chamar à primeira, *essência real*, e, à segunda, *nominal*.

16. Há uma tão estreita conexão entre a *essência nominal* e o *nome*, que se não pode atribuir o nome de nenhuma espécie de coisas a nenhum ser particular, a não ser àquele que tem esta essência por meio da qual responde a esta ideia abstracta, de que o nome é o sinal.

17. Relativamente às *essências reais* das substâncias corpóreas (para falar apenas destas) há duas opiniões, se me não engano. Uma é a dos que, servindo-se da palavra *essência* sem saber o que ela é, supõem um certo número destas essências, segundo as quais todas as coisas naturais são formadas, nas quais cada uma delas exactamente participa, e por meio das quais vêm a ser de tal ou tal espécie. A outra opinião, bastante mais razoável, é a dos que reconhecem que há, em todas as coisas naturais, uma certa constituição real, mas desconhecida, das partes insensíveis, donde decorrem as qualidades sensíveis que nos servem para distinguir estas mesmas coisas uma da outra, segundo a ocasião que tenhamos de as agrupar em certas espécies sob denominações comuns. A primeira destas opiniões – que supõe que estas essências são outras tantas formas ou moldes onde todas as coisas naturais que existem são igualmente feitas – traduz, creio eu, um conhecimento muito confuso das coisas naturais. As frequentes produções de monstros em todas as espécies de animais, o nascimento de imbecis e de outros estranhos seres de humano nascimento, criam dificuldades que dificilmente concordariam com esta hipótese, já que é tão impossível que duas coisas, que participem exactamente na mesma essência real, tenham propriedades diferentes, como é impossível que duas figuras que participem na mesma essência real de um círculo tenham diferentes propriedades. Mas quando não houvesse nenhuma razão contra uma tal hipótese, esta suposição de que poderá haver essências que não seríamos capazes de conhecer, e que, no entanto, consideramos como sendo aquilo que distingue as espécies das coisas, é de tal maneira inútil e tão pouco vantajosa para se avançar em algum dos campos do nosso conhecimento que só isto bastaria para fazer com que a rejeitássemos, e para nos obrigar a contentarmo-nos com estas essências das espécies das coisas que somos capazes de conceber, e que, depois de sobre isto termos reflectido,

nhecidas, não será despropositado considerar as diferentes significações da palavra *essência*.

Em primeiro lugar, a essência pode tomar-se pela existência propriamente dita da coisa. Assim, nas substâncias em geral, a constituição real, interna e desconhecida das coisas, de que dependem as qualidades que nelas se podem descobrir, pode chamar-se a sua essência. É esta a significação própria e originária desta palavra, como mostra a sua formação; *essentia*, nesta primeira acepção, significa propriamente o ser. E é neste sentido que a empregamos ainda, quando falamos da essência das coisas *particulares*, sem lhes dar nenhum nome.

Em segundo lugar, porque a subtilidade das escolas se exerceu fortemente sobre *genus* e *species*, que foram matéria para grandes disputas, a palavra *essência* perdeu a sua primeira significação, e, em vez de designar a constituição real das coisas, foi quase exclusivamente aplicada à constituição artificial de *genus* e de *species*. É verdade que normalmente se supõe uma constituição real da espécie de cada coisa e é indubitável que aí tem de haver qualquer constituição real, de que deve depender esta colecção de ideias simples coexistentes. Mas, como é evidente que as coisas só estão ordenadas em espécies enquanto concordam com certas ideias abstractas, às quais ligamos aqueles nomes, a essência de cada *genus*, ou espécie, acaba por ser, afinal, a ideia abstracta, significada pelo nome geral ou específico. E verificaremos que é isto que a palavra essência traz consigo, segundo o uso mais corrente que dela se faz. Não seria mal, em meu entender, designar estas duas espécies de essências por dois nomes diferentes, e chamar à primeira, *essência real*, e, à segunda, *nominal*.

16. Há uma tão estreita conexão entre a *essência nominal* e o *nome*, que se não pode atribuir o nome de nenhuma espécie de coisas a nenhum ser particular, a não ser àquele que tem esta essência por meio da qual responde a esta ideia abstracta, de que o nome é o sinal.

17. Relativamente às *essências reais* das substâncias corpóreas (para falar apenas destas) há duas opiniões, se me não engano. Uma é a dos que, servindo-se da palavra *essência* sem saber o que ela é, supõem um certo número destas essências, segundo as quais todas as coisas naturais são formadas, nas quais cada uma delas exactamente participa, e por meio das quais vêm a ser de tal ou tal espécie. A outra opinião, bastante mais razoável, é a dos que reconhecem que há, em todas as coisas naturais, uma certa constituição real, mas desconhecida, das partes insensíveis, donde decorrem as qualidades sensíveis que nos servem para distinguir estas mesmas coisas uma da outra, segundo a ocasião que tenhamos de as agrupar em certas espécies sob denominações comuns. A primeira destas opiniões – que supõe que estas essências são outras tantas formas ou moldes onde todas as coisas naturais que existem são igualmente feitas – traduz, creio eu, um conhecimento muito confuso das coisas naturais. As frequentes produções de monstros em todas as espécies de animais, o nascimento de imbecis e de outros estranhos seres de humano nascimento, criam dificuldades que dificilmente concordariam com esta hipótese, já que é tão impossível que duas coisas, que participem exactamente na mesma essência real, tenham propriedades diferentes, como é impossível que duas figuras que participem na mesma essência real de um círculo tenham diferentes propriedades. Mas quando não houvesse nenhuma razão contra uma tal hipótese, esta suposição de que poderá haver essências que não seríamos capazes de conhecer, e que, no entanto, consideramos como sendo aquilo que distingue as espécies das coisas, é de tal maneira inútil e tão pouco vantajosa para se avançar em algum dos campos do nosso conhecimento que só isto bastaria para fazer com que a rejeitássemos, e para nos obrigar a contentarmo-nos com estas essências das espécies das coisas que somos capazes de conceber, e que, depois de sobre isto termos reflectido,

verificaremos tratar-se afinal dessas ideias complexas *abstractas* às quais ligamos certos nomes gerais.

18. Distinguidas as essências em nominais e reais, podemos notar, além disso, que nas espécies das ideias simples e dos modos elas são sempre as mesmas; mas que, quanto às substâncias, essas essências são sempre completamente diferentes. Assim, uma figura que delimita um espaço por meio de três linhas é a essência de um triângulo, tanto real como nominal: porque não é somente a ideia abstracta à qual o nome geral se liga, mas a *essentia* ou o ser próprio de coisa em si mesma, o verdadeiro fundamento donde procedem todas as suas propriedades, e ao qual estão inseparavelmente ligadas. Mas passa-se algo de totalmente diferente em relação a esta porção de matéria que compõe o anel que tenho no dedo, em que estas duas essências são visivelmente diferentes; de facto, é da constituição real dos seus elementos não sensíveis que dependem todas aquelas propriedades de cor, peso, fusibilidade, não volatilidade, etc., que aí podemos observar; esta constituição, porém, é-nos desconhecida, de maneira que, não tendo dela a menor ideia, também não temos qualquer nome que a signifique. No entanto, é a sua cor, o seu peso, fusibilidade, não volatilidade, etc., que fazem com que seja ouro, ou que lhe dão direito a esse nome, que é, para este efeito, a sua essência nominal: já que nada pode ter o nome de ouro, a não ser aquilo que apresentar esta conformidade de qualidades com a ideia complexa e abstracta a que este nome está ligado. Mas, como esta distinção entre as essências se reporta principalmente às substâncias, teremos ocasião de falar mais adiante sobre o assunto, quando tratarmos dos nomes das mesmas substâncias<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> A argumentação de Locke não chega a ser convincente e é perigosa. Se as essências nada mais são do que nomes genéricos a que correspondem variáveis conceitos gerais que cada homem mais ou

19. Que as ideias abstractas designadas por nomes determinados são verdadeiramente as essências, pode ainda verificar-se por aquilo que costumamos dizer acerca delas, isto é, que não são geráveis nem corruptíveis; ora, isso não pode dizer-se quanto à constituição real das coisas, que começa e acaba com elas. Todas as coisas existentes, exceptuando o seu Autor, estão sujeitas à mudança, sobretudo as que nos são familiares e que agrupamos em classes diferentes, sob nomes distintos. Assim, o que ontem era erva, é amanhã carne de uma ovelha, e, poucos dias depois, faz parte de um homem. Em todas estas mudanças e outras semelhantes, a essência real das coisas, isto é, a constituição de que dependem as suas diferentes propriedades, é destruída e morre com elas. Mas, se as essências são tomadas por ideias estabelecidas no espírito e ligadas a nomes determinados que as designam, já se compreende que permanecem as mesmas, por maiores que sejam as mudanças a que se expõem as substâncias particulares. Porque, aconteça o que acontecer a Alexandre ou a Bucéfalo, as ideias a que os nomes *homem* e *cavalo* estão ligados supõe-se que permanecem sempre as mesmas; e, por conseguinte, as essências destas espécies mantêm-se inalteráveis, sejam quais forem as modificações que possa sofrer um qualquer indivíduo, ou mesmo todos os indivíduos por elas agrupados. É assim, digo eu, que a essência de uma espécie subsiste e se conserva intacta, mesmo sem a existência de um só indivíduo dessa espécie. Porque,

---

menos perfeitamente elabora quando fala, põe-se ainda assim a seguinte questão: o significado do nome genérico não constituirá, de *direito*, um determinado conceito? E este conceito, mesmo do ponto de vista de Locke, não possuirá uma objectividade normativa intersubjectiva, ou seja, não reunirá aquelas notas que devem ser pensadas relativamente a cada classe? E na representação mental dos seres vivos da Natureza não haverá uma objectiva obediência a certos cânones ou colecções de qualidades?

mesmo quando não houvesse no presente qualquer círculo real (até talvez esta figura não exista em parte alguma traçada com toda a exactidão), no entanto, a ideia que está ligada a este nome não deixaria de ser o que é, e de servir como modelo para determinar, entre as figuras particulares que se nos apresentam, as que têm ou não têm direito a este *nome* de círculo, e para fazer ver, pelo mesmo meio, qual destas figuras seria desta espécie, desde que tivesse esta essência. Do mesmo modo, se não existisse actualmente, ou se nunca tivesse existido na natureza, nenhum animal como o *unicórnio*, nem nenhum peixe como a *sereia*, se se supõe que estes nomes significam ideias complexas e abstractas que não encerram qualquer impossibilidade, então a essência de uma sereia é tão inteligível como a essência de um homem; e a ideia de um unicórnio é igualmente tão certa, tão constante e tão permanente como a de um cavalo. Donde se segue, evidentemente, que as essências mais não são do que ideias abstractas, precisamente porque dizemos que são imutáveis; e esta doutrina da imutabilidade das essências funda-se sobre a relação estabelecida entre estas ideias abstractas e certos sons como sinais delas; e será sempre verdadeira, enquanto o mesmo nome puder ter o mesmo significado.

20. Para concluir, só quero dizer o seguinte sobre essas complicações dos *genera* e *species* e das suas *essências*: que o homem chegou a formar ideias abstractas, e as fixou no espírito, com os nomes que as designam, e se tornou, por esse meio, capaz de considerar as coisas e de sobre elas discorrer, como se estivessem, por assim dizer, reunidas em diversos feixes, podendo, mais cómoda, pronta e facilmente comunicar os seus pensamentos e avançar no conhecimento, onde só poderia fazer progressos muito lentos se as suas palavras e pensamentos estivessem inteiramente limitados aos particulares.

## CAPÍTULO IV

### Dos nomes das ideias simples

1. Como já mostrei, as palavras não significam imediatamente nada, senão as ideias existentes no espírito de quem as profere. No entanto, ao examiná-las mais de perto, vemos que as que designam *ideias simples*, *modos mistos* (sob os quais também abranjo as *relações*) e *substâncias naturais*, têm algo de peculiar e diferente das outras. Por exemplo:

2. Em primeiro lugar, os nomes das *ideias simples* e das *substâncias*, com as ideias abstractas que elas significam imediatamente, dão a entender também uma existência real, da qual deriva o seu modelo original. Mas os nomes dos *modos mistos* confinam-se à ideia que está no espírito, e não levam os nossos pensamentos mais além, como veremos pormenorizadamente no próximo capítulo.

3. Em segundo lugar, os nomes das ideias simples e dos modos significam sempre tanto a essência real como a nominal da sua espécie. Mas os nomes de substâncias naturais raramente significam, para não dizer nunca, outra coisa senão as essências nominais dessas espécies, como mostraremos no capítulo que trata dos nomes das substâncias em particular.

4. Em terceiro lugar, os nomes das ideias simples não podem ser definidos, mas os das ideias complexas podem

sê-lo. Ainda ninguém estudou, que eu saiba, quais as palavras que podem ou não ser definidas; essa lacuna é (como estou inclinado a pensar) não raras vezes motivo de disputas e de falta de clareza nas conversas dos homens: uns pedem definições dos termos que não podem ser definidos e outros crêem não dever contentar-se com uma explicação que se limita a trocar uma palavra por outra mais geral e por outra ainda que lhe restringe o sentido (ou, para falar em termos de arte, por um género e uma diferença), quando, mesmo depois de tal definição, feita segundo as regras, aqueles que a ouvem não ficam, muitas vezes, com uma ideia mais clara do significado da primeira palavra. Penso, pelo menos, que mostrar quais as palavras que podem ou não podem ser definidas, e em que consiste uma boa definição, não está inteiramente fora do nosso propósito e, porque isso permite compreender a natureza das nossas ideias e dos sinais que as designam, merecerá talvez o assunto ser examinado mais em particular.

5. Não quero demorar-me aqui a provar que nem todos os termos podem ser definidos, argumentando com essa progressão *in infinitum*, para que seríamos obviamente levados se reconhecêssemos que de todos os nomes é possível uma definição. Se os termos de uma definição fossem definidos por outros, onde é que iríamos parar finalmente? Mas mostrarei, pela natureza das nossas ideias e pelo significado das nossas palavras, *por que razão certos nomes podem ser definidos e outros não, e quais são eles.*

6. Penso que se está de acordo em que uma *definição* nada mais é do que *mostrar o sentido de uma palavra por várias outras que não sejam sinónimas.* Não sendo o sentido das palavras nada mais do que as próprias ideias pelas quais estas se fazem representar por aquele que as usa, então, o sentido de qualquer termo é conhecido ou a palavra é definida,

quando a ideia de que ela é o sinal e à qual está ligada no espírito de quem fala é, por assim dizer, representada ou posta diante dos olhos de uma outra pessoa, por meio de outras palavras, ficando assim o seu significado determinado.

7. Postas as coisas assim, digo que *os nomes das ideias simples, e esses apenas, não podem ser definidos*. A razão disso é que os vários termos de uma definição, significando várias ideias, não podem, todos juntos, de nenhuma maneira, representar uma ideia que não tem qualquer composição. E por isso uma definição, que não é propriamente outra coisa senão a explicação do sentido de uma palavra por várias outras que não significam a mesma coisa, não pode ter cabimento para os nomes das ideias simples<sup>15</sup>.

8. Foi a inobservância desta distinção que permitiu, nas escolas, as frustradas e ridículas tentativas de definição de algumas ideias simples. Poucas, aliás, dado que a maioria dos escolásticos, incluindo os mais hábeis, se viram forçados a deixá-las por definir, por verificarem que tal não era possível. Que linguagem mais incompreensível pode o espírito do homem inventar do que a desta definição: «o acto

---

<sup>15</sup> Salvo melhor opinião, penso que o filósofo, nestes §§ 6 e 7 e seguintes não distingue entre determinação do significado de uma palavra e o seu esclarecimento. Perante uma palavra nova, o problema é saber qual é o seu sentido; e, de acordo com a gnosiologia lockiana, ou essa nova palavra designa alguma ideia que já se possui ou permanecerá sempre sem sentido. Para um cego de nascença que permaneça invisual, a palavra *verde* nada significará nunca. Mas definir uma palavra usada, ou entender uma palavra nova que logo se apresenta como sendo referível a ideias que já temos, já não é dar-lhe um sentido, mas esclarecer, maximamente, aquele que lhe é atribuído. Quanto à impossibilidade de definição das ideias simples, parece que o facto deve atribuir-se menos à discutível incapacidade de serem analisadas do que à circunstância de serem fonte originária e unitária de conhecimento.

de um ser em potência, enquanto está em potência»? Ela embarçaria qualquer homem razoável que dela não tivesse conhecimento pela sua famosa absurdidade, ao tentar adivinhar qual a palavra supostamente explicável por essa definição. Se Túlio Cícero, ao perguntar a um holandês o que era *beweeginge* (movimento), recebesse a seguinte definição na sua própria língua: «actus in potentia entis quatenus in potentia», pergunto se alguém poderá conceber que ele tivesse entendido o que a palavra *beweeginge* significava, ou tivesse adivinhado que ideia o holandês tinha no espírito e o que ela significaria para outra pessoa quando ele usasse esse som.

9. Nem os filósofos modernos que se têm esforçado por abandonar a linguagem incompreensível das escolas, e por falar claramente, têm conseguido definir melhor as ideias simples, quer explicando as suas causas, quer por qualquer outra forma. Os atomistas, ao definirem o movimento como a passagem de um lugar para outro, não fazem mais do que pôr uma palavra sinónima em vez da outra. Afinal, o que é *passagem* senão *movimento*? E se lhes perguntassem o que significa *passagem*, como a definiriam eles melhor do que através do termo *movimento*? Pois não é, pelo menos, tão próprio e significativo dizer «passagem é o movimento de um lugar para outro», como dizer: «movimento é a passagem, etc.?». Estamos a traduzir, e não a definir, quando trocamos, uma pela outra, duas palavras com o mesmo significado. Na verdade, quando uma é mais bem compreendida do que a outra, pode servir para descobrir a ideia que representa a palavra desconhecida; mas está muito longe de ser uma definição, a não ser que digamos que todas as palavras inglesas que estão no dicionário são a definição da palavra latina que lhes corresponde, e que *movimento* é uma definição de *motus*. Nem mesmo «a sucessiva aplicação das partes da superfície de um corpo às

de outro», que os cartesianos nos dão, provará ser uma melhor definição de movimento, quando bem examinada.

10. «A transparência enquanto transparência» é uma outra definição peripatética de uma ideia simples que, embora não seja mais absurda que a de movimento, revela contudo mais visivelmente a sua inutilidade e falta de significado, pois a experiência facilmente convencerá qualquer pessoa que aquela definição não faz com que o significado da palavra *luz* (que ela quer definir) seja de algum modo compreendido por um cego, enquanto que a definição de movimento não parece à primeira vista tão inútil, porque escapa a esta prova. Pois esta ideia simples, introduzindo-se no espírito pelo tacto assim como pela vista, torna impossível encontrar alguém que só possa adquirir a ideia de movimento pela fácil definição desse nome. Aqueles que nos dizem que a luz é um grande número de pequenos glóbulos que batem vivamente no fundo dos olhos, falam mais inteligivelmente do que as escolas; mas, ainda assim, estas palavras, mesmo quando bem compreendidas, não tornam a ideia que a palavra *luz* representa mais conhecida de um homem que a ignore do que se alguém lhe dissesse que luz não é nada mais do que umas pequenas bolas de ténis que as fadas atiram durante todo o dia às testas de alguns homens, enquanto que o não fazem a outros. Admitindo que a explicação seja verdadeira, a ideia da causa de luz não nos daria melhor a ideia da própria luz, como percepção particular que está em nós, do que a ideia da figura e movimento de um alfinete nos daria da dor que é capaz de nos causar. Efectivamente, a causa de qualquer sensação e a própria sensação, no caso das ideias simples que nos vêm por um único sentido, são por sua vez duas ideias tão diferentes e distantes uma da outra que não pode haver duas outras que o sejam mais. Por isso é que os glóbulos de Descartes bem poderiam

bater na retina de um homem cego pela *gutta serena*, que nem por isso ele teria a ideia de luz nem de nada que se lhe aproximasse, embora compreendesse perfeitamente o que eram os pequenos glóbulos e o que era bater num outro corpo. Assim se compreende que os cartesianos distingam muito bem essa luz que provoca em nós a correspondente sensação, da ideia que tal sensação causa no nosso espírito, que é, propriamente, o que chamamos *luz*.

11. As ideias simples, como já vimos, são adquiridas somente pelas impressões que os objectos produzem em nós por meio de órgãos adequados desses mesmos objectos. Se não forem recebidas desta maneira, nenhuma das palavras usadas para explicar ou definir qualquer dos seus nomes poderá produzir no nosso espírito a ideia que elas representam. Pois, sendo as palavras sons, não podem produzir em nós mais nenhuma outra ideia simples do que as dos próprios sons, nem excitar nenhuma em nós, senão por aquela ligação voluntária que se sabe haver entre elas e aquelas ideias simples das quais o uso comum as faz sinais. Aquele que pensar de outra maneira, que experimente encontrar quaisquer palavras que possam dar-lhe o sabor de um ananás e fazê-lo ter a ideia verdadeira do paladar agradável daquele célebre e delicioso fruto. Na medida em que lhe disserem que esse gosto tem uma semelhança com quaisquer outros sabores de que ele já tem as ideias na memória, gravadas aí por objectos sensíveis conhecidos do seu paladar, poderá aproximar-se mentalmente dessa semelhança. Mas isso não é obter uma ideia por meio de uma definição, é, sim, chamar à consciência outras ideias por meio dos seus nomes conhecidos; ideias que serão, aliás muito diferentes da que corresponde ao gosto autêntico daquele fruto. Com a luz, com as cores e com todas as ideias simples passa-se a mesma coisa; pois, o significado dos sons não é natural, mas apenas imposto e arbitrário. E nenhuma

*definição* de luz ou de cor vermelha é mais própria ou capaz de produzir em nós uma dessas ideias do que o *som* das palavras *luz* ou *vermelho* poderia fazê-lo por ele próprio. Porque, esperar produzir uma ideia de luz ou de cor por meio de um som, seja ele como for formado, é acreditar que os sons possam ser visíveis ou as cores audíveis e atribuir aos ouvidos a função de todos os outros sentidos. O mesmo é dizer que poderíamos saborear, cheirar e ver pelos ouvidos, seria esta uma espécie de filosofia digna de Sancho Pança, que tinha a faculdade de ver Dulcineia por «ouvir-dizer». Resumindo: aquele que não tenha recebido antes no seu espírito, pela via natural, a ideia simples que representa qualquer palavra, nunca pode chegar a saber o significado daquela palavra por meio de outras palavras ou sons, sejam eles quais forem e postos juntos segundo qualquer regra de definição. A única maneira será aplicar aos seus sentidos o próprio objecto e, assim, produzir em si a ideia de que já sabe o nome. Um cego estudioso que muito se tinha preocupado com os objectos visíveis, e servido das explicações dos livros e dos amigos para perceber os nomes *luz* e *cores* que muitas vezes encontrava, gabou-se um dia de ter finalmente compreendido o que significava *escarlata*, respondendo a um amigo, que lhe perguntara que sentido tinha para ele a palavra, que *escarlata* era algo parecido com o som de uma trombeta. O mesmo se verificará com todo aquele que pretenda descobrir o nome de uma ideia simples por meio de uma definição, ou das outras palavras que use para a explicar.

12. Com as *ideias complexas* já as coisas se passam de outro modo: como estas consistem em várias ideias simples, está no poder das palavras, que representam as várias ideias que constituem essas composições, gravar no espírito ideias complexas que nunca estiveram lá anteriormente e, assim, tornar os seus nomes compreendidos. É em tais

colecções de ideias designadas por um só nome que se encontra a definição ou a explicação do significado de uma palavra por várias outras, o que nos pode fazer entender os nomes das coisas que nunca estiveram dentro do alcance dos nossos sentidos, e formar ideias conforme àquelas que estão no espírito dos outros homens quando usam esses nomes, desde que nenhum dos termos da definição represente qualquer ideia simples ignorada por aquele a quem é dada a explicação. Assim, a palavra *estátua* pode ser explicada a um homem cego por outras palavras, ao passo que *pintura* não pode, pois os seus sentidos deram-lhe a ideia da figura mas não a de cores. Isto fez ganhar o prémio ao pintor e não ao estatuário. Tendo ambos entrado em disputa sobre a excelência das suas artes, o escultor gabou-se de que devia ser a preferida porque chegava mais longe, e poderia mesmo ser apreciada pelos que tivessem perdido a vista. O pintor concordou em submeter-se ao parecer de um cego. Trazido ao lugar onde estavam as duas obras de arte, foi levado primeiro junto da estátua cujos contornos percorreu com as mãos e, com grande admiração, aplaudiu a habilidade do obreiro. Mas, conduzido depois junto do quadro, e tendo as mãos postas sobre ele, disseram-lhe primeiro que estava a tocar na cabeça, depois na testa, e nos olhos, e no nariz, etc., à medida que as suas mãos se moviam sobre as partes do corpo traçado na tela, e onde não tacteava a mínima distinção; por isso exclamou que deveria tratar-se de obra maravilhosa e divina, pois podia representar para eles todas aquelas partes que ele não podia sentir nem perceber.

13. Aquele que usasse a palavra *arco-íris* ao falar com alguém que conhecesse todas as sua cores mas nunca tivesse visto esse fenómeno, poderia definir tão bem o nome e a ordem das cores, que fosse entendido perfeitamente. Essa definição, no entanto, por mais exacta e perfeita que fosse,

jamais faria com que um cego a compreendesse, porque várias das ideias simples que formam essa ideia complexa são de tal natureza que ele nunca as conheceu por sensação e experiência e, por isso mesmo, não há palavras capazes de as fazer apresentar ao seu espírito.

14. As ideias simples, como já vimos, podem somente ser adquiridas pela experiência daqueles objectos que são próprios para produzir em nós essas percepções. Quando, por este meio, temos o espírito bem abastecido delas e sabemos os nomes que lhes havemos de dar, então, estamos em condições de adquirir, e, por meio da definição, entender os nomes das ideias complexas que deles se formam. Mas, quando um termo representa uma ideia simples que um homem nunca teve no seu espírito, é impossível fazer-lhe entender o seu sentido por quaisquer palavras. Quando um termo representa uma ideia com a qual o homem está familiarizado, mas ignora que esse termo seja o sinal dela, então um outro nome da mesma ideia a que ele está habituado pode fazer-lhe entender o seu sentido. Mas em nenhum caso é o nome de uma ideia simples capaz de uma definição.

15. Em quarto lugar, embora os nomes das ideias simples não tenham a ajudá-los a definição para lhes determinar o significado, isso não impede que eles sejam geralmente menos duvidosos e incertos do que os dos modos mistos e das substâncias, porque, como representam apenas uma percepção simples, os homens, na maioria, concordam fácil e perfeitamente com o seu significado, havendo pouco lugar para erro e disputas acerca deste. Aquele que imediatamente sabe que *brancura* é o nome dessa cor que observou na neve ou no leite não poderá aplicar mal essa palavra enquanto retiver essa ideia; e se a perder inteiramente, não se enganará quanto ao seu significado, mas

aperceber-se-á de que não a entende. Não há, neste caso, nem uma multiplicidade de ideias simples a juntar, o que torna duvidosos os nomes dos modos mistos, nem uma essência real suposta, mas desconhecida, com propriedades que dela dependem, e cujo número preciso é também desconhecido, o que cria obscuridade nos nomes das substâncias. Pelo contrário, nas ideias simples todo o significado do nome é conhecido imediatamente e não se divide em partes, de tal modo que, admitindo um maior ou menor número delas, a ideia possa variar e, por isso, a significação do nome possa ser obscura ou incerta.

16. Em quinto lugar, pode-se observar, relativamente às ideias simples e aos seus nomes, que têm poucos graus *in linea prædicamentali* (como alguns lhes chamam), desde as espécies mais inferiores ao *summum genus*. A razão disso é que, sendo as últimas espécies apenas ideias simples, nada pode ser posto de parte para que, assim, depois de eliminar a diferença entre ela e outras, possa concordar com alguma outra coisa através de uma ideia comum a ambas, e que, tendo um único nome, seja o género a que ambas pertencam. Por exemplo: nada há que possa ser omitido das ideias de branco e vermelho para as fazer concordar numa aparência comum e, assim, terem um nome geral; do mesmo modo, quando o *raciocínio* é omitido da ideia complexa de homem, isso faz concordá-la com a ideia de besta, no conceito mais geral de animal. E, por isso, quando os homens, para evitarem enumerações longas e enfadonhas, quiseram abranger tanto o branco como o vermelho e várias outras ideias simples semelhantes sob um nome geral, não tiveram outra alternativa senão fazê-lo por uma palavra que denota somente o meio pelo qual elas se introduziram no espírito. Pois, quando o branco, o vermelho e o amarelo estão todos abrangidos sob o género ou nome de cor, isso não significa mais nada senão que essas ideias são produzi-

das no espírito somente pela vista e nele entraram apenas através dos olhos. E quando querem formar um termo mais geral para abranger tanto as cores como os sons e ideias simples semelhantes, eles fazem-no por meio de uma palavra que significa todas essas espécies de ideias que entram no espírito unicamente por um sentido. E, assim, o termo geral *qualidade*, na sua aceitação vulgar, abrange cores, sons, gostos, cheiros e qualidades palpáveis, distinguindo-se, assim, de extensão, número, movimento, prazer e dor, que causam impressões no espírito e introduzem as suas ideias por meio de mais de um sentido.

17. Em sexto lugar, os nomes das ideias simples, substâncias e modos mistos têm também a seguinte diferença: é que os nomes dos *modos mistos* representam ideias perfeitamente arbitrárias; os das *substâncias* não são assim, pois referem-se a um modelo, embora com uma certa liberdade; e os das *ideias simples* são rigorosamente tirados da existência das coisas e não são, de maneira nenhuma, arbitrários. Veremos, nos próximos capítulos, qual a diferença que isto traz às significações dos seus nomes<sup>16</sup>.

Os nomes dos *modos simples* diferem pouco dos das ideias simples.

---

<sup>16</sup> Locke volta aqui à distinção entre essências nominais e reais. Observemos, a propósito, que em certa medida se compromete assim o seu empirismo. Se a essência real das coisas sensíveis é incognoscível – um prelúdio quase do númeno kantiano –, a existência da matéria e o seu interesse gnóstico (causa de impressões sensíveis) ficam muito diminuídos. E o imaterialismo de Berkeley facilmente justificável. Aliás, esta tensão entre empirismo e materialismo vai ser uma constante do pensamento anglo-saxónico. Por outro lado, essa concepção problemática ou residual da matéria vai permitir e estimular um operacionalismo e um pragmatismo tecnológico: entre as essências nominais e as essências reais abrir-se-ia o campo fecundo das essências operacionais ou técnicas.



## CAPÍTULO V

### Dos nomes dos modos mistos e das relações

1. Os nomes dos *modos mistos*, sendo gerais, representam, como já vimos, tipos ou espécies de coisas, cada uma delas tendo a sua essência particular. As essências destas espécies, como já dissemos também, não são nada mais do que ideias abstractas existentes no espírito, às quais está ligado o nome. Até aqui, os nomes e as essências dos modos mistos não têm nada que não seja comum a outras ideias, mas, se os observarmos mais de perto, veremos que eles oferecem algo de peculiar que talvez mereça a nossa atenção.

2. A primeira particularidade que observo é que as ideias abstractas ou, se quiserem, as essências das várias espécies de modos mistos, são *formadas pelo entendimento*, e nisso elas diferem das ideias simples, pois o espírito não tem nenhum poder para formar qualquer destas ideias simples, mas recebe somente as que lhe são apresentadas pela existência real das coisas que actuam sobre ele.

3. A seguir se reparará que estas essências das espécies dos modos mistos não são somente formadas pelo espírito, mas *formadas muito arbitrariamente, formadas sem modelos ou referência a qualquer existência real*. Nisso diferem das essências das substâncias, as quais pressupõem algum ser real de que são tiradas e com que estão em conformidade. Mas, nas ideias complexas dos modos mistos o espírito toma a liberdade de não seguir exactamente a existência

das coisas. Ele une e retém certas colecções, como outras tantas ideias distintas e específicas, enquanto outras, que tantas vezes ocorrem na natureza e são claramente sugeridas pelas coisas exteriores, passam despercebidas, sem nomes particulares ou especificações. É que o espírito, nas ideias dos modos mistos assim como nas ideias complexas das substâncias, não as examina relativamente à existência real das coisas ou não as verifica por modelos que contenham uma tal composição peculiar na natureza. Por exemplo, se um homem quer saber se a sua ideia de *adultério* ou *incesto* é exacta, irá ele procurá-la em qualquer parte entre as coisas que existem? Ou a ideia que ele tem é verdadeira porque alguém foi testemunha de tal acção? Não: mas basta que os homens reúnam uma colecção de ideias numa só ideia complexa, para que ela, desde logo, se converta num arquétipo e numa ideia específica, quer a acção assim determinada seja ou não praticada *in rerum natura*.

4. Para compreender isto bem, devemos reparar em que consiste a formação destas ideias complexas: não se trata de formar uma ideia nova, mas sim reunir aquelas que o espírito já possuía anteriormente. Neste caso, o espírito pratica as três operações seguintes: primeiro, escolhe um certo número de ideias; depois, dá-lhes uma certa ligação e reúne-as numa só ideia; em terceiro lugar, designa-as por um só nome. Se examinarmos como o espírito procede e atentarmos na liberdade de que usa em tal processo, facilmente veremos como estas essências das espécies dos modos mistos são uma obra sua e, conseqüentemente, como as próprias espécies são criação humana.

5. Não se pode duvidar de que estas ideias de modos mistos não sejam feitas por meio de uma combinação voluntária de ideias reunidas no espírito, independentemente de qualquer modelo existente na natureza; mas

então deverá considerar-se que é possível formar esta espécie de ideias complexas, abstraí-las, dar-lhes nomes e, assim, constituir-se uma espécie distinta antes que qualquer indivíduo dessa espécie tenha alguma vez existido. Quem não vê, por exemplo, que os homens podem formar em si mesmos as ideias de *sacrilégio* ou *adultério* e dar-lhes nomes de tal sorte que estas espécies de modos mistos poderiam assim ser estabelecidas, antes mesmo de tais acções serem praticadas, e que a seu propósito poderiam discorrer adequadamente e chegar a conhecimentos verdadeiros, da mesma forma como o fazem hoje em dia, em que tantas acções daquele género se praticam na realidade? De onde se conclui que as espécies dos modos mistos são obra do entendimento onde têm uma função tão útil a todos os fins da verdade como quando existem realmente. E não podemos duvidar de que os legisladores tenham, muitas vezes, feito leis sobre tipos de acções que eram apenas criação do seu entendimento, criação essa que não tinha nenhuma outra existência para seus próprios espíritos. E penso que ninguém pode negar que a *ressurreição* fosse uma espécie de modo misto no espírito antes de ter realmente existido.

6. Para ver quão arbitrariamente estas essências dos modos mistos são formados pelo espírito, basta-nos dar uma vista de olhos sobre qualquer delas. Ao examiná-las um pouco, ficaremos convencidos de que é o espírito que combina diferentes ideias independentes e dispersas numa só ideia complexa e, pelo nome comum que lhes dá, faz delas a essência de uma certa espécie, sem se regular por qualquer relação que elas tenham na natureza. Pois, como é que, na natureza, a ideia de homem pode ter uma maior ligação com a ideia de matar do que a de carneiro com essa mesma ideia, de tal modo que a ideia de matar, ligada à de homem, se torne a espécie particular de uma acção significada pela palavra *assassínio*, e não quando ligada à ideia de carneiro?

Ou haverá uma maior conexão natural entre a ideia da relação referente a pai e a ideia de matar do que a que existe entre esta última e a de filho ou de vizinho, de modo que as duas primeiras ideias possam ser combinadas numa só ideia complexa que por isso se torna a essência desta espécie distinta a que se chama *parricídio*, enquanto as outras não constituem qualquer espécie distinta? Mas, embora se tenha feito da ideia de matar o pai ou a mãe uma espécie distinta da de matar o filho ou a filha, contudo, nalguns outros casos, filho e filha são tomados em conjunto com pai e mãe e igualmente incluídos na mesma espécie como no caso de *incesto*. Assim, o espírito, nos modos mistos, reúne arbitrariamente, em ideias complexas, ideias simples que acha convenientes, ao passo que outras ideias, que têm entre si uma conexão natural, são deixadas isoladas e nunca combinadas numa só ideia, porque não têm necessidade de um nome. É evidente, então, que o espírito, por uma livre escolha, reúne certo número de ideias que na natureza não têm entre si uma maior união do que outras que ele põe de parte: de contrário, por que é que se dá atenção à parte da arma com a qual a ferida é iniciada para formar a espécie distinta chamada *desferir uma estocada*\* e não se repara nem na figura nem na matéria da arma? Não digo que isto se faça sem razão, como veremos já a seguir, mas digo, somente, que isto se faz por livre escolha do espírito, para alcançar os seus próprios fins e que, por isso, estas espécies dos modos mistos são obra do entendimento. E é evidente que, na formação da maioria destas ideias, o espírito não procura modelos na natureza nem atribui as ideias que forma à existência real das coisas, mas junta as que melhor podem servir os seus próprios desígnios sem se prender com a imitação precisa de qualquer coisa que realmente exista.

---

\* O termo utilizado no original, *stabbing*, designa a acção de perfurar ou ferir com um objecto pontiagudo.

7. Mas, embora estas ideias complexas ou essenciais de modos mistos dependam do espírito e sejam formadas por ele com grande liberdade, elas não são feitas ao acaso nem misturadas arbitrariamente. Ainda que estas ideias complexas não sejam copiadas da natureza, elas são, no entanto, sempre ajustadas ao fim para o qual se formam as ideias abstractas; e, embora sejam combinações compostas por ideias que estão naturalmente bastante desunidas e que têm menor ligação entre si do que outras que o espírito nunca combina numa só ideia, elas são, não obstante, unidas sempre para a comodidade de comunicação<sup>17</sup>, que é o principal fim da linguagem. A vantagem da linguagem é mostrar, por sons curtos, de uma maneira fácil e pronta, concepções gerais onde não só possa estar contida uma grande quantidade de coisas particulares, mas, também, uma grande variedade de ideias independentes reunidas numa só ideia complexa. Por isso, na formação das espécies dos modos mistos, os homens só deram atenção àquelas combinações que tiveram ocasião de mencionar uns aos outros; a essas, combinaram-nas em ideias complexas distintas e deram-lhes nomes, enquanto a outras, que têm uma união estreita na natureza, as deixaram isoladas e não lhes deram atenção. Pois, para não falar senão das acções humanas, se quisessem formar ideias abstractas distintas de todas as variedades que nelas se pudessem observar, o seu número deveria ser infinito e a memória ficaria confundida com tal abundância e sobrecarregada assim sem qualquer proveiro. Basta que os homens formem e dêem nome às

---

<sup>17</sup> Também na formação das essências dos modos mistos o critério é o da utilidade, que na circunstância se reveste de maior força ainda. Agora a reunião individualizadora das ideias já não é sugerida pela experiência, quer mediante a observação das qualidades dos objectos fisicamente separados, quer mediante a observação das semelhanças pragmaticamente significativas de uma pluralidade de objectos.

ideias complexas de modos mistos que achem ter necessidade de nomear no decorrer da sua vida quotidiana. Se juntam à ideia de matar a ideia de pai ou de mãe, e assim formam uma ideia distinta do assassinio de um filho ou de um vizinho, é por causa do diferente grau de atrocidade do crime, e do castigo distinto que deve ser infligido ao que mata o pai ou a mãe, diferente daquele que deve ser aplicado ao que mata o filho ou o vizinho. Foi também por isso que acharam necessário designá-lo por um nome próprio, pois foi esse o objectivo que levou àquela particular combinação de ideias. As ideias da mãe e de filha são tratadas diferentemente quando reportadas à ideia de matar, pois que só uma (a ideia de mãe) se lhe liga para formar uma ideia abstracta e distinta, designada por um nome, e para, assim, constituir nova espécie. Todavia, já estão ambas incluídas sob o nome de *incesto* quando se trata de união carnal, e isso ainda pela mesma comodidade de exprimir por um só nome e de considerar, numa só espécie, estas misturas impuras que têm um maior grau de infâmia que as outras. E tudo assim se faz, como se compreende, para evitar perífrases e descrições enfadonhas.

8. Basta que alguém tenha um conhecimento médio de diferentes línguas para facilmente se convencer do que há de verdade nisto, pois é muito vulgar haver uma grande quantidade de palavras numa língua que não podem traduzir-se para outra. Isto mostra claramente que os naturais dum país, em consequência dos seus costumes e maneiras de viver, tiveram necessidade de formar várias ideias complexas e deram-lhes nomes que outros nunca reuniram em ideias específicas. O que não poderia ter acontecido se estas espécies fossem uma obra constante da natureza, e não colecções formadas e abstraídas pelo espírito a fim de as designar por nomes determinados para comodidade de comunicação. Os termos da nossa lei, que

não são sons vazios de significado, difficilmente encontrarão palavras que lhes correspondam em espanhol ou italiano, que são línguas bastante ricas; muito menos, penso eu, se poderiam produzir na língua caraíba ou nas dos outros povos das regiões occidentais. E as palavras *versura* dos Romanos e *corban* dos Judeus não têm palavras correspondentes nas outras línguas. E, pelo que acabamos de dizer, é fácil de ver a razão. Além disso, se examinarmos este factó mais de perto e compararmos exactamente diversas línguas, veremos que, embora nas traduções e dicionários haja palavras que se supõem correspondentes, a verdade é que difficilmente um entre dez dos nomes que designam ideias complexas, especialmente, dos modos mistos, representa precisamente a mesma ideia que a palavra pela qual está traduzida nos dicionários. Não há ideias mais comuns e simples do que as medidas de tempo, extensão e peso. E os nomes latinos *hora*, *pés*, *libra* são traduzidos em inglês, sem difficuldade, pelos nomes *hour*, *foot* e *pound*, mas é evidente que as ideias que um romano ligou a estes nomes latinos eram muito diferentes das que um inglês exprime por aqueles nomes ingleses. E se um deles fizesse uso das medidas que os da outra língua designaram pelos seus nomes, estaria bastante enganado no cálculo. Estas provas são demasiado claras para serem postas em dúvida, e veremos isto muito melhor nos nomes das ideias mais abstractas compostas, como no caso da maior parte das ideias de que se compõem os discursos de moral: porque, se se comparar exactamente os nomes destas ideias com aqueles em que estão traduzidos noutras línguas, verificar-se-á que muito poucos se correspondem exactamente em toda a extensão do seu significado.

9. A razão pela qual eu examino isto tão em particular é para que não nos enganemos acerca dos *genera* e das *species* bem como das suas *essências*, tomando-os como se fossem coisas formadas regular e constantemente pela natu-

reza, e tivessem uma existência real. Elas parecem, depois de um exame mais cauteloso, ser apenas um artifício do entendimento, para significar, mais facilmente, as colecções de ideias que tinha muitas vezes necessidade de exprimir por um só termo geral, e sob o qual diversas coisas particulares podem ser compreendidas, desde que correspondam àquela ideia abstracta. E se a significação duvidosa da palavra *species* pode chocar alguns a quem digo que as espécies dos modos mistos são «formadas pelo entendimento», a verdade é que ninguém poderá negar que é o espírito que forma aquelas ideias complexas e abstractas que designamos por nomes específicos. E se isto é assim, se é o espírito que forma modelos para classificar as coisas e lhes dá um nome, deixo para quem o quiser o problema da fixação das diferenças de significado das palavras *species* e *espécie*, visto que, para mim, outra diferença não há do que a de pertencer uma à língua latina e outra à inglesa\*.

10. A estreita ligação que há entre as *espécies*, as *essências* e os seus *nomes gerais*, pelo menos nos modos mistos, aparecerá com mais evidência se considerarmos que é o nome que parece preservar essas essências e assegurar-lhes uma perpétua duração. Porque, uma vez que a ligação entre as espécies isoladas daquelas ideias complexas é formada pelo espírito, não tendo qualquer fundamento particular na natureza, cessaria se não houvesse alguma coisa que, por assim dizer, a mantivesse e impedisse as suas partes de se dispersarem. Por isso, embora seja o espírito que forma a combinação, é o nome o nó que as mantém estreitamente unidas. Que grande variedade de ideias diferentes a palavra latina *triumphus* liga, apresentando-se-nos como uma espécie única! Se este nome nunca tivesse sido criado ou se se tivesse perdido, poderíamos, sem dúvida, ter tido

---

\* Locke usa o termo *sort*, que aqui se traduz por *espécie*.

descrições do que se passava naquela solenidade. Contudo, penso que o que une estas partes na unidade de uma ideia complexa é essa palavra com que a designamos e sem a qual não consideraríamos os diferentes elementos dessa solenidade como constituindo uma só coisa; tal como se passaria com qualquer outro espectáculo que, tendo sido realizado uma só vez, não tivesse sido unificado numa só ideia complexa por uma única denominação. Por isso, nos modelos mistos se vê até que ponto a unidade, necessária a qualquer essência, depende do espírito, e quanto a fixação e a continuação daquela unidade depende do nome que lhe está ligado no uso comum. Esta a questão que deixo para ser examinada por aqueles que consideram as essências e as espécies como coisas reais fundadas na natureza.

11. De acordo com isto, veremos que os homens, ao falarem dos modos mistos, raramente imaginam ou consideram qualquer ideia complexa como espécie particular destes modos, a não ser quando elas são determinadas pelos nomes que as designam; porque, sendo apenas formadas pelos homens para serem nomeadas, nenhuma dessas espécies é notada, ou se supõe que seja, a não ser que um nome lhe seja associado como sinal da combinação de várias ideias desligadas numa só ideia. Por esse nome é assim conferida uma união duradoura a partes que de outro modo deixariam de ter qualquer união, logo que o espírito pusesse de lado essa ideia abstracta e deixasse realmente de pensar nela. Mas, uma vez que se lhe liga um nome no qual as partes dessa ideia complexa têm uma união determinada e permanente, então, a essência é, por assim dizer, estabelecida e a espécie considera-se formada. Pois, com que fim a memória se encarregaria de tais composições a não ser que fosse, por meio da abstracção, para as tornar gerais? E com que fim as faria gerais a não ser que fosse para elas terem nomes gerais, para comodidade nos discursos e conversas?

Assim, vemos que matar um homem com uma espada ou com um machado não é considerado espécie distinta de acção, mas se é a ponta da espada a entrar primeiro no corpo, já isso se considera uma espécie distinta nos lugares onde tem um nome distinto, como na Inglaterra, cuja língua a designa por *estocada*; todavia, nos países onde aconteceu que esta acção não foi especificada por um nome particular, não se considera que ela constitui uma espécie distinta. Mas, nas espécies das substâncias *corpóreas*, embora seja o espírito a formar a essência nominal, como se supõe que as ideias aí combinadas se encontram unidas na natureza, quer o espírito as junte ou não – elas são consideradas como espécies distintas, independentemente de qualquer operação do espírito, quer de abstracção quer de denominação.

12. Analogamente também ao que já foi dito a respeito das essências das espécies dos modos mistos que são produzidos mais pelo entendimento que pela natureza, vemos que os seus nomes conduzem os nossos pensamentos ao que está no espírito, e não mais além. Quando falamos de *justiça* ou de *gratidão*, não imaginamos nada que exista: os nossos pensamentos terminam nas ideias abstractas dessas virtudes e não vão mais além, como fazem quando falamos de um *cavalo* ou de *ferro*, cujas ideias específicas não consideramos como existentes somente no espírito, mas sim nas próprias coisas que fornecem os modelos originais dessas ideias. Em contrapartida, nos modos mistos, pelo menos na sua maioria, que é constituída pelas entidades morais, consideramos os modelos originais como existentes no espírito e referimo-nos a esses modelos para distinguir os seres particulares por meio de nomes. É por isso que, na minha opinião, estas essências das espécies dos modos mistos são designadas por *noções*, assim se reconhecendo que pertencem ao entendimento, mais do que as restantes ideias.

13. Assim, da mesma maneira, podemos ver por que é que as ideias complexas dos modos mistos são vulgarmente mais compostas do que as das substâncias naturais. Porque, sendo elas obra do entendimento, que tem em vista somente os seus próprios fins e a comodidade de exprimir resumidamente as ideias que deseja tornar conhecidas, esse mesmo entendimento reúne, frequentemente, com grande liberdade, numa única ideia abstracta, coisas que, na sua natureza, não têm qualquer ligação; e, assim, reúne, sob um só termo, uma grande quantidade de ideias diversamente compostas. Observemos, por exemplo, o nome *procissão*: que grande mistura de ideias independentes, de pessoas, vestuários, círios, ordens, movimentos, sons, se não contém nessa ideia complexa que o espírito do homem formou arbitrariamente para exprimir por esse único nome? Ao passo que as ideias complexas relativas a substâncias são geralmente formadas por um pequeno número de ideias simples; e nas diferentes espécies de animais, estas duas ideias, forma e voz, constituem geralmente toda a sua essência nominal.

14. A partir do que já dissemos, podemos observar ainda uma outra coisa: é que os nomes dos modos mistos significam sempre (quando têm alguma significação determinada) as essências *reais* da sua espécie. Pois, sendo estas ideias abstractas obra do espírito e não se referindo à existência real das coisas, não se pode supor que uma outra coisa seja significada por esse nome senão a ideia complexa que o próprio espírito procurou e assim quis ter expressa; é isso que determina todas as suas características. Resumindo: nos modos mistos, a essência real e a nominal são uma e a mesma coisa. Veremos a seguir a importância disto para o verídico conhecimento das verdades gerais.

15. Isto também nos pode mostrar a razão pela qual os nomes dos modos mistos são aprendidos, na sua maior

parte, antes que as ideias que eles representam sejam perfeitamente conhecidas. Porque, não havendo nenhuma espécie destes modos de que se tenha vulgarmente notícia, salvo daquelas que têm nomes, e sendo essas espécies, ou, melhor, as suas essências, ideias complexas abstractas formadas arbitrariamente pelo espírito, é conveniente, para não dizer necessário, conhecer os nomes antes de tentar formar tais ideias. De outra forma se encheria a cabeça com um grande número de ideias complexas abstractas que para nada serviriam por não terem recebido um nome comum que os identificasse e permitisse comunicá-los aos outros. Confesso que no começo das línguas era necessário ter a ideia antes de se lhe ligar um nome e assim o é ainda hoje quando, ao formar uma nova ideia complexa, se forma também uma palavra nova ao dar-lhe um nome. Mas isto não diz respeito às línguas já estabelecidas que estão geralmente bem fornecidas de ideias que os homens frequentemente têm necessidade de ter no espírito e de comunicar aos outros; e é sobre esta espécie de ideias que eu pergunto se não é vulgar que as crianças aprendam os nomes dos modos mistos antes de terem as suas ideias? Haver realmente entre mil pessoas uma que forme as ideias abstractas de *glória* e *ambição* antes de ter ouvido os nomes delas? Admito que tudo se passa de maneira diferente nas ideias simples e nas das substâncias; pois, uma vez que elas têm uma existência e união real nas coisas, as ideias e os nomes são adquiridos uns antes dos outros, conforme os casos.

16. O que se disse dos *modos mistos* é, com pequena diferença, também aplicado às *relações* como cada um pode por si só observar, poupando-me o trabalho de me alargar sobre o assunto, especialmente porque o que disse aqui neste terceiro Livro, respeitante às palavras, possivelmente parecerá a alguns muitos mais longo do que merecia um assunto de tão pequena importância. Admito que o pode-

ria limitar a mais pequeno espaço, mas estava disposto a deter o meu leitor num assunto que a mim me parece novo e um pouco fora da rotina (tenho a certeza de que é um assunto em que não pensei antes de começar a escrever), a fim de que, examinando-o completamente e de todos os lados, num ponto ou outro pudesse ir ao encontro dos pensamentos dos leitores e dar ocasião a que os mais adversos ou negligentes reflectissem sobre uma anómala situação de que se tem pouco conhecimento apesar das suas graves consequências. Quando se considera o barulho que se faz acerca das *essências* e quanto são infestadas e desordenadas todas as espécies de conhecimento, discurso e conversa, pelo uso e aplicação descuidados e confusos de palavras, valerá talvez a pena expor o assunto totalmente. E serei perdoado de ter insistido em matéria que penso, por isso, necessitar de ser aprofundada; porque os erros que se cometem neste domínio não só dificultam e impedem o caminho para a verdade, como são a causa de falsos conhecimentos. Os homens veriam muita vez a pouca ou nenhuma razão que se mistura com as opiniões enfatuadas de que se sentem vaidosos, se quisessem olhar só para além das palavras em voga, e observar que *ideias* são ou não significadas por elas, já que tantos sabem e tão confiadamente as empregam. Creio que prestarei algum serviço à paz, à verdade e à erudição se, ao alongar-me neste assunto, puder fazer com que os homens reflectam no próprio uso da sua linguagem dando-lhes motivo para suspeitar de que nem só os outros se enganam utilizando nas suas falas e escritos belas palavras que pouco ou nada dizem, mas de que eles próprios muita vez o fazem; e incitando-os, por isso, a serem extremamente cuidadosos no uso das palavras. É, pois, com tal intenção que prosseguirei no estudo da matéria que nos ocupa.



## CAPÍTULO VI

### Dos nomes das substâncias

1. Os nomes comuns das substâncias, assim como outros termos gerais, representam *espécies*; o que não quer dizer outra coisa senão que esses nomes se constituíram sinais de certas ideias complexas aplicáveis, real ou potencialmente, a uma pluralidade de substâncias que assim podem ser compreendidas sob uma concepção comum, e significadas por um só nome. Digo real ou potencialmente porque, embora haja só um sol no Mundo, como a ideia de Sol foi formada por abstracção, outras substâncias (se houvesse várias) nela poderiam participar; a ideia de Sol, portanto, constitui uma espécie, tal como aconteceria se houvesse tantos sóis como há estrelas. Não é sem razão que alguns pensam haver inúmeros sóis e que cada estrela fixa corresponderia à ideia que o nome *sol* representa para aquele que esteja colocado a uma certa distância; a propósito, isto pode mostrar-nos quantas espécies ou, se quiserem, os *genera* e *species* (pois estes termos latinos não significam para mim nada mais do que a palavra *espécie*) dependem das colecções de ideias que os homens fizeram e não da natureza real das coisas; repare-se que, em linguagem rigorosa, o que para uns seria um sol, para outros não passaria de uma simples estrela.

2. A medida ou limite de cada espécie, por virtude da qual ela se constitui, particulariza e distingue das outras, é o que chamamos a sua *essência*; esta nada mais é do que a

ideia abstracta a que o nome está ligado, de maneira que tudo o que está contido nessa ideia é essencial a essa espécie. Embora esteja aí toda a essência das substâncias naturais que *nós* conhecemos, ou pela qual as diferenciamos em espécies, dou-lhes, contudo, o nome peculiar de *essência nominal* para a distinguir da contextura real das substâncias de que dependem esta essência nominal e todas as propriedades específicas, a que se pode chamar *essência real*, como já foi dito: isto é, a essência nominal de ouro é aquela ideia complexa que a palavra *ouro* representa, seja, por exemplo, um corpo amarelo de um certo peso, maleável, fundível e não volátil. Mas a essência real é constituída pelas partes não sensíveis desse corpo, de que dependem as qualidades referidas e todas as outras propriedades do ouro. É fácil descobrir à primeira vista quanto estas duas essências são diferentes, embora sejam ambas chamadas *essência*.

3. Embora o movimento voluntário com sentido e razão, ligado a um corpo de um certo formato, constitua a ideia complexa a que eu e outros ligamos o nome *homem*, e seja assim essência nominal da espécie, ninguém dirá, contudo, que essa ideia complexa é a essência real e a fonte de todas as operações que se podem encontrar em cada indivíduo dessa espécie. A base de todas as qualidades que são os ingredientes da nossa ideia complexa é algo bastante diferente; e se tivéssemos conhecimento da verdadeira natureza do homem, donde provêm as suas faculdades de movimento, sensação, raciocínio e outros poderes, e de que resulta a sua forma tão regular, da mesma maneira que os anjos talvez a conheçam e a conhece certamente o seu Autor – teríamos uma ideia da sua essência bastante diferente daquela que está agora contida na nossa definição dessa espécie, seja ela qual for; e a ideia que teríamos de cada homem individual seria tão diferente da que agora temos, como a ideia daquele que conhece todas as molas e

rodas e mecanismos do famoso relógio de Estrasburgo é diferente da que tem um aldeão pasmado que somente vê o movimento do ponteiro, ouve o relógio bater as horas e observa apenas alguns dos seus aspectos exteriores.

4. O que faz ver que a *essência*, no uso vulgar da palavra, se refere às espécies e só é considerada nos seres particulares na medida em que estão classificados em espécies, é que – exceptuando as ideias abstractas pelas quais classificamos os indivíduos e os agrupamos sob nomes comuns – o pensamento de qualquer coisa essencial a qualquer deles desaparece imediatamente. Não temos nenhuma noção de um sem o outro, o que mostra claramente a sua relação. É necessário que eu seja o que sou. Deus e a natureza fizeram-me assim, mas não tenho nada que me seja essencial. Um acidente ou uma doença podem alterar muito a minha cor ou figura; uma febre ou queda podem tirar-me a razão ou a memória ou ambas; e uma apoplexia pode deixar-me sem sensibilidade, sem entendimento, ou, mesmo, sem vida. Outros seres da minha configuração podem ser feitos com mais ou melhores, ou com menos ou piores, faculdades do que eu tenho; e outros ainda podem ter razão e sensação numa forma e corpo muito diferentes do meu. Nenhuma destas coisas é essencial a um ou outro, ou a qualquer que seja o indivíduo, até que o espírito o atribua a um tipo ou espécie de coisas e, então, imediatamente, segundo a ideia abstracta dessa espécie, algo de essencial existe. Que cada um examine os seus próprios pensamentos e verá que, logo que refere ou supõe algo de essencial, a consideração de alguma espécie ou a ideia complexa significada por um nome geral vem ao seu espírito, e é relativamente a isso que esta ou aquela qualidade se diz essencial. De maneira que se perguntarem se é essencial a mim ou a outro ser corpóreo ter razão, eu digo que não, do mesmo modo que não é essencial a esta coisa branca, sobre a qual escrevo, ter

palavras. Mas se esse ser particular deve ser incluído na espécie *homem* e ter o nome de *homem*, então a razão é-lhe essencial, supondo que razão faz parte da ideia complexa que o nome *homem* representa; e é também essencial a esta coisa sobre a qual escrevo conter palavras, se eu lhe quiser dar o nome de *tratado* e integrá-la nessa espécie. De maneira que o que se chama essencial e não essencial refere-se apenas às ideias abstractas e aos nomes ligados a elas, o que quer dizer simplesmente que qualquer que seja a ideia particular que não tem nela aquelas qualidades contidas numa ideia abstracta representada por um termo geral, não pode ser integrada nessa espécie, nem chamada por esse nome, visto que essa ideia abstracta é a verdadeira essência da espécie em causa.

5. Assim, se a ideia de *corpo* para algumas pessoas se reduz a uma simples extensão ou a um puro espaço, então a solidez não é essencial ao corpo. Se outros estabelecem que a ideia a que dão o nome de *corpo* compreende solidez e extensão, então a solidez é essencial ao corpo. Por isso, essa coisa, e só essa, é considerada essencial ao corpo, e faz parte da ideia complexa que o nome de uma espécie representa, de modo que, sem essa propriedade, nenhuma coisa particular pode ser considerada dessa espécie, nem ter o direito a esse nome. Se se tivesse encontrado uma porção de matéria que tivesse todas as qualidades do ferro, mas à qual faltasse a da atracção pelo íman, não se deixando atrair por ele nem dele receber direcção, alguém poderia perguntar se lhe faltava alguma coisa essencial? Seria absurdo perguntar se faltava algo de essencial a uma coisa que realmente existisse. Ou poder-se-ia perguntar se isto seria ou não uma diferença essencial ou específica, uma vez que *nós* não temos nenhuma outra medida do essencial ou específico senão as nossas ideias abstractas? Na verdade, falar de diferenças específicas na *natureza* sem referência a ideias

gerais nos nomes é falar de modo ininteligível. Gostaria, por isso, de perguntar a alguém como poderá estabelecer uma diferença essencial na natureza entre dois seres particulares, se não tiver em conta qualquer ideia abstracta que considere como a essência e o padrão de uma espécie. E se não entrarmos em linha de conta com tais modelos, veremos que os seres particulares, considerados em si próprios, têm todos as suas qualidades igualmente essenciais; tudo, em cada indivíduo, será essencial, ou não o será de maneira nenhuma. Pois, embora seja razoável perguntar se é essencial ao ferro ser atraído pelo íman, julgo que é absurdo e ocioso perguntar se isso é essencial a esta porção particular da matéria com que corto a minha pena, se não a designar pelo nome de *ferro*, e a considerar como pertencendo a uma certa espécie. E se, como já foi dito, as nossas ideias abstractas às quais ligamos nomes são os limites das espécies, nada pode ser essencial senão o que está contido nessas ideias.

6. Na verdade, já várias vezes me referi às *essências reais* distintas nas substâncias das ideias abstractas que delas derivam, e a que chamo essências nominais. Por essência real designo a constituição efectiva de algo existente, que é a base do complexo constante de propriedades que formam a essência nominal, ou seja, a constituição particular que tudo tem em si mesmo, sem qualquer relação com o que lhe seja exterior. Mas a essência, mesmo nesse sentido, *refere-se a uma espécie e supõe uma espécie*. Pois, como ela é a constituição real de que dependem as propriedades, supõe necessariamente uma espécie de coisas, porquanto as propriedades pertencem somente às espécies e não aos indivíduos: isto é, supondo, por exemplo, que a essência nominal de ouro seja um corpo de uma certa cor e um peso maleável e fundível, a sua essência real é a constituição das porções de matéria de que dependem estas quali-

dades e a sua união, e de que depende também a sua solubilidade em *aqua regia* das outras propriedades compreendidas nesta ideia complexa. Falamos, pois, de essências e propriedades, mas fazemo-lo sempre na suposição de uma espécie ou de uma ideia geral abstracta que é considerada imutável; mas não há nenhuma parcela individual de matéria a que alguma destas qualidades esteja tão ligada que lhes seja essencial ou inseparável. O que lhe é essencial pertence-lhe como uma condição pela qual ela é desta ou daquela espécie; mas deixamos de a considerar ordenada sob o nome de uma certa ideia abstracta e então nada lhe será necessário, nem nada será dela inseparável. Na verdade, quanto às essências reais das substâncias, supomos somente a sua existência, sem saber precisamente o que elas são; mas o que as liga sempre às espécies é a essência nominal de que se supõe serem elas o fundamento e a causa.

7. Torna-se necessário considerar agora qual destas duas essências submete as substâncias a esta ou àquela espécie; é evidente que é a essência nominal que se identifica com o significado do nome que, por sua vez, é o único sinal que designa a espécie. É impossível, por isso, que as espécies de coisas que nós agrupamos sob nomes gerais deixem de ser determinadas pela ideia cujo nome identifica como se fosse um sinal; é a essa ideia que chamamos essência nominal, como já dissemos. Por que é que dizemos: isto é um cavalo e aquilo uma mula, isto é um animal e aquilo uma erva? Como é que uma coisa particular é desta ou daquela espécie, a não ser porque tem essa essência nominal ou, o que é a mesma coisa, concorda com essa ideia abstracta à qual o seu nome está ligado? E desejo somente que qualquer pessoa reflecta sobre os seus próprios pensamentos quando ouve ou diz qualquer desses ou outros nomes de substâncias, para saber que espécies de essências eles representam.

8. E que as espécies das coisas não sejam para nós senão a sua classificação sob nomes distintos, segundo as ideias complexas que *nós* temos, e não segundo as essências precisas, distintas e reais que *elas* possuem, é evidente pelo que se segue: nós encontramos muitos indivíduos agrupados numa só espécie designados por um nome comum e que consideramos, por conseguinte, como sendo de uma só espécie, mas que têm, no entanto, qualidades dependentes das suas constituições reais que os tornam tão diferentes uns dos outros, como o são de outros indivíduos que deles diferem especificamente. É o que com facilidade poderão observar todos aqueles que têm de examinar os corpos naturais; especialmente os químicos convencem-se muitas vezes disto, quando, por enfadonhas experiências, procuram, algumas vezes em vão, numa porção de sulfúrico, antimónio ou vitriolo, as mesmas qualidades que encontram noutras porções dos mesmos minerais. Pois, embora sejam corpos da mesma espécie que têm a mesma essência nominal, sob o mesmo nome, muitas vezes, depois de um exame rigoroso, revelam qualidades tão diferentes umas das outras que chegam a desiludir a esperança e o trabalho de muito analista paciente. Mas se as coisas estivessem diferenciadas em espécies segundo as suas essências reais, seria tão impossível encontrar propriedades diferentes entre duas substâncias individuais da mesma espécie, como encontrar diferentes propriedades em dois círculos ou em dois triângulos equiláteros. Quanto a nós, repetimos, é propriamente a essência que inclui cada coisa particular neste ou naquele *classis*, ou, o que é a mesma coisa, neste ou naquele nome geral; e que mais pode ser senão a ideia abstracta à qual está ligado o nome, que assim se refere, na verdade, não tanto à existência das coisas particulares, como às suas denominações gerais?

9. Na realidade, nós não podemos de modo algum classificar as coisas e, conseqüentemente, denominá-las

(o que é o fim da classificação) pelas suas essências reais, porque não as conhecemos. As nossas faculdades não nos conduzem a um conhecimento e distinção das substâncias para além de uma colecção de *ideias sensíveis que nelas observamos*; colecção esta que, embora feita com toda a diligência e exactidão de que somos capazes, está, contudo, mais afastada da verdadeira constituição interna de onde decorrem essas qualidades do que, como disse, a ideia de um camponês está afastada do mecanismo interior desse famoso relógio de Estrasburgo, de que ele só vê a forma e os movimentos exteriores. Não há planta ou animal, por mais desprezível, que não confunda o mais vasto entendimento. Embora o uso habitual das coisas que nos rodeiam mate o espanto que deveriam provocar-nos, nem por isso nos cura da nossa ignorância. Quando chegamos a observar as pedras que pisamos ou o ferro que manuseamos diariamente, vemos logo que não conhecemos a sua constituição e que não podemos dar qualquer justificação das diferentes qualidades que nelas encontramos. É evidente que a constituição interna da qual dependem as suas propriedades é-nos desconhecida. Pois — para não falar senão das mais grosseiras e mais evidentes propriedades que podemos imaginar nas coisas — qual é a textura, a essência real, que faz com que o chumbo e o antimónio sejam fundíveis e a madeira e as pedras não? O que faz maleáveis o chumbo e o ferro, e rígidas a madeira e as pedras? E, no entanto, toda a gente sabe quão infinitamente aquém ficam estas qualidades dos belos artificios e das inconcebíveis essências reais das plantas ou dos animais. A obra de Deus omnisciente e onnipotente na grande construção do Universo e em cada uma das suas partes excede muito mais a compreensão e capacidades do homem mais curioso e mais inteligente, do que os maiores artificios do espírito mais engenhoso excedem as concepções da mais ignorante das criaturas racionais. É, pois, em vão que pretendemos distribuir as coisas

em espécies e dispô-las em classes sob determinados nomes, por virtude das suas essências reais, que estamos tão longe de poder descobrir ou compreender. Um homem cego é tão capaz de distinguir as coisas pelas cores, e o que perdeu o olfacto tão capaz de distinguir um lírio e uma rosa pelo aroma, como pelas suas constituições internas que desconhece. Quem pensa poder distinguir carneiros e cabras pelas respectivas essências reais, que ignora, pode também dar-se ao luxo de aplicar a sua penetrante habilidade às espécies chamadas *cassiowary* e *querechinchio* e, pelas suas essências reais internas, determinar os limites dessas espécies sem conhecer a ideia complexa das qualidades sensíveis que cada um desses nomes representa nos países onde se encontram tais animais.

10. Por isso, aqueles a quem se ensinou que as diversas espécies de substâncias tinham as suas distintas e próprias *formas substanciais*, e que eram essas *formas* que colocavam as substâncias nas suas verdadeiras espécies e géneros, foram ainda mais desviados do caminho certo, por terem posto os seus espíritos em infrutíferas investigações sobre formas substanciais inteiramente ininteligíveis, das quais mal temos qualquer concepção, mesmo obscura, confusa e genérica.

11. Que a nossa classificação e distinção das substâncias naturais em espécies resulta das essências nominais que o espírito estabelece, e não das essências reais que se possam encontrar nas próprias coisas, é ainda mais evidente pelas ideias que temos dos espíritos. Pois o nosso entendimento, adquirindo as ideias simples que atribui aos espíritos apenas pela reflexão que faz sobre as próprias operações, não pode ter outra noção de espírito senão atribuindo todas essas operações que encontra em si própria a uma espécie determinada de seres materiais. E mesmo a noção mais perfeita que temos de DEUS não é

mais que uma atribuição das mesmas ideias simples que adquirimos pela reflexão sobre aquilo que encontramos em nós próprios, e cuja posse, julgamos, nos comunica mais perfeição do que a que teríamos se estivéssemos privados delas; não se trata de outra coisa, digo eu, senão de atribuir estas ideias simples a esse Ser superior num grau ilimitado. Assim, tendo adquirido, por reflexão sobre nós próprios, as ideias de existência, conhecimento, poder, e prazer – a respeito das quais achamos melhor gozá-las do que ficar privados delas, e preferível possuí-las no mais alto grau –, se juntarmos todas estas coisas e ligarmos o infinito a cada uma delas, teremos a ideia complexa de um Ser eterno, onnisciente e onnipotente, infinitamente sábio e feliz. E, embora nos digam que há diferentes espécies de anjos, não sabemos, no entanto, como formar sobre eles ideias específicas distintas: não que esteja fora de qualquer fantasia a existência de mais do que uma espécie de espíritos, mas porque não tendo, nem podendo ter, outras ideias simples aplicáveis a tais seres, senão aquelas poucas tiradas de nós próprios e das acções dos nossos próprios espíritos quando pensamos, estamos satisfeitos e movemos as várias partes do nosso corpo – nós não podemos conceber e distinguir diversas espécies de espíritos que não seja a de atribuí-lhes, num maior ou menor grau, essas operações ou poderes que encontramos em nós próprios. Assim, não podemos ter quaisquer ideias específicas de espíritos que sejam muito distintas, excepto de DEUS, a quem atribuímos tanto a duração como todas as outras ideias num grau infinito, enquanto que aos outros espíritos as atribuímos como limitação. Nem, como humildemente concebo, pomos nas nossas ideias qualquer diferença entre DEUS e os espíritos por qualquer número de ideias simples que tenhamos de um e não dos outros, excepto a de infinito. Como todas as ideias particulares de existência, conhecimento, vontade, poder, movimento, etc., procedem das

operações dos nossos espíritos, atribuímo-las a espécies de espíritos, com diferença somente de graus, até à mais alta que possamos imaginar, e mesmo até ao infinito, quando queremos formar, tão bem quanto nos é possível, uma ideia do Primeiro Ser que, no entanto, está decerto infinitamente mais afastado, pela excelência real da sua existência, do mais elevado e perfeito de todos os seres criados, do que o mais excelente homem ou o mais puro anjo está da parte mais desprezível da matéria; e, por conseguinte, esse Ser deve exceder infinitamente o que o nosso limitado entendimento pode conceber Dele.

12. Não é impossível conceber, nem vai contra a razão, que possa haver muitas espécies de espíritos, tão separados e diferentes uns dos outros por propriedades distintas de que não temos nenhuma ideia, como as espécies de coisas sensíveis são distintas umas das outras pelas qualidades que nelas conhecemos e observamos. Parece-me, pois, que se pode concluir, com probabilidade de acertar, que deve haver mais espécies de seres inteligentes acima de nós do que as que há de seres sensíveis e materiais abaixo de nós, uma vez que, em todo o mundo visível material, não vemos nem vazios nem lacunas. Bastante abaixo de nós, a descida é feita por fâceis degraus e por uma série contínua de coisas que em cada mudança diferem muito pouco. Há peixes que têm asas e que não são muito estranhos às regiões do ar e há alguns pássaros que habitam na água cujo sangue é feito como o dos peixes e a sua carne é tão semelhante no gosto que é permitido aos escrupulosos comê-la nos dias de abstinência. Há animais tão aparentados, tanto com pássaros como com animais terrestres que estão entre ambos: os animais anfíbios ligam os terrestres aos aquáticos. As focas vivem na terra e no mar e os golfinhos têm o sangue quente e as entranhas de um porco, para não mencionar o que se refere às sereias ou aos tritões. Há bestas que parecem ter

tanto conhecimento e razão como alguns que são chamados homens; e os reinos animal e vegetal estão tão próximos que se tomarmos o ser mais imperfeito de um e o mais elevado de outro, mal se notará qualquer diferença considerável entre eles; e assim por diante, até chegarmos às partes mais inferiores e mais inorgânicas da matéria: aí encontraremos por toda a parte que as diferentes espécies estão ligadas e diferem apenas em graus quase insensíveis. E, quando consideramos o poder infinito e a sabedoria do Criador, temos razão para pensar que está conforme com a magnífica harmonia do universo, assim como com o grande desígnio e infinita bondade deste soberano Arquitecto que as espécies de seres se elevam também por suaves degraus, a partir de nós até chegarem à sua infinita perfeição, tal como vemos que descem gradualmente de nós. E, sendo isto provável, razão teremos então para estar persuadidos de que há mais espécies de criaturas acima de nós do que abaixo, estando nós, em graus de perfeição, muito mais afastados do infinito DEUS do que estamos do mais baixo nível de existência que mais se aproxima do nada. E, contudo, não temos ideias claras e distintas de nenhuma dessas diferentes espécies pelas razões acima apontadas.

13. Mas, voltando às espécies das substâncias corpóreas, se se perguntasse a alguém se o gelo e a água eram duas espécies distintas de coisas, não duvido que me respondessem afirmativamente; e não se pode negar que não tivessem razão. Mas se um inglês educado na Jamaica, que talvez nunca tivesse visto ou ouvido falar de gelo, viesse a Inglaterra no Inverno e encontrasse a água, que pôs à noite na bacia, gelada em grande parte, de manhã, e, não sabendo o nome especial que tem nesse estado, lhe chamasse água endurecida, eu pergunto: isto seria uma nova espécie, para ele, diferente da água? Creio que me responderiam neste caso que não seria uma nova espécie

para ele, não mais do que a gelatina congelada, quando está fria, é uma espécie distinta da mesma gelatina fluida e quente, ou do que outro líquido no cadinho é uma espécie distinta do ouro duro nas mãos de um operário. E se isto é assim, é evidente que *as novas espécies distintas não são senão ideias complexas distintas com nomes distintos ligados a elas*. É verdade que cada substância que existe tem a sua constituição peculiar de onde dependem aquelas qualidades sensíveis e poderes que observamos nelas, mas a ordenação das coisas em espécies (que não é outra coisa senão a sua classificação sob vários títulos) é feita por nós segundo as ideias que delas nós temos. E, embora isso seja suficiente para as distinguirmos por nomes, de maneira que possamos falar delas quando as não temos presentes, e se supomos que esta distinção é feita pela sua verdadeira constituição interna e que as coisas que existem são diferenciadas pela natureza em espécies, pelas suas essências reais, da mesma maneira que as distinguimos em espécies por nomes, estaremos sujeitos a grandes erros.

14. Para separar os seres substanciais em espécies, segundo a suposição usual de que há certas essências ou formas precisas das coisas pelas quais todos os indivíduos existentes são distinguidos pela Natureza em várias espécies, eis as condições necessárias:

15. Em primeiro lugar, ter a certeza de que a natureza, na produção das coisas, as organiza sempre de forma a partilharem de certas essências reguladas e estabelecidas, que devem ser os modelos de todas as coisas a serem produzidas. Como se compreende, esta hipótese simplista necessitaria de ser comprovada antes de aceite.

16. Em segundo lugar, seria necessário saber se a natureza atinge sempre aquela essência que tem em vista na

produção das coisas. Os nascimentos irregulares e monstruosos que temos observado nas diferentes espécies de animais dar-nos-ão sempre razão de duvidar de uma ou de ambas as suposições feitas.

17. Em terceiro lugar, deve ser determinado se esses seres a que chamamos monstros são realmente uma espécie distinta, segundo a noção escolástica da palavra *espécie*, uma vez que é certo que tudo o que existe tem a sua constituição particular. E, contudo, vemos que algumas destas produções monstruosas têm poucas ou nenhuma destas propriedades que se supõe resultarem da essência da espécie de que tiram a origem e à qual, pela descendência, parecem pertencer.

18. Em quarto lugar, as essências reais das coisas que distinguimos em espécies e às quais demos o nome depois de assim as termos distinguido, devem ser conhecidas, isto é, devemos ter ideias delas. Mas, uma vez que somos ignorantes nestes quatro pontos, as supostas essências reais das coisas de nada *nos* servem para distinguir as substâncias em espécies.

19. Em quinto lugar, o único meio que poderíamos imaginar para o esclarecimento desta questão seria, depois de termos formado ideias complexas e perfeitas das propriedades das coisas que derivam das suas diferentes essências reais, distingui-las em espécies. Mas isto nem sequer se pode fazer. Pois, como não conhecemos a própria essência real, é impossível conhecer todas as propriedades que dela derivam e lhe estão tão intimamente ligadas que, deixando de existir uma delas, podemos certamente concluir que essa essência aí não está, e que, por consequência, a coisa não pertence a essa espécie. Nunca podemos saber qual é o número preciso de propriedades que dependem da

essência real do ouro, de maneira que, faltando uma dessas, a essência real do ouro, e, conseqüentemente, o ouro, não existiria aí, a menos que conhecêssemos a essência real do próprio ouro e através disso determinássemos a espécie. É preciso que se entenda que, ao usar a palavra *ouro*, eu tenho em vista um bocado particular da matéria como, por exemplo, o último guinéu que foi cunhado. Pois se esta palavra fosse aqui tomada na sua significação vulgar, essa ideia complexa a que eu ou outro qualquer chamamos ouro, isto é, a essência nominal de ouro, isso seria uma linguagem incompreensível. Por isso é bem difícil mostrar a diferente significação e imperfeição das palavras quando não temos mais nada senão palavras para o fazer.

20. Por tudo isto, é evidente que a nossa distinção de substâncias em espécies nominais não se funda, de modo algum, nas suas essências reais; nem podemos pretender agrupá-las e determiná-las exactamente em espécies, segundo as diferenças essenciais interiores.

21. Mas, como temos necessidade de palavras *gerais*, como já foi observado, embora não conheçamos as essências reais das coisas, tudo o que podemos fazer é reunir um grande número de ideias simples que, por verificação, encontramos unidas nas coisas que existem, e delas fazer uma ideia complexa. Se bem que esta não seja a essência real de qualquer substância existente, é, contudo, a essência específica a que pertence um nome dado, de modo que podemos tomar uma pelo outro, e assim, pelo menos, experimentar a verdade dessas essências nominais. Por exemplo: há quem diga que a essência de corpo é a *extensão*. Se for assim, nunca nos podemos enganar tomando a essência de qualquer coisa pela própria coisa. Tomemos então, ao falar, extensão por corpo e, quando quisermos dizer que o corpo se move, digamos que a extensão se move, e vejamos

o que daí resulta. Aquele que dissesse que uma extensão move uma outra extensão por impulso, mostraria suficientemente o absurdo de tal noção pela sua simples expressão. A essência de qualquer coisa é, em relação a nós, toda a ideia complexa compreendida e designada por um certo nome; e, nas substâncias, para além das diferentes ideias simples que as compõem, há uma ideia confusa de substância ou de um suporte desconhecido, e da causa da sua união, que faz sempre parte dessa ideia. E, por isso, a essência de um corpo não é uma pura extensão, mas uma coisa sólida extensa, de maneira que dizer que uma coisa sólida e extensa move ou impele uma outra é o mesmo que dizer que o *corpo* move ou impele outro corpo. Deste modo, dizer que um animal racional é capaz de conversação, é o mesmo que dizer que o homem o é. Mas ninguém dirá que o raciocínio é capaz de conversação, porque não constitui toda a essência a que damos o nome de homem.

22. Há criaturas no mundo que têm formas parecidas com as nossas, mas têm o corpo coberto de pêlo e não dispõem do uso da palavra e do raciocínio. Há entre nós imbecis que têm a nossa aparência; mas falta-lhes o raciocínio e, a alguns deles, o uso da palavra também. Há criaturas, ao que se diz (*sit fides penes authorem*; mas não parece ser contraditório que haja tais criaturas), que falam e raciocinam e têm o corpo igual ao nosso, salvo uma cauda peluda; outras cujos machos são imberbes, sendo as fêmeas barbadas. Se se perguntar se todas estas criaturas são *homens* ou não, se são ou não da espécie humana, é evidente que a pergunta se refere somente à essência nominal, pois àquelas a quem cabe a atribuição da palavra *homem* e da ideia complexa significada por esse nome, esses, e só esses, são homens. Mas se a pergunta foi feita tendo em vista a suposta essência real, e se a constituição interna e as formas destas várias criaturas é especificamente diferente, é-nos

completamente impossível responder, pois nenhum elemento desta natureza entra na nossa ideia específica: só nos seria legítimo admitir que, sendo as faculdades ou forma exterior tão diferentes, a constituição interior não seria exactamente a mesma. Mas é vão perguntar a que corresponde, na constituição real interior, uma diferença específica, enquanto os elementos que utilizamos para formar as várias espécies forem, como de facto são, meras ideias abstractas formadas pelo nosso espírito, que não traduzem a profunda realidade das coisas. Deve a diferença de pêlo sobre a pele ser o sinal de uma diferente constituição específica interior entre um idiota e um macaco, enquanto se assemelham bem na forma e na falta de raciocínio e da fala? E não deve ser a falta de raciocínio e de fala um sinal para nós das diferentes constituições reais e espécies entre um idiota e um homem racional? E assim para os restantes casos, se pretendermos que as distinções de espécies ou tipos sejam estabelecidas, invariavelmente, pela forma real e constituição interior das coisas.

23. E não se diga que o poder de reprodução nos animais, pelo acasalamento de macho e fêmea, e nas plantas pelas sementes, conserva as supostas essências *reais* distintas e inteiras. Pois, admitindo que isto seja verdade, só nos ajudaria a fixar a distinção das espécies relativas aos animais e aos vegetais. E, como proceder para com o resto do existente? Aliás, mesmo naqueles casos, também isso não é suficiente, pois se a história não mente houve mulheres que conceberam de macacos e, a ser assim, resta saber de que espécie real deve ser, na natureza, uma tal produção. E temos razão em pensar que isto não é impossível, uma vez que os híbridos nascidos do acasalamento de burros com éguas ou de touros com éguas são tão frequentes no mundo. Uma vez vi um animal resultante do cruzamento de uma gata com um rato, que tinha sinais evidentes de

ambos, pelo que parecia que a natureza não tinha seguido o modelo de nenhuma dessas espécies, mas os tenha misturado. Se juntarmos a isto as produções monstruosas que encontramos tão frequentemente na natureza, concluiríamos que será difícil, mesmo no que respeita às espécies dos seres vivos, determinar pela geração a qual delas pertence este animal ou aquela planta, e aceitar que é a mesma geração que cria as espécies reais, as únicas que teriam direito ao nome específico.

Rigorosamente e deste modo, para saber se este animal é um tigre e aquela planta é chá, deveria ir às Índias para ver o pai e a mãe de um, e a planta de onde foi colhida a semente que produziu a outra.

24. Depois de tudo isto, é evidente que as colecções que os homens fazem, por sua iniciativa, das qualidades sensíveis constituem as essências das diferentes espécies de substâncias, e que as suas estruturas reais interiores não são sequer consideradas pela maioria deles ao classificá-las. Muito menos alguém pensou em quaisquer *formas substanciais*, salvo os que, nesta restrita parte do mundo, aprenderam a linguagem das escolas. Contudo, esses homens ignorantes que não pretendem penetrar nas essências reais nem se preocupam com as formas essenciais, mas que se contentam em conhecer as coisas, uma a uma, pelas suas qualidades sensíveis, estão, muitas vezes, mais familiarizados com as suas diferenças, podendo distingui-las melhor pelos seus usos; e sabem melhor o que esperam de cada uma do que aqueles homens eruditos, de vista apurada, que as examinam tão profundamente, e falam tão confiantes de qualquer coisa mais escondida e essencial.

25. Mas, supondo que as essências *reais* das substâncias pudessem ser descobertas por aqueles que se aplicassem seriamente nessa procura, não poderíamos, contudo, pen-

sar razoavelmente que a classificação das coisas sob nomes gerais fosse regulada por aquelas constituições reais interiores, ou por outra coisa mais do que pelas suas aparências *evidentes*, uma vez que as línguas, em todos os países, foram estabelecidas muito antes das ciências. Por isso, não foram os filósofos, ou os lógicos, ou outros que tais, que, preocupando-se com formas e essências, formaram os nomes gerais que são usados nas diferentes nações; pelo contrário, foram as pessoas incultas que, em todas as línguas, classificaram e denominaram as coisas tendo em atenção as suas aparentes qualidades sensíveis, por forma a poderem referir-se-lhes quando elas não estavam presentes.

26. É, pois, evidente que classificamos e designamos as substâncias pelas suas essências nominais e não pelas suas essências reais. O que é preciso agora considerar é a forma como essas essências se constituem, e quem realiza tal operação. Quanto ao último ponto, já sabemos que são feitas pelo espírito e não pela natureza. Pois se fossem obra desta, não poderiam ser tão diversas e diferentes entre os homens como a experiência nos diz que são. Porque, se quisermos examinar este ponto, veremos que nenhuma essência nominal de qualquer que seja a substância é a mesma para todos os homens, nem mesmo as mais comuns. Na verdade, não poderia ser talvez possível que a ideia abstracta a que se dá o nome de *homem* fosse diferente, para uns *animal rationale* e para outros *animal implume bipes latis unguibus*, se tivesse sido criada pela natureza. Aquele que liga o nome *homem* a uma ideia complexa, composta de sensibilidade e movimento espontâneo ligados a um corpo com uma certa forma, tem uma essência nominal da espécie humana; e aquele que, depois de um novo exame, lhe junta o raciocínio, tem outra essência da espécie que designa pela mesma palavra; e, assim, o mesmo indivíduo poderá ser um homem verdadeiro para um e não para o outro. Penso que dificilmente

haverá alguém que admita ser a figura erecta, tão referida, a diferença essencial da espécie homem; sabe-se, todavia, que muitos determinam as espécies de animais mais pela forma exterior do que pela ascendência, pelo que tem sido mais do que uma vez debatido se certos fetos humanos deviam ser ou não admitidos ao baptismo, somente porque a sua configuração exterior diferia da da forma ordinária das crianças, sem se saber se eles eram ou não eram tão capazes de raciocínio como as crianças de forma normal, embora algumas destas não venham a mostrar, em toda a vida, mais raciocínio do que o que se encontra num macaco ou num elefante, e nunca dêem sinais de serem conduzidas por uma alma racional. No caso que consideramos era a figura exterior que somente lhes faltava, e não a faculdade de raciocínio que ninguém podia saber se apareceria no seu devido tempo. Os teólogos e jurisconsultos eruditos têm, em tais ocasiões, de renunciar à sua definição consagrada de *animal rationale* e de a substituir por uma essência da espécie humana [O Senhor Ménage dá-nos um exemplo digno de ser agora tomado em consideração: «Quando o abade de Saint Martin», diz ele, «nasceu tinha tão pouco a figura de um homem que mais parecia um monstro. Durante algum tempo se debateu se devia ou não ser baptizado. Acabou por ser baptizado e declarado como homem, provisoriamente (até que o tempo mostrasse se o era). A natureza tinha-o moldado tão desfavorecidamente que o chamaram toda a sua vida Abade Malotru, isto é, mal formado. Ele era de Caen». (*Menagiana*, 278, 430). Esta criança, como vemos, esteve muito perto de ser excluída da espécie de homem, somente pela sua forma. Escapou por pouco tal como era; e é certo que uma figura um pouco mais esquisita tê-la-ia privado da qualidade humana e teria sido executada, como uma coisa que não se podia considerar um homem. E, no entanto, não se poderia dar nenhuma razão pela qual uma alma racional não poderia estar alojada nela,

se os traços do seu rosto tivessem sido um pouco alterados; porque um rosto um pouco mais longo, ou um nariz mais chato, ou uma boca mais larga, não podiam ter subsistido, assim como o resto da sua má figura, com uma tal alma e tais qualidades que o tornaram capaz, desfigurado como estava, de ser um dignitário da Igreja].

27. Gostaria bem de saber em que consistem os limites precisos e fixos desta espécie. É evidente, se examinarmos esta questão, que a Natureza não fez, ou estabeleceu, nada de semelhante entre os homens. É evidente que não conhecemos a essência real desta, ou de qualquer outra espécie de substâncias e, por isso, elas são tão indeterminadas em relação às essências nominais que nós próprios formamos que, se perguntassem a vários homens se certos *foetus*, de forma estranha, logo que nascem, eram homens ou não, decerto se ouviriam diferentes respostas. Isto não poderia acontecer se as essências nominais, pelas quais limitamos e distinguimos as espécies das substâncias, não fossem feitas pelo homem com uma certa liberdade, mas fossem exactamente copiadas de limites precisos estabelecidos pela Natureza. Quem se atreveria a determinar a espécie do monstro mencionado por Licetu (lib.i.c.3) com cabeça de homem e corpo de porco? Ou de outros semelhantes com corpos humanos e cabeça de animais, tais como cães, cavalos, etc.? Se qualquer desses seres tivesse vivido, e pudesse ter falado, isso teria aumentado a dificuldade. Se a parte superior, até ao meio, tivesse sido de forma humana, e tudo para baixo, porco, teria sido assassínio destruí-lo? Ou devia ter-se consultado o bispo para saber se era homem bastante para ser admitido à pia baptismal, ou, se o não era, como me disseram que aconteceu em França, há anos, um caso parecido? Os limites das espécies dos animais são tão incertos para nós que só as podemos julgar pelas ideias complexas que nós próprios juntamos; e

estamos muito longe de saber ao certo o que um *homem* é, embora seja tido por ignorante quem tiver alguma dúvida a esse respeito. E, contudo, penso poder afirmar que os limites certos dessa espécie estão tão longe de ser determinados, e o número preciso das ideias simples que formam a sua essência nominal tão longe de ser estabelecido e perfeitamente conhecido, que verdadeiras dúvidas materiais podem levantar-se acerca desta questão. E julgo que nenhuma das definições da palavra *homem*, nem das descrições desta espécie de animal, é tão perfeita e exacta que satisfaça uma pessoa ponderada e curiosa e, muito menos, que obtenha uma geral aceitação por forma a servir de seguro e universal critério para se decidir da vida ou da morte, do baptismo ou do não baptismo relativamente a todos os seres que vierem a ser gerados.

28. Mas, embora estas essências nominais das substâncias sejam formadas pelo espírito humano, nem por isso o são de forma tão arbitraria como as dos modos mistos. Para que se constitua qualquer essência nominal é necessário, primeiro, que as ideias de que ela é composta sejam de tal modo unidas que formem uma única ideia, por mais complexa que seja. Em segundo lugar, que as ideias particulares assim unidas sejam exactamente as mesmas, nem mais nem menos. Pois se duas ideias complexas abstractas diferirem, quer no número quer na qualidade das suas partes componentes, serão duas essências diferentes e não uma e a mesma essência. O espírito, ao formar as ideias complexas das substâncias, segue somente a natureza e não junta nenhuma ideia que não suponha estar unida na natureza. Ninguém associa a voz de um carneiro à forma de um cavalo, nem a cor do chumbo ao peso e à não volatilidade do ouro para as tornar ideias complexas de quaisquer substâncias reais, a não ser que queira encher a cabeça de quimeras e a sua linguagem de palavras inin-

teligíveis. Os homens, observando certas qualidades que estão sempre unidas e que existem juntas, copiaram a natureza. Porque, embora os homens possam formar as ideias complexas que desejarem e dar-lhes os nomes que queiram, se quiserem ser compreendidos *quando falam das coisas que realmente existem* devem adaptar, numa certa medida, as suas ideias às coisas de que querem falar. Senão, a linguagem dos homens será como a de Babel e as suas palavras, sendo somente inteligíveis para si próprios, jamais servirão à conversa e aos trabalhos ordinários da vida, se as ideias que elas representam não corresponderem, de alguma maneira, às aparências comuns e não concordarem com as substâncias como elas realmente existem.

29. Em segundo lugar, embora o espírito do homem, ao formar as suas ideias complexas das substâncias, nunca reúna nenhuma que não exista realmente, ou que não se suponha ter existido (e assim ele verdadeiramente funda essa união na natureza), o número de ideias que ele combina depende, contudo, do diferente cuidado, indústria ou fantasia daquele que forma tal espécie de combinação. Os homens, geralmente, contentam-se com um pequeno número de qualidades sensíveis e evidentes; e, muitas vezes, se não sempre, omitem outras, unidas tão material e firmemente como as primeiras. Há duas espécies de substâncias sensíveis: uma, dos corpos organizados que são propagados pela semente; e nestas, a *forma* é para nós a qualidade principal e a parte mais característica que determina a espécie. É por isso que nos vegetais e animais, uma substância sólida extensa de uma certa figura preenche, geralmente, esta função. É certo que alguns homens parecem estimar a sua definição de «*animal rationale*;» no entanto, se se encontrasse uma criatura que tivesse a faculdade de falar e de usar a razão, mas que não partilhasse da usual forma humana, julgo que dificilmente passaria por um homem,

por muito que fosse *animal rationale*. E se o burro de Balaam tivesse toda a sua vida percorrido tão racionalmente como fez uma vez com o seu dono, duvido que alguém o julgasse digno do nome de homem, ou lhe permitisse ser da sua espécie. Assim como nos animais e vegetais é pela forma que nos regulamos, da mesma maneira, na maior parte dos outros corpos não propagados pela semente, é pela *cor* que mais nos regulamos e somos levados. Deste modo, onde encontramos a cor do ouro estamos aptos a imaginar que todas as outras qualidades compreendidas na nossa ideia complexa estão também lá; e, vulgarmente, tomamos estas duas qualidades evidentes, forma e cor, por ideias tão presumíveis das várias espécies que, num bom quadro, prontamente dizemos que isto é um leão e aquilo uma rosa, isto é uma taça de ouro e aquela de prata, somente pelas diferentes figuras e cores nele representadas.

30. Mas, embora isto sirva bastante bem às concepções grosseiras e confusas, e às pouco exactas maneiras de falar e de pensar, *os homens estão, todavia, bastante longe de terem concordado no número preciso de ideias simples ou qualidades que pertençam a qualquer espécie de coisas, designadas pelo respectivo nome*. Nem isto é de admirar, uma vez que é preciso muito tempo, trabalho, habilidade, investigação exacta e longo exame para descobrir quais e quantas são essas ideias simples que estão constante e inseparavelmente unidas na natureza e estão sempre a ser encontradas juntas no mesmo sujeito. Na sua maioria, os homens, faltando-lhes tempo, inclinação ou aplicação bastante para isso, contentam-se com algumas aparências evidentes e exteriores das coisas, pelas quais prontamente as distinguem e classificam para os assuntos comuns da vida; e, assim, sem um mais amplo exame, dão-lhes nomes ou servem-se dos nomes já em uso. Ora, ainda que na conversação comum esses nomes passem bastante bem pelos sinais de algumas

qualidades evidentes que coexistem, estão, contudo, bastante longe de abranger, numa significação determinada, um número preciso de ideias simples, e muito menos todas aquelas que estão unidas na natureza. Aquele que considerar, depois de tanto barulho acerca do género e da espécie, e de tanta conversa acerca de diferenças específicas, quão poucas palavras, no entanto, nós temos das definições fixas, pode imaginar, com razão, que essas *formas* acerca das quais tanto barulho se tem feito são somente quimeras que não nos dão nenhuma luz sobre a natureza específica das coisas. E aquele que considerar quão longe os nomes das substâncias estão de terem significações sobre as quais todos aqueles que as usam estão de acordo, terá razão para concluir que, embora as essências nominais das substâncias se suponham sempre copiadas da natureza, são, contudo, muito imperfeitas na sua maioria se não na totalidade. Efectivamente, a composição destas ideias complexas difere muito de homem para homem e é por isso que os limites das espécies são como os homens os fazem e não como a Natureza os determina, se é que há na natureza tais limites fixos e determinados. É verdade que muitas substâncias particulares são formadas de tal maneira pela Natureza que têm concordância e semelhança umas com as outras e que dão um fundamento suficiente para serem ordenadas em espécies. Mas, como esta classificação que fazemos das coisas, ou a formação de determinadas espécies, é destinada a dar-lhes nomes e a compreendê-las sob termos gerais, não consigo ver como se pode dizer propriamente que a Natureza fixa os limites das espécies das coisas. Ou, se for assim, diremos que os limites das espécies no espírito não coincidem com os naturais. Pois, tendo necessidade de nomes gerais para uso de momento, não nos pomos a descobrir todas as qualidades que *melhor* nos mostrariam as suas diferenças e concordâncias embora nós próprios as dividamos em espécies, tendo em atenção

certas aparências mais evidentes, para que possamos comunicar mais facilmente, sob nomes gerais, os nossos pensamentos a seu respeito. Como não temos outro conhecimento de substância senão por meio das ideias simples que estão unidas nela, e observando que várias coisas particulares concordam com outras, em várias daquelas ideias simples, fazemos dessa coleção a nossa ideia específica e damos-lhe um nome geral, a fim de que, ao registrar os nossos pensamentos e na conversa com os outros, possamos, numa palavra curta, designar todos os indivíduos que concordam com essa ideia complexa sem enumerar as ideias simples que a compõem; e assim não desperdiçamos o nosso tempo e fôlego em descrições enfadonhas, que é o que estão dispostos a fazer todos aqueles que querem falar de qualquer espécie nova de coisas para a qual ainda não têm nome.

31. Mas, embora estas espécies de substâncias passem bastante bem na conversa ordinária, é evidente que a ideia complexa, na qual se observa que vários indivíduos concordam, é formada diferentemente por diferentes pessoas. Para uns, esta ideia complexa contém um maior número de qualidades; para outros, um menor número, o que mostra visivelmente que é obra do espírito. Para as crianças, é a cor amarelo brilhante que define o ouro; outros juntam, à definição peso, maleabilidade e fusibilidade; e outros, ainda, qualidades que encontram permanentemente juntas com a cor amarela, o peso e a fusibilidade. Pois em todas estas qualidades, e outras semelhantes, tem tanto direito uma como outra de fazer parte da ideia complexa dessa substância, que a todos reúne. E, por isso, omitindo ou pondo cada um, diferentemente, ideias simples, segundo o seu diferente exame e observação do assunto, assim se obterão diversas essências de ouro, obra humana portanto, que não da natureza.

32. Se o número de ideias simples que formam a essência nominal da mais baixa espécie ou da primeira classificação dos indivíduos, depende do espírito do homem que as reúne diversamente, é muito mais evidente que tal se verifica nas classes mais compreensivas a que os mestres da lógica chamam *genera*. Estas ideias complexas são imperfeitas de propósito. E é visível, à primeira vista, que várias dessas qualidades que se podem encontrar nas próprias coisas são deliberadamente excluídas das ideias genéricas. Pois, assim como o espírito, para formar as ideias gerais que compreendem vários seres particulares, exclui as ideias de tempo e de lugar, e outras que as tornam incomunicáveis a mais do que um indivíduo, assim também, para formar outras ideias ainda mais gerais que possam compreender diferentes espécies, o espírito exclui as qualidades que as distinguem e só põe na sua nova colecção certas ideias que são comuns às várias espécies. A mesma comodidade que levou os homens a exprimirem as diversas parcelas da matéria amarela que vem da Guiné ou do Peru sob um só nome levou-os, também, a inventar um mesmo nome que possa compreender tanto o ouro e a prata, como outros corpos de diferentes espécies. Isto faz-se, omitindo as qualidades que são peculiares a cada espécie e retendo numa ideia complexa apenas as que são comuns a todas as espécies. Juntando-se-lhes o nome *metal*, temos, assim, constituído um género, cuja essência é essa ideia abstracta, contendo somente maleabilidade e fusibilidade com certos graus de peso e de não volatilidade, onde alguns corpos de várias espécies estão incluídos, omitindo-se a cor e outras qualidades peculiares ao ouro e à prata e às outras espécies compreendidas sob o nome de *metal*. Donde é evidente que os homens não seguem exactamente os modelos que lhes são apresentados pela natureza quando formam as suas ideias gerais de substâncias, visto que não é possível encontrar nenhum corpo que contenha simplesmente maleabilidade e fusibilidade

sem outras qualidades tão inseparáveis como estas. Mas os homens, ao formarem as ideias gerais, procuram mais a comodidade da linguagem e a rapidez, por sinais curtos e compreensíveis, do que a verdadeira e precisa natureza das coisas como elas existem; ao formarem as ideias abstractas, propuseram-se principalmente abastecer-se de nomes gerais e diferentemente abrangentes. De maneira que, em todo este assunto de géneros e espécies, o género, ou a ideia mais abrangente, não é senão uma concepção parcial do que está nas espécies, e as espécies são apenas uma ideia parcial do que se pode encontrar em cada indivíduo. Se, por isso, alguém quiser pensar que um homem, um cavalo, um animal, uma planta, etc., se distinguem pelas essências reais formadas pela natureza, deve imaginar que esta é muito liberal neste particular, formando uma essência real para corpo, outra para animal e outra para cavalo, sendo todas elas generosamente concedidas a Bucéfalo. Mas se quisermos ter em conta exactamente o que acontece na formação de todos estes géneros e espécies, encontraremos que nada de novo se faz, mas que estes apenas são sinais, mais ou menos abrangentes, pelos quais podemos exprimir, nalgumas sílabas, um grande número de coisas particulares, contanto que elas concordem em concepções mais ou menos gerais, que formámos para esse fim. E em tudo isso podemos observar que o termo mais geral é sempre o nome de uma ideia menos complexa e que cada género é apenas uma concepção parcial da espécie compreendida nele. De maneira que, se se julga que estas ideias gerais abstractas estão completas, isso só pode acontecer relativamente a uma certa conexão estabelecida entre elas e certos nomes, de que se faz uso para as designar, e não relativamente a qualquer coisa que exista como formada pela natureza.

33. Isto está adaptado ao verdadeiro fim da linguagem, que deve ser a maneira mais fácil e mais curta de comunicar

as nossas ideias. Porque, desta maneira, aquele que quiser conversar das coisas, desde que elas concordem com a ideia complexa de extensão e solidez, apenas necessita da palavra *corpo* para designar tudo isso. Aquele que a essas ideias quiser juntar outras, significadas pelas palavras *vida*, *sensação* e *movimento espontâneo*, necessita apenas de usar a palavra *animal* para significar tudo o que faz parte dessas ideias; e o que tiver formado a ideia complexa de um corpo com vida, sensação e movimento, com a faculdade de raciocinar ligada a uma certa configuração, necessita apenas de usar a curta palavra *homem* para exprimir todas as ideias particulares que correspondem a essa ideia complexa. Tal é a verdadeira função do género e da espécie, e é o que os homens fazem, sem considerarem as essências reais ou as formas substanciais que não chegam ao alcance do nosso conhecimento quando pensamos nessas coisas, nem cabem na significação das nossas palavras quando falamos uns com os outros.

34. Se fosse falar com qualquer pessoa sobre uma espécie de pássaros que vi ultimamente no Parque de St. James, com cerca de três ou quatro pés de altura, cobertos de algo entre penas e pêlo, com uma cor castanha escura, sem asas, mas no seu lugar dois ou três pequenos ramos caídos, parecidos com raminhos de giesta, grandes e longas pernas, as patas com três únicas garras, e sem cauda, teria de fazer esta descrição para ser entendido. Mas quando me dizem que o nome desse animal é *cassuaris*, posso então usar essa palavra para representar, na fala, toda a ideia complexa compreendida nesta descrição, embora por essa palavra, que agora se torna um nome específico, não fique a saber mais, do que sabia antes, da essência real ou da constituição dessa espécie de animais, e fique a saber provavelmente tanto da natureza dessa espécie de pássaros, antes de lhe aprender o nome, como muitos ingleses da de cisnes ou de garças-reais, que são nomes específicos, muito

conhecidos, de espécies de pássaros bastante comuns em Inglaterra.

35. Do que se disse, conclui-se que são os *homens* que formam as espécies das coisas. Pois, sendo as diferentes essências as únicas que as determinam, é evidente que os autores das ideias abstractas, que constituem as essências nominais, formam, pelo mesmo meio, as espécies. Se se encontrasse um corpo que tivesse todas as outras qualidades do ouro, excepto a maleabilidade, pôr-se-ia, sem dúvida, a pergunta, se seria ouro ou não, isto é, se seria dessa espécie. Isto poderia ser determinado somente por aquela ideia abstracta à qual cada um ligou o nome de ouro, de maneira que esse corpo seria verdadeiro ouro e pertenceria a essa espécie que não incluía a maleabilidade na sua essência nominal, significada pelo som ouro; e, por outro lado, não seria verdadeiro ouro, ou dessa espécie, para aquele que incluísse a maleabilidade na sua ideia específica. E quem é que, pergunto eu, faz estas espécies diversas, mesmo sob um e o mesmo nome, senão as pessoas que formam duas ideias abstractas diferentes que não consistem exactamente na mesma colecção de qualidades? Nem é mera suposição imaginar que possa existir um corpo no qual as outras qualidades evidentes do ouro possam existir, exceptuada a maleabilidade, porquanto é certo que o próprio ouro é algumas vezes tão frágil (como os artífices dizem) que, à semelhança do vidro, não consegue resistir ao martelo. O que dissemos acerca de pôr ou omitir a ideia de maleabilidade na ideia complexa a que o nome ouro foi ligado por alguém, pode dizer-se do seu peso peculiar, rigidez e várias outras qualidades semelhantes; pois o que quer que seja que se omita, ou se junte, é ainda a ideia complexa à qual está ligado o nome que constitui a espécie; e, tal como qualquer parcela particular da matéria poderá responder a essa ideia, também o nome da espécie lhe pertencerá

verdadeiramente e ela será dessa espécie. E assim qualquer coisa poderá ser verdadeiro ouro e perfeito metal. É, portanto, evidente que esta determinação da espécie depende do entendimento do homem que forma esta ou aquela ideia complexa.

36. Aqui está, em resumo, todo o mistério: a Natureza faz muitas *coisas particulares* que concordam umas com as outras, em muitas qualidades sensíveis, e, provavelmente também, na sua forma e constituição interior, mas não é esta essência real que as distingue em espécies; são os homens que, tirando proveito das qualidades que encontram unidas nelas, e nas quais observam que muitas vezes vários indivíduos concordam, as classificam em espécies conforme os seus nomes, por comodidade, a fim de terem sinais abrangentes sob os quais as coisas individuais vêm a ser ordenadas como sob estandartes, segundo a sua conformidade com esta ou aquela ideia abstracta: de maneira que este é do regimento azul e aquele do vermelho; isto é um homem, aquilo um macaco. E nisto, penso eu, tudo o que respeita ao género e à espécie.

37. Não nego que, na constante produção de seres particulares, a Natureza não os faça sempre novos e diferentes, mas, pelo contrário, muito parecidos e da família uns dos outros; mas penso, no entanto, que é verdadeiro que os limites das espécies pelos quais as classificamos são feitos por nós próprios, pois que as essências das espécies, distinguidas por nomes diferentes, são, como foi provado, obra do homem e raras vezes adequadas à natureza interior das coisas donde elas são tiradas. De maneira que podemos dizer, com verdade, que esta maneira de classificar as coisas é obra humana.

38. Uma coisa de que não duvido, mas que parecerá muito estranha nesta doutrina, é o que resultará daquilo

que se tem dito, que cada ideia abstracta com um certo nome forma uma espécie distinta. Mas que remédio há, se a verdade assim o quer? Pois deve ficar assim até que alguém possa mostrar-nos as espécies das coisas limitadas e distinguidas por alguma coisa mais e fazer-nos ver que os termos gerais não significam as nossas ideias abstractas, mas algo de diferente delas. Gostaria bem de saber por que um cão peludo e um galgo não são de espécies tão distintas como um cão da raça *spaniel* e um elefante. Não temos nenhuma outra ideia da essência diferente de um elefante e de um cão daquela raça da que temos da essência diferente de um cão fraldiqueiro e de um galgo; toda a essência diferente, pela qual conhecemos e distinguimos os animais uns dos outros, consiste unicamente na colecção diferente das ideias simples às quais demos esses nomes diferentes.

39. Para além do que já disse, a respeito do gelo e da água, eis ainda um exemplo muito familiar, através do qual facilmente se vê quanto a formação de espécies e géneros se relaciona com os nomes gerais, se não para dar nascença à espécie, pelo menos para a completar e a fazer por tal. Um relógio que não bate as horas e um que bate são apenas uma só espécie para aqueles que têm somente um nome para os designar; mas para aquele que usa o nome de relógio de bolso, para um, e relógio de mesa, ou relógio de parede para o outro, e ideias complexas distintas às quais pertencem esses nomes, para esse, eles são espécies diferentes. Talvez se diga que o maquinismo interior e a constituição é diferente nos dois, e que o relojoeiro tem uma ideia clara disso. E, contudo, é evidente que eles são uma espécie para ele (relojoeiro) quando tem apenas um nome para os designar. Pois o que é que basta no maquinismo interior para fazer uma nova espécie? Há relógios que são feitos com quatro rodas, outros com cinco; é isto uma

diferença específica para o artífice? Alguns têm cordas e fusos, e outros não; uns têm pêndulo solto e outros são regulados por uma corda em espiral e alguns por pêlos de porco. Alguma destas coisas, ou todas, bastam para fazer uma diferença específica para o artífice que conhece cada um destes, e vários outros aparelhos diferentes, nas constituições internas dos relógios? É certo que cada uma destas coisas tem uma diferença real das restantes; mas saber se é uma diferença essencial e específica, ou não, diz apenas respeito à ideia complexa à qual é dado o nome de relógio; enquanto todos eles concordarem na ideia que esse nome significa e que esse nome, como nome genérico, não compreende espécies diferentes, eles não são, nem essencialmente, nem especificamente diferentes! Mas se alguém quiser fazer divisões mais pormenorizadas das diferenças que conhece na configuração interior dos relógios e a essas ideias complexas precisar de dar nomes que prevaleçam, então serão novas espécies para aqueles que têm essas ideias com nomes para as designar e podem, por essas diferenças, distinguir os relógios em todas as suas espécies; e então *relógio* será um nome genérico. No entanto, não seriam espécies distintas para as pessoas que ignorassem o mecanismo e os aparelhos interiores dos relógios, que não tivessem outra ideia senão a da forma e do tamanho exterior que marca as horas por meio do ponteiro. Para eles, esses outros nomes seriam apenas termos sinónimos para exprimir a mesma ideia e não significariam nada mais do que um relógio. Passa-se precisamente o mesmo nas coisas naturais. Ninguém duvidará de que as rodas ou molas (se posso exprimir-me assim) que agem interiormente são diferentes, num *homem racional* e num *imbecil*; da mesma maneira que há uma diferença entre a forma de um *macaco* e de um *imbecil*. Mas só poderíamos saber se uma, ou ambas, destas diferenças são essenciais, ou específicas, pelo acordo, ou desacordo, com a ideia complexa que o nome representa: pois

é somente por isso que se pode determinar se um ou ambos, ou nenhum, desses seres é homem.

40. Do que se disse atrás, podemos ver a razão por que, nas espécies das coisas artificiais, há geralmente menos confusão e incerteza do que nas das naturais. É que uma coisa artificial, sendo produção humana que o artífice se propôs fazer, e de que por isso conhece bem a ideia, crê-se não representar nenhuma outra ideia, nem referir-se a nenhuma outra essência, senão aquela relativamente à qual pode ser conhecida com certeza e bastante facilmente apreendida. A ideia, ou essência das várias espécies de coisas artificiais, não consiste, a maior parte das vezes, em nada senão numa figura determinada pelas partes sensíveis, e algumas vezes pelo movimento que delas depende (o que o artífice molda na matéria, tal como a acha necessário, segundo o seu objectivo). Nesta conformidade, não está para além do alcance das nossas faculdades atingir uma certa ideia dessa figura e, a partir daí, assim fixar a significação dos nomes pelos quais as espécies das coisas artificiais são distinguidas, com menos dúvida, obscuridade e equívoco do que o podemos fazer nas coisas naturais, cujas diferenças e operações dependem do mecanismo que ultrapassa o alcance das nossas descobertas.

41. Devem desculpar-me se eu penso que as coisas artificiais são de espécies distintas assim como o são as naturais, pois acho-as muito nitidamente e ordenadamente classificadas em espécies, por meio de ideias abstractas diferentes, e de nomes com que as assinalamos, os quais são tão distintos uns dos outros como os que damos às substâncias naturais. Por que não deveríamos pensar que um relógio e uma pistola são espécies tão distintas uma da outra, como um cavalo e um cão, uma uma vez que são expressas, nos nossos espíritos, por ideias distintas, e, noutros, por denominações distintas?

42. É preciso observar-se ainda, a respeito das substâncias, que, de todas as nossas várias espécies de ideias, só elas têm nomes particulares, ou próprios, pelos quais uma única coisa particular é significada; porque nas ideias simples, nos modos e nas relações, raramente acontece que os homens tenham ocasião de mencionar, muitas vezes, esta ou aquela ideia particular quando ela está ausente. Além disso, sendo a maior parte dos modos mistos acções que morrem ao nascer, não são capazes de uma longa duração, como as substâncias, que são os agentes, e nas quais as ideias simples, que formam as ideias complexas designadas por um nome particular, têm uma união duradoura.

43. Tenho de pedir perdão ao meu leitor por ter demorado tanto neste assunto, e talvez com alguma falta de clareza. Mas peço que seja considerado quão difficil é levar uma outra pessoa, por palavras, aos pensamentos das próprias coisas, despidas daquelas diferenças especiais que costumamos attribuir-lhes. Se não as nomeio, não digo nada, e se as nomeio classifico-as, assim, numa ou outra espécie, e sugiro ao espírito a usual ideia abstracta dessa espécie, pelo que atinjo o meu fim. Pois, falar de um homem e renunciar ao mesmo tempo à significação ordinária do nome de homem, que é a ideia complexa que usualmente lhe ligamos, e pedir ao leitor que considere o homem, como ele é em si mesmo, e como se distingue dos outros pela sua constituição interna, ou essência real, isto é, por alguma coisa que ele não conhece, parece trivial; e, contudo, é o que tem de fazer quem quiser falar das supostas essências reais e espécies das coisas, que julgamos serem feitas pela natureza, ainda que mais não seja para fazer entender que não há uma tal coisa significada pelos nomes gerais de que nos servimos para designar as substâncias. Mas, porque é difficil fazer isto por conhecidos nomes familiares, dai-me licença de tentar, por um exemplo, fazer comprehender os

diferentes pontos de vista que o espírito tem acerca dos nomes e ideias específicas, e mostrar como as ideias complexas dos modos são algumas vezes referidas a arquétipos, que estão nos espíritos de qualquer outro ser inteligente ou, o que é o mesmo, à significação que outros ligam aos nomes de que comumente nos servimos para designar estes modos que se não ligam a nenhum arquétipo. Dai-me também licença de mostrar como o espírito refere sempre as suas ideias das substâncias, quer à significação dos seus nomes, quer à dos arquétipos; e também explicar a natureza das espécies, ou a classificação das coisas, quando apreendidas e usadas por nós; e das essências que pertencem a essas espécies, o que talvez contribua para descobrir qual é a extensão e a certeza do nosso conhecimento mais do que a princípio imaginámos.

44. Suponhamos Adão, no estado de um homem adulto, com um bom entendimento, mas num país estranho, rodeado de coisas, para ele inteiramente novas e desconhecidas, sem outras faculdades para as conhecer senão as de que um homem da sua idade dispõe agora. Ele observa Lamech mais melancólico do que de costume e imagina que isso se deve à suspeita que tem da mulher Adah (que amava ardentemente) e que tinha demasiadas amabilidades para com um outro homem. Adão fala destes seus pensamentos a Eva e pede-lhe que tome conta de Adah para que não cometa qualquer loucura; e, nestas falas com Eva, faz uso destas palavras novas *kinneah* e *niouph*. Mais cedo ou mais tarde, Adão apercebe-se do seu erro, pois vê que a melancolia de Lamech vinha de ter matado um homem; contudo, os dois nomes *kinneah* e *niouph* (um representando suspeita num marido da deslealdade da mulher para com ele, e o outro representando o acto de cometer deslealdade) não perderam as suas significações distintas. É evidente que aqui estavam duas diferentes ideias

complexas de modos mistos, designadas por nomes particulares, duas espécies distintas de acções essencialmente diferentes. Sendo assim, pergunto eu: em que consistiam as essências destas duas espécies distintas de acções? É evidente que consistiam numa combinação precisa de ideias simples, diferentes umas das outras. E pergunto ainda se a ideia complexa, no espírito de Adão, a que ele chamava *kinneah*, era, ou não, adequada; é óbvio que era, pois tratava-se de uma combinação de ideias simples, sem consideração alguma por qualquer arquétipo, sem respeito por alguma coisa que tivesse tomado por modelo, formada voluntariamente por abstracção e a que ele deu o nome *kinneah* para exprimir abreviadamente aos outros, por aquele único som, todas as ideias contidas e unidas nessa ideia complexa; por isso, tem necessariamente de se concluir que era uma ideia adequada. Como foi ele próprio, por sua vontade, quem fez tal combinação, ela continha tudo o que ele tencionava que contivesse e, por consequência, não poderia ser senão perfeita, não poderia ser senão adequada, pois que não se referia a nenhum outro arquétipo que se supusesse que deveria representar.

45. Estas palavras *kinneah* e *niouph* caíram gradualmente no uso comum, e então o caso tornou-se um pouco diferente. Os filhos de Adão tinham as mesmas faculdades e, por conseguinte, o mesmo poder de formarem nos seus espíritos as ideias complexas dos modos mistos que quisessem, de formarem abstracções a partir delas e fazerem os sons que quisessem como sendo seus sinais. Mas, como o uso dos nomes consiste em fazer conhecer aos outros as ideias que temos no nosso espírito, é evidente que não o podemos fazer senão quando o mesmo sinal representa a mesma ideia para duas pessoas que querem comunicar entre si os seus pensamentos e falar uma com a outra. Por isso, aqueles que entre os filhos de Adão encontravam estas duas

palavras *kinneah* e *niouph* no uso familiar não podiam tomá-las por sons que não significavam nada, mas tinham necessariamente de concluir que significavam alguma coisa, certas ideias determinadas e abstractas, pois que eram nomes gerais; essas ideias abstractas eram as essências das espécies distinguidas por esses nomes. Se, por isso, quisessem usar estas palavras como nomes de espécies já estabelecidas e reconhecidas, eram obrigados a adequar as ideias que formavam nos seus espíritos, como significadas por estes nomes, às ideias que estas significavam no espírito de outros, como seus modelos e arquétipos. E, então, as ideias que formavam estes modos complexos estavam sujeitas a serem inadequadas, visto que pode acontecer que estas ideias (especialmente as que consistiam em combinações de muitas ideias simples) não sejam exactamente idênticas às ideias que estão no espírito dos outros homens que se servem dos mesmos nomes. Embora haja para isto um remédio à mão, que é perguntar a significação de qualquer palavra que não entendemos àquele que a usa, é tão impossível saber ao certo o que as palavras *ciúme* e *adultério* (que julgo que correspondem aos termos hebreus *kinneah* e *niouph*) significam no espírito de outro homem com quem quero conversar acerca destas coisas, como era impossível, no começo da linguagem, saber o que *kinneah* e *niouph* significavam no espírito de outro homem, sem uma explicação, pois são sinais arbitrários no espírito de cada pessoa em particular.

46. Consideremos agora, da mesma maneira, os nomes das substâncias na sua primeira aplicação. Um dos filhos de Adão, vagueando nas montanhas, encontra, por acaso, uma substância brilhante que agrada aos seus olhos. Leva-a para casa, para Adão, que, depois de a observar, acha que é dura, que tem uma cor amarelo-vivo e um grande peso. Estas são, talvez, todas as qualidades que nota a princípio; e, formando, por abstracção, uma ideia complexa que consiste numa

substância que tem esse amarelo-vivo peculiar e um peso muito grande em proporção com o seu tamanho, ele dá-lhe o nome *zahab* para denominar e marcar todas as substâncias que contêm estas qualidades sensíveis. É evidente, agora, que, neste caso, Adão age bastante diferentemente do que fez antes, ao formar aquelas ideias de modos mistos aos quais deu os nomes de *kineab* e *niouph*. Porque, no primeiro caso, ele juntou, somente pela sua própria imaginação, as ideias que não eram tiradas da existência de qualquer coisa e deu-lhes nomes para denominar todas as coisas que deveriam concordar com estas ideias abstractas que tinha formado sem considerar se tal coisa existia ou não: o modelo era da sua própria invenção. Mas, ao formar a sua ideia desta nova substância, ele toma um caminho completamente oposto, pois, neste caso, tem um modelo feito pela natureza e, por isso, querendo representá-lo a si próprio pela ideia que dele tem, mesmo quando este modelo está ausente, não mete na sua ideia complexa nenhuma ideia simples cuja percepção não lhe venha da própria coisa. Assegura-se de que a sua ideia seja idêntica a este arquétipo e quer que o nome exprima uma ideia também idêntica.

47. Esta porção de matéria denominada por *zahab* por Adão, sendo muito diferente de qualquer uma que tivesse visto antes, ninguém negará, julgo eu, que ela seja uma espécie distinta, tendo a sua essência peculiar, e que o nome *zahab* seja o sinal desta espécie e um nome que pertence a todas as coisas que participam nesta essência. É óbvio que a essência que Adão fez representar pelo nome *zahab* não era nada mais do que um corpo duro, brilhante, amarelo e muito pesado. Mas o espírito curioso do homem, não estando contente com o conhecimento destas qualidades, por assim dizer, superficiais, obriga Adão a fazer um outro exame desta matéria. Por isso, ele bate nela com pedras, para ver o que se pode descobrir dentro. Verifica que ela cede aos

golpes mas que não se separa facilmente em bocados, e vê que se dobra sem se partir. Depois disto, não deverá a ductilidade ser acrescentada à sua primeira ideia, e, assim, fazer parte da essência da espécie que o nome *zahab* representa? Experiências ulteriores descobrem nela a fusibilidade e a não volatilidade. Estas últimas propriedades não devem ser também metidas na ideia complexa significada pelo nome *zahab*, pela mesma razão que todas as outras foram? Se não se deve, que razão se deverá apresentar para se mostrar que uma é preferida à outra? Se se devem admitir estas propriedades, então todas as outras, que observações ulteriores poderão descobrir nesta matéria, devem, pela mesma razão, fazer parte do que constitui a ideia complexa que o nome *zahab* significa e, por conseguinte, ser a essência da espécie designada por esse nome. E, como estas propriedades são infinitas, é evidente que a ideia formada desta maneira, por este arquétipo, será sempre inadequada.

48. Mas isto não é tudo. Seguir-se-ia também daqui que os nomes das substâncias não só teriam, como na verdade têm, diferentes significações na boca de diferentes pessoas como se suporia terem-nas, o que embarçaria extraordinariamente o uso da linguagem. Pois se cada qualidade distinta que se descobrisse em qualquer matéria fosse admitida como fazendo parte necessária da ideia complexa significada pelo nome comum que lhe é dado, necessariamente resultaria daí que os homens deveriam supor que a mesma palavra significa coisas diferentes para os diversos homens, pois não se pode duvidar que diversos homens não possam ter descoberto, nas substâncias com a mesma denominação, várias qualidades que outros não conheciam de maneira nenhuma.

49. Por isso, para evitar este inconveniente, certos homens supuseram uma essência real ligada a dada espécie

donde vêm todas estas propriedades e pretendem que os nomes de que eles se servem para designar estas espécies representem estas espécies de essências. Mas como não têm nenhuma ideia desta essência real nas substâncias, e as suas palavras não significam mais nada senão as ideias que têm no espírito, isto leva somente a tentar pôr o nome ou som no lugar da coisa que tem esta essência real, sem saber o que é a essência real; e isto é o que os homens fazem quando falam das espécies das coisas, supondo que elas são estabelecidas pela natureza e distinguidas pelas suas essências reais.

50. Consideremos, pois, o que se passa quando afirmamos que «todo o ouro é não-volátil». Ou isto significa que a não volatilidade é uma parte da definição, isto é, uma parte da essência nominal que a palavra *ouro* representa e, por conseguinte, esta afirmação «todo o ouro é não-volátil» não contém outra coisa senão a significação de termo *ouro*. Ou, então, significa que a não volatilidade, não fazendo parte da definição da palavra *ouro*, é uma propriedade dessa própria substância; neste caso, é evidente que a palavra *ouro* está em lugar de uma substância que tem a essência real de uma espécie de coisas formadas pela natureza; substituição que dá a esta palavra uma significação tão confusa e incerta que, embora esta proposição – «o ouro é não-volátil» – seja, neste sentido, uma afirmação de alguma coisa real, é contudo uma verdade que nos falhará sempre na sua aplicação particular, e assim não tem nenhum uso nem nenhuma certeza real. Pois, mesmo que seja verdade que todo o ouro, isto é, tudo o que tem a essência real de ouro, é não-volátil, de que serve isto, neste sentido, enquanto não soubermos *o que é ou não é ouro?* Porque, se não conhecemos a essência real de ouro, é impossível que conheçamos que porção de matéria tem essa essência e, portanto, se *essa porção de matéria* é ouro verdadeiro ou não.

51. Para concluir: a mesma liberdade que Adão teve, a princípio, de formar tais ideias complexas de *modos mistos*, sem seguir outro modelo senão os seus pensamentos, todos os homens a têm tido. E a mesma necessidade que se impôs a Adão de adaptar as suas ideias de substâncias às coisas exteriores (se ele não quisesse enganar-se propositadamente a si próprio) tem-se imposto também a todos os homens, desde então. A mesma liberdade que Adão teve de acrescentar um nome novo a qualquer ideia, essa mesma liberdade ainda se tem hoje (especialmente aqueles que fazem línguas, se podemos imaginar tais pessoas); temos ainda hoje, dizia eu, este mesmo direito, mas somente com esta diferença: que nos lugares onde os homens, em sociedade, já estabeleceram uma língua entre eles, as significações das palavras têm de ser alteradas muito cautelosa e moderadamente; porque os homens, estando já providos de nomes para as suas ideias, e o uso comum tendo-se apropriado de nomes conhecidos para certas ideias, será muito ridículo usá-los mal e artificialmente. Aquele que tem noções novas talvez se aventure, algumas vezes, a criar novos termos para as exprimir; mas isto é tido como uma ousadia e é incerto se o uso comum alguma vez os aceitará. Contudo, ao comunicarmos com os outros homens, é necessário que adaptemos as ideias que fazemos representar pelos nomes vulgares às suas significações próprias ou conhecidas (o que já expliquei pormenorizadamente), ou então tornar conhecida essa nova significação, que nós lhes damos.

## CAPÍTULO VII

### Das partículas

1. Além das palavras que servem para dar nomes às ideias que temos no espírito, há um grande número de outras que usamos para significar a *conexão* que o espírito dá às ideias ou às proposições, ao comunicarmos uns com os outros. O espírito, ao comunicar os seus pensamentos aos outros, não necessita somente de sinais das ideias que ele tem então diante de si, mas também de outras para mostrar ou dar a conhecer alguma acção particular que ele próprio faz, e que nesse momento se relaciona com essas ideias. O que ele pode fazer de diversas maneiras; *é e não é* são os sinais gerais de que o espírito se serve ao afirmar ou ao negar. Mas, além da afirmação ou negação, sem as quais não há nenhuma verdade nem falsidade nas palavras, ao declarar os seus sentimentos aos outros, o espírito não só liga as partes das proposições mas frases inteiras, umas às outras, nas suas diferentes relações e dependências, a fim de fazer um discurso coerente.

2. As palavras, pelas quais o espírito significa a conexão que dá às diferentes afirmações ou negações, e que ele une num contínuo raciocínio ou narração, são geralmente chamadas *partículas*: é do justo uso que fazemos delas que depende mais particularmente a clareza e a beleza de um bom estilo<sup>18</sup>. Para que um homem pense bem, não basta que

---

<sup>18</sup> Finalmente, Locke tem que enfrentar o problema da ligação das ideias entre si. Para bem pensar (diz o filósofo) «não basta ter ideias

tenha ideias claras e distintas nos seus pensamentos, nem que observe o acordo ou desacordo que há entre algumas dessas ideias; mas deve ligar os seus pensamentos e observar a dependência que os seus raciocínios têm uns com os outros. E, para exprimir bem estes pensamentos tão metódicos e racionais, tem de ter palavras que mostrem a conexão, restrição, distinção, oposição, ênfase, etc., que põe em cada *parte* respectiva do seu discurso. Enganar-se em qualquer destas particulas é embarçar aquele que o escuta em vez de

---

claras e distintas», nem «observar o acordo e desacordo» que há entre essas ideias; é preciso «ligar os seus pensamentos» e atender às «dependências» que há entre os raciocínios. Mas – perguntamos nós – como se faz essa *ligação*, e em que consiste tal *dependência*? O filósofo ignorou, uma vez mais, o plano estritamente lógico, e as suas análises situam-se ora num campo psicológico-pragmático, ora no terreno da gramática. Assim, diz expressamente (§ 1): «Além das palavras que servem para dar nome às ideias que temos no espírito, há um grande número de outras que servem para significar a *conexão* que o espírito dá às ideias ou às proposições (rigorosamente, as proposições aqui consideradas só podem ser as que resultam de meras comparações de ideias) *ao comunicarmos uns com os outros*». «O espírito, ao comunicar os seus pensamentos aos outros, não necessita somente dos sinais das ideias que tem então diante de si, mas também de outras para mostrar ou dar a conhecer *alguma acção particular que ele próprio faz, no momento* e se relaciona com as mesmas ideias». Que «acções particulares» serão essas? Locke refere a *afirmação* e a *negação*, «sem as quais não há nenhuma verdade nem falsidade nas palavras» (finalmente, embora de passagem, uma referência ao juízo e ao seu básico interesse gnosiológico), e, ainda, a conexão, a restrição, a oposição, a ênfase, considerando-as como algumas das «diferentes formas de espírito ao falar». Observemos ainda que Locke considera que essas palavras de ligação não correspondem propriamente a ideias (fiel ao princípio de que uma ideia é sempre, directa ou indirectamente, um *dado*), apesar das dificuldades que essa tese levanta, como já deixámos sublinhado.

Repare-se por último que, se é perfeitamente legítimo considerar na linguagem as suas dimensões não enunciativas ou apofânticas (afectivas, volitivas, etc.), também é verdade que só o plano enunciativo tem interesse gnosiológico.

o informar. Eis por que estas palavras que, em si mesmas, não são efectivamente os nomes de quaisquer ideias, são de uso tão constante e indispensável na linguagem e dão tão grande contributo aos homens para estes se exprimirem bem.

3. Esta parte da gramática (que trata das partículas) tem sido talvez tanto desprezada como algumas outras têm sido cultivadas com diligência exagerada. É fácil para os homens escreverem, um após outro, sobre os casos, géneros, modos, tempos, gerúndios e supinos. Foi ao que se deu grande atenção e se tratou com uma grande diligência; e nalgumas línguas tem-se ordenado as partículas em várias séries com grande aparência de exactidão. Mas, embora as *preposições* e *conjunções*, etc., sejam nomes bem conhecidos na gramática, e as partículas contidas sob esses títulos estejam cuidadosamente ordenadas nas suas distintas subdivisões, quem quiser mostrar o verdadeiro uso das partículas, a significação e a força que possuem, deve ter um pouco mais de trabalho, reflectir sobre os seus próprios pensamentos e observar meticulosamente as diferentes formas do seu espírito ao falar.

4. E, para explicar estas palavras, não basta traduzi-las, como é vulgar nos dicionários, por palavras de uma outra língua que se aproximam o mais possível da sua significação; pois é difícil de compreender, tanto numa língua como noutra, o que se entende por estas palavras. Elas são todas sinais de uma acção ou comunicação do espírito. Por isso, para compreender bem o que elas significam, é preciso estudar com cuidado as diferentes ideias, atitudes mentais, situações, mudanças, limitações e excepções e vários outros pensamentos do espírito, para os quais não temos nenhuns nomes ou nomes muito eficientes. Há uma grande variedade destes pensamentos, que excede em muito o número de partículas que a maioria das línguas

tem para os exprimir. Por isso, não é de admirar que a maioria destas partículas tenham significações diferentes e, por vezes, quase opostas. Na língua hebraica há uma partícula que consiste apenas numa única letra, da qual se contam, se bem me lembro, cerca de setenta (mas certamente mais de cinquenta) significações diferentes.

5. \* «But» é uma partícula das mais familiares na língua inglesa, e quem disser que é uma conjunção disjuntiva que corresponde ao *sed* latino, ou ao *mais* francês pensa ter explicado isso suficientemente. No entanto, parece-me que ela dá a entender diversas relações que o espírito atribui a diferentes proposições, ou partes de proposições, que junta por este monossílabo.

Primeiro, «But to say no more»: aqui, esta partícula serve para fazer entender uma paragem do espírito no caminho que ele ia a seguir antes de chegar ao seu fim.

Segundo, «I saw but two plants»: aqui, a palavra «but» mostra que o espírito limita o sentido àquilo que está expresso, excluindo tudo o mais.

Terceiro, «You pray; but it is not that God would bring you to the true religion».

Quarto, «But that he would confirm you in your own». O primeiro destes exemplos designa uma suposição, no espírito, de alguma coisa que é de modo diferente do que devia ser; o segundo mostra que o espírito faz uma oposição directa entre o que se segue e o que precede.

Quinto, «All animals have sense, but a dog is an animal»: aqui, a partícula faz um pouco mais do que juntar a segunda proposição à primeira; ela junta-a como o termo menor de um silogismo.

---

\* Nos exemplos que se seguem mantêm-se o texto em inglês, já que eles se referem a casos específicos do termo «but», na língua inglesa.

6. A estas significações da palavra «but» podiam, sem dúvida, acrescentar-se várias outras, se o seu desígnio fosse examinar esta partícula em toda a sua extensão e considerá-la em todos os lugares onde se pode encontrar. Se alguém quizer ter esse trabalho, duvido que, em todos os sentidos em que é usada, ela possa merecer o título de *disjuntiva* que os gramáticos lhe dão. Mas não é minha intenção dar aqui uma explicação completa desta espécie de sinais. Os exemplos que acabei de dar sobre esta partícula poderão dar ocasião para se reflectir sobre o uso e sobre a força que as palavras têm na conversação e conduzir-nos à contemplação de várias acções que o nosso espírito conseguiu fazer sentir aos outros por meio destas partículas, as quais, algumas vezes de forma constante, outras conforme as construções verbais, contêm em si o sentido de toda uma frase.



## CAPÍTULO VIII

### Dos termos abstractos e concretos

1. As palavras comuns das línguas e o uso vulgar que fazemos delas ter-nos-iam dado luz para conhecer a natureza das nossas ideias, se tivessem sido consideradas com atenção. O espírito, como já fizemos ver, tem o poder de abstrair as suas ideias, e assim elas tornam-se essências, essências gerais, pelas quais as espécies das coisas são distinguidas. Ora, porque cada ideia abstracta é distinta, de tal maneira que, de duas, uma nunca pode ser a outra, o espírito deve perceber, pelo seu conhecimento intuitivo, a diferença que há entre elas e, por isso, nas proposições, duas destas ideias não podem jamais ser afirmadas uma da outra. É o que vemos no uso vulgar da língua, que não permite que duas palavras abstractas, ou nomes de ideias abstractas, sejam afirmadas uma da outra. Pois, qualquer que seja a afinidade que possa haver entre elas, e qualquer que seja a certeza de que um homem é um animal, ou racional, ou branco, cada um logo vê a falsidade destas proposições: *a humanidade é animalidade*, ou *racionalidade*, ou *brancura*. Isto é tão evidente como as máximas mais admitidas. Todas as nossas afirmações se situam num plano concreto, não podendo nós dizer que uma ideia abstracta é uma outra ideia, mas que uma ideia abstracta está ligada a uma outra. Estas ideias abstractas podem ser de qualquer espécie nas substâncias; mas, em todos os restantes casos, pouco mais são do que relações; e, nas substâncias, as mais frequentes são as ideias de poderes: por exemplo, «um homem é branco»

significa que uma coisa que tem a essência de homem tem também nela a essência de brancura, que não é outra coisa senão um poder de produzir a ideia de brancura no espírito de uma pessoa cujos olhos podem descobrir os objectos vulgares; ou «um homem é racional» significa que a mesma coisa que tem a essência de um homem tem também nela a essência de racionalidade, isto é, um poder de raciocinar.

2. Esta distinção de nomes mostra-nos também a diferença das nossas ideias; pois, se bem observarmos, encontraremos que *as nossas ideias simples têm todas nomes abstractos assim como concretos*, do qual um (para falar a linguagem dos gramáticos) é um substantivo, o outro um adjectivo, como brancura - branco, doçura - doce. O mesmo se passa relativamente às nossas ideias dos modos e das relações, como justiça - justo, igualdade - igual; somente com a diferença de que alguns dos nomes concretos das relações entre os homens são principalmente substantivos, como *paternitas, pater*, o que seria aliás fácil de justificar. Mas, quanto às nossas ideias de substâncias, temos muito poucos, ou mesmo nenhuns nomes abstractos. Pois, embora as Escolas tenham introduzido as palavras *animalitas, humanitas, corporietas* e algumas outras, isso não é nada, em comparação com esse número infinito de nomes de substâncias, para as quais os escolásticos nunca foram tão ridículos como quando tentaram fabricar nomes abstractos; e os poucos que forjaram e puseram na boca dos seus alunos, jamais puderam entrar no uso comum, nem obter licença da aprovação pública. O que me parece pelo menos dar a entender a confissão de todos os homens de que não têm quaisquer ideias das essências reais das substâncias, uma vez que não têm nomes para tais ideias; sem dúvida, tê-los-iam tido se não tivessem a consciência da sua própria ignorância, que os desviou de um empreendimento tão frívolo. E, por isso, embora eles tivessem ideias suficientes

para distinguir o ouro de uma pedra, e o metal da madeira, aventuraram-se timidamente aos termos *aurietas* e *saxietas*, *metallietas* e *lignietas*, ou a outros nomes semelhantes, pelos quais pretendiam significar as essências reais dessas substâncias de que sabiam que não tinham nenhuma ideia. E, com efeito, foi somente a doutrina das *formas substanciais* e a confiança temerária de pessoas destituídas de um conhecimento que pretendiam ter, que primeiro fabricaram e depois introduziram as palavras *animalitas* e *humanitas*, e outras semelhantes, que no entanto muito pouco foram empregadas para além das suas Escolas, e que jamais puderam ser usadas correntemente entre pessoas inteligentes. Eu bem sei que *humanitas* era uma palavra de uso familiar entre os Romanos, mas num sentido muito diferente, pois não significava a essência abstracta de qualquer substância, era apenas o nome abstracto de um modo, sendo o seu concreto *humanus*, e não *homo*.



## CAPÍTULO IX

### Da imperfeição das palavras

1. É fácil ver, por aquilo que dissemos nos capítulos anteriores, que imperfeição há na linguagem e como a própria natureza das palavras torna quase inevitável que muitas delas tenham uma significação duvidosa e incerta. Para ver em que consiste a perfeição ou imperfeição das palavras é necessário, em primeiro lugar, considerar o seu uso e fim; pois, conforme elas estão mais ou menos ajustadas a atingir esse fim, assim elas são mais ou menos perfeitas. Na primeira parte deste discurso mencionámos muitas vezes, ocasionalmente, um uso duplo que as palavras têm: um para registrar os nossos pensamentos, outro para os comunicar aos nossos semelhantes.

2. Quanto ao primeiro destes usos, *que é o de registrar os próprios pensamentos para uso da memória*, que nos ajuda, por assim dizer, a falarmos connosco próprios, todas as palavras podem servir. Porque, uma vez que os sons são sinais voluntários e indiferentes a quaisquer ideias, um homem pode empregar as palavras que quiser para significar, a si mesmo, as suas próprias ideias; e não haverá nenhuma imperfeição nestas palavras, se ele se servir sempre do mesmo sinal para designar a mesma ideia; pois, neste caso, ele não pode deixar de ter compreendido o seu significado, no que consiste o verdadeiro uso e perfeição da linguagem.

3. Atendendo agora à comunicação que se faz entre os homens, por meio de linguagem, as palavras têm também um duplo uso: um social e o outro filosófico.

Por uso social eu significo uma comunicação de pensamentos e ideias por meio de palavras, contanto que possa servir para manter a conversação vulgar e o comércio que diz respeito aos assuntos ordinários e às conveniências da vida civil nas sociedades humanas.

Por uso filosófico das palavras, entendo o uso que delas se deve fazer para dar as noções precisas das coisas e para exprimir, em proposições gerais, verdades certas e indubitáveis sobre as quais o espírito se pode apoiar e com as quais pode ficar satisfeito na procura de um verdadeiro conhecimento. Estes dois usos são muito distintos e um contenta-se com muito menos exactidão do que o outro, como veremos a seguir.

4. O principal fim da linguagem, na comunicação, é o de se ser entendido, e, por isso, as palavras não serviriam bem para esse fim, nem no discurso social nem no filosófico, quando uma palavra não excitasse no espírito daquele que a escuta a mesma ideia que significa no espírito daquele que fala. Ora, uma vez que os sons não têm nenhuma ligação natural com as nossas ideias mas que tiram toda a sua significação da imposição arbitrária dos homens, o que há de duvidoso e incerto na sua significação (que é a imperfeição de que estamos aqui a falar) tem a sua causa, mais nas ideias que significam do que na incapacidade que um som tem, mais do que outro, de significar alguma ideia: pois, quanto a isto, eles são igualmente perfeitos.

Por consequência, o que faz a dúvida e a incerteza na significação de algumas palavras mais do que noutras é a diferença das ideias que elas significam.

5. Como as palavras não têm naturalmente nenhuma significação, é preciso que aqueles que querem trocar os

seus pensamentos e manter uma conversa inteligível com os outros homens, em qualquer língua que seja, aprendam e retenham a ideia que cada palavra significa. Mas isto é o mais difícil de se fazer nos casos seguintes:

Primeiro: Quando as ideias que as palavras significam são muito complexas e compostas de um grande número de ideias reunidas.

Segundo: Quando as ideias que estas palavras significam não têm nenhuma ligação natural, umas com as outras, de maneira que não existe na natureza nenhum modelo segundo o qual se possam rectificar e ajustar.

Terceiro: Quando a significação da palavra se refere a um modelo que não é fácil conhecer-se.

Quarto: Quando a significação da palavra e a essência real da coisa não são exactamente as mesmas.

Estas são as dificuldades ligadas à significação de várias palavras que são inteligíveis. Das palavras que não são inteligíveis de todo, como os nomes que significam quaisquer ideias simples que um outro não pode conhecer por falta de órgãos ou faculdades, tais como os nomes das cores para um cego, ou os sons para um surdo, não é necessário que falemos delas aqui.

Em todos estes casos encontraremos uma imperfeição nas palavras, o que explicarei mais pormenorizadamente ao considerar as palavras na sua aplicação particular às diferentes espécies de ideias que temos no nosso espírito; pois se as examinarmos, verificaremos que *os nomes dos modos mistos são mais sujeitos a serem duvidosos e imperfeitos pelas duas primeiras razões; e os nomes das substâncias principalmente pelas duas últimas.*

6. No que respeita aos nomes dos modos mistos, a verdade é que muitos deles são de significado obscuro e incerto.

Em primeiro lugar, por causa da *grande composição* dessas espécies de ideias complexas. Para fazer que as pala-

vras sirvam para a comunicação, é necessário, como já se disse, que elas excitem naquele que as escuta exactamente a mesma ideia que significam no espírito daquele que fala. Sem isto, os homens encherão a cabeça uns dos outros de barulho e sons sem poderem comunicar por esse meio os seus pensamentos e sem poderem expor as suas ideias uns aos outros, o que é o fim da conversa e da linguagem. Mas quando uma palavra significa uma ideia muito complexa, composta e sobrecomposta, não é fácil aos homens formarem e reterem essa ideia com uma tal exactidão que façam referir ao nome, que lhe damos no uso comum, a mesma ideia precisa, sem a menor variação. Daqui resulta que os nomes das ideias mais compostas, como são na maior parte as palavras do domínio da moral, raramente têm a mesma significação precisa no espírito de dois homens diferentes; porque a ideia complexa de um homem raras vezes concorda com a de outro, e muitas vezes difere da que ele próprio tem, aquela que ele tinha ontem, ou que terá amanhã.

7. Em segundo lugar, os nomes dos modos mistos, na sua maior parte, são muito variados e duvidosos porque lhes *faltam modelos na natureza*, sobre os quais os homens possam rectificar e determinar as suas significações. São acumulações de ideias reunidas conforme agrada ao espírito, seguindo o fim a que ele se propõe na conversa, e que convenham às suas próprias noções, pelas quais não tem em vista copiar nada que realmente exista, mas denominar e ordenar as coisas de maneira a que elas concordem com esses arquétipos ou modelos que fez. Aquele que primeiro pôs em uso as palavras *sham* (enganar) ou *wheedle* (adular) ou *banter* (zombar) \*, juntou, como julgou apropriado, as

---

\* Ao tempo em que Locke escrevia, estas palavras eram de uso recente.

ideias que fez significar a estas palavras; e o que acontece com alguns nomes novos de modos que começam a ser introduzidos numa língua, assim aconteceu com as palavras antigas, logo que começaram a ser postas em uso. Por isso, os nomes que significam colecções de ideias que o espírito forma à sua vontade devem ser necessariamente de uma significação duvidosa, quando essas colecções não se possam encontrar em nenhuma parte constantemente unidas na natureza, nem se possam encontrar modelos por onde os homens consigam determiná-las. Nunca se poderá conhecer pelas próprias coisas o que as palavras *assassínio* ou *sacrilégio*, etc., significam. Há muitas partes dessas ideias complexas que não aparecem na própria acção: a intenção, ou a relação às coisas santas que fazem parte do assassinio ou do sacrilégio, não tem conexão necessária com a acção exterior e visível daquele que a pratica; e a acção de puxar do gatilho da espingarda com o qual o crime é praticado, e que talvez seja a única acção visível, não tem nenhuma conexão natural com as outras ideias que formam a ideia complexa chamada *assassínio*. Elas tiram a sua união e combinação somente do entendimento que as une sob um só nome. Mas, como ele as une sem qualquer regra ou modelo, é forçoso que a significação do nome que representa tais colecções voluntárias seja muitas vezes diferente nos espíritos de diferentes homens, que quase nunca têm um modelo fixo para se regularem a si próprios, e às suas noções, nestas espécies de ideias arbitrárias.

8. Pode supor-se, na verdade, que o uso comum que determina a propriedade da linguagem nos dê alguma ajuda para fixar a significação das palavras; e não se lhe pode negar isso, embora só o faça numa certa medida. O uso comum determina bastante bem o sentido das palavras para a conversa vulgar; mas como ninguém tem a autoridade de estabelecer a significação precisa das palavras,

nem de determinar a que ideias cada um as deve ligar, o uso não é suficiente para as applicarmos aos discursos filosóficos; pois quase que não há um nome de uma ideia muito complexa (para não falar das outras) que, no uso comum, não tenha uma grande amplitude, e que, conservando-se dentro dos limites da propriedade, não possa ser feito sinal de ideias muito diferentes. Além disso, a regra e a medida da propriedade dos termos, não estando determinada em nenhuma parte, é muitas vezes matéria de discussão se esta ou aquela maneira de usar uma palavra é correcta ou não. E de tudo isto segue-se evidentemente que os nomes dessas espécies de ideias muito complexas estão naturalmente sujeitos a esta imperfeição, a terem uma significação duvidosa e incerta; e que, mesmo no espírito dos homens que desejam entender-se uns aos outros, eles nem sempre significam a mesma ideia, naquella que fala e naquella que escuta. Embora os nomes *glória* e *gratidão* sejam os mesmos na boca de todos os homens de um mesmo país, a ideia complexa em que cada um pensa ou que pretende significar por esse nome é aparentemente muito diferente.

9. A maneira como vulgarmente se aprendem os nomes dos modos mistos não contribui menos para tornar a sua significação duvidosa. Pois, se observarmos como as crianças aprendem as línguas, veremos que, para as fazer compreender o que significam os nomes das ideias simples, ou substâncias, as pessoas mostram-lhes a coisa de que querem que tenham a ideia, e depois repetem-lhes o nome que a representa, como *branco, doce, leite, açúcar, gato, cão*. Mas quanto aos modos mistos, especialmente os mais importantes, *as palavras referentes à moral*, geralmente as crianças aprendem primeiro os sons; e depois, para saberem que ideias complexas esses sons significam, ou elas ficam obrigadas à explicação de outros, ou (o que acontece a maior parte das vezes) ficam entregues à sua própria observação e

sagacidade. E como não se dispõem a procurar a verdadeira e precisa significação dos nomes, essas palavras da moral são, na boca da maioria dos homens, pouco mais do que simples sons; ou então, quando têm alguma significação, é na maior parte das vezes uma significação muito vaga e indeterminada e, conseqüentemente, obscura e confusa. Mesmo aqueles que determinam com mais atenção as suas noções, só a custo evitam a inconveniência de as fazer significar ideias complexas diferentes daquelas que outras pessoas, mesmo inteligentes e estudiosas, ligam a estes mesmos nomes. Onde se poderá encontrar um debate de controvérsia, ou uma conversa familiar, sobre a honra, a fé, a graça, a religião, a igreja, etc., onde não seja fácil observar as diferentes noções que os homens têm destes assuntos? O que não quer dizer outra coisa senão que não concordam na significação dessas palavras, nem têm nos seus espíritos as mesmas ideias complexas pelas quais as referem; por isso, todas as disputas conseqüentes são apenas sobre o significado de um som. Vemos, assim, que nunca mais há fim na interpretação das leis, quer divinas quer humanas; comentários geram comentários, uma explicação fornece matéria a novas explicações; e não se cessa jamais de limitar, distinguir e variar a significação destas palavras da moral. Como estas ideias são formadas pelos próprios homens, eles têm ainda igual poder de as multiplicar *in infinitum*. Quantas pessoas que ficaram bastante satisfeitas, à primeira leitura, da maneira como entenderam um texto da Escritura, ou uma cláusula no código, perderam depois completamente a sua compreensão ao consultarem comentadores cujas explicações deram origem a dúvidas, ou aumentaram as que já tinham, e espalharam obscuridade sobre o assunto. Não quero dizer com isto que os comentários sejam inúteis, mas somente mostrar quanto os nomes dos modos mistos são naturalmente incertos, mesmo na boca daqueles que queriam e podiam falar tão

claramente quanto a língua era capaz de exprimir os seus pensamentos.

10. Será desnecessário fazer notar quanta obscuridade isto trouxe, inevitavelmente, aos escritos dos homens que viveram em épocas remotas e em diferentes países. Pois o grande número de volumes que homens eruditos escreveram para esclarecer essas obras são provas, mais do que suficientes, para mostrar quanto a atenção, o estudo, a sagacidade e o raciocínio são necessários para descobrir o verdadeiro sentido dos autores antigos. Mas, como não há qualquer obra em que tenhamos grande interesse em ser solícitos e em penetrar no sentido, excepto aquelas que contêm verdades em que devemos acreditar ou leis a que temos de obedecer e cuja má interpretação, ou transgressão, nos traria graves inconvenientes, podemos preocupar-nos menos com o sentido dos outros autores que escrevem apenas as suas próprias opiniões; pois não somos mais obrigados a saber essas opiniões, do que eles são a saber as nossas. Como a nossa felicidade ou infelicidade não depende dos seus decretos, podemos ignorar as suas noções sem correr qualquer perigo. Se, por isso, ao ler os seus escritos virmos que não usam as suas palavras com toda a clareza e nitidez requeridas, podemos pô-los de lado sem lhes causar nenhuma injúria e dizer a nós próprios:

*Si non vis intelligi, debes negligi.*

11. Se a significação dos nomes dos modos mistos é incerta, porque não há nenhum modelo real, existente na natureza, ao qual se possam aplicar estas ideias e por onde possam ser determinadas, os nomes das substâncias são de uma significação duvidosa por uma razão contrária, isto é, porque as ideias que eles significam são supostamente conformes à realidade das coisas e são referidas como modelos

formados pela natureza. Nas nossas ideias de substâncias não temos liberdade, como nos modos mistos, de fazer todas as combinações que julgamos próprias para através delas ordenar e determinar as coisas. Nestas temos de seguir a Natureza, de ajustar as nossas ideias complexas às existências reais e de determinar a significação dos seus nomes pelas próprias coisas, se quisermos que os nomes que lhes damos sejam os seus sinais e sirvam para as exprimir. Na verdade, temos aqui modelos a seguir; mas modelos que tornarão a significação dos seus nomes muito incerta, pois os nomes devem ter um sentido muito incerto e variável se as ideias que significam se aplicam a modelos fora de nós, que não podem ser conhecidos, ou não podem ser conhecidos senão imperfeita e incertamente.

12. Os nomes das substâncias têm, no seu uso vulgar, como já mostrámos, uma aplicação dupla.

Primeiramente, eles são formados para significarem a *constituição real das coisas* e, assim, supõe-se que a sua significação concorda com esta constituição, donde provêm todas as suas propriedades e à qual todas vão dar. Mas se esta constituição real, ou (como se chama vulgarmente) esta essência, nos é inteiramente desconhecida, todo o som que se empregue para a exprimir deve ser incerto na sua aplicação, e será impossível saber que coisas são, ou devem ser, chamadas *cavalo* ou *antimónio*, quando essas palavras são empregadas para significarem essências reais de que não temos absolutamente quaisquer ideias. E, por isso, como nesta suposição os nomes das substâncias são aplicados a modelos que não podem ser conhecidos, as suas significações nunca poderão ser ajustadas a esses modelos e estabelecidas por eles.

13. Em segundo lugar, se o que os nomes das substâncias significam imediatamente não for outra coisa senão as ideias simples que *verificamos coexistirem nas substâncias*,

estas ideias, quando reunidas nas várias espécies de coisas, são os verdadeiros modelos aos quais os seus nomes se aplicam e pelos quais as suas significações podem ser mais bem ajustadas. Mas estes arquétipos não servirão este fim tão bem que possam livrar tais nomes de terem significações muito diferentes e incertas. Porque, se estas ideias simples que coexistem e estão unidas num mesmo sujeito são muito numerosas e têm todas elas o mesmo direito de entrar na ideia complexa específica que o nome específico deve designar, acontece que, embora os homens se proponham a considerar o mesmo objecto, formam, no entanto, ideias muito diferentes a respeito dele; e assim o nome que usam para o exprimir tem, infalivelmente, diferentes significações para diferentes homens. Sendo as qualidades simples que compõem as ideias complexas, na sua maioria, poderes em relação às transformações que são capazes de produzir nos outros corpos, ou de receber dos outros corpos, elas são quase infinitas. A quem observar quão grande é a variedade de alterações que é capaz de receber um metal comum, somente pela diferente aplicação do fogo, e quanto maior é ainda o número de transformações que receberá nas mãos de um químico, pela aplicação de outros corpos, não lhe parecerá estranho que eu considere que as propriedades de qualquer espécie de corpo não são fáceis de reunir e de conhecer através das diferentes maneiras de as procurar de que são capazes as nossas faculdades. Como estas propriedades são, pelo menos, tão numerosas que ninguém pode conhecer o seu número preciso e definido, elas são diversamente descobertas, por diferentes homens, segundo a sua variável habilidade, atenção e meios que empregam; e, por conseguinte, esses homens não podem senão ter ideias diferentes da mesma substância e tornar a significação do seu nome comum muito variável e incerta. Pois sendo as ideias complexas das substâncias compostas de ideias simples que se supõem coexistir na natureza, cada um tem o

direito de pôr, dentro da sua ideia complexa, essas qualidades que encontrou unidas. Porque, embora na substância a que chamamos *ouro* um se satisfaça com a cor e peso, um outro, contudo, pensa que a solubilidade em *aqua regia* deve ser ligada à cor na ideia que ele tem de ouro, assim como qualquer outro acha necessário ligar-lhe a fusibilidade, pois a solubilidade em *aqua regia* é uma qualidade tão constantemente unida à cor e ao peso do ouro, como a fusibilidade, ou qualquer outra; há quem inclua também nela a ductilidade ou a não volatilidade, etc., conforme o tenha aprendido por tradição ou experiência. Quem, de todos estes, estabelece a verdadeira significação da palavra *ouro*? Ou quem deverá ser o juiz para a determinar? Cada um tem o seu modelo na natureza, para o qual apela, e, com razão, pensa que tem o mesmo direito de incluir, na sua ideia complexa significada pela palavra *ouro*, essas qualidades que a experiência lhe fez ver unidas e que um outro, que não o tenha examinado tão bem, tem de excluir da sua ideia; ainda um terceiro, que tenha feito outras experiências, terá de incluir outras. Pois se a união natural destas qualidades é um verdadeiro fundamento para as unir numa só ideia complexa, quem poderá dizer que uma dessas qualidades tem mais razão para ser admitida, ou rejeitada, do que outra? Daqui inevitavelmente se segue que as ideias complexas das substâncias serão muito diferentes nos homens que usam os mesmos nomes para as exprimir; e, assim, a significação destes nomes será muito incerta.

14. Além disso, quase não há uma coisa particular existente que por umas ou outras das suas ideias simples não comungue com um maior ou um menor número de outros seres particulares. Quem determinará neste caso quais as ideias que devem formar a colecção precisa que é significada pelo nome específico? Ou quem pode, com autoridade, determinar que qualidades comuns e evidentes

devem ser excluídas da significação do nome de uma substância, ou que qualidades, mais secretas ou mais particulares, devem lá entrar? Tudo isto tomado conjuntamente, raras vezes ou nunca deixa de produzir, nos nomes das substâncias, essa significação variável e duvidosa que quando chegamos ao seu uso filosófico causa tanta incerteza, disputas e erros.

15. Na verdade, na conversa comum, os nomes gerais das substâncias, determinadas na sua significação vulgar por algumas qualidades evidentes (como pela forma e figura nas coisas de conhecida propagação seminal, e na maior parte das outras substâncias pela cor ligada a outras qualidades sensíveis), esses nomes servem bem para designar as coisas a respeito das quais queremos conversar uns com os outros; assim, geralmente concebemos bastante bem quais as substâncias designadas pelas palavras *ouro* ou *maçã* para as distinguirmos uma da outra. Mas nas investigações e nos debates *filosóficos*, onde é preciso estabelecer verdades gerais e tirar as consequências das proposições estabelecidas<sup>19</sup>, ver-se-á que a significação precisa dos nomes das substâncias não só não está bem estabelecida, mas também é bem difícil que o seja. Por exemplo, aquele que fizer na sua ideia complexa de ouro a maleabilidade, ou um certo grau de não volatilidade, pode fazer proposições respeitantes a ouro e daí tirar consequências que resultarão verdadeira e claramente desta significação da palavra *ouro*; no entanto, são tais que um outro homem nunca pode ser forçado a admiti-las nem a ser convencido da sua verdade se não considera a maleabilidade, ou o mesmo grau de não volatilidade, como parte desta ideia complexa que o nome *ouro* significa no sentido em que ele o emprega.

---

<sup>19</sup> Locke aflora aqui o problema do valor cognitivo da Lógica, que deixa em suspenso.

16. Esta é uma imperfeição natural, quase inevitável na maior parte dos nomes de substâncias, em todas as espécies de línguas, que os homens reconhecerão facilmente todas as vezes que, ao abandonarem as noções confusas ou indeterminadas, cheguem a pesquisas mais exactas e mais precisas. Então ficarão convencidos de que as palavras, que no uso vulgar pareciam muito claras e determinadas, são realmente de significado muito duvidoso e obscuro. Uma vez, eu estava numa reunião de médicos muito eruditos e com engenho, onde, por acaso, se levantou a questão de saber se qualquer substância líquida passava através dos filamentos dos nervos. O debate foi mantido durante bastante tempo, com variedade de argumentos de ambos os lados. Eu (que tinha sido habituado a suspeitar que a maior parte das disputas eram mais acerca da significação das palavras do que acerca de uma diferença real na concepção das coisas) decidi pedir a esses senhores que, antes de proseguirem nesta disputa, primeiro examinassem e estabelecessem entre eles o que a palavra *líquido* significava. A princípio ficaram um pouco surpreendidos com a proposta, e se eles tivessem sido pessoas menos sagazes poderiam talvez tê-la tornado como muito frívola e extravagante, pois não havia ninguém lá que não julgasse entender muito perfeitamente o que significava a palavra *líquido* que, julgo eu, não é o mais complicado dos nomes das substâncias. Contudo, acederam à minha proposta e concordaram, depois de terem examinado o assunto, que a significação daquela palavra não era tão determinada nem tão certa como tinham imaginado; e que cada um deles a fazia sinal de uma ideia complexa diferente. Isto fê-los perceber que o ponto principal da sua disputa era acerca da significação deste termo, e que eles diferiam muito pouco nas suas opiniões respeitantes à hipótese de *alguma* matéria fluida ou subtil passar através dos canais dos nervos, embora não fosse tão fácil concordarem se esta matéria se devia

chamar *líquido* ou não, o que, depois de considerado, foi julgado indigno de ser um assunto de disputa.

17. Terei ocasião de fazer notar, noutro lugar, que é disso que depende a maior parte das disputas em que as pessoas se empenham tão acaloradamente. Consideremos apenas aqui, um pouco mais exactamente, o exemplo, já mencionado, da palavra *ouro* e veremos quão difficil é determinar precisamente a sua significação. Creio que todos concordam que ela significa um corpo com uma certa cor amarela brilhante; e como é a ideia à qual as crianças ligam esse nome, assim a parte amarela brilhante da cauda de um pavão é propriamente ouro aos olhos deles. Outros, encontrando a fusibilidade ligada a essa cor amarela em certas parcelas da matéria, fazem dessa combinação uma ideia complexa a que dão o nome de ouro para designar uma espécie de substância, e assim excluem de serem ouro todos os corpos de um amarelo-brilhante que pelo fogo serão reduzidos a cinzas, e admitem serem dessa espécie, ou serem compreendidas sob o nome de *ouro*, apenas as substâncias que, tendo cor amarelo-brilhante, sejam reduzidas pelo fogo à fusão, e não a cinzas. Um outro, pela mesma razão, acrescenta o peso, o qual, sendo uma qualidade tão estreitamente ligada com esta cor amarela como a sua fusibilidade, ele julga que tem o mesmo direito de ser ligada à ideia desta substância e ser compreendida pelo nome que se lhe dá; e, por conseguinte, a outra ideia formada só de corpo, com uma tal cor e fusibilidade, é imperfeita; e assim por aí adiante. Então, ninguém poderá mostrar por que razão algumas das qualidades inseparáveis, que estão sempre unidas na natureza, deveriam entrar na essência nominal e outras deveriam ser excluídas; ou por que razão a palavra *ouro*, que significa essa espécie de corpo de que é feito o anel que traz no dedo, deveria determinar essa espécie pela sua cor, pelo seu peso e pela sua fusibili-

dade mais do que pela sua cor, pelo seu peso e pela sua solubilidade na *aqua regia*, pois que esta última propriedade é-lhe tão inseparável como a de ser fundido pelo fogo; e estas duas propriedades não são nada mais do que a relação que essa substância mantém com dois outros corpos que têm o poder de operar diferentemente sobre ela. Pois, com que direito é que a fusibilidade vem a fazer parte da essência significada pela palavra *ouro* e a solubilidade é apenas uma propriedade? Ou por que é que a sua cor faz parte da essência e a sua maleabilidade é apenas uma propriedade? Quero dizer com isto que todas estas coisas, não sendo senão propriedades que dependem da constituição real do corpo, e estas propriedades não sendo senão poderes, quer activos quer passivos, em relação a outros corpos, ninguém tem o direito de fixar a significação da palavra *ouro* (quando referida a um tal corpo que existe na natureza) a uma colecção de ideias que se podem encontrar neste corpo, mais do que a uma outra. Donde se vê que a significação deste nome tem de ser inevitavelmente muito incerta, porquanto, como já disse, diferentes pessoas observam diferentes propriedades na mesma substância; e eu creio que posso dizer que ninguém as observa todas. E por isso temos apenas descrições muito imperfeitas das coisas e as palavras têm significações muito incertas.

18. De tudo o que se disse é fácil de ver o que já foi observado anteriormente, isto é, que os nomes das ideias simples são, entre todos os outros, os menos sujeitos a erros, e isso pelas razões seguintes. A primeira porque cada uma das ideias que eles significam, sendo apenas uma simples percepção, é muito mais facilmente adquirida e mais claramente retida do que as que são complexas; por conseguinte, elas não estão sujeitas à incerteza que geralmente acompanha as ideias compostas das substâncias, e dos modos mistos, a respeito das quais não se concorda tão facilmente

com o número preciso de ideias simples que as formam, e que não retemos tão prontamente no espírito. E a segunda razão, porque nunca são relacionadas com nenhuma outra essência, mas somente com a percepção que esses nomes imediatamente significam: esta relação é a causa que torna a significação dos nomes das substâncias naturalmente tão confusa e dá lugar a tantas disputas. As pessoas que não usam as suas palavras de uma maneira perversa, ou propositadamente se põem com sofismas, raras vezes se enganam numa língua com que estão familiarizadas, sobre o uso e significação do nome das ideias simples. *Branco* e *doce*, *amarelo* e *amargo* têm um sentido tão evidente que todos o compreendem de uma maneira precisa, ou então facilmente compreendem que o ignoram e procuram ser informados. Mas não é certamente tão fácil de saber que colecção de ideias simples é designada precisamente pelas palavras *modéstia* ou *frugalidade*, no emprego que faz delas uma outra pessoa. Contudo, embora sejamos levados a crer que sabemos bem o que significam as palavras *ouro* ou *ferro*, não é tão certo conhecermos a ideia complexa da qual cada uma das palavras é o sinal para outros. E julgo que muito raramente elas significam a mesma colecção de ideias no espírito do que fala, e no do que escuta; o que forçosamente produz erros e disputas, quando as palavras são usadas, nas conversas, onde os homens têm de fazer proposições gerais, e quereriam estabelecer nos seus espíritos verdades universais e considerar as consequências que daí advêm.

19. Depois dos nomes das ideias simples, os dos modos simples são, pela mesma regra, os menos sujeitos a dúvidas e incertezas, especialmente os das figuras e os dos números, dos quais os homens têm ideias tão claras e distintas. Quem é que já compreendeu mal o sentido de *sete* ou de um *triângulo*? E, em geral, em cada espécie, as ideias menos compostas têm os nomes menos duvidosos.

20. Por isso, os modos mistos que são formados apenas por um pequeno número de ideias simples comuns, têm geralmente nomes cuja significação não é muito incerta. Mas os nomes dos modos mistos que contêm um grande número de ideias simples têm vulgarmente uma significação muito duvidosa e indeterminada, como já se mostrou. Os nomes das substâncias que se ligam às ideias que não são nem essências reais, nem representações exactas dos modelos com os quais elas se relacionam, estão ainda sujeitos a uma maior imperfeição e incerteza, especialmente quando deles fazemos um uso filosófico.

21. Como a grande confusão que se encontra nos nomes das substâncias vem, na sua maior parte, da nossa falta de conhecimento e incapacidade de penetrar nas suas constituições reais, poder-se-á provavelmente perguntar por que é que eu atribuo esta imperfeição mais às palavras do que ao nosso entendimento. Esta objecção parece tão justa que eu julgo-me obrigado a dar uma razão por que segui este método. Devo confessar, então, que quando primeiro comecei este Discurso sobre o Entendimento, e muito depois, não tinha a menor ideia no espírito de que fosse necessária qualquer consideração sobre as palavras, para tratar deste assunto. Mas quando vi a origem e a composição das nossas ideias e comecei a examinar a extensão e certeza dos nossos conhecimentos verifiquei que elas tinham uma conexão tão estreita com as palavras que, a não ser que se observasse bem a força destas e como elas significam as coisas, muito pouco se poderia dizer claramente e de um modo pertinente acerca do conhecimento que, tratando da verdade, tinha constantemente de se servir de proposições<sup>20</sup>. E embora ele termine nas coisas, fã-lo, no

---

<sup>20</sup> Locke trata neste § do valor gnosiológico das palavras, confessando que só muito depois de iniciado o *Ensaio...* se deu conta da

entanto, principalmente por intermédio das palavras, que, por esta razão, difficilmente podiam estar separadas dos nossos conhecimentos gerais. Pelo menos, ellas interpõem-se de tal maneira entre o nosso entendimento e a verdade que o entendimento quer contemplar e comprehender que, semelhantes ao meio pelo qual passam os raios dos objectos visíveis, ellas lançam, muitas vezes, uma névoa diante dos nossos olhos, e impõem-se ao nosso entendimento por meio da sua obscuridade e confusão. Se considerarmos que os argumentos enganadores a que os homens se habituaram e transmitiram aos outros, que os erros que se encontram nas disputas e noções dos homens são devidos, em grande parte, às palavras e às suas significações incertas ou erradas, teremos razão para pensar que isto não é um pequeno obstáculo ao conhecimento. Donde eu concluo que é tanto mais necessário que estejamos cuidadosamente avisados quanto, bem longe de ser considerado isso um inconveniente, as artes de aperfeiçoar tal inconveniente têm sido a preocupação do estudo dos homens e têm passado por erudição e subtiliza, como veremos nos capítulos seguintes. Mas estou tentado a crer que, se as imperfeições da linguagem, considerada como instrumento dos nossos conhecimentos, fossem mais completamente examinadas, um grande número das controvérsias que existem por esse mundo fora cessariam, e o caminho para o conhecimento, e talvez também para a paz, estaria muito mais aberto aos homens do que efectivamente está.

---

importância da questão. Não levanta, todavia, o problema radical de saber quais são as relações essenciais entre pensamento e linguagem: se há pensamentos infáveis, ou se a palavra tem um poder criador e revelador de que o pensamento mais profundo se alimenta. Considera só, pragmaticamente, dois aspectos menores da questão: que as imperfeições da linguagem prejudicam e limitam o pensamento, e que só o conhecimento de tais imperfeições pode levar a um uso adequado da mesma.

22. Tenho a certeza de que a significação das palavras em todas as línguas que dependem muito dos pensamentos, das noções e ideias daquele que as emprega tem de ser inevitavelmente muito incerta para os homens da mesma língua e do mesmo país. Isto é tão evidente nos autores gregos que quem quiser ler cuidadosamente os seus escritos encontrará em quase cada um deles uma linguagem diferente, embora veja as mesmas palavras. Mas, quando a esta dificuldade natural, que se encontra em cada país, se juntarem as dos diferentes países e as de épocas remotas, onde os que falaram e escreveram tiveram diferentes noções, temperamentos, costumes, ornamentos e figuras de linguagem, etc., cada uma das quais, embora presentemente elas nos sejam totalmente desconhecidas, influenciou a significação das suas palavras, deveremos ser indulgentes uns para os outros em relação às interpretações ou falsos sentidos que podemos dar àqueles escritos antigos. Pois, embora nos interesse muito que eles sejam bem compreendidos, eles estão, no entanto, sujeitos às inevitáveis dificuldades de linguagem que (se exceptuarmos os nomes das ideias simples e de algumas coisas muito comuns) não é capaz de fazer conhecer de uma maneira clara e determinada o sentido e a intenção daquele que fala àquele que o escuta, sem uma constante definição dos termos. E nos discursos de religião, direito e moral, como são assuntos da mais alta importância, encontrar-se-ão as maiores dificuldades.

23. O grande número de intérpretes e comentadores sobre o Velho e o Novo Testamento é prova bem manifesta disto. Embora tudo o que está no texto seja infalivelmente verdadeiro, o leitor não pode, contudo, deixar de ser falível na compreensão que dele tem. Não é para admirar que a vontade de Deus, quando revestida de palavras, seja sujeita à dúvida e à incerteza que estão inevitavelmente

ligadas a esta maneira de comunicação, pois que mesmo o seu Filho, enquanto revestido de carne humana, esteve sujeito a todas as fragilidades e inconveniências da natureza humana, exceptuando o pecado. E nós devemos exaltar a sua bondade por ter espalhado diante de todo o mundo caracteres tão legíveis das suas obras e da sua providência e ter dado a toda a humanidade uma luz tão suficiente de razão que aqueles a quem nunca chegou esta palavra escrita nunca pudessem (sempre que se propusessem procurar) nem duvidar da existência de Deus, nem da obediência que lhe é devida. Então, desde que os preceitos da Religião Natural são tão claros e muito inteligíveis a toda a humanidade, que raramente são postos em questão, e uma vez que as outras verdades reveladas, que nos são transmitidas pelos livros e por meio das línguas, estão sujeitas às obscuridades e dificuldades que se encontram ligadas às palavras, deveríamos, parece-me, ser mais cuidadosos e diligentes em observar as leis naturais e menos magistras e imperiosos em impor aos outros o nosso próprio sentido e as nossas interpretações das verdades transmitidas pelas palavras.

## CAPÍTULO X

### Do abuso das palavras

1. Além da imperfeição que é natural à linguagem, além da obscuridade e da confusão que é tão difícil evitar no uso das palavras, há várias faltas e negligências *propositadas* de que os homens são culpados nesta maneira de comunicação, que tornam a significação destes sinais menos clara e distinta do que deveria ser.

2. *Em primeiro lugar*, o mais visível abuso desta espécie consiste em usar palavras às quais não ligamos ideias claras e distintas, ou, o que é pior, estabelecê-las como sinais sem significarem nada. Destas palavras há duas espécies:

I — Pode-se observar, em todas as línguas, certas palavras que se verificará, depois de examinadas, não significarem, na sua primeira origem e no uso apropriado, nenhuma ideia clara e distinta. Na sua maior parte, foram introduzidas pelas várias seitas de filosofia e religião. Os seus autores ou promotores, affectando sentimentos singulares e acima do alcance da compreensão comum dos homens, ou então querendo sustentar algumas opiniões estranhas ou esconder algum ponto fraco dos seus sistemas, raras vezes deixam de fabricar palavras novas que se podem justamente chamar *termos sem sentido* quando se chegam a examinar de perto. Pois se estas palavras não contêm nenhuma colecção determinada de ideias que lhes tenham

sido ligadas quando inventadas pela primeira vez, ou então, se contêm ideias que, depois de bem examinadas, se verifique serem inconsistentes, não é de admirar que, depois, elas não sejam, no uso vulgar de um mesmo grupo, senão sons vazios que pouco ou nada significam entre aqueles que pensam que basta tê-las muitas vezes na boca, como caracteres distintos da sua Igreja ou Escola, sem se preocuparem em examinar quais são as ideias precisas que significam. Não é necessário aqui amontoar exemplos destas espécies de termos; cada um pode fornecer-se de um número suficiente na leitura e na conversação. Ou se quiser fazer uma melhor provisão, os grandes cunhadores desta espécie de termos, isto é, os Escolásticos e os Metafísicos (entre os quais, penso eu, poderei incluir os filósofos de tempos mais recentes, que têm excitado tantas disputas sobre as questões de física e moral), têm muito com que o satisfazer.

3. II – Há outros que levam este abuso ainda mais longe, tendo tão pouco cuidado em evitar servir-se de palavras de significado obscuro que depois, levados por esse mau hábito, empregam também de ânimo leve palavras que na sua língua designam ideias importantes. *Sabedoria, glória, graça*, etc., são palavras bastante frequentes na boca dos homens; mas se se perguntasse a um grande número daqueles que as usam o que queriam dizer com elas, ficariam sem saber o que responder. Prova evidente que, embora tenham aprendido esses sons e os tenham na ponta da língua, não há nos seus espíritos quaisquer ideias determinadas que possam ser expressas aos outros por seu intermédio.

4. Como os homens foram habituados desde o berço a aprender as palavras, que são facilmente recebidas e retidas, antes de conhecerem ou terem formado as ideias complexas às quais as palavras estão ligadas ou que se devem

encontrar nas coisas que se julga que elas representam, continuam a fazer assim durante toda a sua vida, e, sem se esforçarem por fixar nos seus espíritos ideias determinadas, usam palavras para designarem noções vagas e confusas, contentando-se em empregar as mesmas palavras que os outros, como se o som destas devesse ter sempre o mesmo sentido. Mas, se bem que os homens se entendam com esta desordem nas ocorrências ordinárias da vida, onde não deixam de se fazer entender, em caso de necessidade servindo-se de diferentes expressões até serem compreendidos, quando eles raciocinam sobre as suas doutrinas, ou sobre os seus interesses, esta falta de significação das suas palavras invade visivelmente os seus discursos de inúmeros sons vazios e ininteligíveis, especialmente em assuntos de moral. Como as palavras, na sua maior parte, significam nestes assuntos colecções de numerosas ideias arbitrárias que não estão unidas regularmente e permanentemente na natureza, não se pensa muitas vezes senão nos seus sons ou, quando muito, nas noções obscuras e incertas que lhes estão ligadas. Os homens tomam as palavras que encontram em uso entre os seus vizinhos, e, para não parecer que ignoram o que estas palavras significam, usam-nas confiadamente sem se preocuparem muito com um sentido fixo e determinado. Isto, além de ser cómodo, dá-lhes a seguinte vantagem: como nestas espécies de discursos raramente alguém chega a provar que tem razão, eles são assim raramente convencidos de que a não têm; na verdade, tentar arrancar dos seus erros esses homens que não têm noções determinadas é como desalojar da sua habitação um vagabundo que não tem morada certa. É pelo menos assim que o entendo, e cada um pode observar em si próprio, e nos outros, se penso acertadamente.

5. Vejamos agora, *em segundo lugar*, o uso *inconstante* que é feito das palavras. É difícil encontrar um discurso

escrito sobre qualquer assunto, especialmente de controvérsia, onde aquele que o ler com atenção não se aperceba de que as mesmas palavras (e vulgarmente as que são mais importantes no discurso e sobre as quais gira o argumento) são usadas ora para designar uma colecção de ideias simples, ora para designar uma outra, o que é um perfeito abuso da linguagem. Como as palavras são destinadas a serem sinais das minhas ideias para tornar estas ideias conhecidas dos outros, não por uma significação natural, mas por uma imposição voluntária, é manifesta a fraude, e há abuso quando se faz significar as palavras, umas vezes uma coisa, outras vezes outra; procedimento propositado que não pode ser atribuído senão a uma grande insensatez ou a uma extrema desonestidade. Será tão desonesto aquele que, ao prestar contas a outro, atribuir aos vários caracteres dos números umas vezes uma certa colecção de unidade e outras vezes outra, por exemplo, entender que o carácter 3 representa algumas vezes três unidades, outras vezes quatro, e outras oito, como aquele que, num discurso ou num raciocínio, empregar as mesmas palavras para significar diferentes colecções de ideias simples. Se os homens as usassem assim nas suas contas, eu pergunto quem quereria servir-se delas? Quem falasse desta maneira nos assuntos e negócios do mundo e chamasse a 8 algumas vezes sete e algumas vezes nove, conforme lhe conviesse mais, veria cair sobre si um dos dois epítetos que mais lhe repugariam (tratante ou tolo). Todavia, nas discussões e disputas eruditas, a mesma maneira de agir passa vulgarmente por engenho e sabedoria. Mas, para mim, é uma maior desonestidade do que a colocação errada das cifras ao fazer o cálculo de uma dívida; é que a fraude é tanto maior quanto a verdade é de uma maior importância e de um maior valor que o dinheiro.

6. *Em terceiro lugar*, um outro abuso da linguagem é uma *obscuridade affectada*, quer por dar às antigas palavras

significações novas e não habituais, quer por introduzir termos novos e ambíguos sem definir nem uns, nem outros, quer por juntá-los de tal maneira que se possa confundir o sentido que têm vulgarmente. Embora a filosofia peripatética tenha sido a que se tornou mais notável por esta maneira de proceder, nem por isso as outras seitas ficaram completamente isentas do defeito. Dificilmente haverá alguma (tal é a imperfeição dos conhecimentos humanos) que não tenha estado embaraçada com certas dificuldades que foi obrigada a cobrir pela obscuridade dos termos, confundindo a significação das palavras, para que fosse como uma névoa diante dos olhos das pessoas, que pudesse impedir que os seus pontos fracos fossem descobertos. Qualquer pessoa é capaz de ver, se quiser reflectir um pouco, que, no uso vulgar, *corpo* e *extensão* significam duas ideias distintas. Porque se a sua significação fosse precisamente a mesma, seria tão próprio ou inteligível dizer «o corpo de uma extensão» como «a extensão de um corpo», e, contudo, há pessoas que acham necessário confundir a sua significação. A lógica e as ciências, conforme têm sido ensinadas nas escolas, têm contribuído muito para este abuso e para os enganos na significação dos termos; e a Arte de Disputar, que tem sido tão admirada, tem aumentado a imperfeição natural da linguagem tanto quanto tem sido usada e ajustada a complicar a significação das palavras mais do que a descobrir o conhecimento e a verdade das coisas. E quem quiser deitar os olhos sobre essa espécie de escritos eruditos verá que as palavras têm aí um sentido mais obscuro, mais incerto e mais indeterminado do que na conversa vulgar.

7. Isto é inevitavelmente assim onde quer que a capacidade e o saber dos homens sejam julgados pela sua habilidade em disputar. E se a reputação e recompensa estiverem ao serviço destas vitórias, que dependem, na maior parte das vezes, da subtilidade e minúcia das palavras,

não admira que o espírito do homem, sendo usado desta maneira, confunda, complique e subtilize a significação dos sons, de maneira que nunca lhe falte qualquer coisa para dizer, para combater ou defender qualquer questão; a vitória é assim concedida, não àquele que tem a verdade do seu lado, mas àquele que tem a última palavra na disputa.

8. Embora essa seja uma habilidade bem inútil que eu julgo contrária aos caminhos do conhecimento, tem recebido até aqui os nomes louváveis e considerados de *subtileza* e *agudeza* e tem tido o aplauso das escolas e o encorajamento de uma parte dos homens eruditos do mundo. O que não é de surpreender, pois que os filósofos antigos (quero dizer os filósofos argumentadores e polemistas, que Lucian censura tão espirituosamente e tão racionalmente) e depois os Escolásticos, aspirando à glória e à estima pelo seu grande e universal conhecimento (mais fácil de ser desejado do que realmente adquirido), encontraram nisto um bom meio de cobrir a sua ignorância com uma teia curiosa e inexplicável de palavras obscuras, e de procurar para si a admiração dos outros homens por esses termos ininteligíveis, tão próprios a produzir a admiração uma vez que não podiam ser compreendidos. Entretanto, parece, em toda a história, que estes profundos doutores não eram nem mais sábios, nem mais úteis do que os seus vizinhos, e trouxeram pouca vantagem quer à vida humana quer às sociedades em que viviam; a não ser que seja uma coisa útil à vida humana ou digna de elogio e recompensa fabricar novas palavras sem produzir novas coisas às quais elas pudessem ser aplicadas, ou complicar e obscurecer a significação das antigas, e assim pôr todas as coisas em questão e disputa.

9. Pois, não obstante todos estes contendores eruditos, todos estes doutores tão sabedores, foi ao estadista

ignorante das doutrinas das escolas que os governos do mundo ficaram a dever a sua paz, defesa e liberdade; e foi do trabalhador manual (um nome que desonra\*) analfabeto e menosprezado que eles receberam o aperfeiçoamento dessas artes, tão úteis à vida, que ele cultivava. Contudo, esta ignorância artificial e a erudita linguagem sem nexos prevaleceram fortemente nestes últimos séculos, pelo interesse e artifício daqueles que não encontraram maneira mais fácil para esse grau de autoridade e domínio que alcançaram do que divertir os homens de negócio e os ignorantes com palavras difíceis, ou empregar os engenhosos e os ociosos nas disputas acerca dos termos inteligíveis, mantendo-os perpetuamente emaranhados nesse infinito labirinto. Além disso, não há melhor meio para lançar ou defender doutrinas estranhas do que muní-las com legiões de palavras obscuras, duvidosas e indeterminadas, o que torna ainda estes refúgios mais semelhantes às cavernas dos saltadores ou aos covis das raposas do que às fortalezas dos justos guerreiros. Se é difícil tirá-los de lá, não é por causa da força desses lugares, mas por causa das sarças e dos espinhos e da obscuridade dos matagais com que estão rodeados. Pois não sendo a falsidade aceite pelo espírito do homem, não há nenhuma outra defesa senão a obscuridade que possa servir ao que é absurdo.

10. É assim que esta douta ignorância e esta arte de afastar, mesmo os homens curiosos, do verdadeiro conhecimento, se tem propagado no mundo e tem confundido o entendimento, ao pretender informá-lo. Pois nós vemos que outros homens bem intencionados e sábios, que por educação e capacidade não tenham adquirido essa *agudeza*,

---

\* Ao tempo de Locke, o termo “mechanic” (trabalhador manual) era usado para designar depreciativamente as classes sociais mais baixas (“the mechanic part of mankind”).

podem exprimir inteligivelmente os seus pensamentos, uns aos outros, e tirar vantagens da linguagem na sua simplicidade natural. Mas embora os homens incultos entendessem bastante bem as palavras *branco* e *preto*, etc., e tivessem noções constantes das ideias que essas palavras significavam, houve filósofos que tinham bastante saber e subtileza para provar que a neve era preta, isto é, para provar que o branco era preto. Por esse meio eles procuravam destruir os instrumentos e meios do discurso, da conversação, da instrução e da sociedade; enquanto com a sua grande arte e subtileza eles não faziam mais do que complicar e confundir a significação das palavras e por esse meio tornar a linguagem menos útil do que os seus reais defeitos a tinham feito; este foi na verdade um talento que os ignorantes não tinham alcançado.

11. Estes eruditos serviram tanto para instruir o entendimento dos homens e para beneficiá-los, como aquele que, alterando a significação dos caracteres já conhecidos, mostrasse nos seus escritos, por uma sábia subtileza, muito superior à capacidade de um espírito ignorante, idiota e vulgar, que podia pôr um A por um B, e um D por um E, etc., com grande admiração do seu leitor e para vantagem dele. Pois empregar a palavra *preto*, que se reconhece significar uma ideia sensível, para exprimir uma outra ideia, ou uma ideia contrária, isto é, chamar à neve *preta*, é tão disparatado como pôr este carácter A, que se convencionou fazer significar uma modificação de som feita por um certo movimento dos órgãos da fala, por B, que se convencionou fazer significar uma outra modificação de som, produzida por um outro movimento dos órgãos da fala.

12. Mas este mal não parou nas minúcias da lógica ou nas curiosas e vãs especulações; ele invadiu os grandes interesses da vida e sociedade humanas, obscureceu e com-

plicou as verdades importantes do direito e da teologia, trouxe confusão, desordem e incerteza aos assuntos da humanidade, de maneira que, se não destruiu, numa grande parte tomou inúteis as grandes regras das acções humanas que são a religião e a justiça. De que serviu a maior parte dos comentários e disputas sobre as leis de Deus e do homem, senão para tornar o seu sentido mais duvidoso e mais complicado? Qual foi o efeito dessas distinções curiosas e múltiplas, e minúcias perspicazes, senão a obscuridade e a incerteza, tornando as palavras mais ininteligíveis e o leitor mais embaraçado? Se não fosse assim, como se entenderia que os príncipes sejam facilmente entendidos ao darem verbalmente ou por escrito as suas ordens, e já o não sejam quando publicam as leis para os seus súbditos? E, como já observei atrás, não acontece, muitas vezes, que um homem de uma capacidade vulgar compreenda muito bem um texto ou uma lei que se lê, até que consulte um comentador ou vá a um advogado que, depois de passar muito tempo a explicá-las, faz com que as palavras não signifiquem absolutamente nada ou signifiquem o que lhe agrada<sup>21</sup>.

13. Não quero esclarecer aqui se esta confusão foi deliberadamente provocada em proveito dos profissionais de tal verbalismo. Mas pergunto se não seria mais conveniente para os homens (cujo interesse é conhecer as coisas como elas são, e fazer o que devem, e não passar a vida a falar e a jogar com palavras) que o uso das palavras se tornasse simples e directo e que a linguagem, feita para aperfeiçoamento do saber e para facilitar as relações sociais, não fosse em vez disso empregada para escurecer a verdade

---

<sup>21</sup> Locke só considera aqui a Lógica dedutiva, na sua modalidade silogística. E não vê, de acordo aliás com as suas posições, o valor gnósico dos sistemas hipotético-dedutivos.

e confundir os direitos dos povos, e para levantar névoas e tornar, tanto a moral como a religião, ininteligíveis? Pelo menos, se isto tiver que acontecer, que não se faça passar tal linguagem por conhecimento e verdadeiro saber.

14. *Em quarto lugar*, um outro grande abuso das palavras é *tomá-las pelas coisas*. Contudo, embora isto diga respeito, de alguma maneira, a todos os nomes em geral, afecta mais particularmente os nomes das substâncias e estão mais sujeitos a este abuso os homens que confinam os seus pensamentos a um certo sistema e se entregam a uma firme crença da perfeição de qualquer hipótese recebida, por onde vêm a persuadir-se de que os termos dessa seita são tão conformes à natureza das coisas que correspondem perfeitamente à sua existência real. Quem é que, tendo sido educado na Filosofia Peripatética, não pensa que os dez nomes, que designam os dez Predicamentos, são absolutamente conformes à natureza das coisas? Quem é que, nesta Escola, não está persuadido de que as *formas substanciais*, as *almas vegetativas*, a *aversão ao vácuo*, as *espécies intencionais*, etc., são algo de real? Os que aprenderam estas palavras logo ao iniciarem a sua instrução e viram o apreço em que as tinham os seus mestres, não podem renunciar à opinião de que elas são conformes à natureza e representam algo que realmente existe. Os Platónicos têm a sua *alma do mundo* e os Epicuristas a *tendência dos seus átomos para o movimento*, quando estão em repouso. Dificilmente se encontra uma seita em filosofia que não tenha uma colecção distinta de termos que os outros não entendem. Contudo, esta linguagem sem nexo que, considerada a fraqueza do entendimento humano, serve tão bem para atenuar a ignorância dos homens e cobrir os seus erros, chega a parecer, no uso familiar entre os da mesma seita, a parte mais importante da linguagem, e os seus termos os mais expressivos de todos. E se a teoria dos *veículos aéreos* e

*etéreos*\* chegasse alguma vez a gozar de aceitação generalizada, sem dúvida que tais termos causariam impressões bastante fortes nos espíritos dos homens de maneira a persuadi-los da realidade destes veículos, à semelhança do que se passa com as *formas* e as *espécies intencionais* dos peripatéticos.

15. Para ver quanto os nomes tomados pelas coisas são aptos a lançar o erro no entendimento, basta ler atentamente os escritores filosóficos. E talvez mesmo em relação a palavras de que pouco se suspeitaria. Citarei um só exemplo muito comum. Quantas disputas complicadas tem havido acerca da *matéria*, como se realmente existisse uma tal coisa na natureza distinta do *corpo*, e isto porque a palavra *matéria* significa uma ideia distinta da ideia de *corpo*, como é evidente. Pois se as ideias que estes dois termos significam fossem precisamente as mesmas, eles poderiam ser usados indiferentemente, um em vez do outro. Todavia, embora se possa dizer que uma só matéria compõe todos os corpos, já não se pode dizer que um só corpo compõe todas as matérias. Nós vulgarmente dizemos um corpo é maior do que outro, mas será chocante (e penso que nunca tal se afirmou) dizer que uma matéria é maior do que outra. Então por quê isto? É que, embora a matéria e o corpo não sejam realmente distintos, e onde quer que esteja um está o outro, representam no entanto duas concepções diferentes, da qual uma é incompleta e apenas uma é parte da outra. Pois o corpo significa uma substância sólida, com extensão e com figura da qual a matéria não é senão uma concepção parcial e mais confusa, que é apenas usada, parece-me, para exprimir a substância e solidez do corpo sem considerar a sua extensão e figura. É por isso que ao falar da matéria nós falamos dela sempre, como uma coisa única porque, na verdade, não contém senão uma

---

\* Defendida por Henry More em *Imortalidade da Alma*.

ideia de uma substância sólida que é por toda a parte a mesma, por toda a parte uniforme. Sendo esta a nossa noção de matéria, não concebemos nem falamos de diferentes *matérias*, como não falamos de diferentes *solidezes*, embora concebamos e falemos do diferentes corpos, porque a extensão e a figura são capazes de variação. Mas, uma vez que a solidez não pode existir sem a extensão e figura, ao tomar-se a matéria pelo nome de alguma coisa que realmente existe sob aquela abstracção, deu-se ocasião e origem aos discursos e disputas obscuros e ininteligíveis sobre a *matéria-prima* que encheram as cabeças e os livros dos filósofos. Deixo para ser considerado até que ponto esta imperfeição e este abuso pode dizer respeito a uma grande quantidade de outros termos gerais. O que posso pelo menos dizer, creio eu, é que teríamos muito menos disputas no mundo se as palavras fossem tomadas por aquilo que são, somente pelos sinais das nossas ideias e não pelas próprias coisas. Pois quando discutimos sobre a *matéria* ou sobre outro termo semelhante, efectivamente discutimos somente acerca da ideia que exprimimos por esse som, quer essa ideia precisa concorde com qualquer coisa que realmente exista na natureza, ou não. E se os homens indicassem claramente quais as ideias que as suas palavras representam, metade da obscuridade e das disputas que se encontram na procura, ou na defesa da verdade, deixaria de verificar-se.

16. Mas qualquer que seja afinal o inconveniente resultante do mau emprego das palavras que acabámos de assinalar tenho a certeza de que, para além disso, dado o uso constante e familiar, elas arrastam os homens para noções muito afastadas da verdade das coisas. Seria bem difícil persuadir alguém de que as palavras que usavam o seu pai, ou o seu mestre, ou o pároco, ou um tal venerável doutor, não significavam nada que realmente existisse na

natureza, o que talvez não seja das menores razões por que os homens são tão dificilmente levados a abandonar os seus erros, mesmo nos conceitos puramente filosóficos, onde eles não têm outro interesse senão a verdade. Pois se as palavras a que há muito estão habituados permanecem firmes nos seus espíritos, não é de admirar que não as possamos afastar das noções erradas que lhes estão ligadas.

17. *Em quinto lugar*, outro abuso das palavras é pô-las no lugar de coisas que elas não significam nem podem significar de maneira nenhuma. Podemos observar que, nos nomes gerais das substâncias, das quais só conhecemos as essências *nominais*, quando os incluímos em proposições e afirmamos ou negamos qualquer coisa acerca deles, temos o costume de supor, ou pretender tacitamente, que esses nomes significam a essência *real* de uma certa espécie de substâncias. Quando um homem diz que o ouro é maleável, ele quer dizer e insinuar qualquer coisa mais do que o seguinte: aquilo a que chamo ouro é maleável (embora efectivamente o que diz não signifique outra coisa). Ele quer dar a entender por isso que o ouro, isto é, o que tem a essência real do ouro, é maleável, o que é equivalente a dizer que a maleabilidade depende e é inseparável da essência real do ouro. Mas se um homem não sabe em que consiste essa essência real, a maleabilidade não está efectivamente ligada no seu espírito com uma essência que ele não conhece, mas somente com o som *ouro* que põe no lugar desta essência. Assim, quando dizemos que *animal rationale* é boa definição de homem, e *animal implume bipes latis unguibus* não é boa definição de homem, é fácil de ver que supomos que o nome de homem significa, neste caso, a essência real de uma espécie e que «animal racional» descreveria melhor essa essência real do que «um animal de duas pernas com unhas largas e sem penas». Senão, por que é que Platão pôde fazer significar tão propriamente pela palavra ἄνθρωπος, ou

*homem*, uma ideia complexa, formada da ideia de um corpo, distinto dos outros por uma certa forma e aparências exteriores, como Aristóteles pôde formar a ideia complexa à qual deu o nome de ἄνθρωπος, ou *homem*, composta de corpo e da faculdade de raciocinar que ele juntou, a não ser entendendo-se que o nome ἄνθρωπος, ou *homem*, está em lugar de qualquer outra coisa que não aquilo que significa, e que não é a ideia que a palavra deveria expressar?

18. É verdade que os nomes das substâncias seriam muito mais úteis e as proposições formadas com estes nomes muito mais certas se as essências reais das substâncias fossem as ideias que temos no espírito e que esses nomes significam. É porque essas essências reais nos faltam, que as nossas palavras transmitem tão pouco conhecimento ou certeza nos discursos que fazemos sobre as substâncias. E para afastar essa imperfeição, tanto quanto pode, é que o espírito as faz significar, por uma suposição tácita, algo que possua uma essência real, como se, por esse meio, se aproximasse mais dela. Pois, embora a palavra *homem*, ou *ouro*, não signifique efectivamente outra coisa senão uma ideia complexa de propriedades unidas numa espécie de substância, dificilmente se encontra alguém que, no uso destas palavras, não suponha que cada uma delas significa uma coisa que tem a essência real de que dependem essas propriedades. Mas este processo está longe de diminuir a imperfeição das nossas palavras que, pelo contrário, é aumentada pelo abuso visível que fazemos delas, quando as queremos fazer significar algo de que não podem de nenhuma maneira ser o sinal, dado que é exterior às ideias complexas de que são os nomes.

19. Isto mostra-nos a razão por que, nos *modos mistos*, desde que uma das ideias que entram na composição de uma ideia complexa é excluída ou transformada, imediata-

mente se admite que é uma outra coisa, isto é, que é de uma outra espécie, como se vê claramente nas palavras *homicídio involuntário*, *homicídio não premeditado*, *assassínio premeditado*, *parricídio*, etc. A razão disto é que a ideia complexa, significada pelo nome de um modo misto, é a essência real, assim como a nominal, e que não há nenhuma referência secreta desse nome a qualquer outra essência senão a essa. Mas não acontece o mesmo a respeito das *substâncias*. Pois, embora, relativamente àquela a que nós chamamos *ouro*, um meta na sua ideia complexa o que um outro omite, e vice-versa, os homens não crêem que por isso a espécie seja mudada, porque nos seus espíritos eles relacionam secretamente este nome à essência real e imutável de uma coisa que existe, da qual dependem essas propriedades e à qual supõem que este nome está ligado. Aquele que acrescenta à sua ideia complexa de ouro a de não volatilidade e solubilidade em *aqua regia*, que não incluía anteriormente, não se pensa que mudou a espécie, mas somente que tem uma ideia mais perfeita ao acrescentar uma outra ideia simples que está sempre realmente ligada às outras, de que era formada a sua primeira ideia complexa. Mas esta relação do nome a uma coisa de que não temos a ideia está tão longe de nos ajudar que só serve para nos envolver ainda mais em dificuldades. Pois, por esta tácita relação com a essência real de uma certa espécie de corpos, a palavra *ouro* (que, representando uma colecção, mais ou menos perfeita, de ideias simples, serve bastante bem para designar essa espécie de corpo na conversação vulgar) não chega a ter nenhuma significação se a tomarmos por qualquer coisa de que não tenhamos nenhuma ideia e, por isso, não pode significar absolutamente nada quando o próprio corpo não está diante de nós. Porque embora se possa pensar que é a mesma coisa argumentar sobre o nome *ouro* e sobre uma partícula desse mesmo corpo, como sobre uma folha de ouro posta diante dos

nossos olhos, e embora na conversação sejamos obrigados a pôr o nome em lugar da coisa, ver-se-á, se considerarmos bem, que é uma coisa completamente diferente.

20. O que, penso eu, leva muitos homens a porem os nomes em lugar das essências reais das espécies é a suposição, atrás mencionada, de que a natureza age regularmente na produção das coisas e fixa os limites a cada uma dessas espécies, dando exactamente a mesma constituição real e interior a cada indivíduo que classificamos sob um nome geral. Todavia, quem observar as suas diferentes qualidades não pode deixar de verificar que muitos dos indivíduos chamados pelo mesmo nome são, na sua constituição interior, tão diferentes uns dos outros como vários daqueles que estão classificados sob diferentes nomes específicos. Contudo, esta suposição de que a mesma constituição precisa e interior segue sempre o mesmo nome específico leva os homens a tomar esses nomes por representações dessas essências reais, embora na verdade elas não signifiquem nada mais do que as ideias complexas que os homens têm no espírito quando usam esses nomes. De maneira que significando, por assim dizer, uma coisa, e sendo supostos, ou postos, no lugar de uma outra, não podem senão causar uma grande incerteza nos discursos dos homens, em especial naqueles que assimilaram inteiramente a doutrina das *formas substanciais*, pela qual estão fortemente persuadidos de que as diferentes espécies de coisas são determinadas e distintas com precisão.

21. Mas, por mais absurdo que seja fazer significar aos nomes ideias que não temos, ou (o que é a mesma coisa) essências que não conhecemos, o que é, com efeito, tornar as nossas palavras sinais de nada, é evidente, para quem reflectir um pouco sobre o uso que os homens fazem das suas palavras, que não há nada mais vulgar. Quando um

homem pergunta se esta ou aquela coisa que vê, quer seja um macaco ou um feto monstruoso, é um *homem* ou não, é claro que a pergunta não consiste em saber se essa coisa particular concorda com a sua ideia complexa expressa pelo nome de *homem* ou se contém a essência real de uma espécie de coisas que ele supõe que o seu nome *homem* exprime. Esta maneira de usar os nomes das substâncias contém estas falsas suposições:

A primeira, que há certas essências precisas segundo as quais a natureza forma todas as coisas particulares e pelas quais elas são distinguidas em espécies. Está fora de dúvida que todas as coisas têm uma constituição real pela qual são o que são e da qual dependem as suas qualidades sensíveis, mas penso que já foi provado que não é isso que faz a distinção das espécies como nós as ordenamos, nem as diferenças dos respectivos nomes.

Em segundo lugar, este uso das palavras dá tacitamente a entender que nós temos *ideias* dessas essências. Pois de que serviria inquirir se esta ou aquela coisa tem a essência real da espécie a que chamamos homem se não supuséssemos que havia uma tal essência específica já conhecida? O que é inteiramente falso. E por isso esta aplicação dos nomes, pelos quais quereríamos fazê-los significar ideias que não temos, deve causar necessariamente grande desordem nos discursos e nos raciocínios que fazemos acerca destes nomes e causar grandes inconvenientes na comunicação que temos, uns com os outros, por meio das palavras.

22. *Em sexto lugar*, um outro abuso que fazemos das palavras, e que é ainda mais geral, embora talvez menos observado, é o de que os homens, tendo-lhes ligado certas ideias, por um uso longo e habitual, são levados a imaginar que há *uma ligação tão estreita e necessária entre os nomes e a*

*significação que se lhes dá* que sem custo supõem que não se poderia deixar de compreender qual é o seu sentido, e que por isso se deve aceitar as palavras proferidas como se fosse indubitável que, no uso daqueles sons, o que fala e o que escuta tivessem necessariamente as mesmas ideias precisas, e que, portanto, quando se servem de qualquer termo, por esse meio põem, por assim dizer, diante dos outros, a própria coisa de que falam. E assim, tomando da mesma maneira as palavras dos outros como se naturalmente tivessem precisamente a mesma significação que eles próprios estão habituados a dar-lhes, nunca se preocupam em explicar o sentido que dão aos nomes, ou a entender claramente o sentido que os outros lhes dão. Isto é o que produz vulgarmente o barulho e as disputas que não contribuem em nada para o aperfeiçoamento ou para o conhecimento, e que resulta de os homens tomarem as palavras como os sinais constantes e regulares de noções consentidas geralmente, quando na verdade elas não são mais do que os sinais voluntários das ideias que cada um tem no espírito. E, contudo, os homens acham muito estranho que se pergunte algumas vezes numa conversa ou numa discussão (onde é muitas vezes absolutamente necessário fazê-lo) qual é a significação dos termos que empregam, embora seja evidente, a avaliar pelos argumentos que se podem observar todos os dias na conversação, que há poucos nomes de ideias complexas que dois homens usem para significar precisamente a mesma colecção de ideias. É difícil mencionar uma palavra que não seja um exemplo flagrante disto. Não há nenhum termo mais comum do que o termo *vida*. Qualquer pessoa tomaria por uma afronta se lhe perguntassem o que entendia por essa palavra. E contudo, se se começa a discutir se uma planta que já está formada na semente tem vida, se um embrião num ovo antes da incubação, ou se um homem num desmaio sem sensação nem movimento, está vivo ou não, é fácil de ver que uma

ideia clara, distinta, determinada nem sempre acompanha o uso de uma palavra tão conhecida como esta. Na verdade, os homens têm concepções grosseiras e confusas às quais aplicam as palavras vulgares da sua língua; e este uso vago que fazem das palavras serve-lhes bastante bem nos seus discursos ou occupações habituais. Mas isto não é suficiente para as pesquisas filosóficas. O conhecimento e o raciocínio precisam de ideias determinadas exactas. E ainda que os homens não queiram parecer tão estúpidos e tão importunos que não possam compreender o que os outros dizem sem lhes pedirem uma explicação dos termos que usam, nem mostrar-se críticos tão incómodos a ponto de corrigirem os outros no uso que fazem das palavras, quando se trata de um ponto em que está em causa a verdade e o conhecimento eu não sei que erro possa haver em desejar saber a explicação das palavras cujo sentido pareça duvidoso, ou por que um homem deva ficar envergonhado se ignora em que sentido um outro homem usa as palavras de que ele se serve, pois que não tem outra maneira de saber isso ao certo senão obtendo informação. Este abuso de tomar as palavras sem saber primeiro o sentido que lhes dão, em nenhum lugar se espalhou tanto, nem com tão maus efeitos, como entre os homens de letras. A multiplicação e a teimosia das disputas que fizeram tantos estragos no mundo intelectual a nada mais são devidas senão a este mau uso das palavras. Pois, embora se julgue, de uma maneira geral, que há uma grande diversidade de opiniões nos livros e na grande variedade de controvérsias que confundem o mundo, tudo o que posso ver nos argumentos que os homens eruditos dos diferentes partidos mantêm uns contra os outros é que eles falam línguas diferentes. Estou mesmo tentado a crer que quando algum deles deixar os termos, para pensar nas coisas, e reflectir sobre aquilo que pensam, verificará que todos pensam a mesma coisa, embora talvez os seus interesses sejam diferentes.

23. Para concluir estas considerações sobre a imperfeição e o abuso da linguagem apenas direi que, como o fim da linguagem na nossa conversação com os outros consiste principalmente em três coisas (primeira – fazer conhecer os pensamentos ou as ideias de um homem a outro; segunda – fazer isso com tanta facilidade e prontidão quanto possível; e terceira – levar ao espírito, por este meio, o conhecimento das coisas), a linguagem é mal usada ou deficiente quando falha em qualquer destes três fins.

Em primeiro lugar as palavras falham no primeiro destes três fins e não dão a conhecer as ideias de um homem a um outro: 1 – Quando os homens pronunciam nomes sem terem nos seus espíritos ideias determinadas das quais esses nomes são os sinais. 2 – Quando aplicam os nomes vulgares e usados numa língua a ideias às quais o uso comum dessa língua não os aplica. 3 – Quando os aplicam muito inconstantemente, fazendo significar os nomes, tanto uma ideia, como logo a seguir uma outra.

24. Em segundo lugar, os homens falham ao fazer conhecer os seus pensamentos com toda a rapidez e facilidade possíveis quando têm no espírito ideias complexas, sem terem nomes distintos para elas. Isto é, algumas vezes, falta da própria língua que não tem um som que se possa aplicar a tal significação; e algumas vezes falta do homem que não aprendeu ainda o nome para exprimir a ideia que ele queria mostrar a um outro.

25. Em terceiro lugar, as palavras dos homens não conseguem dar nenhum conhecimento das coisas, quando as suas ideias não concordam com a realidade de tais coisas. Embora este seja um defeito que tem origem nas nossas ideias que não são tão conformes com a natureza das coisas como a atenção, o estudo e a aplicação as poderão tornar, ele não deixa contudo de se estender também às nossas

palavras quando as usamos como sinais de seres reais que nunca tiveram nenhuma realidade ou existência.

26. Primeiramente, aquele que retém as palavras de uma língua sem as aplicar às ideias distintas que tem no seu espírito, pronuncia apenas um som sem qualquer sentido ou significação, todas as vezes que as usa no discurso. E por mais erudito que pareça, pelo uso de palavras difíceis, ou termos eruditos, ele não é muito mais avançado, por isso, no conhecimento das coisas, do que seria na erudição aquele que não tivesse na sua biblioteca senão os simples títulos de livros, sem saber o que eles continham. Pois, embora tais termos sejam postos num discurso segundo a exacta construção das regras gramaticais ou a harmonia de períodos bem arranjados, eles só são equivalentes a simples sons e nada mais.

27. Em segundo lugar, aquele que tem ideias complexas sem nomes particulares para as designar não estaria em melhor caso do que um livreiro que tivesse na sua loja livros sem estarem encadernados e sem títulos que ele podia, portanto, dar a conhecer aos outros somente mostrando-lhes as folhas soltas e enumerando-as. Este homem fica embaraçado na sua conversação por falta de palavras para comunicar aos outros as suas ideias complexas que não pode fazer-lhes conhecer senão por meio de uma enumeração de ideias simples que as compõem; e assim é muitas vezes obrigado a usar vinte palavras para exprimir o que um outro homem exprime por uma única.

28. Em terceiro lugar, aquele que não emprega constantemente o mesmo sinal para significar a mesma ideia, mas que usa as mesmas palavras, umas vezes num sentido e outras vezes noutra, deve passar, nas escolas e na conversação, por um homem tão honesto como aquele que no mercado vende diferentes coisas sob o mesmo nome.

29. Em quarto lugar, aquele que aplica as palavras de uma língua a ideias diferentes daquelas a que o uso comum do país as aplica, por mais que o seu entendimento esteja cheio de verdade e luz, não poderá por tais palavras comunicar muito aos outros, sem definir os seus termos. Embora sejam sons vulgarmente conhecidos, facilmente entendidos por aqueles que estão habituados a eles, mas se significam outras ideias para além daquelas às quais geralmente estão ligados e que costumam excitar o espírito dos que as escutam, tais sons não podem tornar conhecidos os pensamentos daquele que os usa num outro sentido.

30. Em quinto lugar, aquele que imaginou substâncias que nunca existiram e encheu a cabeça de ideias que não têm nenhuma correspondência com a natureza real das coisas a que ele dá nomes estabelecidos e definidos, pode bem encher o seu discurso, e talvez a cabeça de um outro homem, de imaginações fantásticas do seu próprio cérebro; mas estará bem longe de, por este meio, avançar um ponto no conhecimento real e verdadeiro.

31. Aquele que tem nomes sem ideias carece de sentido nas suas palavras e pronuncia apenas sons vãos. Aquele que tem ideias complexas sem nomes para as designar, carece de liberdade e rapidez nas suas expressões e tem necessidade de usar perífrases. Aquele que usa as suas palavras de uma maneira vaga e inconstante, ou não lhe prestarão atenção, ou não será entendido. Aquele que aplica os nomes a ideias diferentes das do uso comum, carece de propriedade na sua linguagem e fala estropiadamente. E aquele cujas ideias das substâncias são incompatíveis com a existência real das coisas, carece do material do verdadeiro conhecimento e tem, em vez disso, quimeras.

32. Nas noções que temos a respeito de substâncias, estamos sujeitos a todos aqueles inconvenientes: 1 – por exemplo, aquele que usa a palavra *tarântula* sem ter nenhuma imagem ou ideia do que ela significa, serve-se de um bom termo; mas não entende nada do que esse som significa. 2 – Aquele que, num país recentemente descoberto, vê várias espécies de animais e vegetais que não conhecia até então, pode ter ideias deles tão verdadeiras como de um cavalo ou de um veado; mas só pode falar deles por uma descrição, até que aprenda os nomes que os nativos lhes dão ou que ele próprio lhes deu. 3 – Aquele que usa a palavra *corpo*, algumas vezes para designar simples extensão, e outras vezes para exprimir extensão e solidez juntas, falará de uma maneira falaciosa. 4 – Aquele que dá o nome de *cavalo* à ideia que o uso comum designa por *mula*, fala imprópriamente e não será entendido. 5 – Aquele que pensa que o nome *centauro* significa um ser real, engana-se a si próprio e toma as palavras pelas coisas.

33. Nos modos e relações estamos sujeitos, em geral, somente aos quatro primeiros destes inconvenientes, a saber: 1 – Eu posso ter, na minha memória, os nomes dos modos, como os de *gratidão* ou de *caridade* e, contudo, não ter no meu pensamento nenhuma ideia precisas ligadas a esses nomes. 2 – Posso ter ideias e não saber os nomes que lhes pertencem: por exemplo, posso ter a ideia de um homem que bebe até que muda de cor e humor, até que começa a gaguejar, a ficar com os olhos vermelhos e a não se aguentar nas pernas e, no entanto, não saber que isto se chama *embriaguez*. 3 – Posso ter ideias das virtudes ou dos vícios e dos nomes também, mas aplicá-los mal: por exemplo, quando aplico o nome de *frugalidade* à ideia a que os outros chamam *avareza* e que designam por este som. 4 – Posso usar estes nomes de uma maneira inconstante. 5 – Mas nos modos e relações, não posso ter ideias incom-

patíveis com a existência das coisas. Pois, como os modos são ideias complexas que o espírito forma à sua vontade, e como a relação é apenas a maneira de considerar ou comparar duas coisas juntas e também uma ideia da minha invenção, estas ideias dificilmente podem ser incompatíveis com uma coisa existente, porquanto não estão no espírito como cópias de coisas feitas regularmente pela natureza, nem como propriedades que vêm inseparavelmente da constituição interior ou essência de uma substância, mas como modelos alojados na minha memória, com nomes ligados a eles, por assim dizer, para indicar as acções e relações na medida em que elas existem. Mas o erro está vulgarmente em dar um nome errado às minhas concepções; e assim, usando as palavras num sentido diferente das outras pessoas, eu torno-me incompreendido e os outros pensam que tenho ideias erradas destas coisas, quando lhes dou nomes errados. Mas se nas minhas ideias dos modos mistos, ou relações, eu ponho juntas ideias incompatíveis, encheri a minha cabeça também de quimeras; pois que tais ideias, sendo bem examinadas, nem sequer podem existir no espírito, quanto mais servir para denominar qualquer ser real.

34. Uma vez que o espírito e a imaginação encontram um acolhimento mais fácil no mundo do que a verdade nua e crua e o conhecimento real, os discursos figurados e as alusões serão dificilmente admitidos como uma imperfeição ou abuso da linguagem. Confesso que nos discursos onde procuramos mais prazer e deleite do que informação e aperfeiçoamento, quase não se pode passar por erros estas espécies de ornamentos que pedimos emprestados às figuras. Contudo, se queremos falar das coisas como elas são, devemos reconhecer que toda a arte retórica, exceptuando a ordem e a clareza, toda a aplicação artificial e figurada das palavras, que a eloquência inventou,

não servem para outra coisa senão para insinuar ideias erradas, mover as paixões e, por esse meio, enganar o bom senso; e, assim, são de facto perfeitas fraudes. Por conseguinte, por mais louvável ou admissível que a oratória as torne, nos discursos populares, está fora de dúvida que devem ser absolutamente evitadas em todos os discursos que pretendem informar ou instruir; e todas as vezes que se trate da verdade e do conhecimento, não podem deixar de ser consideradas como um grande erro, quer da linguagem, quer da pessoa que delas se serve. Será inútil dizer quais são e quantas espécies há; os livros de retórica que abundam no mundo instruirão aqueles que querem ser informados. Somente não posso deixar de observar quão pouco é o interesse dos homens pela conservação e aperfeiçoamento da verdade e do conhecimento, pois as artes falaciosas são favorecidas e preferidas. É evidente que os homens gostam muito de enganar e ser enganados, uma vez que a retórica, esse poderoso instrumento de erro e engano, tem os seus professores instituídos, é ensinada publicamente e tem gozado sempre de uma grande reputação. E não duvido que será julgado como grande ousadia para não dizer brutalidade, da minha parte, ter dito isto contra esta arte. A eloquência, como o belo sexo, tem encantos muito poderosos para permitir que se fale contra ela. É em vão que se descobre o erro dessas artes enganosas pelas quais os homens têm prazer em ser enganados.



## CAPÍTULO XI

### **Dos remédios que podemos empregar nas imperfeições e abusos de que acabamos de falar**

1. Vimos pormenorizadamente as imperfeições naturais da linguagem e as que foram acrescentadas pelos homens; e como a fala é o grande elo que une a sociedade, e o canal comum por meio do qual os progressos do conhecimento são levados de um homem para outro e de uma geração para outra, bem merece a nossa mais séria reflexão considerar quais os remédios que se poderiam encontrar para os inconvenientes atrás mencionados.

2. Não sou tão vaidoso que imagine que alguém possa pretender tentar uma reforma perfeita das línguas do mundo, nem mesmo da do seu próprio país, sem se tornar ridículo. Exigir que os homens usassem constantemente as suas palavras no mesmo sentido, e para não exprimir senão ideias determinadas e uniformes, seria pensar que todos os homens teriam as mesmas noções e não falariam de nada senão de coisas de que tivessem ideias claras e distintas, o que ninguém deve esperar se não tiver a vaidade de imaginar que poderá convencer os homens a serem muito esclarecidos ou calados. E será muito ingénuo quem pensar que uma língua volúvel acompanhará somente um bom entendimento, ou que o facto de se falar muito, ou pouco, seja proporcional à sabedoria de cada um.

3. Mas ainda que se deva deixar ao mercado e à bolsa as suas próprias maneiras de falar e não se deva tirar aos mexeriqueiros o seu ancestral privilégio, e embora as escolas e os sofistas talvez levem a mal oferecer-lhes um meio de diminuir a extensão ou o número das suas disputas, creio que os que pretendem seriamente procurar ou defender a verdade deviam julgar-se obrigados a estudar a maneira de se exprimirem sem obscuridade, dúvida ou equívoco, a que está sujeita a palavra humana se não houver o cuidado de a purificar.

4. Pois quem considerar bem os erros e a obscuridade, os enganos e a confusão que o mau uso das palavras espalhou no mundo, encontrará uma boa razão para duvidar se a linguagem, tal como tem sido usada, tem contribuído mais para aumentar ou entravar o conhecimento entre os homens. Quantas pessoas há que, quando querem pensar nas coisas, ligam unicamente os seus pensamentos às palavras, sobretudo quando aplicam os seus espíritos a assuntos de moral? E quem então pode admirar-se de que o resultado de tais contemplações e raciocínios sobre pouco mais do que simples sons, sendo as ideias que se ligam a eles muito confusas e muito incertas, ou talvez até nem sendo nada; quem pode admirar-se, digo eu, que tais pensamentos e raciocínios não terminem em nada mais senão em obscuridade e erro, sem produzirem nenhum juízo ou conhecimento claro?

5. Os homens sofrem deste inconveniente causado pelo mau uso das palavras nas suas meditações particulares; mas muito mais evidentes são as desordens que resultam dele, na conversação, nos discursos e nas discussões. Sendo a língua o grande canal por onde os homens comunicam as suas descobertas, os seus raciocínios e conhecimentos, aquele que mal a utiliza, embora não corrompa as fontes

de conhecimento que estão nas próprias coisas, contudo, pode romper ou entupir as canalizações pelas quais ela é distribuída para uso público e para bem da humanidade. Aquele que emprega as palavras sem lhes dar um sentido claro e determinado não faz outra coisa senão conduzir-se a si próprio e aos outros a erros; e aquele que faz isso deliberadamente deve ser considerado um inimigo da verdade e do conhecimento. E, contudo, ninguém se poderá admirar de que todas as ciências e sectores do conhecimento tenham estado tão sobrecarregadas de termos obscuros e equívocos, e de expressões sem sentido ou duvidosas, capazes de fazer com que os mais atentos ou os mais perspicazes sejam muito pouco, ou não sejam absolutamente nada, mais instruídos ou mais ortodoxos, uma vez que a subtileza tem passado tanto por virtude naqueles que têm como profissão ensinar ou defender a verdade: virtude que, não consistindo na maioria das vezes em nada mais senão no uso falacioso e ilusório de termos obscuros ou enganadores, é só própria para tornar os homens mais pretensiosos na sua ignorância e mais teimosos nos seus erros.

6. Olhemos para os livros de controvérsia de toda a espécie, e aí veremos como os termos obscuros, indeterminados, ou equívocos, só produzem barulho e disputas acerca de sons, sem convencerem ou esclarecerem o entendimento do homem. Pois se aquele que fala e aquele que escuta não concordam entre si quanto às ideias significadas pelas palavras, o raciocínio não gira à volta de coisas, mas de nomes. Todas as vezes que uma destas palavras, cuja significação não tenha sido convencionada entre eles, venha a ser usada, os seus espíritos não têm outro objecto sobre o qual concordem senão um simples som, sendo as coisas em que pensam nessa altura, e que eles julgam expressas por essa palavra, completamente diferentes.

7. Quando se pergunta se um *morcego* é um *pássaro* ou não, a pergunta não é se um morcego é uma outra coisa do que o que ele é na verdade, ou se tem outras qualidades além daquelas que efectivamente tem, pois seria extremamente absurdo duvidar disso. Mas a questão é, antes de mais, entre os que reconhecem não ter senão ideias imperfeitas de uma ou de ambas as espécies de coisas que se supõe que estes nomes significam (nesse caso trata-se de uma investigação real sobre a *natureza* do pássaro ou do morcego, através da qual se esforçam por tornar mais completas as ideias que deles têm; e fazem isso, examinando se todas as ideias simples que, reunidas, são designadas pelo nome de pássaro, se podem encontrar num morcego; mas isto é uma pergunta somente de pessoas que investigam, não que disputam, que nem afirmam nem negam, mas que examinam); ou então é uma questão entre pessoas que disputam, em que uma afirma e a outra nega que um morcego seja um pássaro. E neste caso a questão gira somente à volta da significação de uma destas palavras, ou das duas; porque não tendo ambos as mesmas ideias complexas das coisas que designam por estes dois nomes, um defende, e o outro nega, que estes dois nomes possam ser afirmados um do outro. Se estivessem de acordo na significação destes dois nomes, seria impossível que pudessem disputar acerca deles, pois veriam imediata e claramente (se isso fosse resolvido entre eles) se todas as ideias simples do nome mais geral, que é *pássaro*, se encontram na ideia complexa de morcego, ou não; e assim não poderia haver dúvida se um morcego era um pássaro ou não. E aqui gostaria que fosse considerado, e cuidadosamente examinado, se a maior parte das disputas no mundo não são meramente verbais e não giram apenas à volta da significação das palavras; e se essas disputas não terminariam, uma vez que os termos usados fossem definidos e reduzidos na sua significação (como deviam ser quando significam qualquer coisa)

a colecções determinadas de ideias simples. Deixo para ser considerado o que é a arte de disputar e que vantagem traz para o próprio ou para a acção daqueles cujo estudo é somente a ostentação vã de sons, isto é, aqueles que passam a vida em disputas e controvérsias. Quando eu vir um desses disputadores despojar todos os seus termos da ambiguidade e da obscuridade (o que cada um pode fazer relativamente às palavras que ele próprio usa), então considerarei que ele é o defensor do conhecimento, da verdade e da paz, e não o escravo da glória vã, da ambição, ou do espírito de partido.

8. Para remediar, até certo ponto, os defeitos da linguagem já mencionados, para evitar os inconvenientes que resultam deles, imagino que a observação das seguintes regras pode ter alguma utilidade, até que alguém mais capaz do que eu julgue valer a pena pensar mais maduramente neste assunto e obsequiar o mundo com os resultados das suas reflexões. Primeiramente, um homem deve ter cuidado em não usar nenhuma palavra sem significação, nenhum nome sem uma ideia que ele represente. Esta regra não parecerá inútil àquele que se esforçar por se lembrar quantas vezes se lhe depararam com as palavras *instinto*, *simpatia* e *antipatia*, etc., empregadas nas falas dos outros homens de tal maneira que ele pode facilmente concluir que aqueles que as usavam não tinham nenhuma ideia nos seus espíritos às quais as ligassem, mas pronunciavam-nas somente como sons que geralmente substituíam o raciocínio em ocasiões semelhantes. Não é que estas palavras, e outras semelhantes, não tenham acepção própria com que podem ser usadas. Mas como não há nenhuma conexão natural entre quaisquer palavras e quaisquer ideias, estas palavras, e quaisquer outras, podem ser aprendidas de cor e pronunciadas, ou escritas, por homens que não têm nenhuma ideia nos seus espíritos às quais eles as tenham

ligado e pela quais as fazem representar, o que é necessário que os homens façam, se querem falar de maneira que se entendam, mesmo a si próprios.

9. Em segundo lugar, não é suficiente que um homem use as suas palavras como sinais de algumas ideias: é preciso que as ideias a que ele as liga, se são simples, sejam claras e distintas; se são complexas, sejam determinadas, isto é, constituam uma colecção precisa de ideias simples, sendo o som a ela ligado o sinal dessa precisa colecção determinada, e de nenhuma outra. Isto é muito necessário no que respeita aos nomes dos modos e em especial no que se refere aos termos usados na moral: como não há na natureza objectos que lhes correspondam, estão sujeitos a ser muito confusos. A palavra *justiça* está na boca de todos os homens, mas a maior parte das vezes é acompanhada de uma significação muito vaga e indeterminada; o que sempre se verificará, a não ser que se tenha no espírito uma compreensão distinta de todas as partes de que é composta essa ideia complexa; e se estas partes se compõem de outras partes deve-se poder ainda continuar a decompô-las até que por fim se acabe nas ideias simples que a formam. E se isso se não fizer, haverá um uso mau da palavra, seja ela a palavra *justiça*, seja outra qualquer. Não digo que haja de fazer-se esta análise pormenorizada ou que se proceda à sua reconstrução todas as vezes que a palavra *justiça* apareça no caminho; mas é preciso, pelo menos, que se tenha examinado a significação desse nome e fixado no seu espírito a ideia de todas essas partes, de maneira a poder fazer isso quando convier. Se alguém imagina a sua ideia complexa de *justiça* como uma conduta a respeito da pessoa e dos bens de outrem, que seja conforme à lei, e se essa pessoa não tem nenhuma ideia clara e distinta do que é *lei*, que faz parte da ideia complexa de *justiça*, é evidente que a sua ideia de *justiça*

será confusa e imperfeita. Esta exactidão parecerá, talvez, muito incómoda; e por isso, na sua maior parte, os homens pensarão poderem ser dispensados de determinar tão precisamente, nos seus espíritos, as ideias complexas dos modos mistos. Mas devo dizer que, até que isto seja feito, não é caso para admirar que os homens tenham os seus próprios espíritos cheios da obscuridade e confusão e que os seus discursos com os outros homens estejam cheios de disputas.

10. Quanto aos nomes das substâncias, alguma coisa mais é preciso do que ter *ideias determinadas* para fazer um bom uso delas. Os nomes devem também ser conformes às coisas, como elas existem; mas terei mais tarde ocasião de falar disto mais pormenorizadamente. Esta exactidão é absolutamente necessária nas investigações do conhecimento filosófico e nas controvérsias acerca da verdade. E embora fosse também bom que se estendesse à conversa comum e aos assuntos de todos os dias da vida, penso contudo que é difícil esperar-se isso. As noções vulgares servem para os discursos vulgares; e ainda que bastante confusas, bastam para os negócios e para a vida quotidiana. Os mercadores, os amantes, os cozinheiros e os alfaiates têm palavras com que aviam os seus assuntos de todos os dias, e assim, julgo eu, poderiam também fazer os filósofos e os polemistas, se estivessem decididos a compreender e a ser claramente compreendidos.

11. Em terceiro lugar, não é suficiente que os homens tenham ideias determinadas e as façam representar por sinais; deverão ainda ter o cuidado de aplicar as suas palavras, tanto quanto possível, às ideias a que o uso comum as ligou. Pois, como as palavras, especialmente as das línguas já formadas, não pertencem particularmente a ninguém, mas são a norma do comércio e da comunicação

que há entre os homens, não é razoável que cada um mude, a seu bel-prazer, o seu significado corrente, nem altere as ideias que lhes estão ligadas; ou, pelo menos, quando a tal se vir forçado, deverá prevenir os outros disso. A intenção dos homens quando falam é, ou devia ser, fazerem-se compreender; mas quando se não segue o uso comum das palavras, esse objectivo não pode ser alcançado sem frequentes explicações, perguntas e outras intercepções incómodas. A propriedade de linguagem é o que faz entrar os nossos pensamentos no espírito dos outros da maneira mais fácil e eficaz; e por isso ela merece uma parte do nosso cuidado e estudo, especialmente no que toca às palavras que exprimem as ideias morais. Sem dúvida que se aprende melhor a exacta significação e o correcto uso dos termos com aqueles autores que nos seus escritos e discursos parecem ter tido as noções mais claras das coisas e ter empregado as palavras mais bem escolhidas e mais apropriadas à sua expressão. Isso não impede, contudo, que tais autores tenham tido sempre a felicidade de serem entendidos; mas a culpa disso é atribuída aos que são tão pouco conhecedores da própria língua que a não entendem, mesmo quanto dela se faz o uso mais correcto.

12. Em quarto lugar, porque o uso comum não ligou de modo visível uma significação às palavras, de forma a que se saiba sempre com certeza o que elas precisamente representam, e porque os homens, no aperfeiçoamento do seu conhecimento, acabam por ter ideias diferentes das de curso corrente, para as quais têm de fazer novas palavras (o que raramente fazem, por medo de serem acusados de affectação ou modernice) ou têm de usar as antigas com novas significações, torna-se por vezes necessário, depois de ter observado as regras precedentes, e para fixar a significação das palavras, *declarar o seu sentido* quando o uso comum lhes deixou uma significação incerta e vaga (como

acontece na maior parte dos nomes das ideias muito complexas) ou quando os termos, sendo muito importantes no discurso, estão sujeitos a qualquer dúvida, ou erro.

13. Como as ideias que as nossas palavras significam são de diferentes espécies, assim também há maneiras diferentes de dar a conhecer, se houver necessidade, as ideias que elas significam. Pois, embora se considere a *definição* a maneira conveniente de dar a conhecer a significação própria das palavras, há contudo algumas palavras que não podem ser definidas, como há outras cujo sentido preciso não se pode tornar conhecido senão pela definição; e talvez haja uma terceira espécie que partilha um pouco das outras, como veremos nos nomes das ideias simples, dos modos mistos, e das substâncias.

14. Primeiramente, quando um homem faz uso do nome de uma ideia simples que ele vê que não se entende ou que corre o perigo de ser mal entendida, é obrigado, pelas leis da honestidade e do fim da linguagem, a declarar o sentido dessa palavra e a dar a conhecer qual é a ideia que ele a faz significar. Isto, como já se mostrou, não pode ser feito pela definição. E, por isso, quando uma palavra sinónima não serve, apenas o podemos conseguir da forma seguinte. Algumas vezes, é suficiente *nomear* o tópico onde se encontra essa ideia simples para tornar o seu nome compreendido por aqueles que estão habituados a esse tópico e o conhecem por esse nome. Assim, para fazer entender a um camponês o que a cor de *feuille-morte* significa, é suficiente dizer-lhe que é a cor das folhas secas que caem no Outono. Mas, outras vezes, a única maneira segura de fazer conhecer a alguém a significação do nome de uma ideia simples é a de *apresentar aos sentidos o objecto que a pode produzir no espírito* e de lhe fazer ter realmente a ideia que essa palavra significa.

15. Em segundo lugar, como os modos mistos, especialmente aqueles que pertencem à moral, são, na maior parte, combinações de ideias que o espírito junta a seu gosto, e das quais nem sempre se encontram modelos fixos existentes, não se pode dar a conhecer a significação dos seus nomes, como se dá a entender os das ideias simples, mostrando o que quer que seja: mas, em compensação, podem ser definidos perfeitamente e com exactidão. Pois nestes modos, sendo combinações de diferentes ideias arbitrariamente reunidas pelo espírito, sem relação com quaisquer arquétipos, já é possível conhecer exactamente as ideias que entram em cada combinação, e assim usar estas palavras num sentido fixo e indiscutível e declarar perfeitamente o que elas significam, quando houver necessidade disso. Se isto fosse bem considerado recairia grande culpa naqueles que não se exprimem clara e distintamente nos seus discursos sobre coisas de *moral*. Porque, uma vez que se pode conhecer a significação precisa dos nomes dos modos mistos, ou, o que é a mesma coisa, a essência real de cada espécie, uma vez que não são formados pela natureza, mas pelo homem, é uma grande negligência e maldade discorrer sobre coisas de moral de uma maneira vaga e obscura; facto que é mais perdoável quando se trata de substâncias naturais, onde é difícil evitar-se os termos duvidosos por uma razão bastante oposta, como veremos oportunamente.

16. É sobre este fundamento que eu ousou pensar que a moral é capaz de demonstração, assim como a matemática, uma vez que podem conhecer-se perfeitamente a essência real e precisa das coisas que as palavras de moral significam e assim descobrir certamente a conveniência e a não conveniência das próprias coisas, em que consiste o perfeito conhecimento<sup>22</sup>. E que ninguém me objecte que

---

<sup>22</sup> Esta demonstrabilidade da moral é sem dúvida a mais importante e surpreendente consequência da gnosiologia lockiana. Faz-nos

os nomes das substâncias são muitas vezes usados na moral, assim como os dos modos, o que causará obscuridade. Pois em relação às substâncias que entram nos discursos de moral, fazem-se mais suposições sobre as suas diversas naturezas do que investigações. Por exemplo, quando dizemos que o homem está sujeito à lei, nós não significamos mais nada pela palavra *homem* do que uma criatura corpórea e racional, sem, neste caso, de maneira nenhuma serem consideradas a essência real ou as outras qualidades dessa criatura. Assim, que os naturalistas disputem tanto quanto quiserem se uma criança ou um imbecil é, em sentido físico, um homem, isso não interessa nada ao homem moral, como o posso chamar, que não é outra coisa senão esta ideia imutável e inalterável de um ser corpóreo e racional. Se se encontrasse um macaco ou outro ser que tivesse o uso do raciocínio num tal grau que fosse capaz de entender os sinais gerais e de deduzir consequências sobre ideias gerais, ele estaria, sem dúvida, sujeito às leis e, nesse sentido, seria um *homem*, por mais diferente que fosse, pela sua forma, dos outros que têm esse nome de *homem*. Se os nomes das substâncias são usados como devem, não podem causar mais perturbação no discurso de moral do que no da matemática, onde, se o matemático fala de um cubo, ou de

---

pensar na solução kantiana que também coloca a moral no plano da racionalidade. Mas há, sem dúvida, diferenças significativas. Os conceitos morais em Locke não são meros imperativos formais ou critérios para aferirmos da legitimidade de uma acção concreta. Apresenta-os com verdadeiros conhecimentos. E isso levanta-nos sérias dificuldades. Se os modos mistos são construções do espírito humano independentes da natureza, e, por isso (como já sublinhámos), coincidentes neles a essência nominal e a essência real, e, assim, perfeitamente definíveis, ficamos sem saber o que determina, nessas construções morais, a sua veracidade. A distinção clareza e coerência das ideias simples que os formam? Mas, por que se formaram certas noções e não outras? E como se formaram? Por outro lado, não estaremos a subscrever um *apriorismo*, embora não inato?

um globo de ouro, ou de qualquer outra matéria, ele tem a sua ideia clara e estabelecida, que não varia, embora possa, por engano, ser aplicada a um corpo particular ao qual não pertence.

17. Mencionei isto já aqui para mostrar quanto importa, a respeito dos nomes que os homens dão aos modos mistos, e, por conseguinte, a todos os seus discursos de moral, definir as suas palavras quando for necessário, visto que, por meio disso, podemos levar o conhecimento moral a uma grande clareza e certeza. E é grande falta de franqueza (para não dizer pior) recusar fazê-lo, uma vez que a definição é a única maneira pela qual o sentido preciso das palavras de moral pode ser conhecido de uma maneira certa e sem deixar lugar para qualquer controvérsia. É por esta razão que a negligência e a maldade dos homens não podem ser desculpadas, se os seus discursos de moral não são muito mais claros do que os da ciência; isto porque os discursos de moral são acerca de ideias que se tem no espírito, e nenhuma delas são falsas ou desproporcionadas, pois não há seres exteriores que se apresentem como arquétipos com os quais se relacionem e aos quais devam corresponder. É bem mais fácil aos homens formar nos seus espíritos uma ideia que será o modelo a que darão o nome de justiça, de maneira que todas as acções que concordem com este modelo passarão sob esta denominação, do que formar, depois de ter visto Aristides, uma ideia que em todos os aspectos se pareça exactamente com ele, que é sempre o que é, qualquer que seja o ângulo por que o representem. Para formar a primeira destas ideias, apenas preciso conhecer a combinação das ideias que estão juntas no seu espírito; mas para formar a outra, é necessário investigar a constituição obscura e escondida e as diversas qualidades de algo que existe no exterior.

18. Uma outra razão que torna a definição dos modos mistos tão necessária, sobretudo a das palavras de moral, é a que eu mencionei já atrás e que é a única maneira pela qual a significação da maior parte das palavras pode ser conhecida com certeza. Pois as ideias que elas significam, sendo a maioria de tal natureza que as suas partes componentes não existem juntas em nenhuma parte, mas espalhadas e misturadas com outras, é o espírito sozinho que as junta e as reúne numa só ideia: e é só por meio das palavras, enumerando as diferentes ideias simples que o espírito une, que podemos fazer conhecer aos outros o que os nomes destes modos mistos representam. A ajuda dos sentidos, neste caso, não é nenhuma, ao apresentar-nos os objectos sensíveis para nos mostrar as ideias que os nomes desta espécie significam, como o fazem muitas vezes nos nomes das ideias simples sensíveis, e também, em certo grau, nos nomes das substâncias.

19. Para explicar a significação dos nomes das substâncias enquanto representam as ideias que temos das suas espécies distintas, é preciso, em muito casos, fazer uso das duas maneiras já mencionadas, isto é, mostrar e definir. Pois como há vulgarmente, em cada espécie de substância, algumas qualidades principais às quais estão ligadas, supomos, as outras ideias que compõem a nossa ideia complexa desta espécie, damos ousadamente o nome específico à coisa em que se encontra essa marca característica que consideramos ser a ideia mais distinta desta espécie. Estas ideias principais ou características (como as posso chamar) são (como já fizemos notar no cap. VI, parágrafo 29, e cap. IX, parágrafo 15) principalmente nas espécies dos animais e vegetais, a figura, nos corpos inanimados a cor, e, nalguns, a cor e a figura juntas.

20. Estas qualidades sensíveis a que chamo principais são os ingredientes fundamentais das nossas ideias espe-

cíficas e, conseqüentemente, a parte mais notável e invariável nas definições dos nomes específicos que damos às espécies das substâncias que chegam ao nosso conhecimento. Pois, embora o som *homem* seja, por sua natureza, tão próprio para significar uma ideia complexa composta de animalidade e racionalidade, unidas num mesmo indivíduo, como para significar qualquer combinação, sendo usado como uma marca para representar uma espécie de criaturas que incluímos na nossa própria espécie, talvez a figura exterior deva entrar na nossa ideia complexa, significada pela palavra *homem*, como qualquer outra qualidade que aí encontramos. E por isso não será fácil mostrar por que é que o *animal implume bipes latis unguibus* de Platão não seria uma definição boa do nome *homem* representando uma espécie de criaturas: é a figura que, como qualidade principal, parece mais determinar essa espécie do que a faculdade de raciocinar que não aparece a princípio e, em alguns, mesmo nunca. E se isto não é assim, não sei como se pode desculpar de assassinio aqueles que matam produções monstruosas (como lhes chamamos) por causa da sua forma invulgar sem saber se têm uma alma racional ou não; o que não se pode distinguir melhor numa criança bem formada do que numa criança mal formada, logo que acabam de nascer.

E quem nos disse que uma alma racional não poderia habitar numa casa, a não ser que esta tivesse uma determinada espécie de fachada, ou que não poderia unir-se a uma espécie de corpo a não ser que tivesse precisamente uma determinada configuração exterior?

21. Ora, o melhor meio de poder tornar mais perfeitamente conhecidas estas qualidades principais é mostrá-las; e dificilmente se podem fazer conhecer de outra maneira. Pois a figura de um cavalo, ou de um casuar, será gravada no espírito por palavras apenas de uma maneira

grosseira e imperfeita; é mil vezes melhor ver os animais. E não se pode adquirir a ideia da cor particular do ouro por nenhuma descrição, mas somente pelo frequente exercício que os olhos fazem sobre esta cor, como se vê claramente nas pessoas que estão habituadas a examinar este metal, que chegam ao ponto de distinguir pela vista o verdadeiro do falso, o puro do falsificado, enquanto outras (que têm também bons olhos, mas que não adquiriram, pelo uso, a ideia precisa daquele amarelo especial) não notarão nenhuma diferença. A mesma coisa se pode dizer das outras ideias simples, particulares na sua espécie a uma certa substância, para cujas ideias precisas não há nomes peculiares. O som particular que há no ouro e que é distinto do som dos outros corpos não tem nenhum nome particular ligado a ele, como também não tem o amarelo particular que pertence a este metal.

22. Mas porque muitas das ideias simples que formam as nossas ideias específicas das substâncias são poderes que não estão presentes aos nossos sentidos nas coisas como elas diariamente aparecem, por isso, na significação dos nomes das substâncias, uma parte da significação será dada a conhecer melhor fazendo uma enumeração destas ideias simples do que mostrando a própria substância. Pois aquele que, além da ideia da cor amarelo-brilhante que observou no ouro por meio da vista, em consequência da enumeração que eu lhe faça tiver as ideias de grande ductibilidade, fusibilidade, não volatilidade e solubilidade em *aqua regia*, terá uma ideia mais perfeita do ouro do que pode ter só por ver um bocado de ouro, e pela qual não pode receber no espírito senão a impressão das suas qualidades mais evidentes. Mas se a constituição formal desta coisa brilhante, pesada, dúctil (donde provêm todas estas suas propriedades) se mostra aos nossos sentidos como a constituição ou essência de um triângulo se mostra, a significação

da palavra *ouro* poderá ser tão facilmente determinada como a de um triângulo.

23. Aqui podemos notar quanto o fundamento de todo o nosso conhecimento das coisas corpóreas depende dos nossos sentidos. Pois não temos nenhuma noção, absolutamente nenhuma ideia, de como os espíritos separados dos corpos (que têm um conhecimento e ideias destas coisas certamente muito mais perfeitos do que os nossos) as conhecem. Toda a extensão do nosso conhecimento ou imaginação não vai além das nossas próprias ideias que estão limitadas aos nossos meios de percepção. Embora não se possa duvidar de que os espíritos de uma categoria mais elevada do que aqueles que estão como que mergulhados na carne possam ter ideias tão claras da constituição radical das substâncias como nós temos de um triângulo e, por este meio, ver como daí todas as suas propriedades e operações resultam, a maneira como chegam a esse conhecimento ultrapassa, no entanto, as nossas concepções.

24. Embora as definições sirvam para explicar os nomes das substâncias enquanto significam as nossas ideias, deixam-nas, contudo, numa grande imperfeição enquanto significam as coisas. Se os nomes das substâncias não forem simplesmente empregados para designar as nossas ideias, mas também usados para representar as coisas e, por conseguinte, postos em seu lugar, a sua significação deve concordar com a verdade das coisas, assim como com as ideias dos homens. E por isso, nas substâncias, nós não devemos deter-nos sempre na ideia complexa vulgar, formada ordinariamente como sendo a significação dessa palavra, mas devemos ir um pouco mais além e investigar a natureza e as propriedades das próprias coisas e, por esse meio, aperfeiçoar, tanto quanto pudermos, as ideias que temos das suas espécies distintas; ou então devemos aprender essas

propriedades com aqueles que estão habituados a essa espécie de coisas e têm experiência delas. Pois, uma vez que se pretende que os nomes das substâncias tenham de significar colecções de ideias simples como existem realmente nas próprias coisas, assim como a ideia complexa que está nos espíritos dos outros homens e que estes nomes significam na sua acepção geral, é preciso, para poder definir bem os nomes das substâncias, estudar a história natural e examinar com cuidado as substâncias para se descobrirem as propriedades. Para evitar os inconvenientes no discurso, e nos raciocínios acerca dos corpos naturais e das coisas substanciais, não é suficiente ter aprendido qual é a ideia comum, confusa ou muito imperfeita, à qual cada palavra é aplicada segundo a propriedade da linguagem, e de todas as vezes que empregamos estas palavras ligá-las a essa ideia; mas devemos rectificar e fixar a nossa ideia complexa que pertence a cada nome específico, familiarizando-nos com a história dessa espécie de coisas: e nas conversas com os outros homens (se vemos que eles interpretam mal o nosso pensamento) devemos dizer-lhes qual é a ideia complexa que queremos significar por tal nome. Todos aqueles que buscam o conhecimento e a verdade filosófica devem, além disso, ver que as crianças ao aprenderem as palavras, quando não têm senão uma noção imperfeita das coisas, as aplicam ao acaso, sem pensarem muito em ter, e raras vezes têm, as ideias determinadas que essas palavras devem significar. Como este costume é fácil, e serve bastante bem para os assuntos vulgares da vida e para a conversação, elas habitua-se a continuá-lo depois de serem homens e, por este meio, começam ao contrário, aprendendo primeiro as palavras perfeitamente mas formando muito imperfeitamente as noções às quais aplicam aquelas palavras em seguida. Acontece, por isto, que os homens que falam a língua do seu país correctamente, isto é, segundo as regras gramaticais dessa língua, falam, contudo, muito inadequa-

damente das próprias coisas; e discutindo uns com os outros não adiantam muito nas descobertas das verdades úteis e no conhecimento das coisas como elas realmente são, e não como as imaginam, deste modo importando pouco, para o aperfeiçoamento do nosso conhecimento, saber que nomes dão às coisas.

25. É por isso que seria de desejar que os homens versados nas investigações físicas e familiarizados com as diversas espécies de corpos naturais estabelecessem as ideias simples nas quais observam que os indivíduos de cada espécie constantemente coincidem. Isto remediaria, em grande parte, essa confusão produzida pelas diferentes pessoas ao aplicarem o mesmo nome a uma colecção de um menor ou maior número de qualidades sensíveis, conforme estão mais ou menos familiarizadas com as qualidades de uma tal espécie de coisas que estão sob uma única denominação, ou conforme são mais exactas a examiná-las. Mas para fazer um dicionário desta espécie, que contivesse, por assim dizer, uma história natural, seriam precisas muitas pessoas assim como muito tempo, muita despesa, muito trabalho e sagacidade; é difícil que se possa alguma vez esperar tal coisa, e até que isso seja feito temos de nos contentar com as definições dos nomes das substâncias que explicam o sentido em que os homens as usam. Isto seria realmente bom se eles quisessem dar-nos estas definições, quando necessário, o que habitualmente não se faz; em lugar disso, falam uns com os outros e discutem sobre as palavras, com o sentido das quais eles não concordam entre si, devido ao erro de julgarem que a significação das palavras comuns está determinada incontestavelmente, e que as ideias precisas que as palavras significam são perfeitamente conhecidas e que é uma vergonha ignorá-las. Ambas as suposições são falsas: não há nomes de ideias complexas que tenham significações tão fixas e tão determinadas que sejam cons-

tantemente usados para significarem as mesmas ideias precisas; e nem é vergonha não ter um certo conhecimento de uma coisa senão pelos meios necessários para tal conseguir. Por isso não é desonra não saber qual a ideia precisa que um som significa no espírito de um outro homem se ele não mo declarar por outra maneira senão usando simplesmente esse som, pois que sem tal declaração não há, decerto, outra maneira de o conhecer. Na verdade, a necessidade da comunicação por meio da linguagem leva os homens a um acordo quanto à significação das palavras comuns, numa certa extensão tolerável, que pode servir para a conversação vulgar; e, assim, não se pode supor que um homem ignore inteiramente as ideias que estão ligadas às palavras pelo uso comum, numa língua que lhe é familiar. Mas, porque o uso comum é uma regra incerta que se reduz às ideias de homens particulares, é muitas vezes um modelo bastante variável. E se um dicionário como o que mencionei atrás exige demasiado tempo, despesa e trabalho para poder esperar vê-lo nos nossos tempos, creio, contudo, não ser despropositado sugerir que as palavras que significam coisas que são conhecidas e distinguidas pelas suas formas exteriores deviam ser expressas por pequenas gravuras e marcas que representassem essas coisas. Um vocabulário feito segundo esta maneira talvez ensinasse mais facilmente e em menos tempo a verdadeira significação de muitos termos, em especial nas línguas de países ou de séculos remotos, e fixaria no espírito dos homens ideias mais verdadeiras das diferentes coisas, cujos nomes nós lemos nos autores antigos, do que todos os vastos e laboriosos comentários dos críticos eruditos. Os naturalistas que tratam das plantas e dos animais viram a vantagem deste método; e quem já teve a oportunidade de os consultar terá razão de reconhecer que tem uma ideia mais clara de *apium* ou *ibex* por uma pequena figura dessa erva ou desse animal, do que poderia ter por uma longa

definição dos nomes de qualquer um deles. E sem dúvida teria uma ideia mais clara de *strigil* e *sistrum*, se em vez de *currycomb* (almofaça) e *cymbal* (címbalo) (que são os nomes ingleses que os dicionários lhes dão), pudesse ver marcado na margem algumas gravuras destes instrumentos como eram usados entre os antigos. *Toga*, *tunica*, *pallium* são palavras facilmente traduzidas por *toga*, *túnica* e *capa*; mas, por meio disso, não temos ideias mais verdadeiras da moda desse vestuário entre os Romanos do que temos das caras dos alfaiates que o fizeram. Os desenhos destas espécies de coisas, que os olhos distinguem pelas suas formas, fã-las-iam entrar melhor no espírito e determinariam melhor a significação das palavras, do que outras palavras postas em lugar delas, ou que são usadas para as definir. Mas isto é dito só de passagem.

26. Em quinto lugar, se os homens não quiserem ter trabalho a declarar o sentido das palavras que usam e não os pudermos obrigar a definir os seus termos, o menos que podemos esperar é que em todos os discursos onde alguém pretende instruir ou convencer outrem, essa pessoa use sempre as palavras com o mesmo sentido. Se assim se fizesse (e ninguém o poderá recusar, se for honesto), muitos dos livros existentes poderiam ser dispensados; muitas das controvérsias na conversação acabariam, vários desses grandes volumes, cheios de palavras ambíguas, agora usadas num sentido e já a seguir num outro, seriam reduzidos a um espaço muito pequeno e muitas obras de filósofos (para mencionar só estes), assim como de poetas, poderiam ser metidas numa casca de noz.

27. Mas, no fim de contas, a provisão de palavras é tão pequena em comparação com a infinita variedade de pensamentos que os homens se vêem muitas vezes obrigados, quando lhes faltam os termos que convêm justamente

às suas noções, não obstante a sua extrema cautela, a usarem a mesma palavra em sentidos um pouco diferentes, embora, na continuação de um discurso, ou de um raciocínio, possa haver dificilmente ocasião de dar uma definição particular de uma palavra, tantas vezes quantas um homem muda a sua significação; contudo, o sentido do discurso, se não houver intenção de sofisma, levará, na maior parte das vezes, os leitores sinceros e inteligentes à verdadeira significação da palavra. Mas quando isso não for suficiente para guiar o leitor, aí o escritor deve explicar a sua significação e mostrar em que sentido usa esse termo.



## LIVRO IV

DO CONHECIMENTO E DA PROBABILIDADE



## CAPÍTULO I

### Do conhecimento em geral

1. Uma vez que o espírito, em todos os seus pensamentos e raciocínios, não tem outro objecto immediato senão as suas próprias ideias, que são a única coisa que ele contempla, ou pode contemplar, é evidente que o nosso conhecimento se ocupa apenas com as nossas ideias <sup>1</sup>.

2. Parece-me que o *conhecimento* não é outra coisa senão a *percepção da conexão e do acordo*, ou do *desacordo e da opposição em quaisquer das nossas ideias*. É só nisto que ele consiste. Onde esta percepção estiver, há conhecimento, e onde não estiver, nós não poderemos chegar ao conhecimento, embora possamos imaginar, conjecturar ou acreditar. Pois quando sabemos que o branco não é preto, que fazemos nós senão perceber que estas duas ideias não concordam? Quando estamos extremamente convencidos da demonstração que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois rectos, nós não fazemos outra coisa senão perceber que a igualdade com dois ângulos rectos neces-

---

<sup>1</sup> Repare-se como Locke, seguindo nisso Descartes, valoriza o sujeito do conhecimento que é integralmente transposto para o plano psicológico. Anote-se ainda como isso contraria a posição empirista, abrindo um conflito que encontra as suas posições extremas e opostas no imaterialismo de Berkeley e no sensualismo de Condillac, e separa (embora haja outros pontos a considerar) os continuadores ingleses e franceses do filósofo.

sariamente concorda com os três ângulos de um triângulo, de que é inseparável<sup>2</sup>.

3. Mas para compreender um pouco mais distintamente em que consiste este acordo ou desacordo, creio que podemos reduzi-lo a estas quatro espécies:

I – *Identidade* ou *diversidade*

II – *Relação*

III – *Coexistência* ou *conexão necessária*

IV – *Existência real*

4. Falemos da primeira espécie de acordo ou desacordo, isto é, *a identidade* ou *a diversidade*. O primeiro e principal acto do espírito, quando tem alguns sentimentos ou ideias, é de perceber as ideias que tem, e tanto quanto as percebe, de ver o que cada uma é, e, por esse meio, perceber também a sua diferença, e como uma não é a outra. É uma coisa tão necessária que sem isso o espírito não poderia nem conhecer, nem raciocinar, nem imaginar, nem ter absolutamente qualquer pensamento distinto. É por isso que o espírito percebe clara e infalivelmente que cada ideia concorda consigo mesma e que é o que é; e que todas as ideias distintas discordam entre si, isto é, que uma não é a outra: o que ele faz sem esforço, sem trabalho, sem dedução, mas à primeira vista, pela força natural que tem de percepção e distinção. E embora os lógicos tenham reduzido isto a estas

---

<sup>2</sup> Esta comparação automática de ideias, considerando a sua identidade ou diversidade, que seria o acto atómico do espírito e a que Locke chama de percepção, requer uma análise cuidadosa porque é a fonte de muitos equívocos. O filósofo tem agora que enfrentar o problema do juízo; e reconhece que só há conhecimento quando duas ideias são ligadas, ou seja, quando há juízo. Mas logo minimiza o acto judicativo reduzindo-o à mera observação de um estado de coisas patente, onde não há lugar para uma actividade relacionadora do sujeito; e assemelha o juízo à percepção.

duas regras gerais: *o que é é e é impossível que uma mesma coisa seja e não seja ao mesmo tempo*, a fim de as poder aplicar prontamente em todos os casos onde possa haver necessidade de reflectir, é contudo certo que é sobre as ideias particulares que esta faculdade começa a exercer-se. Um homem infalivelmente sabe, logo que tenha as ideias no seu espírito, que as ideias a que chama *branco* e *redondo* são verdadeiramente o que são, e não outras ideias a que chama *vermelho* ou *quadrado*. Nem há nenhuma máxima ou proposição no mundo que lho possa fazer conhecer mais clara e mais seguramente do que podia antes e sem nenhuma regra geral. Isto é então o primeiro acordo ou desacordo que o espírito apercebe nas suas ideias e que apercebe sempre à primeira vista. E se se levantar alguma dúvida sobre isto, ver-se-á sempre que é sobre as palavras, e não sobre as próprias ideias, que a identidade e a diversidade serão sempre percebidas tão pronta e claramente como as próprias ideias o são. Nem isto poderia ser de outra maneira.

5. A segunda espécie de acordo ou desacordo que o espírito percebe em qualquer uma das suas ideias pode, julgo eu, ser chamada *relativa* e não é outra coisa senão a percepção da relação entre duas ideias, qualquer que seja a sua espécie, quer sejam substâncias, modos ou quaisquer outras. Pois, uma vez que todas as ideias distintas devem ser eternamente conhecidas como não sendo as mesmas e como sendo universal e constantemente negadas umas das outras, não poderia haver nenhum meio de chegar a um conhecimento positivo se nós não pudéssemos perceber nenhuma relação entre as nossas ideias, nem descobrir o acordo ou o desacordo que elas mantêm umas com as outras nos diferentes modos de que o espírito se serve para as comparar<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Como o filósofo reconhece, se a comparação de ideias se limitasse a este primeiro momento, todos os conhecimentos seriam nega-

6. A terceira espécie de acordo ou desacordo que se encontra nas nossas ideias, e sobre a qual se exerce a percepção do espírito, é a *coexistência* ou *não coexistência*, no mesmo objecto, e isto pertence particularmente às substâncias. Assim, quando declaramos a respeito do ouro que é não-volátil, o conhecimento que temos desta verdade reduz-se unicamente a isto: que a não volatilidade ou o poder de permanecer no fogo sem se consumir é uma ideia que se encontra sempre junta com esta espécie particular de cor amarela, peso, fusibilidade, maleabilidade e solubilidade em *aqua regia*, que forma a nossa ideia complexa que designamos pela palavra *ouro*<sup>4</sup>.

7. A quarta e última espécie é a de uma *existência actual e real* que concorda com qualquer ideia<sup>5</sup>. Dentro

---

tivos; vai por isso desdobrar as noções sumárias de *identidade* e *diversidade* nas noções de *acordo* e *desacordo*, e alude a outras relações correspondentes aos “*diferentes meios de que o espírito se serve*” para comparar ideias. Quais são esses meios? No fundo, como veremos a seguir, os mesmos que permitiram ao espírito formar as ideias complexas de substância e os modos mistos.

<sup>4</sup> O acordo de coexistência considera as relações das ideias complexas à luz da distinção já feita de substância e modo misto. A nosso ver, e de um ponto de vista estritamente lógico, tal distinção não se justifica. Todavia, o filósofo, que alimentava um preconceito contra a Lógica, por considerá-la inútil e fonte de questões verbais, nem chegou a encarar a matéria por esse prisma.

<sup>5</sup> A ideia de existência é fundamental do ponto de vista gnosiológico, como se compreende. É por seu intermédio que se faz a ligação entre o plano lógico e o plano ôntico, ou, à luz das posições lockianas, entre o plano imanente e psicológico e o plano exterior ou transcendente. Mas a noção de existência é complexa e ambígua: contém a nota de exterioridade que tanto pode ser entendida em relação ao pensamento como ao sujeito do conhecimento, que por sua vez podem ser entendidos em termos lógicos ou psicológicos. Se bem virmos, esta nota de *exterioridade* remete para a noção de *objectividade*, que possui,

destas quatro espécies de acordo ou desacordo está, supponho eu, contido todo o conhecimento que temos ou que poderemos ter. Pois todas as investigações que possamos fazer relativas a qualquer das nossas ideias, tudo o que nós conhecemos ou podemos afirmar relativo a qualquer delas é que ela é, ou não é, a mesma que uma outra; que ela coexiste ou não coexiste sempre com qualquer outra ideia, no mesmo objecto; que ela mantém esta ou aquela relação com qualquer outra ideia; ou que ela tem uma existência real fora do espírito. Assim, «o azul não é amarelo» é um desacordo de identidade. «Dois triângulos cujas bases são iguais e que estão entre duas linhas paralelas, são também triângulos iguais» é um acordo de relação. «O ferro é susceptível de impressões magnéticas» é um acordo de coe-

---

por seu turno, um significado predominantemente gnosiológico: só é cognoscível o que o espírito pode colocar diante de si, de objectivar. Daí que a noção de *dado* tivesse surgido como característica básica da realidade. Todavia, como observou Husserl, nem toda a contemplação tem o mesmo interesse gnosiológico, ou, se preferirmos, a mesma aptidão para captar o real: eu posso contemplar como actualmente dado, como recordado, como imaginado, como desejado e projectado para o futuro, etc. De qualquer forma, há uma intencionalidade das intencionalidades (ou objectividade das objectividades) que implica a máxima anulação do sujeito, e, correspondentemente, atribui ao *dado* a máxima *independência e presença*.

Esta objectividade das objectividades pode no entanto processar-se em dois níveis e de duas maneiras:

a) Pode exigir a anulação do sujeito, reduzindo-o ao que nele há de singular e precário, elegendo a racionalidade objectiva, universal e necessária (a que ele tem acesso interior mas em relação à qual está irremediavelmente separado) como sendo a realidade (Platão).

b) Ou considerar a razão, referida a um sujeito transcendental ou a um sujeito absoluto, como instauradora da realidade, com a consequente anulação das instâncias afectivas, volitivas e sensíveis determinadoras dos sujeitos empíricos (Kant e Hegel).

Num caso como no outro, a realidade assim obtida por anulação do sujeito concreto é universal e necessária, e o existente singular

xistência. «Deus existe» é um acordo de existência real. Embora identidade e coexistência não sejam efectivamente senão relações, elas são, no entanto, meios tão peculiares de acordo e desacordo das nossas ideias que merecem bem ser consideradas como algo de distinto e não sob a designação de relação em geral; pois que os fundamentos de afirmação e negação são tão diferentes como facilmente parecerá a qualquer um que queira reflectir sobre o que se disse em vários lugares deste *Ensaio*.

Deveria agora continuar a examinar os diferentes graus do nosso conhecimento, mas é preciso considerar primeiro os diversos sentidos da palavra *conhecimento*.

8. Há diferentes meios pelos quais o espírito se encontra na posse da verdade e a eles se dá o nome de *conhecimento*.

---

desvalorizado como manifestação fortuita e precária, ou como momento dialéctico destinado a desaparecer.

Mas o real também pode ser considerado precisamente ao contrário, como sendo aquilo que, num *dado*, é único, assim se aproximando as noções de realidade e de existência.

E isso também de várias maneiras:

a) Privilegiando a experiência espaço-temporal como determinante dessa unicidade. (É a forma mais espontânea e ingénua.)

b) Libertando o sujeito das limitações da experiência espontânea, e permitindo-lhe assim a apreensão dos fenómenos puros, só captáveis no plano da experiência radical; fenómenos puros esses em que aquilo que é dado manifestaria a sua mais íntima singularidade.

c) Considerando, por último, a realidade, como fruto de uma livre criação, concreta e singularizadora, por essência, que os homens só poderiam apreender no plano da sua mais íntima subjectividade.

A solução de Locke é complexa e original; tem uma visão concreta da realidade; e entende que essa concreção tanto pode determinar-se na experiência espaço-temporal como na reflexa intuição psicológica, como ainda no plano da razão (as existências necessárias de Deus e dos entes celestes).

Há um conhecimento actual que é a percepção presente que o espírito tem do acordo ou do desacordo de algumas das suas ideias ou da relação que elas têm umas com as outras<sup>6</sup>.

Diz-se, em segundo lugar, que um homem conhece uma proposição quando esta proposição esteve uma vez presente no seu espírito e ele percebeu evidentemente o acordo ou o desacordo das ideias de que ela é composta e a fixou de tal maneira na sua memória que, todas as vezes que volte a reflectir sobre esta proposição, e a vê-la sempre sob o seu verdadeiro ponto de vista, sem dúvida, nem hesitação, lhe dá o seu assentimento, e está seguro da verdade que ela contém. É o que se pode chamar, segundo a minha opinião, *conhecimento habitual*. E, desta maneira, pode dizer-se que um homem conhece todas as verdades que estão na sua memória em virtude de uma completa e evidente percepção que teve anteriormente e da qual o espírito está seguro, sem ter a menor dúvida, tantas vezes quantas tiver necessidade de reflectir sobre estas verdades. Pois um entendimento tão limitado como o nosso, não sendo capaz de pensar clara e distintamente senão numa coisa de cada vez, se os homens conhecessem apenas o que é o objecto actual dos seus pensamentos, seriam extremamente ignorantes; e aquele que conhecesse mais, não conheceria senão uma só verdade, que era tudo o que seria capaz de considerar simultaneamente.

9. Há também, vulgarmente falando, dois graus de conhecimento habitual.

Um diz respeito àquelas verdades armazenadas na memória que, todas as vezes que vêm ao espírito, este vê a

---

<sup>6</sup> Locke parece aqui concluir que o próprio raciocínio pode ser apreendido numa única intuição; certamente que a unificação assim efectuada é de natureza temporal e psicológica, pois que, do ponto de vista lógico, ela necessariamente se discrimina em vários «momentos».

relação existente entre essas ideias. Isto é o que se encontra em todas as verdades das quais temos um conhecimento intuitivo, onde as próprias ideias descobrem, por uma visão imediata, o acordo ou o desacordo que há entre elas.

O segundo grau do conhecimento habitual pertence àquelas verdades de que o espírito, quando foi alguma vez convencido, *retém a memória da convicção sem as provas*. Assim, um homem que se lembre com certeza que viu uma vez a demonstração de que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois rectos, está certo de que conhece a verdade desta proposição, porque não pode duvidar dela. Embora possamos imaginar que um homem, ao aderir assim a uma verdade cuja demonstração que primeiramente lhe fez conhecer está esquecida, acredita mais na sua memória do que conhece realmente a verdade em questão; e embora esta maneira de reter uma verdade me tenha parecido outrora como qualquer coisa entre a opinião e o conhecimento, uma espécie de segurança que está acima de uma simples crença, pois que se funda no testemunho de outrem, acho, contudo, depois de ter pensado bem nisso, que a este conhecimento não lhe falta uma perfeita certeza, e é, com efeito, um verdadeiro conhecimento. O que primeiramente pode induzir os nossos pensamentos a um erro neste assunto é que, nesse caso, não se percebe o acordo ou o desacordo das ideias, como se percebeu da primeira vez, por uma visão actual de todas as ideias intermediárias, por meio das quais o acordo ou desacordo das ideias contidas na proposição tinha sido percebido a princípio, mas por outras ideias intermediárias que fazem ver o acordo ou o desacordo das ideias contidas na proposição, de cuja certeza nos lembramos. Por exemplo, nesta proposição: «os três ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos rectos», todo aquele que viu e percebeu claramente a demonstração desta verdade sabe que esta proposição é verdadeira mesmo quando tal demonstração

se apagou do seu espírito; de maneira que agora ela não está presente no seu espírito e possivelmente não poderá ser lembrada, mas ele conhece isso de uma maneira diferente daquilo que conhecia anteriormente. Percebe o acordo das duas ideias que estão juntas nesta proposição, mas é por intervenção de outras ideias diferentes daquelas que primeiramente produziram essa percepção. Ele lembra-se, isto é, ele conhece (pois a lembrança não é outra coisa senão a renovação de um conhecimento passado) que uma vez teve a certeza da verdade desta proposição que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos rectos. A imutabilidade das mesmas relações entre as mesmas coisas imutáveis é agora a ideia que lhe mostra que se os três ângulos de um triângulo foram uma vez iguais a dois ângulos rectos, eles serão sempre iguais a dois rectos. E daqui se segue certamente que o que foi uma vez verdadeiro é sempre verdadeiro no mesmo caso; que as ideias que uma vez concordaram, concordarão sempre; e consequentemente o que conheceu uma vez como verdadeiro, reconhecerá sempre como verdadeiro, enquanto se puder lembrar de o ter uma vez conhecido como tal<sup>7</sup>. É sobre esta base que as demonstrações particulares em matemática garantem um conhecimento geral. Se a percepção não for suficientemente estabelecida no conhecimento de que as mesmas ideias devem *eternamente* ter os mesmos hábitos e relações, então não poderia haver nenhum conheci-

---

<sup>7</sup> Anote-se a forma como o filósofo resolve o delicadíssimo problema da *eternidade* da verdade: por um lado, utiliza um argumento de natureza psicológica – a memória só me pode restituir (e nunca modificar) pensamentos actuais. O segundo argumento é mais frágil e oculta as próprias dificuldades: se não houvesse verdades eternas não haveria matemática... Efectivamente, a questão seria a de saber se os conhecimentos matemáticos são eternos e, no caso afirmativo, dar as razões do facto; depois, explicar porque pode estender-se a outros tipos de conhecimentos a certeza imutável das verdades matemáticas.

mento de proposições gerais na matemática; pois qualquer demonstração matemática não seria senão particular. E quando um homem tivesse demonstrado uma proposição respeitante a um triângulo ou a um círculo, o seu conhecimento não se estenderia além desse diagrama particular. Se quisesse estendê-lo mais além, tinha de renovar a sua demonstração num outro exemplo, antes de poder saber que ela é verdadeira num outro triângulo semelhante, e assim por diante: de qualquer modo, nunca se poderia chegar ao conhecimento de qualquer proposição geral. Ninguém, penso eu, pode negar que Newton conheça certamente que uma proposição que ele lê presentemente no seu livro, em qualquer altura que seja, é verdadeira, embora não tenha à vista essa admirável série de ideias intermediárias pelas quais ele a princípio descobriu a verdade. Pode-se imaginar bem que uma tal memória, que seria capaz de reter uma tal série de verdades particulares, está para além do alcance das faculdades humanas, quando se vê que a própria descoberta, a percepção e o conjunto dessa admirável conexão de ideias ultrapassam a compreensão da maior parte dos leitores. Mas é evidente que o próprio autor conhece que a proposição é verdadeira desde que se lembre de ter visto uma vez a conexão dessas ideias, tão certamente como sabe que um tal homem feriu um outro porque se lembra que viu trespassá-lo com uma espada. Mas porque a memória não é sempre tão clara como a percepção actual e com o decorrer do tempo declina mais ou menos em todos os homens, esta é uma diferença, entre outras, que mostra que o conhecimento *demonstrativo* é muito mais imperfeito do que o *intuitivo*, como iremos ver no capítulo seguinte.

## CAPÍTULO II

### Dos graus do nosso conhecimento

I. Uma vez que todo o nosso conhecimento consiste, como já disse, na visão que o espírito tem das suas próprias ideias, que é a mais viva luz e a maior certeza de que nós somos capazes, com as faculdades que temos, e segundo a nossa maneira de conhecer as coisas, não será fora de propósito considerar um pouco os graus da sua evidência. Parece-me que a diferente clareza do nosso conhecimento consiste no diferente modo de percepção que o espírito tem do acordo ou desacordo de quaisquer das suas ideias. Se reflectirmos sobre a nossa maneira de pensar, veremos que algumas vezes o espírito se apercebe do acordo ou desacordo de duas ideias *imediatamente por elas próprias* sem a intervenção de uma outra, o que, eu penso, se pode chamar *conhecimento intuitivo*. Pois, neste caso, o espírito não tem dificuldade de provar ou examinar a verdade, mas percebe-a, como os olhos percebem a luz, somente por estarem voltados para ela. Assim, o espírito vê que o *branco* não é *preto*, que um *círculo* não é um *triângulo*, que *três* é mais do que *dois* e é igual a *um mais dois*. Logo que o espírito vê estas ideias juntas, percebe estas espécies de verdades por mera intuição, sem a intervenção de uma outra ideia, e esta espécie de conhecimento é a mais clara e a mais certa de que a fragilidade humana é capaz. Esta capacidade do conhecimento é irresistível e, como a brilhante luz do sol, faz-se imediatamente ver, logo que o espírito volte a sua vista nesse sentido; e não deixa lugar

para hesitação, dúvida ou exame, e o espírito fica logo cheio da sua clara luz. *É desta intuição que depende toda a certeza e evidência de todos os nossos conhecimentos*; e cada um sente que esta certeza é tão grande que nem saberá imaginar nem, por consequência, exigir, uma maior. Pois um homem não se pode julgar capaz de uma maior certeza do que conhecer que uma ideia, que tem no espírito, é tal como ele próprio vê que é; e que duas ideias, entre as quais ele vê uma diferença, são diferentes e não são precisamente as mesmas. Todo aquele que exige uma maior certeza do que esta não sabe o que exige e somente mostra que deseja ser céptico sem o conseguir. A certeza depende tanto desta intuição que no grau seguinte do conhecimento a que eu chamo demonstrativo esta intuição é necessária em todas as conexões das ideias intermediárias, sem a qual não podemos chegar a nenhum conhecimento ou certeza.

2. O seguinte grau do nosso conhecimento dá-se quando o espírito descobre o acordo ou desacordo de algumas ideias, mas não imediatamente. Embora, onde quer que o espírito veja o acordo ou o desacordo de quaisquer das suas ideias, haja um conhecimento certo, nem sempre acontece que o espírito veja esse acordo ou desacordo que há entre elas, mesmo no caso de poder vir a ser descoberto: e nessa altura ele continua a ficar na ignorância e, quando muito, não vai além de uma conjectura provável. A razão por que o espírito nem sempre pode aperceber-se imediatamente do acordo ou desacordo de duas ideias é porque essas ideias, a respeito das quais se procura conhecer o acordo ou o desacordo, não podem ser postas juntas pelo espírito, de maneira a mostrar isso.

Então, neste caso, quando o espírito não pode juntar as suas ideias para perceber o seu acordo ou desacordo, por meio de uma imediata comparação, e por assim dizer justapondo-as ou aplicando-as umas às outras, é então obrigado

a servir-se *da intervenção de outras ideias* (uma ou mais, conforme o caso) para descobrir o acordo ou o desacordo que procura; e isto é o que chamamos *demonstração*. Assim, o espírito, ao querer conhecer o acordo ou desacordo na grandeza entre os três ângulos de um triângulo e dois rectos, não o pode fazer por uma visão imediata e comparando-os, porque os três ângulos de um triângulo não podem ser captados ao mesmo tempo e comparados com um ou dois outros ângulos; e, por conseguinte, o espírito não tem sobre isto um conhecimento imediato e intuitivo. Neste caso o espírito é obrigado a descobrir outros ângulos aos quais os três ângulos de um triângulo sejam iguais; e vendo que estes são iguais a dois rectos, ele sabe por isso que os três ângulos são iguais a dois rectos.

3. Estas ideias intermediárias que servem para mostrar o acordo de duas outras, são chamadas *provas*; e quando por meio destas provas se apercebe distinta e claramente o acordo ou o desacordo das ideias, a isto chama-se *demonstração*; sendo esta demonstração *mostrada* ao entendimento, o espírito vê que isto é assim. A prontidão que o espírito tem de descobrir estas ideias intermediárias (que mostrarão o acordo ou o desacordo de algumas outras) e de as aplicar como deve é, suponho eu, o que se chama *sagacidade*.

4. Embora este conhecimento, que nos vem por intermédio de provas, seja certo, não tem, contudo, uma evidência tão clara e tão viva, nem uma concordância tão pronta como o conhecimento intuitivo. Pois, se na demonstração o espírito percebe, por fim, o acordo ou o desacordo das ideias que considera, não é sem esforço e atenção que o consegue, e tem de haver mais que uma visão passageira para o descobrir. Uma aplicação e uma busca firmes são requeridas para esta descoberta. E é preciso haver uma progressão, passo a passo e por graus, antes

que o espírito possa chegar, por esta via, à certeza e perceber o acordo, ou a repugnância, que há entre duas ideias, o que necessita de provas e do uso da razão<sup>8</sup>.

5. Uma outra diferença entre o conhecimento intuitivo e o demonstrativo é que, embora neste último não reste nenhuma dúvida quando, pela intervenção de ideias intermediárias, tenhamos percebido o acordo ou o desacordo, havia contudo dúvida antes da demonstração; o que, no conhecimento intuitivo, não pode acontecer ao espírito que possua a faculdade de percepção num grau capaz de ter ideias distintas; do mesmo modo, é impossível que os olhos (que podem distintamente ver o branco e o preto) possam duvidar se esta tinta e este papel são da mesma cor. Se houver faculdade de visão nos olhos, o espírito perceberá, à primeira vista, sem hesitação, que as palavras impressas neste papel são diferentes da cor do papel: e assim, se o espírito tem a faculdade de percepção distinta, perceberá o acordo e o desacordo dessas ideias que produzem o conhecimento intuitivo. Mas se os olhos tiverem perdido a faculdade de ver, ou o espírito a de perceber, é em vão que procuraremos nuns a rapidez da vista e noutros a clareza de percepção.

---

<sup>8</sup> É aqui que a *intuição* lockiana, de natureza psicológica, se afasta decididamente da *evidência* cartesiana, de natureza lógica. Certamente que a verificação de que o preto não é branco, ou que o círculo não é quadrado não sofre qualquer dúvida. Mas trata-se de conhecimentos negativos. Todavia, a verificação de que a soma dos ângulos internos de um triângulo é igual a  $180^\circ$  é muito diferente da observação de que o ferro recebe impressões magnéticas, dado mesmo que isso seja constitutivo da *minha* ideia de ferro; no primeiro caso, a negação da relação é impensável, no segundo não. No § 10 do Cap. III, e na linha das considerações que acabam de ser feitas, o filósofo aproxima-se da evidência cartesiana e limita praticamente a zero os conhecimentos de coexistência.

6. É verdade que a percepção produzida pela demonstração é também muito clara; contudo, é muitas vezes com uma grande diminuição daquela luz evidente e da completa segurança que acompanha sempre aquilo a que eu chamo *conhecimento intuitivo*: é como uma face reflectida sucessivamente por vários espelhos, onde, enquanto a imagem conservar a semelhança e o acordo com o objecto, dá um conhecimento dele, mas em cada reflexão sucessiva, com uma diminuição daquela perfeita clareza e nitidez que está na primeira imagem; até que, por fim, depois de muitas reflexões, fica muito imprecisa e não é tão reconhecível à primeira vista, especialmente para olhos fracos. Assim se passa com o conhecimento que é produzido por uma longa série de provas.

7. Ora, em cada passo que a razão dá no conhecimento demonstrativo há um conhecimento intuitivo do acordo ou desacordo que procura com a ideia intermediária seguinte, e que usa como prova. Se não fosse assim, também isso precisaria de prova, visto que sem a percepção de tal acordo ou desacordo não haveria nenhum conhecimento. Se este conhecimento é percebido por ele mesmo, é um conhecimento intuitivo; e se não pode ser percebido por ele próprio, há necessidade de uma ideia intermediária como medida comum para mostrar o seu acordo ou desacordo. Donde é evidente que cada passo, na demonstração que produz conhecimento, tem uma certeza intuitiva que, quando o espírito a percebe, nada mais é preciso do que lembrar-se dela para fazer que o acordo ou desacordo das ideias respeitante ao que procuramos seja visível e certo. De maneira que para fazer uma demonstração é necessário perceber o acordo imediato das ideias intermediárias, por onde se reconheça o acordo ou o desacordo das duas ideias que são examinadas (das quais uma é sempre a primeira e a outra a última na exposição). Assim, a percepção intuitiva

do acordo ou desacordo das ideias intermediárias, em cada grau e progressão da demonstração, deve ser retida exactamente no espírito e deve-se ter a certeza de que nenhuma parte é omitida, o que, por causa de longas deduções e do uso de muitas provas, a memória nem sempre retém pronta e exactamente; por isso acontece que esta demonstração é mais imperfeita do que o conhecimento intuitivo e os homens tomam muitas vezes falsidades por demonstrações<sup>9</sup>.

8. A necessidade deste conhecimento intuitivo em cada passo do raciocínio científico, ou demonstrativo, deu lugar, julgo eu, a este errado axioma: que toda a demonstração era *ex proecognitis et proeconcessis*; mas quanto isto é errado, eu terei ocasião de mostrar pormenorizadamente quando tratar das proposições e particularmente daquelas proposições que se chamam máximas, e mostrar que é por erro que se supõe que elas são os fundamentos de todo o nosso conhecimento e raciocínios.

9. Tem geralmente sido aceite como verdadeiro que só a matemática é capaz de certeza demonstrativa. Mas a existência de um tal acordo ou desacordo que possa ser intuitivamente percebido, não sendo, tanto quanto imagino, privilégio das ideias de número, extensão e figura, foi certamente por falta de um método adequado da nossa parte, e não por falta de evidência suficiente nas coisas, que se julgou que a demonstração tivesse tão pouco que fazer nas outras partes do conhecimento; e talvez por isso quase ninguém tentou este meio, senão os matemáticos. Pois, quaisquer que sejam as ideias em que o espírito possa perceber o acordo ou desacordo imediato que há entre elas, ele

---

<sup>9</sup> A atenção voluntária (ou capacidade de iniciativa no plano da experiência), a memorização e a sagacidade são, pois, as formas de o espírito actuar no conhecimento que até ao momento Locke reconhece.

é capaz de um conhecimento intuitivo; e onde ele possa perceber o acordo ou o desacordo de duas ideias, por uma percepção intuitiva do acordo ou desacordo que têm com outras ideias intermediárias, ele é capaz de demonstração, a qual não é limitada, por conseguinte, a ideias de extensão, de figura, de número, e dos seus modos.

10. O que faz com que, em geral, não se tenha procurado a demonstração senão nestas espécies de ideias e que se tenha suposto que ela se encontra só aí, é, julgo eu, não só devido à utilidade geral dessas ciências que as têm por objecto, mas ainda porque, quando se compara a igualdade ou excesso nos números, a menor diferença de cada modo é muito clara e perceptível. E se na extensão o menor excesso não é tão fácil de reconhecer, o espírito descobriu meios para examinar e fazer ver demonstrativamente a justa igualdade de dois ângulos, ou de duas extensões ou de duas figuras: e ambas estas coisas, isto é, números e figuras, podem ser estabelecidas por marcas visíveis e duradouras, pelas quais as ideias sob consideração são perfeitamente determinadas, o que na maior parte das vezes não acontece, quando são marcadas apenas por nomes e palavras<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Em síntese, a posição de Locke é a seguinte: as relações entre duas ideias, ou são imediatamente perceptíveis ou não; quando não, fica ainda a possibilidade de se descobrirem essas relações recorrendo a cadeias de ideias intermediárias, entre si patentemente ligadas; esse recurso é fácil na Matemática porque esta se refere às qualidades primárias, que são grandezas extensivas onde pode ser feita uma distinção objectiva e nítida das diferenças, tanto mais que utiliza sinais, mais claros e discriminadores do que as palavras. Logo, e em princípio, quando houver uma distinção rigorosa e completa das ideias, a demonstração será possível; não se trata, pois, de uma exclusividade da matemática. Segundo Locke, a demonstração, no que respeita às ideias relativas às qualidades segundas, só é impossível, *de facto*, dada a limitação dos nossos sentidos.

11. Mas nas outras ideias simples cujos modos e diferenças são formados e avaliados por graus, e não pela quantidade, não temos uma distinção perfeita e exacta das suas diferenças para que possamos perceber ou encontrar meios para medir a sua justa igualdade, ou as suas mínimas diferenças. Pois, como estas outras ideias simples são aparências de sensações produzidas em nós pelo tamanho, figura, número e movimento de pequenos corpúsculos que separadamente são imperceptíveis, os seus diferentes graus dependem também da variação de algumas, ou de todas estas causas, de maneira que, uma vez que esta variação não pode ser observada por nós nas partículas da matéria, sendo cada uma delas demasiadamente subtil para ser percebida, é-nos impossível ter quaisquer medidas exactas dos diferentes graus destas ideias simples. Supondo que a sensação ou a ideia a que nós chamamos brancura seja produzida em nós por um certo número de glóbulos que, girando em volta dos seus próprios centros, batem na retina dos olhos com um certo grau de rotação, assim como de rapidez progressiva, daqui resultará facilmente que quanto mais as partes de um corpo estão dispostas de maneira a reflectir um maior número de glóbulos de luz e a dar-lhes a rotação que é própria para produzir em nós esta sensação de branco, tanto mais branco esse corpo parecerá quando de um espaço igual ele envia para a retina um maior número destes corpúsculos com esta espécie particular de movimento. Eu não digo que a natureza da luz consista em pequenos glóbulos redondos, nem a da brancura numa tal contextura de partes que dá uma certa rotação a estes glóbulos quando os reflecte, pois não estou agora a tratar fisicamente da luz ou das cores. Mas o que penso poder dizer e que não posso compreender (e ficaria satisfeito se alguém me pudesse fazer ver de uma maneira inteligível que compreendia) como os corpos, que existem fora de nós, podem, em qualquer caso, afectar os nossos sentidos

senão pelo contacto immediato dos próprios corpos sensíveis, como no paladar e no tacto, ou por meio do impulso de algumas partículas sensíveis que vêm dos corpos, como na vista, audição e olfacto, sendo pelo diferente impulso causado pelo diferente tamanho, figura e movimento dessas partes que é produzida em nós a variedade de sensações.

12. Assim, haja glóbulos ou não, tenham ou não tenham uma rotação à volta dos seus próprios centros que produza a ideia de brancura em nós, o que é certo é que quanto mais partículas de luz forem reflectidas por um corpo pronto a dar-lhes esse movimento peculiar que produz a sensação de brancura em nós, e talvez também quanto mais rápido esse movimento peculiar for, tanto mais branco parecerá o corpo donde o maior número de partículas for reflectido; vê-se isto de um modo evidente numa folha de papel exposta aos raios de sol, à sombra, ou num buraco escuro, três situações em que este papel produzirá em nós a ideia de três graus de brancura muito diferentes.

13. Não sabendo, por isso, que número de partículas há, nem que movimento lhes é necessário para produzir um certo grau de brancura, nós não podemos *demonstrar* a justa igualdade dos dois graus de brancura, porque não temos nenhuma regra certa para os medir, nem meios para distinguir cada mínima diferença real: a única ajuda que temos são os nossos sentidos, que nesta ocasião nos são insuficientes. Mas quando a diferença é tão grande que produz no espírito ideias bem distintas, cujas diferenças podem ser perfeitamente retidas, neste caso estas ideias ou cores, como vemos nas diferentes espécies, como o azul e o vermelho, são capazes de demonstração, como as ideias de número e extensão. O que acabo de dizer da brancura e das cores, é, penso eu, igualmente

verdadeiro relativamente a todas as qualidades secundárias e aos seus modos.

14. Estes, isto é, a intuição e a demonstração, são os dois graus do nosso *conhecimento*. O que não puder reportar-se a um dos dois, seja qual for a segurança com que se receba, é apenas *fé* ou *opinião* mas não conhecimento, pelo menos relativamente a todas as verdades gerais. Na realidade, o espírito tem ainda da *existência particular dos seres finitos fora de nós* uma outra percepção, que indo para além da simples probabilidade, mas não atingindo perfeitamente nenhum dos precedentes graus de certeza, passa sob o nome de *conhecimento*. Não pode haver nada de mais seguro do que a certeza de que a ideia que recebemos de um objecto externo está no nosso espírito; e isto é um conhecimento intuitivo. Mas saber se há alguma coisa mais do que simplesmente esta ideia que está no nosso espírito e se podemos daí inferir com certeza a existência de uma coisa fora de nós que corresponda a esta ideia, é o que alguns pensam que se pode pôr em questão; porque os homens podem ter ideias tais, no seu espírito, que nenhuma coisa existente de facto lhes corresponda, e nenhum objecto realmente afecte os seus sentidos. Mas eu creio que, neste caso, nós temos uma evidência que nos coloca acima da dúvida. Pergunto a quem quer que seja se não está invencivelmente convencido, ele mesmo, de que tem uma percepção diferente quando olha para o sol durante o dia e quando pensa nele durante a noite; quando saboreia o absinto ou cheira uma rosa, ou quando só pensa nesse sabor ou cheiro. Nós vemos tão claramente a diferença que há entre uma ideia que é revivida no espírito por meio da nossa própria memória, ou que nos vem ao espírito por meio dos nossos sentidos, como vemos a diferença que há entre duas ideias distintas. Mas se alguém disser que um sonho pode produzir o mesmo efeito e que todas as ideias

podem ser produzidas em nós sem a intervenção de objectos exteriores, dir-lhe-ei que sonhe, se lhe agradar, que eu lhe respondo deste modo: 1 – Que pouco importa que eu afaste ou não este escrúpulo: pois onde tudo é apenas sonho, o raciocínio e os argumentos de nada servem, a verdade e o conhecimento não são nada. 2 – Que admitirá, julgo eu, uma diferença muito manifesta entre o sonhar estar no fogo e realmente estar nele. Mas se ele está resolvido a parecer céptico de maneira a manter que aquilo a que eu chamo estar realmente no fogo não é senão um sonho, e que por isso nós não poderemos saber ao certo que uma coisa, tal como o fogo, existe realmente fora de nós, eu respondo que, como nós verificamos como certo que o prazer ou a dor vem em consequência da acção sobre nós de certos objectos de cuja existência nos apercebemos ou sonhamos que nos apercebemos, por meio dos nossos sentidos, esta certeza é tão grande como a nossa felicidade ou desgraça, para além das quais o conhecimento ou a existência não nos interessa. É por isso que, julgo eu, podemos acrescentar às duas espécies anteriores de conhecimento também a que diz respeito à existência de objectos particulares exteriores, em virtude desta percepção e conhecimento que temos da entrada das ideias que nos vêm destes objectos, e, assim, podemos admitir estes três graus de conhecimento, a saber: o *intuitivo*, o *demonstrativo* e o *sensitivo*, em cada um dos quais há diferentes graus e meios de evidência e de certeza<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Há a respeito deste § várias observações importantes a fazer. Ao contrário de Descartes, que opunha radicalmente verdade e erro e baseava todo o conhecimento na evidência racional, Locke admite conhecimentos prováveis (a que atribui muita importância na acção) e considera que a demonstração só é possível quando se trata de verdades gerais. (Aí, sim, quando não conseguimos demonstrar, e por maior que seja a nossa segurança, permaneceremos no plano da opinião ou

15. Mas uma vez que o nosso conhecimento é fundado e usado somente sobre as nossas ideias, daqui não se seguirá que ele seja conforme às nossas ideias, e que onde as nossas ideias forem claras e distintas, ou obscuras e confusas, o nosso conhecimento será também assim? A isso eu respondo: não, pois como o nosso conhecimento consiste na percepção do acordo ou desacordo que há entre duas ideias, a sua clareza, ou a sua obscuridade, consiste na clareza, ou na obscuridade, dessa percepção e não na clareza ou obscuridade das próprias ideias. Por exemplo, um homem que tem ideias tão claras dos ângulos de um triângulo e da igualdade a dois rectos como qualquer matemático pode ter uma percepção muito obscura do seu *acordo*, e, por conseguinte, ter um conhecimento muito obscuro acerca disso. Mas as ideias que são confusas por causa da sua obscuridade, ou por qualquer outra razão, não podem produzir nenhum conhecimento claro ou distinto; porque, enquanto as ideias forem confusas, o espírito não pode aperceber claramente se elas concordam ou discordam. Ou para exprimir a mesma coisa de uma maneira menos sujeita a ser mal interpretada: aquele que não tem ideias determinadas para as palavras que usa não saberá formar proposições de cuja verdade possa estar certo.

---

da fé.) Relativamente às verdades particulares da experiência, reconhece, porém, o filósofo outras formas de conhecimento certo. A que é apresentada aqui é a intuição sensível que nos assegura da existência actual de seres finitos fora de nós. Para descartar a hipótese da imanência de toda a vida no espírito, levantada por Descartes, usa Locke uma argumentação sumária e pouco convincente: reduzindo a hipótese imanentista à formulação mais fácil, segundo a qual a vida é um sonho, considera-a absurda porque destruía os próprios problemas gnosiológicos; e para distinguir a percepção da imagem recorre só à intensidade.

## CAPÍTULO III

### Da extensão do conhecimento humano

1. Consistindo o conhecimento, como já se disse, na percepção do acordo ou desacordo das nossas ideias, daí resulta, primeiramente, que não podemos ter conhecimento senão enquanto temos *ideias*.

2. Em segundo lugar, que só podemos ter conhecimento enquanto temos a *percepção* desse acordo ou desacordo. Essa percepção é: 1.º Ou por *intuição*, isto é, pela comparação imediata de duas ideias; 2.º ou por *razão*, examinando o acordo ou desacordo de duas ideias, pela intervenção de algumas outras; 3.º ou por *sensação*, percebendo a existência de coisas particulares.

3. Donde se segue, em terceiro lugar, que nós não podemos ter um *conhecimento intuitivo* que se estenda a todas as nossas ideias e a tudo o que quereríamos saber acerca delas, porque não podemos examinar e perceber todas as relações que elas mantêm umas com as outras, por justaposição, ou comparação imediata de uma com a outra. Assim, tendo eu as ideias de um triângulo obtusângulo e de um acutângulo, ambos traçados sobre uma base igual e entre linhas paralelas, posso perceber, pelo conhecimento intuitivo, que um não é o outro, mas não posso saber, por este meio, se eles são iguais ou não, porque o seu acordo ou desacordo na igualdade nunca podem ser percebidos por uma comparação imediata entre eles. A diferença entre

as suas figuras torna as suas partes incapazes de uma exacta e immediata comparação; por isso há necessidade de algumas qualidades intermediárias para as medir, no que consiste a demonstração ou conhecimento racional.

4. Em quarto lugar, também resulta do que foi acima observado que o nosso *conhecimento racional* não pode abranger toda a extensão das nossas ideias porque, entre duas ideias que queremos examinar, não encontramos sempre ideias intermédias que possamos ligar, umas com as outras, por um conhecimento intuitivo, em todas as partes da dedução; e, onde quer que isso falte, falta-nos também o conhecimento e a demonstração.

5. Em quinto lugar, como o *conhecimento sensitivo* não se estende para além da existência das coisas que se apresentam aos nossos sentidos, é muito mais limitado do que os dois precedentes.

6. Em sexto lugar, de tudo isto se segue evidentemente que a extensão do nosso conhecimento fica não só aquém da realidade das coisas, mas mesmo da extensão das nossas próprias ideias. Embora o nosso conhecimento se limite às nossas ideias e não possa excedê-las, nem em extensão nem em perfeição, e embora sejam limites muito estreitos em relação à extensão de todos os seres e estejam muito aquém do que podemos justamente imaginar estar em algumas inteligências criadas que não estão presas à informação grosseira e limitada que se pode receber de algumas vias de percepção, não muitas e não muito perspicazes, tais como são os nossos sentidos, seria bem bom para nós se o nosso conhecimento fosse tão grande como as nossas ideias e se não houvesse tantas dúvidas e perguntas *a respeito das ideias que temos*, que não são resolvidas, nem julgo que jamais o serão neste mundo. No entanto, não

duvido que o conhecimento humano, nas circunstâncias presentes do nosso ser e constituição, possa ser levado muito mais longe do que foi até aqui, se os homens quizerem, sinceramente e com liberdade de espírito, empregar toda essa indústria e trabalho de pensamento a aperfeiçoar os meios de descobrir a verdade, como empregam a colorir ou sustentar a falsidade, para manter um sistema, interesse ou partido em que estão empenhados<sup>12</sup>. Mas, para além de tudo, eu julgo que posso ter a certeza, sem prejuízo para a perfeição humana, que o nosso conhecimento nunca poderá alcançar tudo o que podemos desejar conhecer a respeito das ideias que temos, nem será capaz de vencer todas as dificuldades e resolver todas as questões que lhe poderemos levantar a respeito de algumas dessas ideias. Temos as ideias de um *quadrado*, de um *círculo* e da *igualdade*, e contudo nunca seremos, talvez, capazes de encontrar um círculo igual a um quadrado e saber certamente que é assim. Temos as ideias de *matéria* e de *pensamento*; mas possivelmente nunca seremos capazes de saber se um ser puramente material pensa ou não, porque nos é impossível descobrir, pela contemplação das nossas próprias ideias, sem revelação, se a Omnipotência não deu a alguns sistemas de matéria, dispostos convenientemente, a faculdade de perceber e de pensar, ou se juntou e fixou à matéria, assim disposta, uma substância imaterial que pensa. Pois com respeito às nossas noções não nos é mais difícil conceber que DEUS pode, se quiser, acrescentar à matéria *uma*

---

<sup>12</sup> Reduzindo o âmbito do conhecimento à esfera das ideias que temos (e cujos limites, na vida normal que vivemos neste mundo, haverá de aceitar-se), Locke entende o progresso do saber como ampliação da apreensão das relações que entre elas existem. Ao contrário de Descartes, é, porém, pessimista: não crê que todas essas relações venham um dia a patentear-se. Mas não justifica essa atitude, ou, pelo menos, não esclarece se se trata de uma impossibilidade de facto ou de direito.

*faculdade de pensar*, do que compreender que ele lhe tenha juntado *uma outra substância com uma faculdade de pensar*, uma vez que não sabemos em que consiste o pensamento, nem a que espécie de substâncias o Todo-Poderoso lhe aprouve dar essa faculdade, que não pode existir em nenhum ser criado senão em virtude do aprazimento e da bondade do Criador. Não vejo nenhuma contradição no facto de o primeiro Ser pensante Eterno, ou Espírito Onnipotente, poder dar, se lhe agradasse, alguns graus de sensação, percepção e pensamento a certos sistemas de matéria criada, insensível, que juntou conforme julgou conveniente; embora, penso eu já ter provado (liv. IV, caps. 10 e 14, etc.) que é contradição supor que a matéria (que é, evidentemente, na sua própria natureza, destituída de sensação e pensamento) possa ser esse primeiro Ser pensante e eterno. Pois, como podemos estar certos de que algumas percepções, tais como, por exemplo, o prazer e a dor, não podem existir nalguns corpos, modificadas e mudadas de uma certa maneira, assim como poderiam existir numa substância imaterial, em consequência do movimento das partes do corpo? O corpo, tanto quanto o podemos conceber, é só capaz de tocar e afectar um corpo; e o movimento, segundo o máximo alcance das nossas ideias, não é capaz de produzir nada senão movimento; de maneira que, quando admitimos que o corpo produz prazer e dor, ou a ideia de uma cor ou som, somos obrigados a abandonar a nossa razão, a ir para além das nossas ideias, e a atribuir isso completamente ao desejo do nosso Criador. Desde que temos de admitir que Ele adicionou ao movimento efeitos que nós não podemos de maneira nenhuma conceber que o movimento seja capaz de produzir, que razão temos para concluir que Ele não poderia ordenar que estes efeitos fossem produzidos num sujeito que não poderíamos conceber como sendo capaz de os produzir, assim como num sujeito sobre o qual não poderíamos conceber que o movimento

da matéria pudesse operar de alguma maneira? Não digo isto para diminuir, de algum modo, a crença na imaterialidade da alma. Não estou aqui a falar de probabilidade, mas de conhecimento; e penso que não somente é uma coisa digna da modéstia da filosofia não se pronunciar magistralmente quando nos falta essa evidência que pode produzir conhecimento, mas também que nos é útil distinguir até onde o nosso conhecimento alcança. Pois no estado em que estamos presentemente, não sendo um estado de visão, devemos contentar-nos em muitas coisas com a fé e a probabilidade. E na presente questão, acerca da Imaterialidade da Alma, se as nossas faculdades não podem chegar a uma certeza demonstrativa, não devemos julgar isso estranho. Todos os grandes fins da moral e da religião estão bastante bem seguros, sem provas filosóficas da imaterialidade da alma; é evidente que aquele que nos fez, no princípio, subsistir aqui como seres sensíveis e inteligentes e que nos conservou durante vários anos neste estado, pode e quer restituir-nos a um estado semelhante de sensibilidade num outro mundo e tornar-nos capazes aí de receber a retribuição que destinou aos homens segundo as suas acções nesta vida. E, por isso, a necessidade de se determinar de uma maneira ou de outra, a favor ou contra a imaterialidade da alma, não é tão grande como alguns, demasiadamente apaixonados, têm desejado fazer acreditar. Daí que, por um lado, alguns, que têm os seus pensamentos demasiado mergulhados na matéria, não possam admitir nenhuma existência ao que não é material; e que, por outro lado, haja outros que, não achando a *cogitação* dentro das faculdades naturais da matéria, depois de terem examinado repetidas vezes esta questão com a máxima abertura do espírito, tenham a certeza de concluir que o próprio Deus Omnipotente não pode dar percepção e pensamento a uma substância que tem a modificação da solidez. Quem considerar quão difícil é de conciliar, no nosso pensa-

mento, a sensação com uma matéria extensa, ou a existência com uma coisa que não tenha extensão, confessará que está muito longe de saber ao certo o que a sua alma é. É um ponto que me parece estar fora do alcance do nosso conhecimento. E quem quiser dar-se ao trabalho de considerar e examinar livremente a parte escura e embaraçosa de cada uma destas duas hipóteses, dificilmente encontrará razões capazes de se determinar firmemente a favor, ou contra, a materialidade da alma; pois que, de qualquer maneira que considere a alma (ou como *uma substância sem extensão* ou como *matéria extensa que pensa*), a dificuldade que terá em conceber uma destas hipóteses conduzi-lo-á sempre para a hipótese contrária. É este um método insensato seguido por algumas pessoas que, vendo que as coisas consideradas por um certo prisma são inconcebíveis, atiram-se cegamente para a hipótese contrária, embora esta seja igualmente ininteligível para um entendimento sem preconceitos. Isto serve não só para mostrar a fraqueza e insuficiência do nosso conhecimento, mas também o insignificante triunfo de tal espécie de argumentos, que, retirados dos nossos modos de ver, podem convencer-nos de que não podemos encontrar nenhuma certeza num dos lados da questão, mas que, por essa via, não nos ajudam de nenhuma maneira a aproximar-nos da verdade se abraçarmos a opinião oposta; porque, ao examiná-la, veremos que está cheia de iguais dificuldades. Que segurança, que vantagem pode alguém encontrar em evitar os absurdos aparentes e as dificuldades insuperáveis que se lhe deparam numa opinião, se se refugia na oposta que está construída nalguma coisa tão inexplicável e de igual modo afastada da sua compreensão? Indiscutivelmente, temos em nós *alguma coisa* que pensa; as nossas próprias dúvidas acerca daquilo que ela é confirmam a certeza da sua existência, embora nos devamos contentar com a ignorância da sua *espécie* de ser. É em vão que se será céptico em relação a isto, como

é despropositado, em muitos outros casos, negar a existência de uma coisa porque não podemos compreender a sua natureza. Pois eu gostaria bem de saber qual é a substância existente que não tenha nela própria alguma coisa que desorienta visivelmente o nosso entendimento. Outros espíritos, que vêem e conhecem a natureza e a constituição interior das coisas, quanto devem eles exceder-nos no conhecimento! E se a isso acrescentarmos uma maior compreensão que lhes proporcione ver, de um só olhar, a conexão e o acordo de muitas ideias, e que lhes forneça prontamente as provas intermediárias que nós não encontramos senão passo a passo e lentamente, depois de muito olhar na escuridão, e estando muitas vezes prontos a esquecer uma destas provas antes de ter descoberto a outra, podemos imaginar uma parte da felicidade dos espíritos de categoria superior que têm uma vista mais rápida e mais penetrante, assim como um campo maior de conhecimento.

Mas voltando ao assunto: o nosso conhecimento não está limitado somente ao pequeno número e às perfeições das ideias que temos, e acerca das quais o usamos, mas até fica aquém disso também. Iremos agora ver até onde ele se estende.

7. As afirmações ou negações que fazemos a respeito das ideias que temos podem ser reduzidas, como já mostrei, a estas quatro espécies: identidade, coexistência, relação e existência real. Vou examinar até onde o nosso conhecimento se estende em cada uma delas.

8. *Em primeiro lugar*, quanto à identidade e à diversidade: quando consideradas como o acordo ou o desacordo das nossas ideias, o nosso conhecimento intuitivo é tão extenso como as próprias ideias; e não pode haver nenhuma ideia no espírito que ele não perceba imediatamente, por

um conhecimento intuitivo, que ela é o que é, e que é diferente de qualquer outra.

9. *Em segundo lugar*, quanto à segunda espécie, que é o acordo ou o desacordo das nossas ideias, relativamente à sua *coexistência*, o nosso saber não vai muito longe, embora seja nisto que consiste a maior e a mais importante parte do nosso conhecimento a respeito das substâncias. Pois as nossas ideias das espécies das substâncias não são outra coisa, como já mostrei, senão certas colecções de ideias simples, unidas num só objecto e por isso coexistindo juntas. Por exemplo, a nossa ideia de chama é um corpo quente, luminoso e que se move para cima; a de ouro, um corpo com certo peso, amarelo, maleável e fusível; de maneira que estes dois nomes das diferentes substâncias, *chama* e *ouro*, significam estas ideias complexas, ou outras tais que se encontram no espírito dos homens. E quando queremos conhecer qualquer coisa mais a respeito delas ou de qualquer outra espécie de substâncias, o que nós procuramos saber não é senão que *outras* qualidades ou poderes tais substâncias têm ou não têm, isto é, que *outras* ideias simples coexistem ou não coexistem com as que constituem esta ideia complexa.

10. Por mais importante e considerável que seja esta parte da ciência humana, ela é, contudo, muito limitada e reduz-se a quase nada. A razão disto é que as ideias simples, de que são formadas as nossas ideias complexas das substâncias, são na sua maior parte de tal natureza que não transportam com elas nenhuma conexão *visível* e *necessária*, ou nenhuma incompatibilidade com quaisquer outras ideias simples, das quais quereríamos conhecer a coexistência com as ideias complexas.

11. As ideias de que as nossas ideias complexas das substâncias são compostas e nas quais é mais usado o nosso

conhecimento respeitante às substâncias, são as das suas qualidades secundárias. E como todas estas qualidades secundárias dependem (como já mostrei) das qualidades primárias das suas partes minúsculas e insensíveis, ou, se não dependem delas, dependem de qualquer coisa ainda mais afastada da nossa compreensão, é impossível que nós possamos conhecer quais são as que têm uma união *necessária* e quais as que têm uma incompatibilidade em relação a outras. Pois, não conhecendo a raiz donde elas nascem, não conhecendo o tamanho, a figura e a contextura das partes de que dependem e de onde resultam essas qualidades que formam a nossa ideia complexa de ouro, é impossível que possamos conhecer que *outras* qualidades procedem da mesma constituição das partes insensíveis do ouro, ou que *outras* qualidades são incompatíveis com elas, coexistindo sempre, no primeiro caso, com a ideia complexa que temos do ouro, ou sendo então incompatíveis com tal ideia.

12. Além desta ignorância a respeito das qualidades primárias das partes insensíveis dos corpos, das quais dependem todas as suas qualidades secundárias, há uma outra parte de ignorância, ainda mais irremediável, e que nos põe mais afastados de um conhecimento certo da coexistência ou *não coexistência* (se posso dizer assim) das diferentes ideias no mesmo objecto: é que não há nenhuma conexão que se possa descobrir entre uma qualidade secundária e as qualidades primárias de que ela depende.

13. Que o tamanho, a figura e o movimento de um corpo causam uma transformação no tamanho, na figura e no movimento de um outro corpo, isso não está para além do nosso alcance de compreensão. Que a separação das partes de um corpo resulte da intrusão de um outro, e que a mudança de repouso para movimento resulte da

impulsão, todas estas coisas e outras semelhantes parecem ter *alguma conexão* umas com as outras. E se conhecêssemos estas qualidades primárias dos corpos, teríamos razão para esperar que poderíamos conhecer um maior número destas operações dos corpos, uns sobre os outros. Mas como o nosso espírito não é capaz de descobrir nenhuma conexão entre as qualidades primárias dos corpos e as sensações que são produzidas em nós por eles, nunca poderemos ser capazes de estabelecer regras certas e indubitáveis da *consequência* ou da *coexistência* de quaisquer qualidades secundárias, ainda que pudéssemos descobrir o tamanho, a figura ou o movimento das partes invisíveis que as produzem imediatamente. Estamos tão longe de conhecer *que* figura, tamanho ou movimento das partes produz uma cor amarela, um sabor doce ou um som agudo, que não podemos conceber, por qualquer meio, como *um* tamanho, *uma* figura ou *um* movimento das partículas possa possivelmente produzir em nós a ideia de qualquer cor, sabor ou de qualquer som que seja: não há nenhuma conexão concebível entre uma e outra destas coisas.

14. Assim, é em vão que nos esforçamos por descobrir por meio das nossas ideias (o único meio verdadeiro do conhecimento certo e universal) que outras ideias se encontram constantemente ligadas à que constitui a *nossa* ideia complexa de qualquer substância; pois nós nem conhecemos a constituição real das partes minúsculas das quais dependem as suas qualidades, nem, se as conhecêssemos, saberíamos descobrir alguma conexão necessária entre elas e qualquer das qualidades secundárias, o que é necessário fazer-se antes de poder conhecer ao certo a sua coexistência necessária. E, por conseguinte, qualquer que seja a nossa ideia complexa de qualquer espécie de substância, dificilmente podemos determinar, ao certo, a partir das ideias simples contidas nela, a coexistência necessária

de qualquer outra qualidade que seja. Em todas as buscas, o nosso conhecimento vai muito pouco além da nossa experiência. Na verdade, algumas das qualidades primárias têm uma dependência necessária e uma conexão visível entre elas: a figura necessariamente supõe extensão, e a recepção ou comunicação do movimento supõe solidez. Mas embora estas, e talvez algumas outras das nossas ideias a tenham, há tão poucas que tenham uma conexão visível entre elas que poderíamos descobrir por intuição, ou demonstração, a coexistência de muito poucas das qualidades que se encontram unidas nas substâncias; de maneira que, para conhecer que qualidades contêm, só nos resta a ajuda dos nossos sentidos. Pois, de todas as qualidades que coexistem num objecto, sem esta dependência e esta evidente conexão das suas ideias não poderemos conhecer certamente duas que coexistam senão na medida em que a experiência no-lo assegure por meio dos nossos sentidos. Assim, embora vejamos a cor amarela e, por experiência, encontremos o peso, a maleabilidade, a fusibilidade e a não volatilidade que estão unidas num pedaço de ouro, e porque nenhuma destas ideias tem qualquer dependência evidente ou qualquer conexão necessária com a outra, não poderemos concluir com certeza que onde se encontrem quatro destas ideias, também a quinta se deve encontrar, ainda que tal possa ser muito provável; porque a maior probabilidade não equivale à certeza, sem a qual não pode haver nenhum conhecimento verdadeiro. Tal coexistência não pode ser conhecida para além da percepção que dela se tem; e não se pode perceber esta coexistência senão nos objectos particulares, pela observação dos sentidos ou, em geral, pela conexão necessária das próprias ideias.

15. Quanto à incompatibilidade ou repugnância à coexistência, podemos saber que um objecto só pode ter, de cada espécie de qualidades primárias, apenas uma par-

particular ao mesmo tempo. Por exemplo, cada extensão particular, figura, número de partes, movimento, exclui cada uma das outras de cada espécie. O mesmo é também certo de todas as ideias sensíveis peculiares a cada sentido; pois qualquer que seja a ideia de cada espécie que está presente em qualquer objecto, ela exclui todas as outras dessa espécie: por exemplo, nenhum objecto pode ter dois cheiros ou duas cores ao mesmo tempo. Mas, dir-se-á, talvez, não tem uma opala ou a infusão de *lignum nephriticum* duas cores ao mesmo tempo? A isso eu respondo que estes corpos podem fornecer ao mesmo tempo cores diferentes a olhares diferentemente posicionados; mas também tomo a liberdade de dizer que são diferentes as partes do objecto que reflectem as partículas de luz aos olhares diferentemente posicionados; de maneira que não é a mesma parte do objecto nem, por conseguinte, um mesmo objecto, que parece amarelo e azul ao mesmo tempo. Pois é tão impossível que, ao mesmo tempo, a mesma partícula de um corpo modifique ou possa reflectir diferentemente os raios de luz, como seria impossível que tivesse duas figuras diferentes e duas contexturas diferentes ao mesmo tempo.

16. Mas quanto aos poderes que as substâncias têm de mudar as qualidades sensíveis dos outros corpos, no que consiste uma grande parte das nossas buscas acerca das substâncias, e que não é um ramo pouco considerável do nosso conhecimento, eu duvido, quanto a isto, se o nosso conhecimento realmente se estende muito mais além da nossa experiência, ou se podemos chegar à descoberta da maior parte destes poderes e ter a certeza que estão num objecto em virtude da conexão que têm com alguma das ideias que para nós constituem a sua essência. Como os poderes activos e passivos dos corpos e as suas maneiras de operar consistem numa contextura e movimento de partes que não podemos descobrir de nenhuma maneira, não é senão em

muito poucos casos que podemos ser capazes de perceber como eles dependem de qualquer uma das ideias que constituem a ideia complexa que temos de uma tal espécie de coisas, ou como lhes são opostos. Aqui eu exemplifiquei com a hipótese corpuscular, como a que nos pode conduzir mais além numa explicação inteligível das qualidades dos corpos; e receio que a fraqueza do entendimento humano dificilmente a possa substituir por uma outra que nos dê uma mais completa e clara descoberta da conexão necessária e da coexistência dos poderes que se podem observar unidos em diferentes espécies de corpos. Qualquer que seja a hipótese mais clara e mais verdadeira (pois isso não é da minha conta determinar), o que é certo é que o nosso conhecimento respeitante a substâncias corpóreas será levado pouco mais além por qualquer dessas hipóteses, até que nos façam ver que qualidades e poderes dos corpos mantêm uma conexão, ou uma oposição necessária entre si; não conhecemos isto, penso eu, senão num grau muito pequeno no estado em que se encontra presentemente a filosofia. E duvido que, com as faculdades que temos, sejamos jamais capazes de levar muito mais além, neste ponto, o nosso conhecimento geral (não digo a experiência particular). A experiência é aquilo em que, neste domínio, nos devemos apoiar, e seria desejável que aí se fizessem mais progressos. Vemos as vantagens que os generosos esforços de alguns homens trouxeram desta maneira às provisões do conhecimento natural. E se outros, especialmente os alquimistas que pretendem fazer ver isto, tivessem sido tão exactos nas suas observações, e sinceros nos seus relatórios como deviam ter sido aqueles que a si próprios se chamam filósofos, o nosso conhecimento dos corpos que nos rodeiam, e dos seus poderes, teria sido ainda muito maior.

17. Se estamos embaraçados a respeito dos poderes e operações dos corpos, penso que é fácil concluir que esta-

mos muito mais às escuras no que se refere ao conhecimento dos espíritos, dos quais não temos naturalmente nenhuma ideia senão a que tiramos da ideia do nosso próprio espírito por meio da reflexão nas operações das nossas próprias almas, tanto quanto podem chegar ao alcance da nossa observação. Mas quão pouco consideráveis são os espíritos que habitam os nossos corpos em relação a essas diferentes, e talvez inumeráveis, espécies de seres mais nobres, e quão ficam aquém das qualidades e perfeições dos querubins, dos serafins, e das infinitas espécies de espíritos que estão acima de nós, foi o que, por uma breve alusão noutra lugar, eu ofereci à consideração do meu leitor.

18. *Em terceiro lugar*, quanto à terceira espécie do nosso conhecimento, isto é, o acordo ou desacordo de quaisquer das nossas ideias em qualquer outra relação, como isso é o mais vasto campo do nosso conhecimento, é difícil de determinar até onde pode ir. Porque quanto aos progressos que se fazem nesta parte do conhecimento, dado que dependem da nossa sagacidade em encontrar ideias intermediárias que possam mostrar as relações e disposições das ideias cuja coexistência não se considera, é bem difícil dizer quando estamos no fim destas descobertas e quando estão de posse da razão todas as ajudas de que ela é capaz para encontrar provas ou examinar o acordo ou desacordo de ideias remotas. Os que ignoram a Álgebra não podem imaginar as maravilhas que se podem fazer neste género por meio desta ciência; e não é fácil de determinar que novos aperfeiçoamentos e ajudas vantajosas para as outras partes do conhecimento podem ser ainda descobertas pelo espírito sagaz do homem. Pelo menos, acredito que *as ideias de quantidade* não são as únicas capazes de demonstração e conhecimento, mas que há outras, e que são talvez as partes mais úteis da contem-

plação, que nos dariam certezas se os vícios, as paixões e os interesses dominantes não se opusessem ou ameaçassem tais esforços.

A ideia de um Ser supremo, infinito no poder, na bondade e na sabedoria, que nos fez e de quem dependemos, bem como a ideia de nós próprios, como criaturas inteligentes e racionais, são ideias tão claras que, se devidamente consideradas e seguidas, nos forneceria, suponho eu, tais fundamentos dos nossos deveres e regras de acção, que poderíamos colocar a *moral* entre *as ciências capazes de demonstração*. Não duvido que as medidas do que é certo ou errado possam ser deduzidas de proposições evidentes por si próprias, por conseguinte necessárias e tão incontestáveis como as da matemática, se alguém se quiser aplicar a estas discussões de moral com a mesma indiferença e com a mesma atenção com que se aplica a seguir os raciocínios da matemática. Pode-se compreender certamente a *relação* de outros *modos*, tão bem como as de número e extensão; e não consigo perceber por que é que elas não seriam também capazes de demonstração, se se pensasse em métodos devidos, para examinar ou seguir o seu acordo ou desacordo. «Onde não houver propriedade não haverá injustiça», é uma proposição tão certa como uma demonstração de Euclides; pois sendo a ideia de propriedade a de um direito a uma certa coisa, e a ideia que se designa pelo nome de «injustiça» a invasão ou a violação desse direito, é evidente que estas ideias, assim estabelecidas, com estes nomes ligados a elas, permitem-me saber com tanta certeza que esta proposição é verdadeira, como sei que um triângulo tem três ângulos iguais a dois rectos. Outra proposição com uma igual exactidão é a seguinte: «Nenhum governo permite uma absoluta liberdade»; sendo a ideia de governo a do estabelecimento de uma sociedade sobre certas regras ou leis que exigem conformidade com elas, e a ideia de liberdade absoluta a de que cada um pode fazer tudo o que

lhe agradar, posso estar tão certo da verdade desta proposição como de qualquer uma da matemática.

19. O que tem dado a este respeito vantagem às ideias de quantidade e as tem levado a ser consideradas como mais capazes de certeza e demonstração, é:

Em primeiro lugar, que elas podem ser estabelecidas e representadas por marcas sensíveis que têm uma maior e mais estreita correspondência com elas do que quaisquer palavras ou sons, sejam eles quais forem. Os diagramas traçados no papel são cópias de ideias que se tem no espírito e que não estão sujeitos à incerteza que as palavras levam na sua significação. Um ângulo, um círculo, ou um quadrado, traçados com linhas, estão expostos à vista e não podem ser mal compreendidos; permanecem invariáveis e podem ser considerados e examinados à vontade e a demonstração pode ser revista e todas as partes podem ser consideradas mais do que uma vez, sem qualquer perigo da mínima transformação nas ideias. Não se pode fazer a mesma coisa a respeito das ideias morais, pois não temos nenhuma marca sensível que se lhes assemelhe e pela qual as possamos apresentar. Não temos senão palavras para as exprimir; e embora estas palavras permaneçam as mesmas quando escritas, as ideias que significam podem variar no mesmo homem e é muito raro que não sejam diferentes, em diferentes pessoas.

Em segundo lugar, uma outra coisa que causa a maior dificuldade na ética é que as ideias morais são vulgarmente mais complexas do que as das figuras que são ordinariamente consideradas na matemática. Daqui resultam estes dois inconvenientes: o primeiro, que os nomes das ideias morais têm uma significação mais incerta, porque não há um tão fácil acordo quanto à colecção precisa de ideias simples que significam; e, por conseguinte, o sinal que é sempre usado em vez delas na comunicação, e muitas vezes

ao pensar, não leva constantemente consigo a mesma ideia; tal facto causa a mesma desordem, confusão e erro como se um homem, querendo demonstrar alguma coisa de um heptágono, omitisse no diagrama que tomasse para fazer tal demonstração um dos ângulos ou, por descuido, fizesse a figura com um ângulo a mais do que o nome habitualmente significa, ou que tencionava dar-lhe quando a princípio pensou na sua demonstração. Isto acontece muitas vezes e é difícil evitar nas ideias de moral que são muito complexas, e onde, ao reter o mesmo nome, se omite ou se insere, numas vezes mais do que noutras, um ângulo, isto é, uma ideia simples, numa ideia complexa (sempre chamada pelo mesmo nome). Um outro inconveniente que resulta da complexidade das ideias de moral é que o espírito não pode reter facilmente essas combinações precisas de uma maneira tão exacta e perfeita como é necessária no exame dos hábitos e correspondência dos acordos ou desacordos, de várias destas ideias comparadas umas com as outras; sobretudo onde se tenha de julgar por longas deduções e pela intervenção de várias outras ideias complexas para mostrar o acordo ou desacordo de duas ideias remotas.

A grande ajuda que os matemáticos encontraram, contra este inconveniente, nos diagramas e figuras que permanecem inalteráveis nos seus desenhos é muito visível; e sem isto a memória muitas vezes teria grande dificuldade em reter essas figuras tão exactamente, enquanto o espírito percorre as partes, passo a passo, para examinar as suas diferentes correspondências. E embora ao calcular uma longa operação na adição, multiplicação ou na divisão, cada parte seja apenas uma progressão do espírito que examina as suas próprias ideias e que considera o seu acordo ou desacordo, e embora a resolução desta questão não seja outra coisa senão o resultado do todo composto de tais pormenores de que o espírito tem uma percepção clara, sem estabele-

cermos as diferentes partes por marcas, cujas significações precisas são conhecidas, e por marcas que perduram e permanecem visíveis quando a memória as deixa escapar, seria quase impossível retermos no espírito um tão grande número de ideias diferentes sem confundir ou deixar escapar algumas partes do cálculo, e por isso tornar inúteis todos os raciocínios feitos. As cifras ou marcas não ajudam o espírito absolutamente nada a perceber o acordo de dois ou mais números, a sua igualdade ou proporção, pois isso verifica-se apenas pela intuição das ideias que o espírito tem dos próprios números. Os caracteres numéricos são somente auxiliares da memória para registrar e conservar as diferentes ideias sobre as quais se faz a demonstração; e por meio delas um homem pode saber até onde vai o seu conhecimento intuitivo na observação de vários dos pormenores, de maneira que possa avançar sem confusão para aquilo que lhe é ainda desconhecido e por fim ter diante dele, num relance, o resultado de todas as suas percepções e raciocínios<sup>13</sup>.

20. Uma parte destas desvantagens que se encontram nas ideias morais, que fizeram com que as julgássemos incapazes de demonstração, pode bem ser remediada por definições, estabelecendo a colecção de ideias simples que cada termo deve significar e, em seguida, usando os termos, firme e constantemente, para designar essa precisa colecção de ideias. E não é fácil de prever que métodos podem ser sugeridos pela álgebra ou por qualquer outro meio desta espécie, para remover as outras dificuldades. Estou certo de que, se os homens quisessem procurar as verdades morais segundo o mesmo método e com a mesma

---

<sup>13</sup> Repare-se que Locke se afasta aqui do espírito da época que considerava a aplicação da Matemática à Física como a grande via aberta ao conhecimento do mundo sensível.

imparcialidade com que procuram as verdades matemáticas, encontrariam que as verdades morais têm uma conexão mais forte umas com as outras e uma mais necessária consequência das nossas ideias claras e distintas, e que chegariam a uma demonstração mais perfeita do que vulgarmente se imagina. Mas não se pode esperar muito disto, enquanto o desejo de estima, riqueza ou poder levar os homens a abraçarem as opiniões autorizadas pela moda e em seguida procurarem argumentos, para a sua beleza ser bem sucedida ou para disfarçar e encobrir a sua disformidade, porque nada é tão belo aos olhos como a verdade o é ao espírito, e nada é tão disforme e irreconciliável com o entendimento como uma mentira. Pois embora muitos homens possam casar com uma mulher não muito bela, quem é bastante ousado para confessar abertamente que desposou uma falsidade e aceitou uma coisa tão feia como uma mentira? Mas enquanto as seitas repetirem muitas vezes as suas doutrinas a todos os que têm sob seu poder, sem lhes permitirem examinar se são verdadeiras ou falsas, e não quiserem deixar que a verdade tenha livre curso no mundo nem os homens tenham liberdade de a procurar, que progressos se pode esperar disto, que maior luz se pode esperar nas ciências morais? A parte da humanidade assim subjugada deveria esperar, em vez disso, na maior parte dos lugares, ter com a escravidão do Egipto também as suas trevas se a luz do Senhor não fosse colocada, por Ele próprio, no espírito dos homens, luz que nenhum sopro nem poder humano conseguirão extinguir por completo.

21. *Em quarto lugar, quanto à quarta espécie do nosso conhecimento que é relativo à existência real e actual das coisas, temos um conhecimento intuitivo da nossa própria existência e um conhecimento demonstrativo da existência de um Deus. Da existência de todas as outras*

*coisas*, nós temos apenas um conhecimento sensitivo, que não se estende para além dos objectos presentes aos nossos sentidos.

22. Sendo o nosso conhecimento tão limitado, como já mostrei, talvez não seja inútil, para melhor fazer ver o estado presente dos nossos espíritos, examinarmos um pouco o lado escuro e termos uma visão da *nossa ignorância*, que, sendo infinitamente maior do que o nosso conhecimento, pode servir muito para acalmar as disputas e aumentar o saber verdadeiramente útil, se, depois de termos descoberto até onde temos ideias claras e distintas, limitarmos os nossos pensamentos à contemplação das coisas que estão dentro do alcance do nosso entendimento e não nos lançarmos nesse abismo de trevas (onde não temos olhos para ver, nem faculdades para perceber seja o que for), com a presunção de que nada está para além da nossa compreensão. Mas não precisamos de ir muito longe para ficarmos convencidos da loucura de tal vaidade. Quem sabe qualquer coisa, sabe, em primeiro lugar, que não necessita de ir muito longe para encontrar exemplos da sua ignorância. As coisas mais insignificantes e as mais evidentes que encontramos no nosso caminho têm lados escuros em que a vista mais perspicaz não poderia penetrar. O entendimento mais claro e mais amplo dos homens que pensam encontra-se embaraçado e atrapalhado em cada particula da matéria. Ficaremos tanto menos surpreendidos por tal ser assim quando considerarmos as *causas da nossa ignorância*, as quais, de acordo com o que já se disse, supunho que poderão ser estas três:

A primeira é a falta de ideias.

A segunda é a falta de uma conexão discernível entre as ideias que temos.

A terceira é a nossa negligência em seguir e examinar exactamente as ideias que se apresentam ao nosso espírito.

23. *Primeiramente* há certas coisas, e não poucas, que ignoramos por falta de ideias<sup>14</sup>.

Em primeiro lugar, todas as ideias simples que temos estão limitadas (como já mostrei) às que recebemos de objectos corpóreos por sensação e de operações do nosso próprio espírito, como objectos da reflexão. Mas aqueles que não são tolos a ponto de pensarem que abrangem todas as coisas, não será difícil convencerem-se de quão desproporcionados, para toda a vasta extensão dos seres, são estes poucos e estreitos canais. Não nos cabe determinar que outras ideias simples podem ter as criaturas em outras partes do universo, com a ajuda dos sentidos e de outras faculdades em maior número ou mais perfeitas do que as que temos, ou diferentes das nossas. Mas dizer, ou pensar, que não há tais faculdades porque não fazemos nenhuma ideia delas não é melhor argumento do que se um cego fosse peremptório em afirmar que não havia tais coisas como a vista e as cores, porque não tinha qualquer espécie de ideia de tais coisas, nem podia imaginar, de modo algum, noções acerca do que é ver. A ignorância e a escuridão que está em nós não impede nem limita mais o conhecimento que está nos outros do que a cegueira de uma toupeira é um argumento contra a vista apurada de uma águia. Quem considerar o poder infinito, a sabedoria e a bondade do Criador de todas as coisas, terá razão para pensar que isto não foi tudo planeado para uma criatura tão pouco considerável, insignificante e impotente como é o homem, que segundo todas as probabilidades é um dos mais inferiores de todos os seres intelectuais. Assim, nós não sabemos que faculdades outras espécies de criaturas têm para penetrar na natureza e na constituição interior das

---

<sup>14</sup> Pensamos que, no sistema lockiano, o grande fundamento da tese de que existem muitas coisas de que não temos ideia consiste na possibilidade da demonstração da existência de Deus.

coisas nem que ideias delas podem receber inteiramente diferentes das nossas. Uma coisa que sabemos e que vemos com clareza é que nos faltam muitas outras perspectivas sobre a constituição das coisas para além das que temos, para que o seu conhecimento pudesse ser mais perfeito. E podemos ficar convencidos de que as ideias que conseguimos alcançar pelas nossas faculdades são muito desproporcionadas em relação às próprias coisas, quando uma ideia positiva, clara e distinta da própria substância, que é o fundamento de todo o resto, está escondida de nós. Mas a falta de ideias desta espécie, sendo uma parte, bem como uma causa da nossa ignorância, não pode ser descrita. O que posso dizer com ousadia sobre isto é que os mundos intelectual e sensível são perfeitamente semelhantes, no sentido de que a parte que vemos de um, ou de outro, não tem nenhuma proporção com o que não vemos; e que tudo o que podemos alcançar com os olhos, ou com o pensamento, é apenas um ponto, ou quase nada, em comparação com o resto.

24. Em segundo lugar, uma outra coisa da nossa ignorância é a falta de ideias. Como a falta de ideias que as nossas faculdades não são capazes de nos dar nos tira completamente a visão de coisas que é razoável admitir que outros seres tenham, e de que nada sabemos, assim a falta de ideias de que agora falo nos conserva na ignorância de coisas que pensamos ser capazes de conhecer. O volume, a figura e o movimento são coisas de que temos ideias. Mas ainda que não nos falem ideias destas qualidades primárias dos corpos em geral, e como não conhecemos o que é o volume particular, a figura e o movimento da maior parte dos corpos do universo, ignoramos os diferentes poderes, eficiência e modos de operação pelos quais são produzidos os efeitos que diariamente vemos. Estas coisas estão escondidas de nós, nuns casos

porque estão muito afastadas, e noutros porque são muito minúsculas. Quando considerarmos a vasta distância das partes conhecidas e visíveis do mundo, e as relações que temos para pensar que o que está dentro do nosso alcance é apenas uma pequena parte do universo, então descobriremos um enorme abismo de ignorância. O que são as construções particulares das grandes massas de matéria que formam toda a prodigiosa estrutura de seres corpóreos, até onde se estendem, qual é o seu movimento e como se continua ou comunica, e que influência eles têm uns sobre os outros, são contemplações em que, à primeira vista, os nossos pensamentos se perdem. Se estreitarmos as nossas contemplações e limitarmos os nossos pensamentos a este pequeno cantão – quero dizer, a este sistema do nosso Sol, e a maiores massas de matéria que visivelmente se movem à volta dele, quantas diversas espécies de vegetais, animais e seres corpóreos intelectuais, infinitamente diferentes dos do nosso pequeno lugar na Terra, poderá haver, provavelmente, noutros planetas, dos quais não podemos conhecer nada, nem mesmo as suas figuras e partes exteriores, enquanto estivermos confinados a esta Terra; pois não há meios naturais que levem as suas ideias certas para dentro dos nossos espíritos, quer por sensação, quer por reflexão. Estas coisas estão fora do alcance destas duas fontes naturais que possibilitam todo o nosso conhecimento; de maneira que não sabemos nem sequer conjecturar que espécies adornam estas regiões e de que tipo serão os seus habitantes, e muito menos temos, acerca delas, ideias claras e distintas.

25. Se uma grande parte, ou melhor, a maior parte das diferentes espécies de corpos que estão no universo escapam ao nosso conhecimento por estarem muito afastadas, há outras que não estão menos escondidas de nós pela sua extrema pequenez. Como estes *corpúsculos insen-*

*síveis* são as partes activas da matéria e os grandes instrumentos da natureza de que dependem não só todas as suas qualidades secundárias mas também a maior parte das suas operações naturais, a nossa falta de ideias precisas e distintas das suas qualidades primárias conserva-nos numa irremediável ignorância do que desejamos saber acerca deles<sup>15</sup>. E não duvido de que se pudéssemos descobrir a figura, o tamanho, a contextura e o movimento das pequenas partículas de dois corpos particulares, conheceríamos, sem a ajuda da experiência, as diferentes operações que seriam capazes de produzir um sobre o outro, como conhecemos agora as propriedades de um quadrado ou de um triângulo. Se conhecêssemos, por exemplo, os atributos mecânicos das partículas do ruibarbo, da cicuta, do ópio e de um homem, como um relojoeiro conhece os de um relógio, pelos quais esta máquina produz as suas operações, e os de uma lima que, agindo sobre as partes do relógio, alterará a figura de qualquer das rodas, seríamos capazes de dizer antecipadamente que o ruibarbo purgará um homem, a cicuta o matará e o ópio o fará dormir, assim como um relojoeiro pode prever que um bocadinho de papel sobre o balancim impedirá o relógio de andar até que seja tirado, ou que sendo uma pequena parte sua raspada por uma lima, a máquina perderá o seu movimento e o relógio não andarão mais. A dissolução da prata em *aqua fortis* e a do ouro em *aqua regia* e não vice-versa, não seria então talvez mais difícil de conhecer do que é para um serralheiro compreender por que é que o desandar de uma chave abre uma fechadura e o desandar de uma outra já não o faz. Mas enquanto estivermos desprovidos de sentidos suficientemente penetrantes para descobrirmos as minús-

---

<sup>15</sup> Locke subscreve aqui uma concepção atômica e mecanicista diversa do mecanicismo geométrico de Descartes. Possivelmente foi neste ponto influenciado por Gassendi.

culas partículas dos corpos e apreendermos as ideias dos seus mecânicos temos de nos satisfazer com a ignorância das suas propriedades e da maneira como operam; e não podemos ter a certeza seja do que for a este propósito, a não ser o que um pequeno número de experiências permite alcançar. E não podemos ter a certeza se essas experiências voltarão a resultar. Isto impede o nosso conhecimento certo de verdades universais a respeito dos corpos naturais; e nisto a nossa razão leva-nos muito pouco além dos factos particulares.

26. E por isso estou inclinado a duvidar que, seja a que ponto for que a indústria humana possa levar a filosofia útil e experimental sobre coisas físicas, o conhecimento científico ficará ainda fora do nosso alcance, porque não temos ideias perfeitas e suficientes desses mesmos corpos que estão mais perto de nós e mais sob o nosso domínio. Dos corpos que ordenámos em classes a que demos nomes, e que julgámos conhecer melhor, desses temos ideias muito imperfeitas e incompletas. Talvez possamos ter ideias distintas das diferentes espécies de corpos que caem sob a alçada dos nossos sentidos, mas duvido que tenhamos ideias adequadas de algum deles. E embora a primeira maneira de conhecer estes corpos nos sirva para o uso e conversação comuns, enquanto a última nos faltar não seremos capazes do conhecimento científico nem poderemos jamais descobrir, a respeito deles, verdades gerais, instrutivas e incontestáveis. A *certeza* e a *demonstração* são coisas a que não devemos aspirar sobre estas matérias. Por meio da cor, da figura, do paladar e do olfacto, e de outras qualidades sensíveis, temos ideias tão claras e distintas da salsa e da cicuta como temos de um círculo e de um triângulo, mas como não temos qualquer ideia das qualidades primárias particulares das partes minúsculas de uma e de outra destas plantas, nem dos outros corpos aos quais as queremos

aplicar, não podemos dizer que efeitos elas produzirão, nem, quando vemos estes efeitos, podemos conjecturar a maneira como são produzidos; quanto menos conhecê-la ao certo. Assim, uma vez que não temos nenhuma ideia dos atributos particulares mecânicos das partes minúsculas dos corpos que estão dentro do alcance da nossa vista, ignoramos as suas constituições, os seus poderes e as suas operações. Quanto aos corpos mais afastados, ainda ignoramos mais, pois nem sequer conhecemos a sua figura exterior nem as partes mais grosseiras e sensíveis das suas constituições.

27. Isto mostrar-nos-á desde logo quão desproporcionado o nosso conhecimento é, mesmo em relação a toda a extensão dos seres materiais. Se acrescentarmos a isso a consideração desse número infinito de espíritos que podem existir e que existem provavelmente, mas que estão ainda mais afastados do nosso conhecimento, pois que nos são absolutamente desconhecidos, e dos quais não podemos formar quaisquer ideias distintas das suas diferentes ordens ou espécies, veremos que esta causa de ignorância nos esconde, numa obscuridade impenetrável, quase todo o mundo intelectual que, certamente, é maior e mais belo do que o mundo material. Exceptuadas muito poucas ideias superficiais, se as posso chamar assim, que formamos de um espírito, pela reflexão que fazemos sobre o nosso próprio espírito e donde recebemos, o melhor que podemos, a ideia do Pai de todos os espíritos, o eterno e independente Autor de todos eles, de nós e de todas as coisas, não temos nenhum conhecimento de outros espíritos, nem mesmo da sua existência, senão pela revelação. A existência dos anjos e das suas diferentes espécies está naturalmente fora do circuito das nossas descobertas, e todas essas inteligências de que há provavelmente mais espécies do que substâncias corpóreas são coisas de que as nossas faculdades

naturais não nos ensinam absolutamente nada de seguro. Cada homem tem razões para ficar convencido, pelas palavras e acções de outros homens, de que nele habita um espírito e que são seres pensantes, assim como ele próprio o é; e o conhecimento que tem do seu próprio espírito não pode permitir-lhe ignorar que há um Deus. Mas que haja graus de seres espirituais entre nós e o grande Deus, quem é que pode vir a saber pela sua própria reflexão e capacidade? Muito menos poderemos ter ideias distintas das suas diferentes naturezas, condições, estados, poderes, e das diversas constituições, por onde estes seres concordam ou diferem uns dos outros, e de nós. É por isso que estamos na absoluta ignorância no que respeita às suas diferentes espécies e propriedades.

28. *Em segundo lugar*, já vimos que só uma pequena parte dos seres substanciais que existem no universo nos é conhecida, por falta de ideias. A seguir, uma outra causa de ignorância, que não é de menos importância, é a falta de uma conexão perceptível entre as ideias que temos. Pois, onde quer que esta conexão nos falte, somos inteiramente incapazes de um conhecimento universal e certo; e todos os nossos pontos de vista se reduzem, na ausência de tal conexão, ao que podemos captar pela observação e pela experiência que, não será necessário dizer, é muito estreita, muito limitada e muito afastada do conhecimento geral. Vou dar alguns exemplos desta causa da nossa ignorância e depois passarei a outras coisas. É evidente que o volume, a figura e o movimento dos diferentes corpos que nos rodeiam produzem em nós diferentes sensações de cores, sons, gostos, cheiros, prazer e dor, etc. Como estes atributos mecânicos dos corpos não têm absolutamente nenhuma afinidade com as ideias que produzem em nós (não havendo nenhuma conexão concebível entre um impulso de qualquer espécie de corpo e qualquer percepção de cor ou

cheiro que encontremos no nosso espírito), não podemos ter nenhum conhecimento distinto destas operações para além da nossa experiência, nem podemos raciocinar sobre elas senão como efeitos produzidos por um Agente infinitamente Sábio que inteiramente excede a nossa compreensão. Mas, da mesma maneira que não podemos deduzir, de forma alguma, as ideias de qualidades secundárias sensíveis que temos no espírito, de nenhuma causa corpórea, nem podemos encontrar qualquer correspondência ou conexão entre estas ideias e as qualidades primárias que as produzem em nós (como a experiência nos mostra), assim também, por outro lado, é tão impossível compreender como os nossos espíritos agem sobre os nossos corpos. Estamos tão longe de conceber como um pensamento produz um movimento no corpo, como estamos longe de conceber como um corpo produz um pensamento no espírito. Se a experiência não nos convenceu que isto é assim, a consideração das próprias coisas nunca seria capaz de no-lo revelar de nenhuma maneira. Embora estes factos, e outros semelhantes, tenham uma ligação constante e regular no curso ordinário das coisas, e como essa conexão não é perceptível nas próprias ideias, que não parecem ter nenhuma dependência necessária umas das outras, não podemos atribuir a sua conexão a nada mais do que à determinação arbitraria desse Agente Omnisciente que as fez ser e operar assim, de uma maneira completamente acima do nosso fraco entendimento.

29. Há, nalgumas das nossas ideias, relações, disposições e conexões tão visivelmente incluídas na natureza das próprias ideias que não podemos conceber que possam ser separadas por qualquer poder que seja. E nestas ideias, somente, somos capazes de conhecimento certo e universal. Assim, a ideia de um triângulo rectilíneo leva necessariamente consigo a igualdade dos seus ângulos a dois rectos.

Nem podemos conceber que a relação e a conexão destas duas ideias possa ser mutável, ou dependa de um poder arbitrário que a fez assim por sua vontade, podendo-a ter feito de outra maneira. Mas como a coesão e a continuidade das partes da matéria, a produção em nós das sensações de cores, de sons, etc., por impulso e movimento, as regras originais e a comunicação do próprio movimento, são coisas onde não saberíamos descobrir nenhuma conexão natural com qualquer ideia que tenhamos, não podemos atribuí-las senão à vontade arbitrária e ao bel-prazer do Sábio Arquitecto do universo. Não preciso, julgo eu, mencionar aqui que a ressurreição dos mortos, o estado futuro deste globo terrestre, e outras coisas semelhantes, é reconhecido por cada um de nós como dependendo inteiramente da determinação de um agente livre. Quando verificamos que as coisas agem regularmente, tão longe quanto a nossa observação pode chegar, podemos concluir que elas agem por uma lei que lhes foi imposta, mas, contudo, por uma lei que não conhecemos: pelo que, embora as causas possam agir com firmeza e os efeitos delas constantemente, e como não poderemos descobrir, pelas nossas próprias ideias, as suas conexões e dependência só podemos ter delas um conhecimento experimental. Por tudo isto, é fácil de ver em que escuridão estamos envolvidos e quão pouco é o conhecimento que podemos ter do Ser e das coisas que existem. Por conseguinte, não depreciemos o nosso conhecimento quando pensamos modestamente connosco próprios que estamos tão longe de poder compreender toda a natureza do universo e de todas as coisas que ele contém que não somos capazes de um conhecimento filosófico dos corpos que nos rodeiam e que fazem parte de nós, porquanto não podemos ter uma certeza universal das suas qualidades secundárias, dos seus poderes e operações. Os nossos sentidos apercebem todos os dias os diferentes efeitos dos quais temos apenas um conhecimento

sensitivo: mas devemos contentar-nos com ignorar as causas, a maneira e a certeza da sua produção, pelas duas razões que acabamos de apresentar. Nisto não podemos ir mais além do que a experiência particular nos informa como uma situação de facto, e podemos conjecturar por analogia quais os efeitos que provavelmente os corpos semelhantes produzem em outras experiências. Mas quanto a uma *perfeita ciência* dos corpos naturais (para não falar dos seres espirituais) estamos, penso eu, tão longe de sermos capazes de tal coisa que eu concluo que é trabalho perdido procurá-la.

30. *Em terceiro lugar*, precisamente onde temos ideias adequadas e onde há entre elas uma conexão certa, e que podemos descobrir, é que muitas vezes estamos na ignorância por não seguirmos estas ideias que temos ou que podemos ter, e por não descobrirmos as ideias intermediárias que nos possam mostrar que espécie de acordo ou desacordo elas mantêm umas com as outras. E, assim, muitos ignoram as verdades matemáticas, não em consequência de qualquer imperfeição nas suas faculdades ou de uma incerteza nas próprias coisas, mas por não se aplicarem a adquirir, examinar e comparar estas ideias, como deve ser. O que tem contribuído mais para impedir que conduzamos bem as nossas ideias e descubramos as suas relações, os seus acordos e desacordos, tem sido, suponho eu, o mau uso das palavras. É impossível que os homens possam alguma vez procurar exactamente, ou descobrir com exactidão, o acordo ou desacordo das próprias ideias, enquanto os seus pensamentos andarem de um lado para o outro, ou ficarem sempre presos a sons de significações duvidosas e incertas. Os matemáticos, ao abstraírem os seus pensamentos dos nomes, e ao habituarem-se a pôr diante do seu espírito as próprias ideias que querem considerar, e não os sons em vez dessas ideias, evitaram, por meio disso,

uma grande parte da perplexidade, do embaraço e da confusão que tanto têm impedido o progresso dos homens nas outras partes do conhecimento. Porque enquanto eles ficarem presos a palavras de significação indeterminada e incerta, são incapazes de distinguir, nas suas próprias opiniões, o verdadeiro do falso, o certo do provável, o compatível do incompatível. Tal tem sido o destino ou a desgraça de uma grande parte dos homens de letras, e, por isso, o aumento trazido às provisões do conhecimento real foi muito pequeno, em proporção com as disputas das escolas e com os escritos de que o mundo está cheio, enquanto os estudantes, perdidos num grande labirinto de palavras, não souberam em que lugar estavam, até onde as suas descobertas tinham avançado ou o que faltava ao seu próprio conhecimento ou às provisões gerais do conhecimento. Se os homens tivessem agido nas descobertas do mundo material como agiram nas do mundo intelectual; se tivessem envolvido tudo na obscuridade das maneiras incertas e duvidosas de falar, todos os volumes escritos sobre navegação e viagens, todas as teorias e histórias multiplicadas e disputadas sobre as zonas e as marés, mesmo os barcos que foram construídos e as frotas enviadas em viagem, tudo isto nunca nos teria ensinado o caminho para além do equador; e os antípodas ainda seriam tão desconhecidos como quando foi declarado que era uma heresia sustentar que houvesse alguns. Mas tendo falado suficientemente de palavras, e do uso errado ou descuidado que muitas vezes se faz delas, não falarei mais deste assunto aqui.

31. Além da extensão do nosso conhecimento que examinámos até aqui, a respeito das diferentes espécies de seres que existem, há uma outra espécie de extensão do conhecimento a respeito da *universalidade* que também merece ser considerada, e, a este propósito, o nosso conhe-

cimento segue a natureza das nossas ideias. Se as ideias, cujo acordo ou desacordo percebemos, são abstractas, o nosso conhecimento é universal. Pois o que é conhecido dessas ideias gerais será sempre verdadeiro de cada coisa particular onde esta essência, isto é, esta ideia abstracta se encontrar; e o que é uma vez conhecido destas ideias, será continuamente e para sempre verdadeiro. De maneira que o que diz respeito a todo o *conhecimento geral* é somente no nosso espírito que devemos procurá-lo e encontrá-lo; e é somente o exame das nossas próprias ideias que no-lo fornece. As verdades que pertencem às essências das coisas (isto é, às ideias abstractas) são eternas; e não se podem encontrar senão pela contemplação dessas essências, assim como a existência das coisas só pode ser conhecida pela experiência. Mas como tenho mais que dizer acerca disto nos capítulos onde tratarei do conhecimento geral e real, isto pode bastar por agora quanto à universalidade do nosso conhecimento em geral<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Assinalemos como aqui fica singularmente diminuído o tão celebrado empirismo lockiano. Só as verdades universais são eternas; e devemos ir buscá-las ao nosso espírito.

## CAPÍTULO IV

### Da realidade do nosso conhecimento

1. Não duvido que presentemente o meu leitor possa estar inclinado a pensar que estive todo este tempo somente a construir um castelo no ar<sup>17</sup> e que esteja tentado a dizer-me:

«A que propósito todo este rebuliço? O conhecimento, dizeis vós, é somente a percepção do acordo ou

---

<sup>17</sup> Locke volta a pôr, agora pontualmente, o problema do valor de um conhecimento entendido como apreensão de um acordo ou desacordo entre ideias. E reconhece que, se não soubermos como as ideias se relacionam com as «coisas», tal conhecimento de nada servirá. Observa seguidamente que, em relação a duas classes de ideias, o problema não é difícil: *a*) quanto às ideias *simples* – sendo produzidas em nós por algo de exterior, de modo «natural», e «conforme a Sabedoria do nosso Criador», estamos seguros que não são «ficções» mas nos apresentam as coisas segundo o «nosso estado» e nos permitem usá-las de acordo com «as nossas necessidades e os nossos usos» (anote-se nova reafirmação da postura pragmatista); *b*) quanto às ideias complexas – salvo as de substância –, como não passam de modelos formados pelo nosso espírito, não faz sentido considerar a sua «representatividade» mas unicamente a sua função organizadora e operacional. (Aqui um *apriorismo*, mais do que um pragmatismo; essas construções do espírito – que não são arbitrárias, mas subordinadas à intenção de uma eficaz actuação no real – só consideram as coisas externas enquanto elas se subordinam a tais modelos; o geômetra sabe que a soma dos ângulos internos de um triângulo é igual a 180° e que, se houver coisas triangulares – a experiência o dirá –, tal conhecimento se verificará também na realidade.) Outro tanto se passará com as ideias morais, se for possível demonstrar a compatibilidade entre todas as ideias elementares que as cons-

desacordo das nossas próprias ideias. Mas quem sabe o que podem ser tais ideias? Há alguma coisa tão extravagante como as imaginações que se formam no cérebro dos homens? Onde se poderá encontrar uma cabeça que não tenha quimeras? Ou, se se tratar de um homem sensato e sábio, que diferença haverá, segundo as vossas regras, entre o conhecimento de um tal homem e o daquele que tenha a imaginação mais extravagante do mundo? Ambos têm as suas ideias e percebem o acordo e desacordo que há entre elas. Se há alguma diferença entre eles, a vantagem estará do lado do homem que tem a imaginação mais ardente, porque tem mais ideias, e ideias mais vivas. E assim, segundo as vossas regras, ele será o que mais conhece. Se é verdade que todo o conhecimento consiste unicamente na percepção do acordo ou do desacordo das nossas próprias ideias, tanto as visões de um entusiasta\* como os raciocínios de um homem sensato serão igualmente certos. Não importa como as coisas são; contanto que um homem observe o acordo das suas próprias imaginações e fale em conformidade com elas, o que ele disser é tudo verdade, tudo certo. Todos estes castelos no ar serão baluartes da verdade, tão seguros como as demonstrações de Euclides. Desta maneira, dizer que uma harpia não é um centauro, é um conhecimento tão certo e uma verdade tão categórica como dizer que um quadrado não é um círculo.

---

tituem. O caso das ideias complexas de substância é intermediário. Formadas por ideias simples de sensação, por um lado são arquétipos ou modelos, por outro pretendem representar unidades reais e permanentes de qualidades. (Agora o critério é experimentalista: nunca conheceremos segura e exaustivamente as substâncias, porque nunca estaremos seguros de conhecer *todas* as propriedades unificadas, nem de que o vínculo unitivo se mantenha inalterado.) Ainda assim não se trata de meras ficções mas, em certa medida, de conhecimentos reais.

\* O termo *entusiasmo* designava na época a extravagância de uma exaltação religiosa excessiva.

«Mas de que serve todo este belo conhecimento das *imaginações dos homens* àquele que procure a realidade das coisas? Não importa saber o que são as fantasias dos homens; o que se deve avaliar é o conhecimento das coisas; é só isso que dá valor aos nossos raciocínios e que faz preferir o conhecimento de um homem ao de um outro, isto é, o conhecimento do que as coisas são realmente, e não um conhecimento de sonhos e fantasias.»

2. A isto eu respondo: se o conhecimento que temos das nossas ideias termina nestas ideias, e não vai além, quando o que se pretende é algo mais, os nossos mais sérios pensamentos não serão de maior utilidade do que os sonhos de um cérebro louco; e as verdades construídas sobre este conhecimento não serão de maior peso do que os discursos de um homem que vê claramente as coisas em sonho e as conta com uma grande certeza. Mas antes de acabar, espero tornar evidente que esta maneira de adquirir a certeza, pelo conhecimento das nossas próprias ideias, encerra algo de mais do que uma pura imaginação; e julgo que se tornará claro que toda a certeza que temos das verdades gerais não encerra efectivamente outra coisa.

3. É evidente que o espírito não conhece as coisas imediatamente, mas só pela intervenção das ideias que acerca delas possui. Por conseguinte, o nosso conhecimento é somente real conquanto haja uma *conformidade* entre as nossas ideias e a realidade das coisas. Mas qual será aqui o critério a seguir? Como é que o espírito, quando não percebe nada senão as suas próprias ideias, saberá que elas concordam com as próprias coisas? Embora isto me não pareça isento de dificuldade, creio que há duas espécies de ideias de que podemos ter a certeza que concordam com as coisas.

4. *Em primeiro lugar*, a primeira são as ideias simples; uma vez que o espírito não pode, de maneira nenhuma, formá-las por si próprio, como já foi mostrado, é preciso necessariamente que estas sejam o produto de coisas que operem, de uma maneira natural, sobre o espírito, e que produzam aí as percepções às quais estão destinadas e adaptadas pela Sabedoria e Vontade do nosso Criador. Daqui se conclui que as ideias simples não são ficções da nossa imaginação mas produções naturais e regulares das coisas existentes fora de nós, que operam realmente sobre nós; e, assim, as ideias simples levam consigo toda a conformidade que lhes é destinada ou que se adequam ao nosso estado, visto que nos representam as coisas sob as aparências que estão ajustadas a produzir em nós, pelas quais nos tornamos capazes de distinguir as espécies das substâncias particulares, de discernir os estados em que se encontram, e, por este meio, aplicá-las às nossas necessidades e aos nossos usos. Assim, a ideia de brancura ou amargor, tal como está no espírito, correspondendo exactamente ao poder que está num certo corpo de aí produzir uma tal ideia, tem toda a conformidade real que pode ou deve ter com as coisas que existem fora de nós. E esta conformidade, que se encontra entre as nossas ideias simples e a existência das coisas, é suficiente para nos dar um conhecimento real.

5. *Em segundo lugar*, dado que todas as nossas ideias complexas, *excepto as das substâncias*, são arquétipos que o próprio espírito formou que não são destinadas a serem cópias do que quer que seja, nem a estarem relacionadas com a existência de qualquer coisa que possa ser entendida como sua origem, não podem deixar de ter a conformidade necessária a um conhecimento real. Pois o que não está destinado a representar outra coisa senão a si próprio, nunca pode ser capaz de uma falsa representação, nem de desviar-nos da justa concepção de uma coisa pela sua falta

de semelhança com ela. E, exceptuando as ideias das substâncias, tais são todas as nossas ideias complexas que, como já mostrei num outro lugar, são combinações de ideias que o espírito junta, por sua livre escolha, sem considerar qualquer conexão que tenham na natureza. E daqui vem que todas as ideias destas espécies são em si próprias consideradas como arquétipos; e as coisas não são consideradas senão na medida em que lhes são conformes. De maneira que podemos estar infalivelmente seguros de que todo o conhecimento que atingimos a respeito destas ideias é real, e se estende às próprias coisas; porque, em todos os nossos pensamentos, raciocínios e discursos sobre esta espécie de ideias, não temos a intenção de considerar as coisas senão enquanto são conformes com as nossas ideias e, por conseguinte, não podemos deixar de atingir, neste ponto, uma realidade certa e indubitável.

6. Não duvido que se admitirá facilmente que o conhecimento que temos das verdades matemáticas não é somente um conhecimento certo, mas real, e que se não trata de meras e ocas visões, quimeras sem significado de um cérebro fértil em imaginações frívolas. Contudo, se bem considerarmos, veremos que este conhecimento é somente das nossas próprias ideias. O matemático considera a verdade e as propriedades que pertencem a um retângulo ou a um círculo apenas como elas estão em ideia no seu espírito. Pois é possível que nunca tivesse encontrado na sua vida alguma destas figuras que sejam matematicamente, isto é, precisa e exactamente verdadeiras. Contudo, o conhecimento que tem de qualquer das verdades ou propriedades que pertencem a um círculo ou a qualquer outra figura matemática é verdadeiro e certo, mesmo em relação às coisas realmente existentes; porque as coisas reais não entram nestas espécies de proposições e não são aí consideradas senão na medida em

que de facto concordam com os arquétipos que estão no espírito do matemático. É verdade, da *ideia* de um triângulo, que os seus três ângulos são iguais a dois rectos? A mesma coisa é também verdade, de um triângulo, onde quer que ele *exista realmente*. Mas qualquer outra figura que hoje exista, que não seja exactamente conforme com a ideia de triângulo que o matemático tem no seu espírito, nada tem que ver com esta proposição; por conseguinte, o matemático tem a certeza de que todo o seu conhecimento, respeitante a estas ideias, é real; porque, não considerando as coisas mais do que enquanto concordam com as ideias que tem no espírito, tem a certeza de que tudo o que sabe a respeito destas figuras, quando elas têm *meramente uma existência ideal* no seu espírito, será também verdadeiro a respeito das mesmas figuras quando elas têm uma *existência real* na matéria: as suas reflexões, que não têm por objecto senão estas figuras, que são as mesmas, onde quer, e como quer, que elas existam.

7. Daqui se segue que o conhecimento moral é tão capaz de uma certeza real como o matemático. Porque, se a certeza apenas consiste na percepção do acordo ou desacordo das nossas ideias, e se a demonstração nada mais é que a percepção deste acordo por intervenção de outras ideias intermediárias, e uma vez que as nossas ideias morais, assim como as ideias matemáticas, são em si mesmas arquétipos e, por isso, ideias suficientes e completas, todo o acordo ou desacordo que encontrarmos entre elas produzirá um conhecimento real, da mesma maneira que nas figuras matemáticas.

8. Para atingir o conhecimento e a certeza, é necessário que tenhamos ideias determinadas; e para tornar o nosso conhecimento real, é preciso que as ideias respondam aos seus arquétipos. Nem é de estranhar que eu colo-

que a certeza do nosso conhecimento na consideração das nossas ideias com tão pouco cuidado e consideração (como pode parecer) pela existência real das coisas; depois de bem examinado, encontrar-se-á, suponho eu, que a maior parte dos discursos a que se prendem os pensamentos e disputas daqueles que pretendem ocupar-se em procurar a verdade e a certeza são proposições e noções com que a existência não está relacionada. Todos os discursos dos matemáticos sobre a elevação ao quadrado do círculo, sobre as secções cónicas, ou sobre qualquer outra parte da matemática, não dizem respeito à existência de qualquer destas figuras; mas as demonstrações que dependem das suas ideias são as mesmas, quer haja ou não um quadrado ou um círculo existente no mundo. Da mesma maneira, a verdade e a certeza dos discursos de moral abstraem da vida dos homens e da existência no mundo das virtudes de que tratam; nem os Offícios de Cícero são menos verdadeiros porque não há ninguém no mundo que pratique exactamente as suas regras e que viva de acordo com um padrão de homem virtuoso tal como ele nos deu, e que não existia em parte alguma, senão em imaginação, quando ele os escreveu. Se é verdade em especulação, isto é, em imaginação, que o assassínio merece a morte, isto será também verdadeiro em relação à acção real que seja conforme a essa ideia de assassínio. Quanto às outras acções, a verdade desta proposição não lhes diz respeito. E, assim, é de todas as outras espécies de coisas, que não têm outra essência senão essas próprias ideias que estão no espírito dos homens.

9. Mas, dir-se-á: se o conhecimento moral está na contemplação das nossas próprias ideias morais, e se estas ideias, como as de outros modos, são da nossa própria invenção, que estranha noção teremos nós da justiça e da temperança? Que confusão entre as virtudes e os vícios, se cada um pode formar ideias deles como lhe agradar? Não

haverá mais confusão nem desordem nas próprias coisas, nem nos raciocínios que se fizerem sobre elas, do que há desordem nas demonstrações da matemática, ou transformação nas propriedades das figuras e nas suas relações umas com as outras, se um homem fizer um triângulo de quatro vértices ou um trapézio de quatro ângulos rectos, isto é, se mudar os nomes das figuras e chamar por um certo nome o que os matemáticos vulgarmente designam por outro. Pois, se um homem concebe por si próprio a ideia de uma figura com três ângulos, dos quais um é recto, e que lhe chame, se quiser, *equilaterum* ou *trapezium*, ou outra coisa qualquer, as propriedades desta ideia e as demonstrações acerca dela serão as mesmas que se ele lhe chamasse triângulo rectângulo. Confesso que esta mudança de nome, por impropriedade de linguagem, perturbará a princípio aquele que não sabe que ideia este nome significa; mas logo que a figura estiver desenhada, as consequências e as demonstrações são evidentes e claras. O mesmo acontece no conhecimento moral; consideremos um homem que tenha a ideia de tirar aos outros, sem o seu consentimento, o que a sua indústria honesta lhes fez ganhar e que chame a isto, se quiser, *justiça*; quem tomar aqui o nome sem a ideia que lhe está ligada estará necessariamente enganado ao juntar a esse nome uma outra ideia sua. Mas separai a ideia desse nome, ou tomai o nome tal qual ele está no espírito do que fala, e vereis que as mesmas coisas concordarão com esta ideia, como se lhe chamasses *injustiça*. Na verdade, os nomes errados causam vulgarmente mais desordem nos discursos de moral porque não são tão facilmente rectificadas como na matéria onde a figura, uma vez desenhada e vista, torna o nome inútil e sem força; pois que necessidade há de um sinal quando a coisa significada está presente e à vista? Mas nos termos de moral, isso não pode ser feito tão fácil e prontamente, por causa das muitas composições complicadas que vão formar as ideias com-

plexas desses modos. No entanto, se se dá um nome errado a alguma destas ideias, contrário à significação usual das palavras dessa língua, isso não impede que possamos ter um conhecimento certo e demonstrativo dos seus diversos acordos e desacordos, se cuidadosamente observarmos as mesmas ideias precisas, como na matemática, e se as seguirmos nas diferentes relações que têm umas com as outras, sem sermos desviados pelos seus nomes. Mas se separarmos a ideia em questão do sinal que a representa, o nosso conhecimento segue igualmente na descoberta da verdade real e da certeza, quaisquer que sejam os sons de que nos servirmos<sup>18</sup>.

10. Uma coisa mais a que devemos prestar atenção é que quando Deus ou qualquer outro legislador definiram certos termos de moral estabeleceram, assim, a essência desta espécie a que o nome pertence; e não é seguro aplicá-los, ou usá-los, de outra maneira. Mas, nos outros casos, é pura impropriedade de linguagem aplicar esses termos de uma maneira contrária ao uso comum do país. Contudo,

---

<sup>18</sup> O filósofo refere aqui alguns pontos essenciais da sua teoria do conhecimento retomando a tese de que não há conhecimentos inconscientes – que serviu de base, como vimos, a toda a argumentação do Livro I contra a existência de ideias inatas. Analisa, agora em termos positivos, a segunda referência do conhecimento ao sujeito; referência que se constitui, em termos psicológicos como lógicos, quando reflexa e retrospectivamente o sujeito capta o conhecimento como já realizado e o reconhece como tal. A essa afirmação ou enunciação de um conhecimento – que é sempre verbal – chama Locke de *verdade*. Uma vez mais levanta o problema das relações entre pensamento e linguagem dentro do esquema já referido: as palavras relativas às ideias simples são *unívocas*, mas só podem ser entendidas por quem experimentar os objectos a que se referem (a palavra *cor* não tem sentido para um cego de nascença); as palavras relativas às ideias mais complexas são *equivocas* e estão na origem de muito erro e controvérsia, sendo sempre necessária uma nítida explicação do sentido de lhes atribuímos.

mesmo isto não altera a certeza do conhecimento, que se pode ainda adquirir por uma conveniente contemplação e por comparação destas ideias, quaisquer que sejam as alcunhas que se lhes dê.

11. *Em terceiro lugar*, há uma outra espécie de ideias complexas que, referindo-se aos arquétipos que existem fora de nós, podem diferir deles, e, assim, o nosso conhecimento acerca destas ideias pode deixar de ser real. Tais são as nossas ideias das substâncias que, consistindo numa colecção de ideias simples, que se supõe tiradas das obras da natureza, podem, contudo, ser diferentes destes arquétipos, quando têm mais ideias ou ideias diferentes daquelas que se encontram unidas nas próprias coisas. Donde se segue que podem deixar, e muitas vezes deixam, de ser exactamente conformes com as próprias coisas.

12. Eu digo, então, que para ter ideias das *substâncias* que, pela sua conformidade com as coisas, possam fornecer-nos um conhecimento real, não basta juntar, como nos *modos*, ideias que não tenham nenhuma incompatibilidade, embora nunca existissem assim antes: por exemplo, as ideias de sacrilégio ou perjúrio, etc., que eram ideias tão reais e verdadeiras antes como depois da existência de uma tal acção. Mas as nossas ideias de substâncias, como são consideradas cópias e referidas a arquétipos que existem fora de nós, devem ser tiradas de uma coisa que exista ou tenha existido; não devem consistir em ideias agrupadas segundo o agrado dos nossos pensamentos, sem seguirem qualquer modelo real donde foram tiradas, ainda que possamos não aperceber nenhuma incompatibilidade numa tal combinação. A razão disto é que, como não sabemos qual a constituição real das substâncias donde dependem as nossas ideias simples, e que é realmente a causa da união estrita de algumas delas, e da exclusão de outras, há muito

poucas de que possamos estar certos que são, ou não são, incompatíveis na natureza, para além daquilo a que a experiência e a observação sensível podem chegar. Por isso a realidade do nosso conhecimento, respeitante às substâncias, é fundada nisto – todas as nossas ideias complexas das substâncias devem ser tais, e tais somente, que sejam compostas de determinadas ideias simples tal como se tenha descoberto que coexistem na natureza. E sendo as nossas ideias assim verdadeiras, embora não sejam talvez cópias muito exactas das substâncias, são no entanto o conteúdo de todo o conhecimento real que nós podemos ter das substâncias. Conhecimento que, na verdade, não se estende muito longe (como já mostrámos), mas será sempre conhecimento real até onde ele puder chegar. Quaisquer que sejam as ideias que tenhamos, o acordo que verificamos existir entre eles será ainda conhecimento. Se estas ideias são abstractas, isso será conhecimento geral. Mas para o tornar real, em relação às substâncias, as ideias devem ser tiradas da existência real das coisas. Quaisquer ideias simples que se tenha verificado que coexistem numa substância podem, com confiança, ser agrupadas, formando-se assim ideias abstractas das substâncias. Pois tudo o que teve uma vez uma união na natureza pode voltar a ser unido.

13. Se considerarmos isto bem, e se não limitarmos os nossos pensamentos e as nossas ideias abstractas a nomes, como se não houvesse ou não pudesse haver outras *espécies* de coisas além das que os nomes conhecidos tinham já determinado e, por assim dizer, produzido, pensaremos nas coisas com maior liberdade e menos confusão do que talvez fazemos. Possivelmente pode passar por um ousado paradoxo, ou mesmo por uma falsidade muito perigosa, o facto de eu dizer que alguns *imbecis*, que viveram quarenta anos sem nenhum sinal de raciocínio, são algo entre o

homem e os brutos. Mas isto seria apenas um pensamento, fundado unicamente na falsa suposição de que estes dois nomes, homem e bruto, significam espécies distintas, tão bem marcadas pelas essências reais que nenhuma outra espécie pode aparecer entre elas. Ao passo que, se quisermos abstrair estes nomes e a suposição destas essências específicas estabelecidas pela natureza, nas quais todas as coisas com as mesmas denominações participaram exacta e igualmente; se não quisermos imaginar que havia um certo número destas essências, dentro das quais todas as coisas foram lançadas como em moldes e formadas; então concordaremos que a ideia da figura, do movimento e da vida de um homem destituído de raciocínio é uma ideia tão distinta e constitui uma espécie de coisas tão distintas do homem e do bruto como a ideia da figura de um burro com raciocínio seria diferente daquelas duas e constituiria uma espécie de animal entre o homem e bruto, ou distinta de um e do outro.

14. Aqui, cada um será tentado a perguntar: se se pode supor que os imbecis são algo entre o homem e o bruto, o que são eles então? Eu respondo: são *imbecis*; o que é uma palavra tão boa para significar algo diferente da significação da palavra *homem* ou *bruto*, como os nomes homem e bruto são bons para terem significações diferentes um do outro. Isto, bem considerado, resolveria o assunto e mostraria o meu pensamento sem mais hesitações. Mas estou demasiado familiarizado com o zelo de certos homens, que lhes possibilita engendrar implicações e ver a religião ameaçada sempre que alguém se aventura a abandonar as suas maneiras de falar, para não prever de que nomes pode uma tal proposição como esta ser acusada. E, sem dúvida, perguntar-se-á: se os imbecis são algo entre o homem e o bruto, o que é que virão a ser no outro mundo? A isto eu respondo: não me importa saber, ou inquirir;

que sejam mantidos ou caíam, isso diz respeito ao seu Senhor; e que nós deteminemos alguma coisa sobre o seu estado, ou não, isso não lhes fará nem melhor nem pior. Eles estão nas mãos de um Criador generoso e de um bondoso Pai que não dispõe das suas criaturas segundo a estreiteza dos nossos pensamentos ou opiniões, nem os distingue segundo os nomes e as espécies de nossa leitura. E nós, que conhecemos tão pouco deste mundo presente em que estamos, podemos, julgo eu, contentar-nos, sem sermos peremptórios na definição dos diferentes estados que as criaturas assumirão quando saírem deste mundo. Pode bastar-nos saber que Ele fez saber a todos aqueles que são capazes de instrução, de discurso e de raciocínio, que irão prestar contas e receberão segundo o que fizeram neste corpo.

15. Mas respondo também que a força da pergunta destes homens (queres privar os imbecis de um estado futuro?) é fundada numa destas duas suposições que são falsas: a primeira é que todas as coisas que têm a forma e a aparência exterior de um homem devem ser necessariamente destinadas a um estado imortal futuro depois desta vida; ou, a segunda, que tudo aquilo que é de nascimento humano tem de gozar deste privilégio. Retirem estas suposições e verão que tais perguntas não têm nenhum fundamento e são ridículas. Proponho, então, àqueles que julgam que não há senão uma diferença accidental entre eles e os imbecis, sendo a essência exactamente a mesma em ambos, que considerem se podem imaginar que a imortalidade esteja ligada a alguma forma exterior do corpo. Basta, suponho eu, propor-lhes a ideia para os fazer negá-la. Jamais ouvi dizer que alguém, por muito que esteja mergulhado na matéria, conceda essa excelência a alguma figura do que é grosseiro, sensível e exterior, até ao ponto de chegar a afirmar que a vida eterna lhe seja devida, ou

seja uma consequência necessária dessa figura; ou que alguma massa de matéria, depois da sua dissolução aqui na Terra, deva, em seguida, ser restabelecida num estado eterno dos sentidos, da percepção e do conhecimento, somente porque era moldada sob esta ou aquela figura, e porque tinha uma tal configuração particular das suas partes visíveis. Uma opinião como esta, que coloca a imortalidade numa certa figura superficial, expulsa toda a consideração de alma ou espírito, o que até aqui foi o único fundamento sobre o qual se concluiu que alguns seres corpóreos eram imortais, e que outros não eram. Isto é atribuir maior importância ao exterior do que ao interior das coisas. É colocar a excelência de um homem na figura exterior do seu corpo, mais do que nas perfeições interiores da sua alma: o que não é melhor do que ligar a grande e incalculável vantagem da imortalidade e da vida eterna que o homem tem sobre os outros seres materiais à maneira como a sua barba está cortada, ou ao estilo do seu casaco. Pois esta ou aquela forma exterior dos nossos corpos não leva consigo a esperança de uma duração eterna, mais do que o estilo de um fato de um homem lhe dá razões para imaginar que esse fato não se gastará mais ou que o tornará imortal. Dir-se-á talvez que ninguém pensa que a figura torna qualquer coisa imortal, mas que a figura é o sinal de uma alma racional dentro dela, que é imortal. Admiro quem a tornar sinal de uma tal coisa; pois, para fazer com que isto seja assim, não basta dizê-lo simplesmente. Seria preciso haver provas para persuadir disso uma outra pessoa. Nenhuma figura, que eu saiba, fala uma tal linguagem. Assim, pode concluir-se tão racionalmente que o corpo morto de um homem, onde não se pode encontrar mais aparência ou acção de vida do que se encontra numa estátua, contém, todavia, uma alma viva, por causa da sua figura, como se pode dizer que há uma alma racional num imbecil, porque tem o exterior de uma criatura

racional, embora as suas acções levem, no decurso da sua vida, muito menos marcas de raciocínio do que as que se podem encontrar em muitos brutos.

16. Mas um imbecil vem de pais racionais e, por consequência, deve concluir-se que ele tem uma alma racional. Não sei por que lógica se deve concluir dessa maneira. Tenho a certeza que esta é uma conclusão que os homens não admitem em nenhuma parte; pois, se a admitissem, não ousariam destruir, como fazem em toda a parte, produções mal formadas e disformes. Sim, dir-se-á, mas estas produções são *monstros*. Está bem que sejam. Mas que serão estes imbecis cheios de baba, sem inteligência, intratáveis? Um defeito no corpo fará um monstro e não um defeito no espírito (que é a mais nobre e, como se diz vulgarmente, a parte mais essencial)? A falta de nariz ou de pescoço é que devem fazer um monstro e excluir da categoria de homens estas produções, e não a falta de raciocínio e entendimento? Isto é reduzir toda a questão ao que foi destruído mesmo agora; isto é colocar tudo na figura e julgar um homem somente pelo seu exterior. Para mostrar que, segundo a maneira vulgar de raciocinar sobre este assunto, as pessoas põem toda a importância na figura e reduzem toda a essência da espécie humana (segundo a ideia que dela fazem) à forma exterior, por mais despropositado que isso seja e por mais que elas o neguem, não temos senão de seguir os seus pensamentos e a sua prática um pouco mais além e então a coisa aparecerá claramente. Um imbecil bem formado é um homem, tem uma alma racional, embora não pareça; não há dúvida disto, dirão. Mas se tornardes as orelhas um pouco mais compridas e mais aguçadas e o nariz um pouco mais achatado do que o costume, então começareis a hesitar. Fazei a cara mais estreita, mais achatada e mais comprida e então ficareis indecisos. Dai-lhe ainda mais a semelhança com uma besta e que a cabeça seja perfeitamente a de um

outro animal, e então ele será um monstro; e isto é uma demonstração de que não tem alma racional, e deve ser destruído. Agora, pergunto eu, onde encontrar a justa medida e os últimos limites da figura que leva com ela uma alma racional? Uma vez que há fetos humanos, meio bruto e meio homem, e outros que são três partes de um e uma parte do outro e que é possível que possam aproximar-se de uma ou outra forma segundo todas as variedades imagináveis e que possam ter vários graus de mistura que os assemelhem a um homem ou a uma besta, eu gostaria de saber quais são esses traços precisos aos quais uma alma racional pode ou não pode estar unida, segundo esta hipótese; que forma exterior é um sinal seguro de que uma alma habita ou não habita no corpo. Pois, até que isso seja feito, falamos de *homem* ao acaso e falaremos, receio eu, sempre assim enquanto nos submetemos a certos sons e imaginarmos que há certas espécies determinadas e fixas na natureza sem sabermos o que são. Finalmente, eu desejaria que fosse considerado que aqueles que julgam ter respondido à dificuldade, ao dizer-nos que um feto disforme é um *monstro*, caem na mesma falta contra a qual estão a disputar, a de formar uma espécie entre homem e bruto. Mas, vamos lá a saber: o que é o ser monstro, neste caso (se a palavra *monstro* significa qualquer coisa que seja) senão uma coisa que não é nem homem nem bruto, mas que participa de um e do outro? Ora, assim é o imbecil que acabamos de mencionar. É necessário abandonar a noção comum das espécies e das essências, se quisermos penetrar verdadeiramente na natureza das próprias coisas e examiná-las pelo que as nossas faculdades nos podem fazer descobrir nelas enquanto coisas que existem, e não por vãs fantasias que têm sido aceites acerca delas sem qualquer fundamento.

17. Mencionei isto aqui porque julgo que nunca serão de mais os cuidados de maneira a evitar que as palavras

e as espécies, nas noções vulgares a que estamos habituados, se imponham a nós. Pois sou levado a acreditar que aí está um grande obstáculo ao nosso conhecimento claro e distinto, especialmente a respeito das substâncias; e é daqui que se levantou uma grande parte das dificuldades sobre a verdade e a certeza. Se nos habituássemos a separar das palavras as nossas reflexões e os nossos raciocínios, poderíamos remediar, em grande parte, este inconveniente nos nossos próprios pensamentos; o que, no entanto, ainda nos perturbaria nos nossos discursos com os outros homens, enquanto mantivéssemos a opinião de que as *espécies* e as suas *essências* eram qualquer outra coisa de diferente das nossas ideias abstractas (tais como elas são), às quais ligamos nomes que são os seus sinais.

18. Onde quer que nos apercebamos do acordo ou desacordo de quaisquer das nossas ideias, há aí um conhecimento certo; e onde quer que tenhamos a certeza de que essas ideias concordam com a realidade das coisas, aí há um conhecimento certo e real. Como dei aqui as marcas deste acordo das nossas ideias com a realidade das coisas, creio ter mostrado *em que consiste a certeza, a certeza real*; o que foi, até aqui, confesso, de qualquer maneira que pudesse parecer aos outros, um dos desideratos de que achei grande necessidade.



## CAPÍTULO V

### Da verdade em geral

1. O que é a verdade? Eis uma pergunta antiga de séculos; e como toda a humanidade a procura, ou pretende procurar, não pode deixar de ser digno do nosso cuidado examinar em que ela consiste e assim familiarizarmo-nos com a sua natureza e observar como o espírito a distingue da falsidade.

2. Parece-me então que a verdade não é outra coisa, segundo a significação própria da palavra, senão *a união ou a separação de sinais, conforme as coisas significadas por elas concordem ou discordem entre si*. A união ou separação de sinais aqui significada é o que nós chamamos por outro nome: *proposição*; de maneira que a verdade pertence propriamente só às proposições. Há duas espécies delas, a saber: mentais e verbais; como também há duas espécies de sinais de que nos servimos vulgarmente, a saber: as ideias e as palavras.

3. Para ter uma noção clara da verdade, é necessário considerar a verdade do pensamento e a verdade das palavras, distintamente uma da outra. Contudo, é muito difícil tratar delas separadamente, porque é inevitável, ao tratar das proposições mentais, fazer-se uso de palavras e então os exemplos que damos das proposições mentais cessam logo de ser puramente mentais e tornam-se verbais. Pois, como

uma *proposição mental* não é mais que uma simples consideração de ideias, como estão no nosso espírito, despidas de nomes, elas perdem a sua natureza de proposições puramente mentais, logo que são expressas por palavras

4. O que torna ainda mais difícil de tratar das proposições mentais e verbais separadamente é que a maior parte dos homens, se não todos, usam palavras em vez de ideias ao formarem os seus pensamentos e raciocínios, pelo menos quando o assunto da sua meditação contém ideias complexas. Isso é uma prova bastante evidente da imperfeição e incerteza das nossas ideias desta espécie e que, considerando bem, pode servir para nos fazer ver quais são as coisas de que temos ideias claras e perfeitamente estabelecidas e quais são aquelas de que não temos tais ideias. Se observarmos com curiosidade a maneira como o nosso espírito procede ao pensar e raciocinar, encontraremos, suponho eu, que quando formamos, nos nossos pensamentos, algumas proposições sobre o *branco* ou o *preto*, o *doce* ou o *amargo*, um *triângulo* ou um *círculo*, nós podemos formar, e muitas vezes formamos, no nosso espírito, as próprias ideias, sem reflectir sobre os seus nomes. Mas quando queremos considerar ou formar proposições sobre as ideias mais complexas, como as de *homem*, *vitriolo*, *força moral*, *glória*, usualmente pomos o nome no lugar da ideia. É que as ideias que estes nomes significam, sendo na maior parte imperfeitas, confusas e indeterminadas, fazem com que reflectamos sobre os próprios nomes, porque são mais claros, mais certos, mais distintos e mais prontos a ocorrer ao nosso espírito do que as puras ideias; de maneira que usamos estas palavras em vez das próprias ideias, mesmo quando queremos meditar e raciocinar dentro de nós próprios e fazer tacitamente proposições mentais. Nas substâncias, como já observei, isto é causado pelas imperfeições das nossas ideias: tomamos o nome pela essência

real de que não temos nenhuma ideia. Nos modos é causado pelo grande número de ideias simples de que são compostos. Como muitos deles são compostos, o nome ocorre muito mais facilmente do que a própria ideia complexa que requer tempo e atenção para ser recordada e representada exactamente no espírito, mesmo por aqueles homens que antes se esforçaram para o conseguir. E é de todo impossível que isso seja feito por aqueles que, embora tenham prontas na memória a maior parte das palavras comuns da sua língua, talvez nunca se tenham preocupado em considerar quais são as ideias precisas que a maior parte desses termos significam. Algumas noções confusas e obscuras serviram os seus propósitos. E muitos que falam constantemente de *religião* e *consciência*, de *igreja* e *fé*, de *poder* e *direito*, de *obstruções* e *humores*, de *melancolia* e *cólera*, teriam talvez pouco de sobra nos seus pensamentos e meditações se se lhes pedisse que reflectissem unicamente sobre as próprias coisas e pusessem de lado todas as palavras com que tantas vezes confundem os outros e não raras vezes também a si próprios.

5. Mas para voltar a considerar em que consiste a verdade, digo que devemos observar duas espécies de proposições que somos capazes de formar:

Uma, as *mentais*, onde as ideias são juntas ou separadas no nosso entendimento, sem o uso das palavras, pelo espírito que percebe ou julga o seu acordo ou desacordo.

A outra, as *verbais*, que são as palavras, sinais das nossas ideias, juntas ou separadas em frases afirmativas ou negativas. E por esta maneira de afirmar ou negar, estes sinais formados por sons são, por assim dizer, postos juntos ou separados uns dos outros. De maneira que uma proposição consiste em juntar ou separar os sinais; e a verdade consiste em juntar ou separar estes sinais conforme as coisas que eles significam concordam ou discordam.

6. Cada um pode ficar convencido, pela sua própria experiência, de que o espírito, quer por perceber, quer por supor o acordo ou o desacordo de quaisquer das suas ideias, forma tacitamente dentro dele próprio uma espécie de proposição afirmativa ou negativa, o que fiz o possível por exprimir pelos termos *juntar* e *separar*. Mas esta acção do espírito, tão familiar a todo o homem que pensa e raciocina, é mais fácil de conceber ao reflectirmos sobre o que se passa em nós quando afirmamos ou negamos, do que de explicar por palavras. Quando um homem tem no seu espírito a ideia de duas linhas, a saber, o lado e a diagonal de um quadrado, tendo esta uma polegada de comprimento, pode ter também a ideia da divisão desta linha num certo número de partes iguais, por exemplo, em cinco, dez, cem, mil ou outro número qualquer, e pode ter a ideia de essa linha de uma polegada de comprimento ser divisível, ou não divisível, em partes iguais, de maneira que um certo número delas seja igual ao lado. Ora, todas as vezes que ele apercebe, crê ou supõe que uma tal espécie de divisibilidade concorda, ou não concorda, com a ideia que tem dessa linha, ele junta ou separa, por assim dizer, essas duas ideias, a saber, a ideia dessa linha e a ideia dessa espécie de divisibilidade, e assim forma uma proposição mental que é verdadeira ou falsa conforme esta espécie de divisibilidade, uma divisibilidade de tais partes *alíquotas*, concorda realmente, ou não, com essa linha. E quando as ideias são assim juntas ou separadas no espírito, conforme essas ideias ou as coisas que significam concordam ou não concordam, isso é o que podemos chamar *verdade mental*. Mas a *verdade das palavras* é qualquer coisa mais; é o afirmar ou negar as palavras umas das outras, consoante as ideias que elas significam concordam ou discordam; e esta verdade é ainda dupla: ou puramente verbal e inútil (dela falarei no capítulo VIII) ou real e instrutiva; e é ela que se refere ao conhecimento real de que já falámos.

7. Mas talvez volte a ocorrer a mesma dúvida acerca da verdade, como ocorreu acerca do conhecimento, e objectar-se-á que se a verdade não é outra coisa senão a junção ou separação das palavras nas proposições, conforme as ideias que elas significam concordam ou discordam no espírito dos homens, o conhecimento da verdade não é uma coisa tão valiosa como se imagina, nem digno dos esforços e do tempo que os homens empregam na sua busca, uma vez que, a ser assim, ele não significa mais nada do que a conformidade entre as palavras e as quimeras do cérebro dos homens. Quem ignora de que noções esquisitas estão cheias as cabeças dos homens e de que ideias estranhas são capazes os cérebros de todos os homens? Mas se nos detivermos aqui, não saberemos, por esta regra, a verdade do que quer que seja, senão das palavras visionárias na nossa própria imaginação; nem teremos outra verdade que não seja a que diz respeito tanto às harpias e centauros, como aos homens e cavalos. Pois essas ideias e outras semelhantes podem encontrar-se nas nossas cabeças e terem aí o seu acordo e desacordo, assim como as ideias dos seres reais, e por consequência formarem-se proposições igualmente verdadeiras sobre elas. E será também uma proposição tão verdadeira dizer *todos os centauros são animais* como dizer *todos os homens são animais*; e a certeza de uma será tão grande como a da outra. Porque, nestas duas proposições, as palavras são juntas segundo o acordo que as ideias têm no nosso espírito, e o acordo da ideia de animal com a de centauro é tão clara e visível no espírito como o acordo da ideia de animal com a de homem; e, assim, estas duas proposições são igualmente verdadeiras, igualmente certas. Mas de que nos serve uma tal verdade?

8. Embora o que se disse no capítulo anterior, para distinguir o conhecimento real do conhecimento imaginário, pudesse ser suficiente aqui para responder a esta

dúvida e para distinguir a verdade real da quimérica, ou (se vos agradar) puramente nominal, uma vez que elas dependem ambas do mesmo fundamento, não será fora de propósito voltar a considerar que, se as nossas palavras não significam outra coisa senão as nossas ideias, e como são destinadas por estas para significar coisas, a verdade que contêm quando postas em proposições, será somente verbal, quando as palavras significarem ideias que não concordam com a realidade. Por isso, a verdade e o conhecimento podem ser verbais e reais, sendo verbais quando os termos são juntos segundo o acordo ou desacordo das ideias que significam, sem considerar se essas ideias são tais que têm, ou podem ter, existência na natureza. As proposições contêm *verdades reais* quando os sinais de que se compõem estão unidos segundo convém às nossas ideias e quando estas são tais que nós as sabemos capazes de existir na natureza, o que nas substâncias não se pode saber senão pelo conhecimento da sua existência.

9. A verdade é o registo em palavras do acordo ou desacordo das ideias tal como ele é. A falsidade é o registo em palavras do acordo ou desacordo das ideias diferente do que ele é. E até onde estas ideias assim designadas pelos sons concordarem com os seus arquétipos, só até aí a verdade é real. O conhecimento desta verdade consiste em saber quais são as ideias que as palavras significam e em perceber o acordo ou desacordo destas ideias conforme é designado por essas palavras.

10. Mas porque as palavras são consideradas como os grandes veículos da verdade e do conhecimento e porque nós nos servimos das palavras e das proposições ao comunicar e ao receber a verdade e ordinariamente ao raciocinar sobre ela, eu investigarei mais em pormenor em que consiste a certeza das verdades reais contidas nas propo-

sições e onde é que se pode encontrar; e farei o possível por mostrar em que espécie de proposições universais somos capazes de ter a certeza da sua verdade real ou falsidade.

Começarei pelas proposições *gerais* como sendo aquelas em que usamos mais os nossos pensamentos e que exercitam mais a nossa reflexão. As verdades gerais são mais cuidadas pelo nosso espírito por serem aquelas que mais alargam o conhecimento, e que, pela sua compreensão, instruindo-nos imediatamente acerca de muitas coisas particulares, ampliam a nossa visão e encurtam o nosso caminho até ao conhecimento.

11. Além da verdade tomada no rigoroso sentido atrás mencionado, há outras espécies de verdades. Uma delas é a verdade moral, que consiste em falar das coisas segundo a convicção do nosso espírito, embora a proposição que pronunciamos não concorde com a realidade das coisas. Outra é a verdade metafísica que mais não é do que a existência real das coisas, conformes com as ideias às quais ligámos os seus nomes. Ainda que nos pareça à primeira vista que isto não é senão uma simples consideração acerca da existência dos próprios objectos, considerada um pouco mais de perto ver-se-á que esta verdade mostra incluir uma proposição tácita por onde o espírito junta tal objecto particular à ideia que dele tinha formado antes, dando-lhe um certo nome. Mas no que respeita a estas considerações sobre a verdade, ou porque foram examinadas anteriormente, ou porque não têm muito a ver com o nosso objectivo presente, basta que as tenhamos mencionado aqui.



## CAPÍTULO VI

### **Das proposições universais, da sua verdade e da sua certeza**

1. Se bem que a melhor e a mais segura via para chegar a um conhecimento claro e distinto seja a de examinar e julgar as ideias por elas mesmo, pondo-se os nomes completamente de parte, penso que tal via é muito raramente praticada devido ao costume prevalecente de usar sons por ideias. Cada um pode observar quão comum é aos homens servirem-se de nomes em vez das próprias ideias, mesmo quando pensam e raciocinam consigo mesmos especialmente se as ideias forem complexas e compostas de uma grande colecção de ideias simples. É isto que faz com que a consideração das *palavras* e das *proposições* seja uma parte tão necessária de um Tratado do Conhecimento, uma vez que é bem difícil de falar inteligivelmente de uma destas coisas sem explicar a outra.

2. Como todo o conhecimento que temos é somente de verdades particulares ou gerais, é evidente que, faça-se o que se fizer nas verdades particulares, as verdades gerais, que são naturalmente mais procuradas, nunca poderão ser bem conhecidas e muito raras vezes serão apreendidas, a não ser que sejam concebidas e expressas em palavras. Não está, por isso, fora de propósito, ao examinar o nosso conhecimento, investigar a verdade e a certeza das proposições universais.

3. Mas para que não possamos ser desviados neste caso pelo grande perigo, que está em toda a parte, da ambiguidade dos termos, é justo observar que a certeza é dupla: *certeza da verdade* e *certeza do conhecimento*. Quando as palavras são juntas nas proposições de tal maneira que exprimem exactamente o acordo ou o desacordo das ideias que significam, tal como realmente ele é, estamos perante uma certeza da verdade. A certeza do conhecimento consiste em perceber o acordo ou o desacordo das ideias conforme está expresso numa proposição. É o que nós chamamos vulgarmente conhecer ou ter a certeza da verdade de uma proposição.

4. Ora, como não podemos ter a certeza da verdade de uma proposição geral, a não ser que conheçamos os limites precisos e a extensão das espécies que significam os termos de que ela se compõe, será necessário que conheçamos a essência de cada espécie, que é o que a constitui e a limita.

Isto não é difícil de fazer em todas as ideias simples e nos modos; pois, nas ideias simples e nos modos, a essência real e a nominal sendo a mesma, ou, o que vem a dar no mesmo, a ideia abstracta que o termo geral significa sendo a única essência e limite que se supõe ou pode supor da espécie, não deve haver dúvida até onde a espécie se estende ou que coisas estão compreendidas sob cada termo; elas são, evidentemente, todas as que têm uma conformidade exacta com a ideia que este termo significa, e nenhuma outra.

Mas nas substâncias, onde se supõe que uma essência real, distinta da nominal, constitui, determina e limita as espécies, a extensão do termo geral é muito incerta; porque, não conhecendo esta essência real, não podemos saber o que é ou o que não é dessa espécie, e, conseqüentemente, o que dela pode ou não ser afirmado com certeza. E, assim, quando falamos de um *homem* ou do *ouro*, ou de qualquer

outra espécie de substâncias naturais enquanto determinadas por uma certa essência precisa e real que a natureza dá regularmente a cada indivíduo desta espécie, e que o fazer desta espécie, nós não podemos ter a certeza da verdade de qualquer afirmação ou negação formulada sobre estas substâncias. Pois homem ou ouro, tomados neste sentido e usados em vez das espécies de coisas constituídas pelas essências reais, diferentes da ideia complexa que está no espírito do que fala, significa não sabemos o quê; e a extensão destas espécies, com tais limites, é tão desconhecida e indeterminada que é impossível afirmar com qualquer certeza que todos os homens são racionais ou que todo o ouro é amarelo. Mas quando se considera a essência nominal como o limite de cada espécie e quando os homens não estendem a aplicação de qualquer termo geral para lá das coisas particulares nas quais a ideia complexa que este termo significa é encontrada, então não correm o perigo de se enganar nos limites de cada espécie, nem podem duvidar, no que a isto respeita, se uma proposição é verdadeira ou não. Quis explicar em termos escolásticos esta incerteza das proposições e servir-me das palavras *essências* e *espécies*, a fim de mostrar o absurdo e o inconveniente que há em imaginá-las como qualquer outra espécie de realidades, em vez de meras ideias abstractas com nomes ligados a elas. Supor que as espécies das coisas sejam algo mais do que a classificação delas sob nomes gerais, conforme concordem com as diferentes ideias abstractas que designamos por esses nomes, é confundir a verdade e introduzir a incerteza em todas as proposições gerais que se podem fazer sobre as substâncias. Embora estas coisas pudessem ser expostas com uma melhor linguagem a pessoas que não tivessem qualquer conhecimento da ciência escolástica, e como estas falsas noções de essências e de espécies criaram raízes no espírito da maioria das pessoas que receberam uns laivos deste género de saber que tão

fortemente prevaleceu na nossa Europa, é bom dá-las a conhecer e dissipá-las para dar lugar a um emprego das palavras que possa produzir a certeza.

5. Assim, todas as vezes que os nomes das substâncias sejam empregados para significar as espécies que supomos constituídas por essências reais que não conhecemos, eles são incapazes de introduzir a certeza no entendimento e não podemos estar certos da verdade das proposições gerais compostas por estas espécies de termos. A razão disto é evidente. Pois, como podemos ter a certeza que esta ou aquela qualidade está no ouro, quando não sabemos o que é ou não é o ouro? Na verdade, segundo esta maneira de falar, nada é ouro senão aquilo que participa de uma essência que nos é desconhecida e não podemos saber onde está ou onde não está e, por consequência, não podemos ter a certeza que qualquer parcela de matéria no mundo seja ou não seja ouro, neste sentido; e ignoramos irremediavelmente se *ela* tem ou não tem aquilo que faz com que qualquer coisa possa ser chamada ouro, isto é, esta essência real do ouro de que não temos absolutamente nenhuma ideia. É tão impossível para nós saber isso como é para um cego dizer em que flor se encontra ou não se encontra a cor de um amor-perfeito, uma vez que não tem absolutamente nenhuma ideia da cor de um amor-perfeito. Ou, se pudéssemos saber certamente (o que é impossível) onde está uma essência real, que não conhecemos, em que partículas de matéria está, por exemplo, a essência real do ouro, não poderíamos ter a certeza se esta ou aquela qualidade poderia ser atribuída com verdade ao ouro; isto porque nos é impossível conhecer se esta ou aquela qualidade ou ideia tem uma conexão necessária com uma essência real de que não temos absolutamente nenhuma ideia, qualquer que seja a espécie que se possa imaginar que esta essência, que se supõe real, constitua.

6. Por outro lado, quando os nomes das substâncias são empregados como deveriam ser para designar as ideias que os homens têm no seu espírito, embora eles tenham uma significação clara e determinada não nos servirão para formar muitas proposições universais de cuja verdade possamos ter a certeza. Não é porque, fazendo um tal uso das palavras, nós não tenhamos a certeza de quais são as coisas que elas significam, mas porque as ideias complexas que elas significam são combinações de ideias simples que não levam com elas nenhuma conexão ou incompatibilidade visível senão com muito poucas de outras ideias.

7. As ideias complexas expressas pelos nomes que damos às espécies das substâncias são colecções de certas qualidades que se observou coexistirem num substrato desconhecido a que chamamos substância. Mas não podemos conhecer ao certo que outras qualidades coexistem necessariamente com tais combinações a não ser que possamos descobrir a sua dependência natural, na qual poderemos penetrar um pouco no que respeita às suas qualidades primárias. Em todas as suas qualidades secundárias não poderemos descobrir absolutamente nenhuma conexão, pelas razões mencionadas no capítulo III. Primeiro porque não conhecemos as constituições reais das substâncias donde depende em particular cada qualidade secundária. Em segundo lugar, porque se nós as conhecêssemos, elas servir-nos-iam somente para um conhecimento experimental (e não universal) que não podia ir, com certeza, mais além do que esse simples exemplo, porque o nosso entendimento não pode descobrir nenhuma conexão concebível entre uma qualidade secundária e uma modificação, seja ela qual for, de uma das qualidades primárias. E por isso há muito poucas proposições gerais que possam ser formadas a respeito das substâncias que levem com elas uma certeza indubitável.

8. «Todo o ouro é não-volátil» é uma proposição de cuja verdade não podemos ter a certeza, por mais universalmente que seja acreditada. Pois se, segundo a imaginação vã das Escolas, alguém supõe que o termo *ouro* significa uma espécie de coisas que a natureza distinguiu por meio de uma essência real que lhe pertence, é evidente que ignora quais as substâncias particulares que são desta espécie, e, assim, não pode, com certeza, afirmar universalmente alguma coisa do ouro. Mas se esse alguém toma o ouro por uma espécie determinada pela sua essência nominal, seja essa essência nominal, por exemplo, a ideia complexa de um corpo com uma certa cor amarela, maleável, fusível, e mais pesado do que qualquer outro corpo conhecido: empregando assim a palavra *ouro* não há dificuldade nenhuma em saber o que é ou não é o ouro. Mas nenhuma outra qualidade pode ser universalmente afirmada ou negada, com certeza, do ouro, senão o que tiver, com esta essência nominal, uma conexão ou uma incompatibilidade *que se possa descobrir*. Não tendo a não-volatilidade, por exemplo, nenhuma conexão necessária com a cor, o peso, ou qualquer outra ideia simples que entra na nossa ideia complexa de ouro, ou com esta combinação de ideias tomadas em conjunto, é impossível que pudéssemos conhecer a verdade desta proposição, que todo o ouro não-volátil.

9. Como não se pode descobrir nenhuma conexão entre a não volatilidade e a cor, o peso e as outras ideias simples da essência nominal do ouro, se fizermos da nossa ideia complexa de ouro um corpo amarelo, fusível, dúctil, pesado e não volátil, ficaremos na mesma incerteza a respeito da solubilidade em *aqua regia*; e isso pela mesma razão. Com efeito, pela consideração das próprias ideias, nunca podemos afirmar ou negar, com certeza, de um corpo cuja ideia complexa contém cor amarela, um grande peso, ductilidade, fusibilidade e não volatilidade, e que ele

é solúvel em *aqua regia*; e, assim, do resto das suas qualidades. Bem gostaria de ver uma afirmação geral a respeito de qualquer qualidade do ouro que alguém pudesse saber certamente que é verdadeira. Sem dúvida que me será logo objectado: não é uma proposição universal a de que *todo o ouro é maleável*? A isso eu respondo: é uma proposição muito certa se a maleabilidade for uma parte da ideia complexa que a palavra *ouro* significa. Mas então, neste caso, não se afirma nada do ouro, a não ser que esse som significa uma ideia na qual está contida a maleabilidade; e esta espécie de verdade e certeza é semelhante a essa afirmação: um centauro tem quatro pés. Mas se a maleabilidade não faz parte da essência específica que o nome *ouro* significa, é visível que a afirmação *todo o ouro é maleável* não é uma proposição certa. Pois que a ideia complexa do ouro seja composta de quaisquer das outras qualidades que vos agrade, mas a maleabilidade não aparecerá como dependendo desta ideia complexa, nem como provindo de uma ideia simples contida nela. A conexão que tem a maleabilidade com as outras qualidades (se tem alguma) é somente pela intervenção da constituição real das suas partes insensíveis, constituição essa que, uma vez que não a conhecemos, não pode possibilitar a percepção dessa conexão, a não ser que pudéssemos descobrir o que une estas qualidades.

10. Na verdade, quanto mais destas qualidades coexistentes nós reunirmos numa ideia complexa, sob um único nome, tanto mais precisa e determinada nós tornamos a significação dessa palavra. Contudo, não a podemos nunca tornar, por este meio, capaz de uma certeza universal, *a respeito de outras qualidades que não estão contidas na nossa ideia complexa*; pois não percebemos a conexão ou dependência que mantém uma com a outra, desconhecendo a constituição real em que se fundam como daí derivam. A principal parte do nosso conhecimento a respeito das

substâncias não consiste simplesmente, como nas outras coisas, na relação de duas ideias que podem existir separadamente, mas na conexão e coexistência necessária das várias ideias distintas numa mesma substância ou na sua incompatibilidade em coexistir desta maneira. Se pudéssemos começar pela outra extremidade e descobrir em que consiste uma tal cor, o que torna um corpo mais leve ou mais pesado, que contextura de partes o torna maleável, fusível, não volátil e próprio para ser dissolvido nesta espécie de líquido e não num outro; se, digo eu, tivéssemos uma tal ideia dos corpos que pudéssemos perceber em que consistem originariamente todas as suas qualidades sensíveis e como são produzidas, poderíamos então formar delas tais ideias abstractas que nos dariam matéria para um conhecimento mais geral e seríamos assim capazes de formar proposições universais que conteriam uma certeza e verdade gerais. Mas enquanto as nossas ideias complexas das espécies das substâncias estiverem tão afastadas desta constituição real e interior donde dependem as suas qualidades sensíveis e não forem compostas senão de uma colecção imperfeita de qualidades aparentes que os nossos sentidos podem descobrir, não poderá haver senão muito poucas proposições gerais respeitantes às substâncias de cuja verdade real possamos ter a certeza; porque há muito poucas ideias simples de cuja conexão e coexistência necessária podemos ter um conhecimento certo e indubitável. Creio que, de entre todas as qualidades secundárias das substâncias e poderes que lhes estão relacionados, não poderemos nomear dois cuja coexistência necessária ou incompatibilidade possam ser conhecidos certamente, excepto nas qualidades que pertencem ao mesmo sentido, as quais se excluem necessariamente uma da outra, como já mostrei noutra parte. Ninguém, penso eu, pode conhecer, pela cor que está num certo corpo, que cheiro, que gosto, que som ou que qualidades tácteis ele tem, nem que alterações é

capaz de produzir nos outros corpos ou de receber deles. Pode dizer-se o mesmo do som ou do gosto, etc. Como os nomes específicos que damos para designar as substâncias significam colecções de tais espécies de ideias, não é de admirar que apenas possamos formar com estes nomes muito poucas proposições gerais de uma certeza real e indubitável. No entanto, sempre que a ideia complexa de qualquer espécie de substâncias contiver uma ideia simples cuja coexistência *necessária* com outra ideia se *possa* descobrir, podemos então formar, com certeza, a respeito desta substância, proposições universais. Se, por exemplo, alguém pudesse descobrir uma conexão necessária entre a maleabilidade e a cor, ou o peso do ouro, ou qualquer outra parte da ideia complexa designada por esse nome, poderia formar com certeza uma proposição universal a respeito do ouro considerado sob este aspecto; e a verdade real da proposição *todo o ouro é maleável* seria tão certa como a verdade contida nesta outra: *os três ângulos de todos os triângulos rectilíneos são todos iguais a dois ângulos rectos*.

11. Se tivéssemos tais ideias das substâncias que pudéssemos conhecer que constituições reais produzem as qualidades sensíveis que encontramos nelas, e como estas qualidades daí advêm, poderíamos, pelas ideias específicas das suas essências reais que teríamos no nosso espírito, achar as suas propriedades e descobrir quais são as qualidades que as substâncias têm ou não têm, mais certamente do que podemos agora por meio dos nossos sentidos. E para conhecer as propriedades do ouro, já não seria mais necessário que o ouro existisse e que fizéssemos experiências sobre esse corpo a que chamamos ouro, tal como não é necessário, para conhecer as propriedades de um triângulo, que um triângulo exista sob qualquer forma material. A ideia que teríamos no espírito serviria tanto num como no outro caso. Mas estamos tão longe de ser admitidos nos

segredos da natureza que mal nos temos aproximado da primeira entrada neles. Pois estamos habituados a considerar as substâncias que encontramos, cada uma delas, como uma coisa inteira, que subsiste por ela própria, que tem nela mesma todas as suas qualidades, e que é independente das outras coisas. E não prestamos atenção, na sua maior parte, às operações destes fluidos invisíveis de que as substâncias estão rodeadas e de cujos movimentos e operações depende a maior parte das qualidades que observamos nas substâncias e que consideramos como as marcas de distinção pelas quais as conhecemos e denominamos. Ponde um pedaço de ouro em qualquer parte, sozinho, fora do alcance da influência de todos os outros corpos, e imediatamente perderá toda a sua cor e peso e talvez a maleabilidade também, que seria transformada numa perfeita friabilidade, pelo que sei. A água, na qual a fluidez é, para nós, uma qualidade essencial, cessaria de ser fluida se fosse deixada a si mesma. Mas se os corpos inanimados devem tanto a outros corpos relativamente ao seu estado presente, de tal maneira que não seriam o que nos parecem ser, se os corpos que os rodeiam fossem removidos, isto é ainda mais frequente nos vegetais que se alimentam, que crescem e que produzem folhas, flores e sementes numa constante sucessão. E se examinarmos um pouco mais de perto o estado dos animais, encontraremos que, quanto à vida, ao movimento e às mais consideráveis qualidades que neles se podem observar, dependem tanto de causas extrínsecas e de qualidades de outros corpos que não fazem parte deles, que não poderão subsistir um momento sem esses corpos, embora não se repare muito nessa dependência nem tais corpos façam parte das ideias complexas que nós formamos desses animais. Tirai o ar à maior parte das criaturas que vivem, durante um só minuto, e elas perderão imediatamente a consciência, a vida e o movimento. Isto é o que a necessidade de respirar nos forçou a conhecer. Mas quan-

tos outros corpos extrínsecos há, e talvez muito afastados, donde dependem as molas destas admiráveis máquinas, embora não as notemos vulgarmente ou nelas não reflectamos? E quantos há que a mais rigorosa investigação nunca poderá descobrir? Os habitantes desta pequena parte do universo, embora afastados tantos milhões de milhas do Sol, dependem tanto do movimento devidamente moderado das partículas que vêm dele, ou que são agitadas por ele, que se esta terra fosse transportada da situação em que se encontra presentemente, numa pequena variação desta distância, de modo a ser colocada um pouco mais longe, ou mais perto, dessa fonte de calor, é mais que provável que a maior parte dos animais que nela estão morreriam imediatamente, pois vemo-los tantas vezes destruídos por um excesso ou falta do calor do sol, ao qual uma posição accidental os expõe nalgumas partes deste nosso pequeno globo. As qualidades que observamos numa pedra-íman devem necessariamente ter a sua causa muito para além dos limites deste corpo; e a devastação que é feita muitas vezes sobre as diferentes espécies de animais por causas invisíveis, e a morte certa (segundo dizem) de alguns deles por simplesmente passarem o equador, ou de outros, como não se pode duvidar, por serem levados para um território vizinho – tudo isto mostra que a concorrência e operações dos diversos corpos com os quais raramente se pensa que estes animais tenham qualquer relação são absolutamente necessários para fazer com que eles sejam tais como nos parecem, e para conservar estas qualidades pelas quais os conhecemos e distinguimos. Estamos então bastante enganados quando pensamos que as coisas contêm *dentro delas próprias* as qualidades que aí nos aparecem e é em vão que procuramos no corpo de uma mosca ou de um elefante a constituição donde dependem as qualidades e os poderes que observamos nesses animais; talvez que, para os compreender bem, devêssemos olhar não só para lá da

nossa Terra e atmosfera, mas mesmo para lá do Sol ou das mais distantes estrelas que os nossos olhos já descobriram. Pois é impossível para nós determinar até que ponto a existência e a operação das substâncias particulares que estão no nosso globo dependem de causas muito para além da nossa vista. Vemos e percebemos alguns dos movimentos e das operações mais vulgares das coisas que nos rodeiam; mas donde vêm as torrentes que conservam em movimento e em estado de conservação todas estas curiosas máquinas, como é que são conduzidas e modificadas, tudo isto está para além do nosso poder de observação e apreensão. De maneira que as grandes peças e rodas, se posso assim dizer, desta prodigiosa estrutura do universo, podem, pelo que sabemos, ter entre elas uma tal conexão e dependência nas suas respectivas influências e operações que as coisas que estão nesta nossa mansão assumiriam talvez uma outra face e cessariam de ser o que são se algumas das estrelas ou algum dos grandes corpos que estão inconcebivelmente afastados de nós cessassem de existir ou de se mover como o fazem. O que há de certo é que as coisas, por mais absolutas e completas que pareçam nelas próprias, são apenas dependências de outras partes da natureza, relativamente ao que nós vemos nelas de mais notável. As suas qualidades sensíveis, as suas acções e poderes, são devidos a alguma coisa que lhes é exterior. E não conhecemos nenhuma parte da natureza tão completa e perfeita que não deva a existência e as suas perfeições a seres que lhe são vizinhos. De maneira que para compreender perfeitamente as qualidades que estão num corpo, não devemos confinar os nossos pensamentos à superfície desse corpo, mas olhar bastante mais além.

12. Se isto é assim, não é caso para admirar que tenhamos ideias muito imperfeitas das substâncias e que as essências reais, donde dependem as suas propriedades e

operações nos sejam desconhecidas. Não podemos mesmo descobrir o tamanho, a figura e a contextura das suas partes minúsculas e activas que estão realmente nelas e muito menos ainda os diferentes movimentos e impulsos que os outros corpos exteriores exercem nestas partículas, dos quais depende e por onde se forma a maior e a mais notável parte das qualidades que observamos nestas substâncias e que constituem as nossas ideias complexas. Esta única consideração é suficiente para pôr fim a todas as nossas esperanças de ter jamais ideias das suas essências reais; e na falta delas, as essências nominais que usamos em seu lugar só muito escassamente nos dão algum conhecimento geral, ou proposições universais capazes de uma certeza real.

13. Por isso não devemos ficar admirados de só encontrar certeza em muito poucas proposições gerais que dizem respeito às substâncias. O conhecimento que temos das suas qualidades e das suas propriedades raras vezes se estende para além do que os nossos sentidos alcançam e nos podem informar. Talvez que homens curiosos e observadores possam, pela força do seu juízo, penetrar mais além, e por meio de probabilidades tiradas de uma observação cautelosa e de suposições devidamente ajustadas fazer muitas vezes justas conjecturas sobre o que a experiência ainda não lhes descobriu. Mas isto não é ainda senão conjecturar; não é senão uma simples opinião e não tem aquela certeza que é precisa para o conhecimento. Todo o nosso conhecimento geral está unicamente nos nossos próprios pensamentos e consiste na contemplação das nossas próprias ideias abstractas. Onde quer que apercebamos algum acordo ou desacordo entre elas, aí temos um conhecimento geral, de maneira que, juntando os nomes destas ideias em proposições correspondentes, podemos afirmar verdades gerais com certeza. Mas porque as ideias abstractas das substâncias que os seus nomes específicos significam, sempre que têm

uma significação distinta e determinada, apresentam uma conexão e incompatibilidade que se podem descobrir apenas com um muito pequeno número de outras ideias, a certeza das proposições universais a respeito das substâncias é muito limitada e deficiente na parte principal das investigações que fazemos a respeito delas; e em raros casos haverá algum nome de substância, qualquer que seja a ideia a que se aplique, acerca do qual possamos dizer, geralmente e com certeza, que tem ou não tem esta ou aquela outra qualidade que lhe pertence e que coexiste constantemente, ou que é incompatível com essa ideia, onde quer que se encontre.

14. Antes que possamos ter um conhecimento sofrível deste tipo, temos de saber: primeiramente quais são as transformações que as qualidades primárias de um corpo produzem regularmente nas qualidades primárias de outro corpo, e como se faz essa alteração. Em segundo lugar, temos de saber que qualidades primárias de um corpo produzem certas sensações ou ideias em nós. Isto, na verdade, não é nada mais do que conhecer *todos* os efeitos da matéria sob as suas diversas modificações de volume, figura, coesão de partes, movimento e repouso, o que nos é absolutamente impossível conhecer sem revelação, como, julgo eu, toda a gente admitirá. E mesmo quando nos fosse revelado que espécie de figura, volume e movimento de corpúsculos produziria em nós a sensação de uma cor amarela, e que espécie de figura, volume e contextura de partes deve ter a superfície de um corpo para dar a tais corpúsculos o seu devido movimento de modo a produzir essa cor, isso não seria suficiente para formar com certeza proposições universais respeitantes às suas diversas espécies – a não ser que tivéssemos faculdades bastante perspicazes para perceber exactamente o volume, a figura, a contextura e o movimento dos corpos, nas minúsculas partes pelas quais operam sobre os nossos sentidos, a fim de que, por

este conhecimento, pudéssemos formar as nossas ideias abstractas deles. Aqui só mencionei substâncias corpóreas cujas operações parecem estar mais ao nível do nosso entendimento; pois quanto às operações dos espíritos, quer à sua faculdade de pensar, quer à de mover o corpo, encontramos-nos, logo à primeira vista, sem solução; embora, mesmo quando tivermos aplicado o pensamento um pouco mais de perto aos corpos e às suas operações, e examinado até onde as nossas noções, nestes casos, podem ser levadas com alguma clareza para além dos factos sensíveis, sejamos talvez obrigados a confessar, até nestes casos também, que as nossas descobertas servem quase só para nos mostrarem a nossa ignorância e absoluta incapacidade para encontrar algo de certo a este respeito.

15. É evidente que, como as constituições reais das substâncias não são abrangidas pelas ideias abstractas complexas que os seus nomes gerais significam, estas ideias podem dar-nos muito pouca certeza universal; porque as ideias que temos das substâncias não são compostas daquilo de que dependem as qualidades que observamos nestas substâncias, ou com o que elas têm uma certa conexão. Suponhamos, por exemplo, que a ideia à qual damos o nome de *homem* seja, como é normalmente, a de um corpo de forma vulgar, com sentimento, movimento voluntário e razão. Como isto é a ideia abstracta, e consequentemente a essência da espécie a que chamamos homem, podemos formar muito poucas proposições gerais certas a respeito do homem, significando tal ideia; porque, como não conhecemos a constituição real de que dependem a sensação, o poder de movimento, e o raciocínio com esta forma peculiar, e por onde estas qualidades estão unidas no mesmo sujeito, há muito poucas outras qualidades com as quais possamos aperceber que aquelas mantêm uma conexão necessária. E por isso não podemos afirmar com

certeza que todos os homens dormem com certos intervalos, que nenhum homem se pode alimentar de madeira ou de pedras, que todos os homens serão envenenados pela cicuta, porque estas ideias não têm qualquer conexão ou incompatibilidade com esta essência nominal de homem, com a ideia abstracta que este nome significa. Nestes casos e noutros semelhantes devemos recorrer à experiência de situações particulares, que não nos podem levar muito longe. A respeito do resto devemos contentar-nos com a probabilidade, pois não podemos ter nenhuma certeza geral enquanto a nossa ideia específica de homem não contiver essa constituição real que é a raiz à qual estão unidas todas estas qualidades inseparáveis e donde advêm. Enquanto a ideia que fazemos significar à palavra *homem* for somente uma colecção imperfeita de algumas qualidades sensíveis e poderes que nele se encontram, não há qualquer conexão discernível, ou incompatibilidade, entre a nossa ideia específica e a operação que as partes da cicuta ou das pedras produzem na sua constituição. Há animais que comem a cicuta sem correrem perigo e outros que se alimentam de madeira e pedras; mas enquanto não tivermos nenhuma ideia das constituições reais das diferentes espécies de animais de que dependem estas qualidades, esses poderes e outros semelhantes, não devemos esperar alcançar a certeza nas proposições universais a respeito delas. O que nos pode fornecer tais proposições são apenas essas poucas ideias que têm uma conexão discernível com a nossa essência nominal, ou com qualquer uma das suas partes. Mas estas ideias são tão poucas e de tão pouca importância, que podemos justamente considerar o nosso conhecimento geral das substâncias como sendo quase nulo.

16. Para concluir, as proposições gerais de qualquer espécie que sejam só são capazes de certeza quando os termos usados nelas significam ideias, cujo acordo ou desa-

cordo, tal como é aí expresso, possa ser descoberto por nós. E quando vemos que as ideias que estes termos significam concordam ou não concordam, conforme são afirmados ou negados um do outro, é então que estamos certos da verdade ou da falsidade destas proposições. Daqui podemos inferir que a certeza geral nunca se pode encontrar senão nas nossas ideias. Todas as vezes que a formos procurar noutra parte qualquer, em experiências ou observações fora de nós, o nosso conhecimento não vai além de exemplos particulares. É a contemplação das nossas próprias ideias abstractas que somente nos pode fornecer o conhecimento geral.



## CAPÍTULO VII

### Das máximas

1. Há uma espécie de proposições que sob o nome de *máximas* ou *axiomas* têm passado por princípios de ciência; e porque são *evidentes por si mesmas* tem-se suposto que eram inatas, sem que alguém (que eu saiba) jamais tratasse de mostrar a razão e fundamento da sua clareza ou força. Contudo, pode valer a pena investigar a razão da sua evidência, ver se esta evidência é peculiar a essas únicas proposições, e também examinar até onde elas influenciam e governam os nossos outros conhecimentos.

2. O conhecimento consiste, como já foi mostrado, na percepção do acordo ou desacordo de ideias. Ora, onde este acordo ou desacordo for percebido imediatamente por ele mesmo, sem a intervenção ou ajuda de uma outra ideia, aí o nosso conhecimento é evidente por si. Isto parecerá ser assim para aquele que considere qualquer dessas proposições com que concorda à primeira vista, sem qualquer prova; pois em todas elas encontrará que a causa deste assentimento vem da conveniência ou não conveniência que o espírito encontra nestas ideias ao compará-las imediatamente, de acordo com a afirmação ou negação na proposição.

3. Sendo isto assim, a seguir consideremos se esta evidência imediata é peculiar somente às proposições que vulgarmente passam pelo nome de máximas e que têm a vantagem de passar por axiomas. É evidente que várias

outras verdades que não julgamos serem axiomas partilham igualmente com eles nesta evidência imediata. Verificaremos isto se percorrermos as várias espécies de acordo ou desacordo entre ideias que mencionei acima, isto é, identidade, relação, coexistência e existência real, as quais nos mostrarão que não só as poucas proposições que têm passado por máximas são evidentes por si mesmo, mas um grande número, mesmo quase um número infinito de outras proposições, o são também.

4. Pois, *em primeiro lugar*, como a percepção imediata do acordo ou desacordo da *identidade* se funda sobre o facto de que o espírito tem ideias distintas, ela fornece-nos tantas proposições evidentes por si mesmas quantas temos de ideias distintas, que são como que o fundamento de qualquer conhecimento; e o primeiro acto do espírito (sem o qual não pode haver conhecimento) consiste em conhecer cada uma destas ideias por si próprias e distingui-la das outras. Cada um vê em si mesmo que conhece as ideias que tem, que conhece também quando uma ideia está no seu entendimento, e o que ela é; e que, quando mais do que uma aí se encontra, as conhece distintamente e sem as confundir uma com a outra. Ora, como isto é sempre assim (pois é impossível que ele não perceba o que percebe), nunca pode duvidar, quando uma ideia está no seu espírito, que está lá e é o que é, e que duas ideias distintas quando estão no seu espírito estão lá e não são uma e a mesma ideia. Assim, todas estas afirmações e negações são feitas sem qualquer possibilidade de dúvida, incerteza ou hesitação e devemos dar-lhes a nossa aceitação logo que as compreendamos, isto é, logo que tenhamos no espírito as ideias determinadas que os termos na proposição significam. E, por consequência, sempre que o espírito considera com atenção uma proposição de maneira que se apercebe que as duas ideias que são significadas

pelos termos de que ela se compõe, e que são afirmadas ou negadas uma da outra, não são senão uma mesma ideia, ou são diferentes, desde então está infalivelmente certo da verdade de uma tal proposição. E isto tem de igual modo lugar se estas proposições são compostas de termos que significam ideias mais ou menos gerais: por exemplo, quer a ideia geral de Ser seja afirmada de si própria, como na proposição «tudo o que é, é»; ou que uma ideia mais particular seja afirmada dela mesma, como «um homem é um homem», ou «tudo o que é branco é branco»; quer a ideia de ser em geral seja negada do não-Ser, que é (se lhe posso chamar assim) a única ideia diferente do ser, como nesta outra proposição, «é impossível que uma mesma coisa seja e não seja»; ou que a ideia de qualquer ser particular seja negada de uma outra diferente dela, como «um homem não é um cavalo», «o vermelho não é o azul». A diferença das ideias torna imediatamente visível a verdade da proposição logo que os termos são entendidos, e isto com uma igual certeza e facilidade nas proposições menos gerais assim como nas mais gerais, e tudo pela mesma razão, isto é, porque o espírito percebe, em todas as ideias que tem, se uma mesma ideia é idêntica a si própria, e se duas ideias são diferentes, e não idênticas; e isto é igualmente certo, quer estas ideias sejam mais ou menos gerais, mais ou menos abstractas e mais ou menos compreensivas. Por conseguinte, esta espécie de evidência, só por si, não pertence unicamente, e por um direito particular, a estas duas proposições gerais — «tudo o que é, é», e «é impossível que a mesma coisa seja e não seja». A percepção de ser ou de não ser não pertence mais a estas ideias vagas, significadas pelos termos *tudo o que* e *coisa*, do que pertence a qualquer outra ideia. Pois estas duas máximas gerais não significam, em suma, senão que *o mesmo é o mesmo* e *o mesmo não é diferente*: verdades que reconhecemos tão bem em mais exemplos particulares, assim como

nas máximas gerais ou, para falar mais exactamente, que descobrimos em exemplos particulares, antes de ter pensado nestas máximas gerais, e que tiram toda a sua força da faculdade que o espírito tem em discernir as ideias particulares que chega a considerar. Não há nada mais visível e que o espírito perceba tão claramente e saiba com tanta certeza, sem a ajuda de prova ou reflexão sobre qualquer destas proposições gerais, do que a seguinte proposição: a ideia de branco é a ideia de branco, e não a ideia de azul; e ainda: a ideia de branco, quando está no espírito, está aí e não está ausente; e isto é tão claro que a consideração destes axiomas não pode acrescentar nada à evidência ou à certeza do seu conhecimento. É precisamente assim (como cada um pode experimentar em si próprio) em todas as ideias que o homem tem no seu espírito. Ele sabe que cada ideia é essa mesma ideia, e não uma outra, e que está no seu espírito e não fora dele quando está aí, e sabe com uma certeza que não pode ser maior. Por isso, não há qualquer proposição geral cuja verdade possa ser conhecida com uma maior certeza nem que seja capaz de tornar esta primeira mais perfeita. De maneira que, com respeito à identidade, o nosso conhecimento intuitivo estende-se tão longe como as nossas ideias, e somos capazes de formar tantas proposições evidentes por si mesmo, como temos nomes para designar as ideias distintas. E apelo para o próprio espírito de cada um, para saber se a proposição «um círculo é um círculo» não é uma proposição tão evidente por si mesma como a que é composta por termos mais gerais, como, por exemplo, «tudo o que é, é»; e, ainda, se a proposição «o azul não é vermelho» não é uma proposição de que o espírito não pode duvidar mais, desde que compreenda as palavras, do que do axioma «é impossível que uma mesma coisa seja e não seja». E assim todas as outras proposições desta espécie.

5. *Em segundo lugar*, quanto à *coexistência* ou à necessária conexão entre duas ideias de tal modo que, quando uma é suposta num objecto, a outra deve-o ser também necessariamente, o espírito tem uma percepção imediata de um tal acordo ou desacordo apenas em relação a um pequeno número de ideias. Por isso, nesta espécie, temos apenas muito pouco conhecimento intuitivo, e nem se encontram muitas proposições que sejam evidentes por si próprias, embora haja algumas; por exemplo, como a ideia de preencher um lugar igual ao conteúdo da sua superfície está ligada à nossa ideia de corpo, creio que é uma proposição evidente, por si própria, que dois corpos não podem estar no mesmo lugar.

6. *Em terceiro lugar*, quanto às *relações de modos*, os matemáticos formaram muitos axiomas respeitantes a uma relação de igualdade, como o que diz que «se de quantidades iguais tiramos quantidades iguais, o resto será igual». Mas, embora esta proposição e as outras desta espécie sejam recebidas pelos matemáticos como máximas e sejam verdades incontestáveis, eu julgo que quem as considerar não achará que sejam mais claramente evidentes por elas mesmas, do que estas: «um e um é igual a dois», e «se dos cinco dedos de uma mão tirares dois, e dos cinco dedos da outra tirares dois, o número de dedos que restará será igual». Estas proposições e mil outras semelhantes, que se podem formar com os números, fazem-nos aceitá-las logo ao serem ouvidas pela primeira vez, e levam consigo uma evidência igual, se não maior, do que a dos axiomas matemáticos.

7. *Em quarto lugar*, quanto à *existência real*, uma vez que não tem qualquer conexão com nenhuma outra das nossas ideias senão com as que temos de nós próprios e de um Primeiro Ser, não temos, sobre a existência real de

todos os outros seres, um conhecimento demonstrativo, e muito menos um conhecimento evidente por si mesmo; e, por isso, não há axiomas relativamente a este assunto.

8. A seguir, consideremos qual é a influência que estas máximas, recebidas sob o nome de axiomas, têm sobre as outras partes do nosso conhecimento. A regra, como eles dizem, estabelecida nas escolas, de que todo o raciocínio é *Ex praecognitis et praeconcessis* parece lançar o fundamento de todo o outro conhecimento nestas máximas e fazê-las supor como *praecognita*. Pelo que, julgo que significam estas duas coisas: a primeira, que estes axiomas são as verdades que o espírito conhece antes de mais; e a segunda que as outras partes do nosso conhecimento dependem destes axiomas.

9. Antes de mais, é evidente, por experiência, que estas verdades não são as primeiras conhecidas, como já mostrámos (Livro I, cap. I). Quem não se apercebe que uma criança conhece certamente que uma desconhecida não é a sua mãe, que o seu biberão não é a vara, muito antes de saber que «é impossível para a mesma coisa ser e não ser»? E quantas verdades há sobre os números com os quais, como se pode observar, o espírito está perfeitamente familiarizado e de que está em absoluto convencido antes que tenha pensado nestas máximas gerais, às quais os matemáticos se referem algumas vezes nos seus raciocínios? A razão de tudo isto é muito evidente. Pois o que faz com que o espírito dê o seu assentimento a estas proposições não é outra coisa senão a percepção que tem do acordo ou do desacordo das suas ideias, conforme as encontra afirmadas ou negadas uma da outra, em palavras que entende; e como cada ideia é o que ela é, e duas ideias distintas não são a mesma ideia, deve seguir-se necessariamente que as verdades evidentes por si mesmas conhecidas primeiro são

as que consistem em ideias que são as primeiras no espírito. E é evidente que as primeiras ideias que estão no espírito são as das coisas particulares, a partir das quais o entendimento passa por graus lentos até um pequeno número de ideias gerais que, sendo tiradas dos objectos vulgares e familiares dos sentidos, são estabelecidas no espírito com nomes gerais para as designar. Assim, as *ideias particulares* são primeiramente recebidas e distinguidas pelo espírito e sobre elas é adquirido conhecimento. E, depois disto, vêm as ideias menos gerais ou específicas, que se seguem às particulares. Isto porque as ideias abstractas não são tão evidentes, ou fáceis, como as ideias particulares, para as crianças ou para um espírito que ainda não está exercitado. Se elas parecem assim a homens já feitos, é somente por causa do uso constante e familiar que fazem delas. Pois, quando reflectimos cuidadosamente sobre elas, encontraremos que as *ideias gerais* são ficções e invenções do espírito que contêm certa dificuldade, e não se oferecem tão facilmente como somos levados a imaginar. Por exemplo, a ideia geral de um triângulo (que de modo algum é das mais abstractas, compreensivas e difíceis) requer certos esforços e habilidade para a formar; pois não deve ser nem obliquângulo, nem rectângulo, nem equilátero, nem isósceles, nem escaleno, mas tudo isto ao mesmo tempo, e nenhum destes em particular. Com efeito, é algo de imperfeito que não pode existir: uma ideia onde algumas partes de diversas ideias diferentes e incompatíveis são agrupadas. É verdade que, no seu estado de imperfeição, o nosso espírito tem necessidade destas ideias e corre para elas o mais que pode, por conveniência de comunicação e alargamento do conhecimento, duas coisas para as quais está naturalmente muito inclinado. Mas há razão para suspeitar que estas ideias são marcas da nossa imperfeição; pelo menos, isto é suficiente para mostrar que as ideias mais abstractas e gerais não são aquelas com que o espírito está

primeiro e mais facilmente familiarizado, nem das quais é primeiramente conhecedor.

10. Em segundo lugar, segue-se evidentemente, conforme o que se acabou de dizer, que estas máximas tão enaltecidas não são os princípios e fundamentos de todo o nosso outro conhecimento. Pois se há muitas verdades que são igualmente evidentes, e muitas que nós conhecemos antes delas, é impossível que sejam essas máximas os princípios donde deduzimos todas as outras verdades. Será impossível saber que um e dois é igual a três senão por meio do axioma (ou de qualquer outro semelhante) segundo o qual «o todo é igual a todas as suas partes tomadas juntas»? Muitas pessoas sabem que um e dois é igual a três sem terem ouvido este axioma, ou pensado nele, ou noutra semelhante, pelo qual isto se pudesse provar, e sabem-no tão certamente como um outro homem sabe que «o todo é igual a todas as suas partes», ou qualquer outra máxima. E tudo resulta da mesma razão de evidência em si mesma: a igualdade destas ideias é-lhe tão visível e tão certa sem o auxílio de qualquer axioma, como por seu intermédio, porquanto não necessita de nenhuma prova para a perceber. Nem depois de saber que o todo é igual a todas as suas partes, ele sabe melhor ou com maior certeza do que anteriormente, que um e dois é igual a três. Pois se há alguma diferença nestas ideias, as de todo e de partes são mais obscuras, ou pelo menos mais difíceis de se estabelecerem no espírito do que as de um, dois e três. E, na verdade, penso eu, posso perguntar a essas pessoas que pretendem que todo o conhecimento, para além desses mesmos princípios gerais, depende de princípios gerais inatos e evidentes só por si, de que princípio precisamos para provar que um e um são dois, que dois e dois são quatro, que três vezes dois são seis? Ora, como conhecemos a verdade destas proposições sem qualquer prova, é evidente que, ou

todo o conhecimento não depende de modo algum de certas máximas *praecognita* ou gerais, chamadas princípios, ou então que aquelas proposições são outros tantos princípios; e se os pomos na classe dos princípios, teremos que incluir também aí uma grande parte das proposições que dizem respeito aos números. Se juntarmos a isto todas as proposições evidentes por si mesmas, que se podem formar sobre todas as nossas ideias distintas, os princípios que os homens vêm a conhecer, em diferentes idades, serão quase infinitos ou pelo menos inumeráveis; e, em grande número, estes princípios inatos nunca virão a ser conhecidos durante toda a sua vida. Mas quer se apresentem ao espírito mais cedo, ou mais tarde, a verdade é que são todos conhecidos pela sua evidência natural, que são inteiramente independentes, que não recebem nenhuma luz nem são capazes de receber qualquer prova uns dos outros, e muito menos os mais particulares dos mais gerais, ou os mais simples dos mais compostos; porque os mais simples e os menos abstractos são os mais familiares e os que se apreendem mais facilmente e mais cedo. Mas quaisquer que sejam as ideias mais claras, a evidência de todas estas proposições está em que um homem vê que a mesma ideia é a mesma ideia e que infalivelmente apercebe que duas ideias diferentes são ideias diferentes. Pois quando um homem tem no seu entendimento as ideias de um e de dois, a ideia de amarelo e a ideia de azul, só pode saber certamente que a ideia de um é a ideia de um, e não a ideia de dois, e que a ideia de amarelo é a ideia de amarelo, e não a ideia de azul. Um homem não pode confundir no seu espírito as ideias que tem distintas; isso seria ter ideias confusas e distintas ao mesmo tempo, o que é uma contradição; e não ter nenhuma ideia distinta é não ter o uso das nossas faculdades, é não ter absolutamente nenhum conhecimento. E por isso, todas as vezes que uma ideia é afirmada de si própria, ou que duas ideias inteiramente distintas são

negadas uma da outra, o espírito não pode deixar de dar o seu assentimento a uma tal proposição, como a uma verdade infalível, desde que entenda os termos de que se compõe, sem hesitação, sem necessidade de prova, sem considerar estas proposições compostas de termos mais gerais a que damos o nome de máximas.

11. Que diremos nós então? São estas máximas gerais inúteis? De maneira nenhuma; embora talvez o seu uso não seja o que se imagina vulgarmente. Mas, visto que duvidar, por pouco que seja, dos privilégios que alguns têm atribuído a estas máximas é uma ousadia susceptível de ser acusada de ir ao ponto de derrubar os fundamentos de todas as ciências, pode bem valer a pena considerar estas máximas em relação a outras partes do nosso conhecimento e examinar mais particularmente quais os fins para que servem e quais os que não poderão servir.

(1) É evidente, conforme o que já se disse, que são inúteis para provar ou confirmar proposições menos gerais que são evidentes por si próprias.

(2) É evidente que não são, nem foram jamais, os fundamentos sobre os quais alguma ciência foi construída. Fala-se muito, eu sei, por divulgação dos escolásticos, de ciências e de máximas em que tais ciências se fundam. Mas nunca tive a felicidade de encontrar qualquer destas ciências, e muito menos encontrar uma, fundada sobre estas duas máximas: *o que é, é, e é impossível, para a mesma coisa, ser e não ser*. Ficaria contente se me mostrassem onde se encontra tal ciência erigida sobre estes axiomas gerais, ou sobre quaisquer outros, e ficaria obrigado àquele que pusesse diante de mim a organização e o sistema de uma ciência assim fundada nestas máximas, ou quaisquer outras semelhantes, que não pudesse mostrar ser tão firme sem auxílio destes axiomas. Eu pergunto se estas máximas gerais não têm o mesmo uso no estudo da teologia e nas questões

teológicas que têm nas outras ciências. Elas servem aqui, também, para calar a boca aos polemistas e acabar com as disputas. Mas creio que ninguém quererá, portanto, dizer que a religião cristã é fundada sobre estas máximas, ou que o conhecimento que dela temos é derivado destes princípios. É da revelação que a recebemos, e sem revelação estas máximas nunca teriam sido capazes de nos ajudar a conhecê-la. Quando encontramos uma ideia pela intervenção da qual descobrimos a conexão de duas outras ideias, isto é uma revelação que vem de Deus pela voz da razão, pois então conhecemos uma verdade que não conhecíamos antes. Quando Deus nos declara uma verdade, é uma revelação que nos é comunicada pela voz do seu Espírito e o nosso conhecimento fica aumentado. Mas não é em nenhum destes casos que recebemos o nosso conhecimento das máximas. Num, as próprias coisas no-lo dão e nós vemos a verdade aí, através da percepção do acordo ou desacordo; no outro, o próprio Deus no-lo dá imediatamente e vemos a verdade do que nos diz na sua veracidade infalível.

(3) Elas são inúteis para ajudar os homens no progresso das ciências ou na descoberta de verdades ainda desconhecidas. Newton, no seu livro que nunca deixará de nos admirar, demonstrou várias proposições que são outras tantas verdades novas, anteriormente desconhecidas do mundo e que representam um grande progresso no conhecimento matemático; mas não foram as máximas gerais «o que é, é» ou «o todo é maior do que a parte», ou outras semelhantes, que o ajudaram nas suas descobertas. Estes não foram os meios que o levaram à descoberta da verdade e da certeza dessas proposições. Nem foi por elas que chegou a conhecer essas demonstrações, mas descobrindo as ideias intermediárias que mostravam o acordo ou o desacordo das ideias, tais como estavam expressas nas proposições que demonstrou. Este é o emprego mais con-

siderável do entendimento humano que ajuda a alargar o conhecimento e a aperfeiçoar as ciências, para o que não se recebe qualquer ajuda da consideração destas máximas tão louvadas, ou de outras semelhantes. Se aqueles que têm a admiração tradicional por estas proposições e julgam que nenhum passo pode ser dado no conhecimento sem a ajuda de um axioma, e que não se pode pôr nenhuma pedra no edifício das ciências sem uma máxima geral, se essas pessoas, dizia eu, distinguissem entre o método de adquirir conhecimento e o de o comunicar, entre o método de inventar uma ciência e o de a ensinar aos outros enquanto conhecida, veriam que estas máximas gerais não eram os fundamentos sobre os quais os primeiros inventores ergueram as suas admiráveis estruturas, nem as chaves que abriram estes segredos do conhecimento. Embora, depois, quando as escolas foram erigidas e as ciências tiveram os seus professores para ensinar o que outros tinham inventado, estes muitas vezes se servissem de máximas, isto é, estabelecessem certas proposições que eram evidentes por si mesmas, ou eram recebidas por verdadeiras, de maneira que, sendo estabelecidas nos espíritos dos seus discípulos como verdades incontestáveis, serviram-se delas às vezes para convencer estes discípulos de certas verdades, através de exemplos particulares que lhes não eram tão familiares como aqueles axiomas gerais que lhes tinham sido antes impressos e fixados cuidadosamente no espírito. Se bem que estes exemplos particulares, quando considerados com atenção, não sejam menos evidentes por si próprios do entendimento do que as máximas gerais que se apresentam para os confirmar; é nestes exemplos particulares que o primeiro inventor encontrou a verdade sem a ajuda de máximas gerais; e quem os considerar com atenção poderá fazer a mesma coisa

Para se chegar, portanto, ao uso que se faz das máximas, deverá atentar-se em que: (1) Elas servem, como já

foi observado, nos métodos vulgarmente empregados para ensinar as ciências, na medida em que estas se encontrem desenvolvidas; mas de pouco servem, ou mesmo de nada, para levar as ciências mais longe; (2) elas servem, nas disputas, para calar os polemistas obstinados e para terminar essas disputas. E peço licença para perguntar se a necessidade de empregar estas máximas com este fim não veio da seguinte maneira: as escolas, tendo estabelecido a disputa como a pedra-de-toque das habilidades dos homens, e como o critério do conhecimento, atribuíam a vitória àquele que não cedia terreno; daí concluía-se que aquele que tinha a última palavra, se não tinha a melhor causa, tinha o melhor argumento. Mas porque por este meio, provavelmente, não poderia haver nenhuma decisão entre os hábeis disputadores, enquanto um seria sempre capaz de um *medius terminus* para provar uma proposição, e o outro, sem uma distinção, ou com uma distinção, poderia negar constantemente a maior, ou a menor; para evitar, tanto quanto possível, que as disputas caíssem num séquito infinito de silogismos, introduziram-se nas Escolas certas proposições gerais, muitas delas, na verdade, evidentes por si mesmas, e de tal maneira que todos os homens as admittiam e concordavam com elas; eram consideradas como medidas gerais da verdade e substituíam princípios (onde os contendores não tinham estabelecido outros entre si) para além dos quais não se podia ir e aos quais nenhuma parte devia fugir. E, assim, estas máximas, recebendo o nome de princípios, que marcavam o ponto a partir de onde os homens não podiam recuar na disputa, foram, por engano, tomadas como sendo as origens e as fontes donde todo o conhecimento brotou, e os fundamentos sobre os quais as ciências foram construídas; porque, quando na sua disputa chegavam a uma destas máximas, paravam ali e não iam mais além, e a questão estava terminada. Mas já mostrei que isto é um grande erro.

Este método das Escolas – consideradas como as fontes do conhecimento – introduziu, suponho eu, o mesmo uso destas máximas numa grande parte da conversação, fora das Escolas, para calar os sofistas com quem se fica dispensado de argumentar mais tempo, quando negam estes princípios gerais, evidentes por si mesmos, e admitidos por todos os homens racionais que tenham alguma vez pensado neles: contudo, eles não servem senão para pôr fim às disputas. Na verdade, se, em tais casos, insistimos com eles, eles não nos ensinam nada. Isso já foi feito pelas ideias intermediárias de que nos servimos no debate, e cuja conexão podemos ver sem a ajuda destas máximas, de maneira que a verdade pode ser conhecida antes que a máxima seja anunciada e que o argumento seja trazido até a um primeiro princípio. Os homens renunciariam a um argumento errado antes de se lá chegar, se nas suas disputas tivessem em vista encontrar e abraçar a verdade, e não contestar para obter a vitória. E é assim que as máximas servem para acabar com a teimosia daqueles cujo engenho se devia ter rendido mais cedo. Mas como o método das Escolas tem permitido e encorajado os homens a oporem-se e a resistirem a verdades evidentes até ficarem desorientados, isto é, até serem levados a contradizerem-se a si próprios, ou a alguns princípios estabelecidos, não é de admirar que, na conversação ordinária, não tenham vergonha do que é tido por virtude e glória nas Escolas, por exemplo, manterem obstinadamente o lado da questão, que escolheram, até ao último extremo, quer seja verdadeiro ou falso, mesmo depois de estarem convencidos. Estranho meio de atingir a verdade e o conhecimento: que eu julgo que a parte racional da humanidade, que não está corrompida pela educação, mal poderia acreditar que pudesse jamais ser admitido por pessoas que amam a verdade e que estudam a religião, ou a natureza, ou apresentado nos seminários destinados a propagarem as verdades da religião, ou da filosofia, entre os ignorantes e os cépticos.

Não examinarei agora quanto esta maneira de instruir é própria para desviar os espíritos dos jovens da procura sincera e do amor pela verdade, e mesmo para os fazer duvidar se há tal coisa, pelo menos, se há alguma que valha a pena que adiramos a ela. Mas o que penso é que, excepto os lugares que trouxeram a Filosofia Peripatética para as suas escolas, onde se continuou durante muitos séculos sem ensinar outra coisa senão a arte de disputar, não se consideraram, em nenhuma parte, estas máximas como fundamentos sobre os quais as ciências foram construídas, nem como grandes ajudas para o progresso do conhecimento. Estas máximas gerais, são, portanto, como já disse, de grande uso nas disputas para calar os polémicos mas não contribuem muito para a descoberta das verdades desconhecidas, ou para ajudar o espírito a fazer progressos na busca do conhecimento. Pois quem é que começou por construir o seu conhecimento nesta proposição geral *o que é, é; ou é impossível que a mesma coisa seja e não seja ao mesmo tempo?* E quem é que, tomando por princípio da ciência uma ou outra destas máximas, deduziu um sistema de conhecimentos úteis? Uma destas máximas pode servir bem como pedrade-toque para mostrar onde levam as opiniões falsas que muitas vezes encerram contradições; mas, por mais próprias que sejam para descobrir o absurdo, ou o erro do raciocínio, ou da opinião de um homem, elas não serviriam muito para esclarecer o entendimento; e não acharemos que o espírito receba muita ajuda delas no progresso que faz no conhecimento; progresso que não seria nem mais nem menos certo, mesmo se nunca se pensasse nestas duas proposições gerais. É verdade, como já disse, que elas algumas vezes servem, na argumentação, para calar um polemista, mostrando-lhe o absurdo do que disse e expondo-o à vergonha de contradizer o que todo o mundo sabe, e que ele próprio não pode senão reconhecer como verdade. Mas uma coisa é mostrar a um homem que está

errado e outra é pô-lo na posse da verdade. E gostaria bem de saber que verdades estas duas proposições são capazes de ensinar, e pela sua influência fazer-nos conhecer, que não conhecêssemos antes, ou que não pudéssemos conhecer sem a sua ajuda. Que se tirem delas todas as conclusões que se puder; estas consequências reduzir-se-ão sempre a proposições puramente idênticas; e a influência destas máximas, se é que há realmente alguma, cairá apenas sobre estas espécies de proposições. Cada proposição particular respeitante à identidade ou diversidade é conhecida tão claramente e tão certamente por si própria se a considerarmos com atenção, como qualquer destas duas proposições gerais, e com a diferença de que estas proposições gerais, podendo servir em todos os casos, são por isso mais gravadas no espírito e é sobre elas que insistimos de preferência. Quanto às outras máximas menos gerais, muitas delas não são nada mais do que proposições meramente verbais e só nos ensinam o respeito e o valor que certos nomes têm entre si. «O todo é igual a todas as suas partes» eu pergunto-vos: que verdade real esta máxima nos ensina? Que contém mais esta máxima do que o que a significação da palavra *totum* ou *todo* significa por si própria? E aquele que sabe que a palavra *todo* significa o que é composto de todas as suas partes, sabe muito menos do que aquele que sabe que o todo é igual a todas as suas partes. Eu penso, sobre este mesmo fundamento, que esta proposição «Uma colina é mais alta do que um vale», e outras semelhantes, pode também passar por máxima. Mas quando os mestres de Matemática querem ensinar aos outros o que sabem desta ciência, não põem, sem razão, na admissão dos seus sistemas, esta máxima, e outras semelhantes, a fim de que, desde o começo, os seus estudantes, tendo familiarizado perfeitamente os seus pensamentos com estas proposições, expressas em termos gerais, possam habituar-se a fazer estas reflexões e a ter estas proposições mais gerais como regras e expressões estabele-

cidas, prontas para aplicar a todos os casos particulares. Não que, ao considerá-las igualmente, pareçam mais claras e evidentes do que os exemplos particulares que trazemos para as confirmar, mas porque, sendo mais familiares ao espírito, basta mencioná-las para satisfazer o entendimento. Isto, penso eu, vem mais do costume que temos de as usar e de as fixar no nosso espírito à força de pensarmos muitas vezes nelas, do que da diferente evidência das coisas. Mas antes que o costume tenha estabelecido no nosso espírito métodos de pensar e de raciocinar, estou inclinado a imaginar que é precisamente de outro modo; e que uma criança a quem tiraram uma parte da sua maçã, tem de tal melhor conhecimento por esse exemplo particular do que por esta proposição geral, «O todo é igual a todas as suas partes»; e que, se uma destas coisas tem necessidade de lhe ser confirmada pela outra, é mais necessário que a proposição geral seja introduzida pela particular do que a particular pela geral. Pois é pelas *coisas particulares* que começa o nosso conhecimento e que se estende, por graus, às *gerais*. Embora, depois, o espírito tome um caminho oposto, porque, tendo reduzido o seu conhecimento a proposições tão gerais quanto pode, torna-as familiares aos seus pensamentos e habitua-se a recorrer a elas como padrões da verdade e da falsidade. E servindo-se delas vulgarmente como regra para medir a verdade de outras proposições, chega a pensar-se que as proposições mais particulares tiram a sua verdade e evidência da conformidade que têm com proposições mais gerais nas quais insistimos com tanta frequência na conversação e nas disputas, e admitimos tão constantemente. É esta a razão, penso eu, por que, entre tantas proposições evidentes por si mesmas, se deu o título de *máximas* somente às mais gerais.

12. Uma outra coisa que, segundo creio, não será fora de propósito observar, a respeito destas máximas

gerais, é que elas estão tão longe de aperfeiçoar ou estabelecer os nossos espíritos no verdadeiro conhecimento que, se as nossas noções são erradas, vagas ou incertas e se unirmos os nossos pensamentos ao som das palavras, em lugar de os fixar nas ideias estabelecidas e determinadas das coisas, estas máximas gerais servirão para nos confirmar no erro; e, desta maneira, que é a mais vulgar de usar as palavras, estas servirão para provar contradições. Por exemplo, aquele que, com Descartes, formar no espírito uma ideia daquilo a que chama *corpo*, como de uma coisa que não é senão extensão, pode demonstrar facilmente por esta máxima, *o que é, é*, que não há nenhum vácuo, isto é, nenhum espaço vazio de corpo. Pois, se a ideia à qual liga o nome corpo é a de pura extensão, o seu conhecimento de que o espaço não pode ser sem corpo está certo. Com efeito, ele conhece clara e distintamente a ideia que tem de extensão, e sabe que esta é o que é, e não uma outra ideia, embora seja designada por estes três nomes — extensão, corpo, espaço: três palavras que, significando uma só e a mesma ideia, podem, sem dúvida, ser afirmadas, uma da outra, com a mesma evidência e certeza, como cada um destes termos pode ser afirmado de si mesmo: e é tão certo que, enquanto os emprego todos para significarem uma só ideia, esta afirmação «o espaço é corpo» é tão verdadeira e tão idêntica na sua significação como é a de «o corpo é corpo», tanto na significação como no som.

13. Mas se uma outra pessoa representar a si mesma esta coisa sob uma ideia diferente da de Descartes, servindo-se, no entanto, com Descartes, da palavra *corpo*, embora considerando a ideia expressa por esta palavra como a de uma coisa que tem simultaneamente extensão e solidez, demonstrará tão facilmente que pode haver o vazio ou um espaço sem corpo como Descartes demonstrou o contrário. É que a ideia à qual dá o nome de espaço, sendo meramente

a ideia simples de extensão, e a ideia à qual dá o nome de corpo, a ideia complexa de extensão e resistibilidade ou solidez, juntas no mesmo sujeito, estas duas ideias não são exactamente uma só e a mesma, mas são também distintas no entendimento, como as ideias de um e de dois, de branco e de preto, ou como as de *corporeidade* e *humanidade*, se posso usar estes termos bárbaros. E, por isso, a sua afirmação nos nossos espíritos, ou nas palavras que as representam, não é idêntica, mas sim a sua negação, uma da outra; por exemplo, a proposição «A extensão ou o espaço não é corpo» é tão verdadeira, tão evidentemente certa como qualquer proposição que se possa provar por esta máxima: «*É impossível que a mesma coisa seja e não seja ao mesmo tempo*».

14. Mas, embora estas duas proposições (como vêem) possam ser igualmente demonstradas, como, por exemplo, que pode haver vácuo e que não pode haver vácuo, por meio destes dois princípios certos, *o que é, é, e a mesma coisa não pode simultaneamente ser e não ser*, nenhum destes princípios servirá para nos provar que há corpos que existem e quais são esses corpos, pois, para isso, ficam-nos apenas os nossos sentidos para no-los revelarem até onde puderem. Como esses princípios, universais e evidentes por si, são somente o conhecimento constante, claro e distinto que temos das nossas próprias ideias mais gerais e compreensivas, não podem assegurar-nos nada do que se passa fora do espírito: a sua certeza funda-se somente sobre o conhecimento que temos de cada ideia por si própria, e da sua distinção das outras, acerca das quais não podemos estar enganados enquanto estiverem no nosso espírito, muito embora nos possamos enganar, e muitas vezes somos enganados, quando retemos os nomes sem as ideias, ou quando os usamos de uma maneira confusa, algumas vezes para designar uma ideia e outras vezes para designar uma outra. Nesses casos, a força destes axiomas, alcançando só

o som e não a significação das palavras, serve somente para nos levar à confusão, ao engano e ao erro. Isto é só para mostrar aos homens que estas máximas, por mais que as consagramos como os grandes baluartes da verdade, não os porão a salvo do erro se empregarem as palavras num sentido vago e indeterminado, como já observei. Em tudo o que está aqui sugerido a respeito do pouco que contribuem para o progresso do conhecimento, ou sobre o uso perigoso nas ideias indeterminadas, estou bem longe de dizer, ou de pretender, que devem ser postas de parte, como alguns têm sido demasiado prontos a imputar-me. Afirmo que são verdades, verdades evidentes por si mesmas, e, nesta qualidade, não podem ser postas de parte. Até que ponto a sua influência pode chegar, é em vão que nos esforçamos por saber, e é que nem sequer quero tentar. Contudo, posso ter razão em crer, sem fazer qualquer injúria à verdade, ou ao conhecimento, que o seu uso não é responsável pela grande importância que parece ter-lhes sido confiada; e posso prevenir os homens de que não façam um mau uso delas para se confirmarem a si próprios no erro.

15. Mas seja qual for o uso que se faça destas máximas nas proposições verbais, não podem descobrir ou provar-nos o menor conhecimento da natureza das substâncias, tais como se encontraram e existem fora de nós, para além do que se funda sobre a experiência. E embora a consequência destas duas proposições, chamadas princípios, seja muito clara e o seu uso não seja nem perigoso, nem nocivo, para provar tais coisas onde não há nenhuma necessidade desses princípios, porque são tão claras só por si que dispensam o seu auxílio, como por exemplo onde as nossas ideias são determinadas e conhecidas pelos nomes que as representam; no entanto, quando estes princípios, *o que é, é, e é impossível que a mesma coisa seja e não seja*, são

usados para provar as proposições onde há palavras que significam ideias complexas, como, por exemplo, homem, cavalo, ouro, virtude, então eles são extremamente perigosos e fazem com que os homens muito vulgarmente recebam e retenham a falsidade como uma verdade manifesta, e a incerteza como uma demonstração, de onde decorrem o erro, a teimosia e todos os males que podem acontecer por raciocinar mal. Não é que estes princípios sejam menos verdadeiros (ou que tenham menos força) para provar proposições compostas de termos que significam ideias complexas, do que proposições que apenas giram à volta de ideias simples; mas é que em geral os homens enganam-se, crendo que, quando retêm os mesmos termos, as proposições giram à volta das mesmas coisas, se bem que, no fundo, as ideias que os termos significam sejam, na verdade, diferentes. Por isso, servem-se, muitas vezes, destas máximas para apoiar proposições que no som e na aparência são proposições contraditórias, como é evidente nas demonstrações acima mencionadas acerca do vácuo. De maneira que, enquanto os homens tomarem as palavras por coisas, como costumam fazer, estas máximas podem servir, e servem vulgarmente, para provar proposições contraditórias, como farei ver mais adiante.

16. Por exemplo, admita-se que o *homem* seja o sujeito sobre o qual se quer demonstrar qualquer coisa por meio destes primeiros princípios, e veremos que enquanto a demonstração depender destes princípios será só verbal e não nos dará nenhuma proposição certa, universal e verdadeira, nem nenhum conhecimento de qualquer ser existente exterior a nós. Primeiramente, a criança forma a ideia de um homem, e é provável que essa sua ideia seja como a da gravura que o pintor faz das aparências visíveis que conjuntamente constituem a forma exterior de um homem; de maneira que uma tal complicação de ideias

unidas no seu entendimento compõe esta particular ideia complexa a que ela chama homem; e como o branco, ou a cor de carne, na Inglaterra, fazem parte desta mesma ideia, a criança pode demonstrar-vos que um negro não é um homem, porque a cor branca é uma das ideias simples da ideia complexa a que chama homem; e, por isso, pode demonstrar, por este princípio, que é *impossível que a mesma coisa seja e não seja*, que um negro não é um homem; a sua certeza não se funda sobre essa proposição universal de que talvez nunca tenha ouvido falar, nem na qual tenha alguma vez pensado, mas sobre a percepção clara e distinta que tem destas suas próprias ideias simples de preto e branco que não pode ser persuadida a tomar conjuntamente, nem uma pela outra, quer conheça ou não conheça esta máxima. E nunca podereis demonstrar a esta criança, ou a qualquer pessoa que tenha tal ideia a que chama homem, que um homem tem uma alma, porque a sua ideia de homem não inclui tal noção ou ideia. E, por consequência, o princípio de *o que é, é* não lhe prova este ponto, mas depende da compilação e observação por meio das quais deve formar a sua ideia complexa, designada pela palavra homem.

17. Em segundo lugar, uma outra pessoa que, ao formar o conjunto da ideia a que chama *homem*, foi mais além e juntou à forma exterior o riso e o discurso racional pode demonstrar que as crianças e os imbecis não são homens, por meio desta máxima: *é impossível que a mesma coisa seja e não seja*. Já falei com homens muito sensatos que negaram realmente que as crianças e os imbecis fossem homens.

18. Em terceiro lugar, talvez que uma outra pessoa forme a ideia complexa a que chama *homem*, somente a partir das ideias de corpo em geral, do poder da linguagem e do raciocínio, e exclua inteiramente a forma exterior. Esta pessoa é capaz de demonstrar que um homem pode

não ter mãos, e ser *quadrupes*, pois nenhuma dessas coisas está incluída na sua ideia de homem; e em qualquer corpo ou figura onde encontrar a faculdade de falar e raciocinar juntas aí vê um homem; porque, tendo um conhecimento evidente de uma tal ideia complexa, é certo que *o que é, é*.

19. De maneira que, se considerarmos isto bem, penso que podemos dizer que, quando as nossas ideias estão determinadas no espírito e designadas por nomes fixos e conhecidos a que as ligamos sob estas determinações precisas, estas máximas são pouco necessárias, ou de nenhum uso, para provar o acordo e o desacordo destas ideias. Quem não pode discernir a verdade ou a falsidade de tais proposições, sem a ajuda destas máximas, ou de outras semelhantes, não é por elas que será ajudado a fazê-lo; pois não se poderá supor que conheça, sem prova, a verdade dessas mesmas máximas, se não conhece, sem prova, a verdade de outras que são tão evidentes por si mesmas como estas. É sobre este fundamento que o conhecimento intuitivo não exige, nem admite, nenhuma prova, numa parte, mais do que na outra. Quem supuser que é assim, deita por terra o fundamento de todo o conhecimento e certeza; e aquele que necessita de uma prova para se assegurar e dar consentimento a esta proposição de que dois é igual a dois terá também necessidade de uma prova para poder admitir que *o que é, é*. Também aquele que precisar de uma prova para ficar convencido de que dois não são três, que branco não é preto, que um triângulo não é um círculo, etc., ou que duas outras ideias determinadas e distintas não são uma e a mesma ideia, precisará de uma demonstração para poder convencer-se de que *é impossível que a mesma coisa seja e não seja*.

20. E como estas máximas são de pouco uso quando temos ideias determinadas, elas são, por isso, como já

mostrei, de um uso perigoso quando as nossas ideias não são determinadas e quando usamos palavras que não estão ligadas a ideias determinadas, mas cuja significação é vaga e inconstante, algumas vezes significando uma ideia, e outras vezes uma outra; donde se seguem os enganos e os erros que estas máximas (trazidas como provas para estabelecer proposições onde os termos significam ideias indeterminadas) confirmam e gravam no espírito pela sua autoridade.

## CAPÍTULO VIII

### Das proposições frívolas<sup>19</sup>

1. Deixo aos outros a tarefa de julgarem se estas máximas de que acabei de falar no capítulo anterior são de um tão grande uso para o conhecimento real como se supõe geralmente. O que, creio eu, pode ser com confiança afirmado é que *há* proposições universais que, embora sejam certamente verdadeiras, não acrescentam nenhuma luz ao nosso entendimento e não aumentam o nosso conhecimento. Tais são:

2. Primeiro, todas as *proposições* puramente *idênticas*. Estas, evidentemente, e à primeira vista, parecem não conter nenhuma instrução. Pois quando afirmamos o mesmo termo de si mesmo, seja ele um simples som, ou que contenha uma ideia clara e real, uma tal proposição não nos mostra nada senão o que já devemos conhecer certamente, quer uma tal proposição seja formada por nós próprios, quer nos seja proposta por outro. Na verdade, esta proposição tão geral, *o que é, é*, pode servir algumas vezes para mostrar a um homem o absurdo, de que é culpado, quando, por circunlóquios ou termos equívocos, ele quer, nos exemplos particulares, negar a mesma coisa dela

---

<sup>19</sup> Neste capítulo sobre as «proposições frívolas» Locke insiste na imutabilidade gnosiológica dos juízos analíticos e denuncia, com veemência, os perigos que encerram; dão a ilusão de conhecimento e alimentam a soberba dos falsos sábios.

mesma; porque ninguém ousa desafiar tão abertamente o senso comum de maneira a afirmar contradições visíveis e directas em palavras evidentes; ou, se o fizer, o seu interlocutor é desculpado se cessar toda a conversação com ele. Contudo, penso que posso dizer que nem esta máxima, nem qualquer outra proposição idêntica, nos ensina nada; e embora esta grande e enaltecida máxima, que é gabada por ser o fundamento da demonstração, possa ser, e seja, muitas vezes empregada para confirmar estas espécies de proposições, tudo o que ela prova não importa a nada mais senão a isto: — Que a mesma palavra pode ser afirmada dela própria com uma grande certeza, sem qualquer dúvida da verdade de uma tal proposição e, é preciso acrescentar também, sem que possamos chegar por aí a qualquer conhecimento real.

3. Neste caso, o mais ignorante de todos os homens, que é capaz somente de formar uma proposição e de saber o que pensa quando diz sim ou não, pode fazer um milhão de proposições, da verdade das quais pode estar infalivelmente certo e, contudo, não conhecer uma coisa no mundo por este meio; por exemplo, «o que é uma alma, é uma alma»; ou «uma alma é uma alma»; «um espírito é um espírito»; «um feitiço é um feitiço», etc. Estas proposições são todas equivalentes a esta *o que é, é*; quer dizer, o que tem existência, tem existência; ou quem tem uma alma, tem uma alma. O que é isto mais senão brincar com palavras? É fazer justamente como um macaco que muda uma ostra de uma mão para a outra e que, se tivesse fala, poderia sem dúvida dizer: «a ostra na mão direita é o sujeito e a ostra na mão esquerda é o predicado»; e poderia formar, por este meio, uma proposição da ostra, evidente por ela mesmo, isto é, a ostra é ostra, sem ter ficado, por tudo isto, mais sabedor. Esta maneira de tratar a questão poderia, pois, satisfazer bem a fome do macaco, ou o entendimento de um homem, e um teria melhorado em conhecimento e o outro em volume.

Sei que há pessoas que se interessam muito pelas proposições e imaginam que elas prestam grande serviço à filosofia porque são evidentes em si mesmas; e exaltam-nas como se contivessem todo o conhecimento e como se o entendimento fosse levado, unicamente por elas, a toda a verdade. Eu concordo tão prontamente como qualquer um que elas sejam verdadeiras e evidentes por si. Eu concordo ainda mais que o fundamento de todo o nosso conhecimento está na faculdade que temos de perceber que a mesma ideia é a mesma, e de a discernir das que são diferentes, como já mostrei no capítulo anterior. Mas não vejo como isso impede que o uso que se pretenderia fazer das proposições idênticas para o aperfeiçoamento do conhecimento não seja considerado frívolo. Que se repita, tantas vezes quantas se quiser, que «a vontade é a vontade» ou se ligue a isso a importância que se julgue a propósito, de que espécie de uso será esta proposição, e uma infinidade de outras semelhantes, para alargar o nosso conhecimento? Que um homem forme tantas espécies de proposições quantas as palavras que tem lhe possam permitir, como estas, «uma lei é uma lei» e «a obrigação é obrigação», «o justo é justo» e «o injusto é injusto» – tais proposições, e outras semelhantes, ajudá-lo-ão no conhecimento da ética, ou a instruí-lo, a ele e aos outros, no conhecimento da moral? Aqueles que não sabem, nem talvez saberão, o que é justo e o que é injusto, nem as medidas de um e do outro, podem formar com tanta segurança todas estas espécies de proposições e conhecer infalivelmente, como aquele que está mais bem instruído nos preceitos morais poderá fazer. Mas que progresso farão tais proposições no conhecimento de uma coisa necessária ou útil à sua conduta?

Julgar-se-ia que fazia menos do que frivolidade aquele que, para iluminar o entendimento em qualquer parte do conhecimento, se ocupasse das proposições idênticas e

insistisse sobre máximas como estas: «a substância é a substância» e «o corpo é o corpo», «um espaço vazio é um espaço vazio» e «um turbilhão é um turbilhão»; «um centauro é um centauro» e «uma quimera é uma quimera», etc. Pois todas estas proposições, e outras semelhantes, são igualmente verdadeiras, igualmente certas e igualmente evidentes em si mesmas. Contudo, elas não podem passar senão por proposições frívolas quando fazemos uso delas como princípios de instrução, e quando lhes atribuímos a importância de serem ajudas do conhecimento, pois que não ensinam nada a não ser que todo o homem, que é capaz de discorrer, sabe, sem ninguém lhe dizer, por exemplo, que o mesmo termo é o mesmo termo e que a mesma ideia é a mesma ideia. E foi sobre este fundamento que pensei, e ainda penso, que oferecer e imprimir no espírito tais proposições, a fim de dar ao entendimento uma luz nova ou entrar no conhecimento das coisas, é verdadeira frivolidade.

A instrução está numa coisa bem diferente. E quem quiser alargar o seu próprio espírito, ou o espírito de outrem, a verdades que não conhece ainda, deve descobrir ideias intermediárias e depois dispô-las umas atrás das outras, em tal ordem que o entendimento possa ver o acordo ou o desacordo das que estão em questão. As proposições que fazem isto são instrutivas, mas estão longe daquelas que afirmam o mesmo termo de si mesmo, o que não é nenhum meio de avançar numa espécie de conhecimento, nem de fazer avançar os outros. Isso não ajuda mais do que ajudaria alguém, que quisesse aprender a ler, ter impressas no espírito estas proposições: «um A é um A», e «um B é um B». Um homem pode saber isso tão bem como um mestre-escola e, contudo, nunca ser capaz de ler uma palavra enquanto viver. Nem estas proposições, ou outras idênticas, alguma vez o ajudarão na habilidade de ler, seja qual for o uso que ele possa fazer delas.

Se aqueles que me censuram por as designar de *proposições frívolas* tivessem lido e se tivessem esforçado por compreender o que escrevi acima, não poderiam senão ter visto que por proposições idênticas significo somente aquelas em que o mesmo termo, exprimindo a mesma ideia, é afirmado de si mesmo. É o que tomo por ser a significação própria das proposições idênticas; e penso que posso continuar sem perigo a dizer, a respeito de todas estas proposições, que propô-las como meios de instruir não passa de uma frivolidade. Pois ninguém que tenha o uso da razão pode deixar escapá-las onde for necessário que se lhes preste atenção, nem duvidar da sua verdade quando tem de lhe prestar atenção.

Mas se os homens querem chamar idênticas às proposições onde o mesmo termo não é afirmado de si mesmo, outros que julguem se falam mais exactamente do que eu. O que é certo é que tudo o que eles dizem das proposições que não são idênticas, na minha opinião, não me diz respeito a mim nem ao que eu disse, pois que tudo o que disse se refere às proposições em que o mesmo termo é afirmado de si próprio. E gostaria de ver um exemplo onde possamos servir-nos de uma tal proposição para vantagem e progresso do conhecimento, de quem quer que seja. Exemplos de outras espécie de proposições, qualquer que seja o uso que se possa fazer delas, não me dizem respeito a mim, porque não são aquelas a que chamo idênticas.

4. Em segundo lugar, uma outra espécie de proposições frívolas é *quando uma parte da ideia complexa é afirmada do nome do todo*, ou, o que é a mesma coisa, quando uma palavra da definição é afirmada da palavra definida. Tais são todas as proposições onde o género é afirmado da espécie, ou os termos mais compreensivos dos termos menos compreensivos. Pois, que informação, que conhecimento, leva esta proposição consigo, por exemplo, «O chumbo é um

metal», a um homem que conhece a ideia complexa que o nome chumbo significa? Todas as ideias que constituem a ideia complexa significada pela palavra metal não são outra coisa senão o que ele compreendeu anteriormente sob o nome de chumbo. Na verdade, para um homem que conheça a significação da palavra metal e não a da palavra chumbo, é uma maneira mais curta de lhe explicar a significação da palavra chumbo, dizendo-lhe que é um metal, o que imediatamente exprime várias das suas ideias simples, do que enumerá-las uma a uma, dizendo-lhe que é um corpo muito pesado, fusível e maleável.

5. É ainda brincar com as palavras afirmar qualquer parte de uma definição do termo definido, ou afirmar uma das ideias simples de que é formada uma ideia complexa do nome de toda a ideia complexa, como «Todo o ouro é fusível». Porque, como a fusibilidade é uma das ideias simples que compõem a ideia complexa que o som ouro significa, afirmar do nome ouro o que está já compreendido na sua significação recebida, o que pode ser senão brincar com os sons? Julgar-se-ia muito mais ridículo afirmar gravemente, como uma verdade muito importante, que o ouro é amarelo; mas não vejo como é mais importante dizer que é fusível, a não ser que esta qualidade não entre na ideia complexa de que o som ouro é o sinal no discurso comum. Que instrução pode levar um homem a dizer o que já se lhe disse ou que se supõe que já sabe anteriormente? Pois deve supor-se que conheço a significação da palavra que um outro usa ao falar-me, ou então ele deverá ensinar-ma. E se sei que o nome ouro significa esta ideia complexa de corpo, amarelo, pesado, fusível, maleável, não me instruirá muito pô-la solenemente depois numa proposição, e gravemente dizer: todo o ouro é fusível. Tais proposições podem somente servir para mostrar a falta de sinceridade daquele que quer partir da

definição dos seus próprios termos, fazendo-lhe lembrar algumas vezes isso; mas por mais certas que sejam não trazem consigo nenhum conhecimento senão o da significação das palavras.

6. «Cada homem é um animal ou um corpo vivo» é uma proposição tão certa quanto pode ser, mas que não contribui mais para o conhecimento das coisas do que se se dissesse que um palafém é um cavalo que anda a furta-passo, ou um animal que relincha e que anda a furta-passo, pois estas duas proposições giram somente sobre a significação das palavras, e apenas me fazem conhecer isto – que o corpo, a sensação e o movimento, ou o poder de sensação e de movimento, são três ideias que compreendo sempre sob o nome de homem e que designo pelo nome de homem; e quando elas não se encontram juntas, o *nome de homem* não pertence a essa coisa: e do mesmo modo – que o corpo, a sensação e uma certa maneira de andar, com uma certa espécie de voz, são algumas das ideias que eu sempre compreendo e designo pela palavra *palafém*; e quando elas não se encontram juntas, o nome *palafém* não pertence a essa coisa. É precisamente o mesmo e para o mesmo propósito, quando um termo que significa uma, ou mais ideias simples que, juntas, compõem a ideia complexa a que se chama homem é afirmado do termo homem: por exemplo: – Imaginai que um romano significava pela palavra *homo* todas estas ideias distintas unidas num só sujeito, *corporietas, sensibilitas, potentia se movendi, rationalitas, risibilitas*; ele poderia, sem dúvida, afirmar, com grande certeza e universalmente, da palavra *homo*, uma ou mais destas ideias, ou todas juntas, mas não fazia mais do que dizer que a palavra *homo*, no seu país, compreendia, na sua significação, todas estas ideias. Da mesma maneira, um cavaleiro de novela que pela palavra *palafém* significasse as ideias de corpo de uma certa figura, de quatro pernas, com sensação, movimento,

que anda a furta-passo, que relincha, branco, habituado a levar uma mulher no dorso, poderia também, com a mesma certeza, afirmar universalmente uma destas ideias da palavra *palafém*, ou todas juntas; mas não nos ensinaria, por meio disso, outra coisa senão que a palavra *palafém*, na sua linguagem, ou na da novela, significava todas estas ideias, e não devia ser aplicada a nada em que uma destas ideias faltasse. Mas se alguém me disser que todo o ser em que sensação, movimento, raciocínio e riso estão unidos, tem realmente uma noção de Deus, ou poderia ser lançado num sono pelo ópio, esse faz, na verdade, uma proposição instrutiva, porque ter a noção de Deus, ou ser lançado no sono pelo ópio, são coisas que não estão contidas na ideia que a palavra *homem* significa e assim somos ensinados por estas proposições acerca de algo mais do que o que a simples palavra *homem* significa; e, por consequência, o conhecimento contido nessa proposição é mais do que verbal.

7. Deve supor-se que antes que um homem forme uma proposição entende os termos que usa nela, ou então fala como um papagaio, fazendo somente um barulho por imitação e formando certos sons que aprendeu de outros, mas não como uma criatura racional que emprega estes sons como sinais das ideias que tem no espírito. Supõe-se também que aquele que escuta entende os termos da mesma maneira como os usa aquele que fala ou então fala uma linguagem incompreensível e faz um ruído ininteligível. E por isso brinca com as palavras quem faz tal proposição, que, quando formada, não contém mais do que o que um dos termos contém, e que se supõe ser já conhecida antes; por exemplo, um triângulo tem três lados, ou o açafão é amarelo. E isto não pode ser mais tolerável do que quando um homem vai explicar os seus termos a um que se supõe, ou declara, que não o entende, e então ensina somente a significação daquela palavra e o uso daquele sinal.

8. Então, podemos saber a verdade de duas espécies de proposições com uma perfeita certeza. Em primeiro lugar, a das proposições frívolas que têm uma certeza em si mesmas, certeza puramente verbal, mas não instrutiva. Em segundo lugar, podemos conhecer a verdade e, por este meio, ter a certeza, nas proposições que afirmam alguma coisa de outra, que é uma consequência necessária da sua ideia complexa precisa, mas que não está contida nela: por exemplo, que o ângulo externo de todos os triângulos é maior do que um dos ângulos internos opostos. Pois como a relação do ângulo exterior a um dos ângulos internos opostos não faz parte da ideia complexa que é significanda pelo nome triângulo, isto é uma verdade real e leva com ela um conhecimento real e instrutivo<sup>20</sup>.

9. Como temos pouco, ou nenhum, conhecimento das combinações de ideias simples que existem juntas nas substâncias, e como, por meio dos nossos sentidos, não podemos fazer quaisquer proposições universais certas a respeito delas, para além do que as nossas essências nominais nos levam; e como se estendem a muito poucas verdades importantes em relação àqueles que dependem das suas constituições reais, as proposições gerais formadas sobre as substâncias são, na maior parte, frívolas, se são certas; e, se são instrutivas, são incertas, e de tal natureza que não podemos ter nenhum conhecimento da sua verdade real, por mais que a constante observação e analogia possa ajudar o nosso juízo a conjecturar. Daí que muitas vezes se nos deparem discursos muito claros e coerentes que, contudo, se reduzem a nada. Pois é bem evidente que os nomes dos seres substanciais assim como os outros, quando considerados em toda a extensão da significação

---

<sup>20</sup> Embora num contexto diferente, Locke antecipa aqui a noção kantiana de juízo sintético *a priori*.

relativa que lhe está ligada, podem estar unidos, com grande verdade, por proposições negativas e afirmativas, conforme as suas definições respectivas os tornam próprios para estarem juntos, e as proposições, compostas de tais espécies de termos, podem ser deduzidas uma da outra com a mesma clareza das que comunicam as verdades mais reais; e tudo isto sem que tenhamos qualquer conhecimento da natureza, ou da realidade, das coisas que existem exteriormente a nós. Por este método, pode fazer-se, em palavras, demonstrações e proposições indubitáveis sem, contudo, avançarmos nada, por esse meio, no conhecimento da verdade das coisas: por exemplo, aquele que aprendeu as seguintes palavras, com as suas significações comuns, que respectivamente lhes foram ligadas: *substância, homem, animal, forma, alma, vegetariano, sensitivo, racional*, pode formar várias proposições indubitáveis acerca da alma, sem saber nada do que a alma é realmente. E um homem pode encontrar um número infinito de proposições, de raciocínios e conclusões desta espécie, em livros de metafísica, teologia escolástica e de uma certa espécie de física e, no fim de contas, saber tão pouco de Deus, dos espíritos ou dos corpos como sabia antes de ter começado.

10. Aquelle que tem a liberdade de definir, isto é, de determinar a significação dos nomes que dá às substâncias (como, com efeito, procede certamente todo aquele que os faz significar às suas próprias ideias) e que determina estas significações ao acaso, tirando-as da sua própria imaginação, ou da dos outros homens, e não de um exame ou de uma investigação sobre a natureza das próprias coisas, pode demonstrar facilmente estas significações, uma em relação à outra, segundo as diferentes referências e as mútuas relações que lhes deu. Neste caso, quer as coisas concordem ou discordem na sua própria natureza, não necessita

de reflectir sobre nada senão sobre as suas próprias noções, e sobre os nomes que lhes deu. Mas, por este meio, não aumenta mais o seu próprio conhecimento do que aumenta a sua riqueza quem, pegando num saco de fichas de jogo, chama a uma, num lugar, uma libra, a outra, num outro lugar, um xelim, e a uma terceira, num terceiro lugar, um dinheiro. E continuando assim, pode sem dúvida contar correctamente e juntar uma grande soma, conforme as suas fichas forem colocadas e representarem, mais ou menos, conforme lhe agradar; mas não será em nada mais rico, e nem saberá mesmo quanto vale uma libra, um xelim ou um dinheiro, saberá somente que uma está contida no outro vinte vezes e contém ainda o outro doze vezes; é o que um homem pode fazer também na significação das palavras, ao torná-las, em relação umas às outras, mais, ou menos, ou igualmente, compreensivas.

11. No que respeita à maioria das palavras usadas em discursos igualmente argumentativos, e controversos, há uma maneira de jogar com as palavras que tem consequências ainda mais perigosas, e que nos põe ainda mais afastados da certeza do conhecimento que esperamos encontrar nestas palavras, ou a que pretendemos chegar por meio delas. É que na sua maior parte os escritores estão tão longe de nos instruir sobre a natureza e conhecimento das coisas, que usam palavras vagas e incertas e não fazem deduções evidentes e claras das palavras, umas das outras, usando constantemente e firmemente as mesmas palavras com as mesmas significações; e não constroem discursos coerentes e claros (por menos instrutivos que sejam), o que não seria difícil de fazer se não achassem conveniente cobrir a sua ignorância, ou a sua teimosia, sob a obscuridade e perplexidade dos termos; para isto, talvez, a inadvertência e o mau costume contribuem muito, em várias pessoas.

12. Para concluir: as proposições meramente verbais podem ser conhecidas por estas seguintes marcas:

Em primeiro lugar, todas as proposições onde dois termos abstractos são afirmados um do outro dizem apenas respeito à significação dos sons. Pois, uma vez que nenhuma ideia abstracta pode ser idêntica a nenhuma outra, a não ser própria, quando o seu nome abstracto é afirmado a si de um outro termo, não pode significar outra coisa senão que esta ideia pode, ou deve, ser chamada por esse nome; ou, então, que estes dois nomes significam a mesma ideia. Assim, se um homem disser que parcimónia é frugalidade, que gratidão é justiça, que esta ou aquela acção é ou não é moderada por mais illusórias que estas proposições, e outras semelhantes, possam parecer à primeira vista, quando vamos espremer o seu sentido e examinar com cuidado o que elas contêm descobriremos que não exprimem nada mais senão a significação destes termos.

13. Em segundo lugar, todas as proposições em que uma parte da ideia complexa que um termo significa é afirmada desse termo são puramente verbais: por exemplo, dizer que o ouro é um metal ou que é pesado. E, assim, todas as proposições onde as palavras mais compreensivas, chamadas géneros, são afirmadas das subordinadas ou das menos compreensivas, chamadas espécies ou indivíduos, são puramente verbais.

Quando examinarmos, por estas duas regras, as proposições que compõem os discursos que vulgarmente se nos deparam, tanto nos livros como fora deles, veremos talvez que uma grande parte é puramente acerca da significação das palavras, e não contêm nada senão o uso e a aplicação destes sinais.

Creio que posso estabelecer por uma regra infalível que, onde quer que a ideia distinta que uma palavra significa não seja conhecida e considerada, e onde alguma

coisa, que não está contida na ideia, não seja afirmada ou negada, nesse caso, os nossos pensamentos estão inteiramente ligados a sons e não são capazes de atingir nenhuma verdade real, ou falsidade. Isto poderia, talvez, se prestássemos bem atenção, poupar-nos uma grande perda de tempo e vãs disputas, e abreviar muito o nosso trabalho, bem como as voltas que damos à procura do conhecimento real e verdadeiro.



## CAPÍTULO IX

### **Do triplo conhecimento que temos da nossa existência**

1. Até aqui, apenas considerámos as essências das coisas; e como são somente ideias abstractas que retiramos da existência particular para o nosso pensamento (sendo a própria operação do espírito, na abstracção, considerar uma ideia sem nenhuma conformidade com outra existência senão a que tem no entendimento), elas não nos dão qualquer conhecimento da existência real. Sobre o que, e a propósito, podemos observar que as proposições universais, da verdade ou da falsidade, das quais podemos ter um conhecimento certo, não se reportam de todo à existência; e mais: que todas as afirmações ou negações particulares que não seriam certas se fossem tornadas gerais, relacionam unicamente a existência, dando somente a conhecer a união ou a separação accidentais destas ideias nas coisas que existem, embora, ao considerá-las nas suas naturezas abstractas, não tenham nenhuma ligação ou incompatibilidade necessária que nos seja conhecida.

2. Mas, deixando a natureza das proposições e as diferentes maneiras de afirmação, que consideraremos mais detalhadamente noutra lugar, continuemos agora a investigar a respeito do nosso conhecimento da *existência das coisas* e de como chegamos a ele. Digo então que temos o conhecimento da *nossa própria* existência por intuição; da existência de *Deus* por demonstração; e das *outras coisas* por sensação.

3. Quanto à *nossa própria existência* apercebemo-la com tanta evidência e certeza que este conhecimento não precisa nem é capaz de qualquer prova. Pois nada pode ser mais evidente para nós do que a nossa própria existência. Penso, raciocino, sinto prazer e dor; pode qualquer destas coisas ser mais evidente para mim do que a minha própria existência? Se duvido de todas as outras coisas, essa mesma dúvida faz-me aperceber da minha própria existência, e não me permitirá duvidar disso. Se sei que sinto dor, é evidente que tenho uma percepção tão certa da minha própria existência como da existência da dor que sinto; ou se sei que duvido, tenho uma percepção tão certa da existência da coisa de que duvido como daquele pensamento a que chamo *dúvida*. Então, a experiência convence-nos de que temos um *conhecimento intuitivo* da nossa própria existência e uma percepção interior, infalível de que existimos. Em cada acto de sensação, de raciocínio, ou de pensamento, estamos conscientes do nosso próprio ser, e sobre isto não ficamos aquém do mais alto grau de certeza <sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Locke reedita aqui a tese de que a nossa própria existência é captada directa e indubitavelmente por intuição interior ou reflexa; e fazendo-nos recordar a argumentação de Sto. Agostinho e de Descartes, observa que, ainda quando duvidamos, existimos. As considerações já feitas serão suficientes para nos alertarem sobre as dificuldades que se escondem nesta posição aparentemente incontroversa. De facto, o *cogito*, o *eu penso*, o *sujeito*, é pressuposto inevitável de todo o conhecimento. Simplesmente, esse pressuposto não pode situar-se no plano da existência ou da realidade. E isso por imposição das seguintes exigências derivadas da estrutura mesma do conhecimento: *a)* porque todo o acto cognitivo implica a dualidade sujeito-objecto, e só este é cognoscível, fazendo unicamente sentido falar da existência ou realidade do sujeito depois de operada a sua *objectivação* (ou por intermédio de um outro sujeito, ou por desdobramento ou reflexão realizado pelo próprio); *b)* porque há no conhecimento uma segunda referência ao sujeito quando é este próprio que se objectiva; isso acentua ainda mais a independência do conhecimento relativamente a um sujeito *exis-*

---

*tente*: mesmo considerado como *proposição* ou *afirmação*, o conhecimento tende a ser universal, isto é, a ser a *afirmação necessária de um sujeito qualquer*, isto permite enunciar o conhecimento num plano inteiramente condicional, ou seja, as suas estruturas cognitivas universais, anteriores e independentes de toda a experiência ou existência, e, no objecto, as estruturas fenoménicas, ou seja, num plano independente da prévia afirmação da existência do sujeito e do objecto; c) assim se constitui a dimensão gnósica *transcendental*, onde se consideram, no sujeito, as suas estruturas cognitivas universais, anteriores e independentes de toda a experiência ou existência, e, no objecto, as estruturas fenoménicas, ou seja, as estruturas condicionantes de todo o *aparecimento ou dado*; não admira, assim, que, no plano transcendental, possa ser estabelecida uma correlação sujeito-objecto, prévia a qualquer conclusão realista ou idealista, que é intencionalmente onto-gnósica.

E é isto que interessa deixar sublinhado à guisa de conclusão: que a investigação gnosiológica mais radical se situa num plano alheio a considerações de ordem existencial ou óptica, quer relativas ao sujeito do conhecimento, quer ao objecto; mas essas investigações ficarão amputadas da sua finalidade essencial se não restabelecem, em termos críticos, as ligações do conhecimento com a realidade e com a existência, tendo em atenção tanto o objecto como o sujeito.

O preconceito anti-inatista, a prevalência dada ao problema da origem do conhecimento, e, sobretudo, como Husserl observou, o facto de não ter advertido que o plano psicológico não é gnosiologicamente radical, impediram que as análises de Locke se situassem neste contexto problemático, que estava na linha das suas preocupações críticas, e de que tanto se aproximou apesar de tudo.



## CAPÍTULO X

### Do nosso conhecimento da existência de Deus

1. Muito embora Deus não nos tenha dado ideias inatas de si próprio, e não tenha gravado caracteres originais nos nossos espíritos que nos revelem a sua existência, podemos, no entanto, dizer que, ao dotar o nosso espírito de determinadas faculdades, deixou em nós, de alguma maneira, o seu testemunho. Uma vez que temos sensação, percepção e razão, não nos podemos furtar a provas manifestas da sua existência quando reflectimos sobre nós mesmos. Nem nos podemos queixar com justiça da nossa ignorância quanto a este importante ponto, uma vez que ele tão abundantemente nos forneceu os meios de o descobrir, e conhecer, tal como é necessário, o fim da nossa existência e a possibilidade da nossa felicidade. Mas, embora esta seja a verdade mais óbvia que a razão descobre, e embora a sua evidência seja (se não me engano) igual à certeza da matemática, ela requer meditação e atenção, e o espírito deve aplicar-se a uma dedução regular, partindo do nosso conhecimento intuitivo, ou então ficamos tão incertos e ignorantes disto como de outras proposições que são em si capazes de demonstração evidente. Para mostrar, portanto, que somos capazes de *conhecimento*, isto é, *estando certos* de que há um Deus e como *podemos chegar a esta certeza*, penso que não precisamos de ir além de *nós próprios* e daquele conhecimento indubitável que temos da nossa própria existência.

2. Penso que está fora de questão que o homem tem uma ideia nítida do seu próprio ser; ele sabe certamente que existe, e que é alguma coisa. Não falo para aqueles que duvidam se são alguma coisa ou não, da mesma maneira que não discutiria com o nada absoluto ou tentaria convencer uma coisa que não existe de que é alguma coisa. Se alguém pretende ser tão céptico que negue a sua própria existência (porque na verdade duvidar dela é manifestamente impossível), deixem que esse alguém goze a sua cara felicidade de não ser nada, até que a fome ou alguma outra dor o convença do contrário. Creio, pois, poder considerar verdadeiro o que o conhecimento de cada um lhe garante, para além da liberdade de duvidar, quer dizer, que ele é *alguma coisa que na verdade existe*<sup>22</sup>.

3. O Homem sabe por uma certeza intuitiva que o *nada absoluto, tal como não pode ser igual a dois ângulos rectos, não pode também produzir um ser real*. Se alguém não sabe que o não ser ou ausência de todo o ser não pode ser igual a dois ângulos rectos, é impossível que possa conceber qualquer demonstração de Euclides. Portanto, se sabemos que há um ser real e que o nada não pode produzir um ser real, é uma demonstração evidente que desde a *eternidade houve alguma coisa*, visto que o que não veio da eternidade teve um princípio, e o que teve um princípio deve ser produzido por alguma coisa mais.

4. Logo, é evidente que o que teve o seu ser e começo num outro, deve ter do outro tudo quanto con-

---

<sup>22</sup> A argumentação usada por Locke para demonstrar a existência de Deus e conhecer alguns dos Seus atributos não se afasta do modelo clássico que fundamentalmente recorre ao princípio da causalidade. Coisa diversa seria inferir imediatamente a existência do Absoluto a partir da existência do relativo.

tém o seu ser e tudo quanto a esse ser pertence. Todos os poderes que tem devem ser devidos e recebidos da mesma origem. Então, esta origem eterna de todo o ser deve ser também a fonte e origem de todo o poder; e assim *este ser eterno deve ser também o mais poderoso*.

5. Além disso, o homem encontra *em si próprio* percepção e conhecimento. Demos então um passo mais em frente e temos a certeza agora que não há só um ser, mas um ser sapiente e inteligente no mundo. Ou houve uma época em que não havia nem nenhum ser cognoscente nem o conhecimento, ou existiu um *ser capaz de conhecimento desde a eternidade*. Se se disser que houve uma época em que ser algum tinha conhecimento, quando a esse ser eterno lhe faltava toda a compreensão, eu replico que, então, é impossível que existisse alguma vez qualquer conhecimento, já que é tão impossível que as coisas inteiramente vazias de conhecimento e agindo às cegas e sem qualquer percepção produzam um ser inteligente, como é impossível que um triângulo tenha três ângulos maiores do que dois rectos, porque é tão inconcebível a ideia de matéria sem sentido que possa incluir em si mesmo sensação, percepção e conhecimento, como é inconcebível a ideia de um triângulo que tenha em si ângulos maiores do que dois rectos.

6. Assim, partindo da consideração de nós próprios e do que infalivelmente encontramos na nossa própria constituição, a nossa razão leva-nos ao conhecimento desta verdade certa e evidente – *que há um Ser eterno, poderosíssimo e sapientíssimo* e pouco importa que alguém lhe chame Deus ou não. A coisa é evidente: desta ideia devidamente considerada facilmente se deduzirão todos os outros atributos que devemos atribuir a este Ser eterno. Se, apesar de tudo, houver alguém tão inconscientemente arrogante que con-

sidere somente o homem conhecedor e sábio, mas, apesar de tudo, produto da mera ignorância e acaso, e que todo o resto do Universo foi movido só por esse cego acaso, eu pedir-lhe-ia que considerasse aquela censura de Tully para que meditasse nela nas suas horas de ócio: «Que pode existir de mais estupidamente arrogante e inconveniente do que um homem pensar que tem espírito e compreensão, mas que em todo o Universo à sua volta não existem tais coisas? Ou que aquelas coisas, que, com o mais elevado alcance da sua razão, ele dificilmente pode compreender, possam mover-se e orientar-se sem razão absolutamente nenhuma? (*Quid est enim verius, quam neminem esse oportere tam stulte arrogantem, ut in se mentem et rationem putet inesse, in coelo mundo que non putet? Aut ea quoe vix summa ingenii ratione comprehendat, nulla ratione moveri putet?*)

Do que se disse até aqui, é óbvio para mim que nós temos um conhecimento mais certo da existência de um Deus, do que de qualquer coisa que os nossos sentidos não descobriam imediatamente. E mais, suponho que posso dizer que sabemos com mais certeza que há um Deus do que há qualquer outra coisa mais, fora de nós. Quando digo *sabemos*, quero dizer que tal conhecimento está ao nosso alcance, o qual não podemos perder, se apenas lhe aplicarmos a nossa mente como fazemos a várias outras investigações.

7. Não examinarei aqui até que ponto a ideia de um Ser perfeitoíssimo, que um homem pode formar na sua mente, prova ou não prova a *existência* de um Deus. Porque, dada a diversidade dos temperamentos nos homens e a diferença na aplicação dos seus pensamentos, alguns argumentos prevalecem nuns e outros noutros, para confirmação da mesma verdade. Sem dúvida, penso que isto se pode dizer: é uma maneira imperfeita de estabelecer esta verdade e de calar os ateus, fazer gravitar toda a ênfase de um ponto

tão importante como este, em torno desse único fundamento e tomar como única prova da existência de Deus a ideia que alguns têm acerca da Divindade (porque é evidente que alguns homens não têm nenhuma ideia de Deus e alguns têm uma ideia pior do que se não tivessem nenhuma, e a maior parte tem ideias muito diferentes). É, digo, um costume mau agarrar-se demasiado a uma argumentação favorita, ou, por excessivo apego a ela, pretender cancelar, ou, pelo menos, tentar invalidar todos os outros argumentos e impedir-nos de atender a essas provas, como sendo fracas ou falaciosas, que a nossa própria existência e os aspectos sensíveis do universo oferecem tão clara e convincentemente aos nossos pensamentos, que julgo impossível para um homem consciente opor-se a elas. Porque tenho por uma verdade certa e evidente que «as coisas invisíveis de Deus», desde a criação do mundo, tanto o seu eterno poder, como a sua divindade, se entendem, e claramente se vêem, pelas coisas que estão criadas»\*. Pois o nosso próprio ser nos proporciona, como mostrei, uma evidente e incontestável prova da existência de uma Divindade, prova a que me parece nada poderá resistir como convincente, contanto que cuidadosamente se lhe preste atenção, como a outra demonstração tão grande: sem dúvida, pois se trata de uma verdade tão fundamental e de tais consequências como se dela dependesse toda a religião e autêntica moral, que eu não duvido que serei perdoado pelo meu leitor se insistir de novo em alguns passos desta argumentação e se me alongar um pouco mais sobre eles.

8. Não há verdade mais evidente do que a que mostra que *alguma coisa* deve advir da *eternidade*. Nunca ouvi falar de nada tão sem razão, nem de nada que pudesse supor uma contradição tão manifesta, como admitir um tempo

---

\* Epístola de São Paulo aos Romanos, 1:20.

em que não existisse absolutamente nada. Seria o maior de todos os absurdos imaginar esse nada absoluto, a negação perfeita e ausência de todos os seres, a produzir alguma vez qualquer existência real. Sendo, pois, inevitável para todas as criaturas racionais concluir que *alguma coisa* existiu desde a eternidade, vejamos a seguir que *espécie de coisa* devia ser.

9. Há apenas duas espécies de seres no mundo que o homem conhece ou concebe. Primeiro, aqueles seres puramente materiais, sem sensação, percepção, ou pensamento, como os pêlos rapados das nossas barbas e as aparas das nossas unhas. Em segundo lugar, seres sensíveis, pensantes, com capacidade de entender, tais como nós somos. Chamaremos, daqui por diante, seres *cogitativos* e *não cogitativos*, o que para nossa finalidade presente, se não para mais nada, são talvez termos mais apropriados do que materiais e imateriais.

10. Portanto, se deve haver alguma coisa eterna, vejamos que espécie de coisa deve ser. A esse respeito é óbvio deduzir que deve ser necessariamente um ser cogitativo. Porque é tão inconcebível admitir que alguma vez a matéria puramente não cogitativa produza um ser inteligente pensante, como o nada por si produzir matéria. Imagine-mos qualquer pequena parcela de matéria que exista desde a eternidade e veremos que em si mesma é incapaz de produzir alguma coisa. Por exemplo: imaginemos que a matéria do primeiro seixo que encontremos com unidade seja eterna e que as suas partes estejam firmemente unidas e juntas em repouso; se não houvesse nenhum outro ser no mundo, devia ele permanecer eternamente uma massa morta e inactiva? É possível conceber-se que o seixo possa acrescentar movimento a si próprio, sendo puramente matéria, ou produzir alguma coisa?

A matéria, pois, pela sua própria força, não pode produzir em si mesma movimento: o movimento que ela tem

deve ser também da eternidade, ou então, ser produzido e acrescentado à matéria por um outro ser mais poderoso do que a matéria, posto que a matéria, como é evidente, não tem poder de produzir por si mesma movimento.

Mas admitamos que o movimento também seja eterno; todavia, a matéria *não cogitativa* e o movimento, quaisquer que sejam as mudanças que possam produzir-se na forma e no volume, nunca podia produzir pensamento: o conhecimento estará ainda tão para além do poder de o movimento e a matéria produzirem algo, como a matéria está para além do poder de não produzir nada ou uma coisa que não existe. E apelo para a reflexão de cada um, para que diga se pode tão facilmente conceber matéria produzida pelo *nada* como o pensamento ser produzido pela matéria pura, numa altura em que não havia tal coisa como pensamento ou um ser inteligente existente.

Dividi a matéria em tantas partes quantas desejares (o que estamos aptos a imaginar como uma espécie de espiritualização da matéria e fazer dela uma coisa pensante); varia a sua forma e movimento tanto quanto quizerdes, formai com ela um globo, cubo, cone, prisma, cilindro, etc., cujos diâmetros sejam a décima milionésima parte da décima de uma linha; essa partícula de matéria não operará mudanças sobre os corpos de tamanho proporcionável a ela como operam os corpos de uma polegada ou um pé de diâmetro, e podeis tão racionalmente esperar produzir sensação, pensamento e conhecimento, mediante a união numa certa figura e movimento de grossas partículas de matéria que tenham certa figura e movimento como mediante a união das partículas mais pequenas que existem em qualquer parte do mundo. Estas últimas afrontam-se, impellem-se, resistem umas às outras, do mesmo modo que as partículas maiores; e isso é tudo o que elas podem fazer. Deste modo, se supusermos que não houve *nada* como primeiro ou eterno, é impossível que a matéria tenha come-

çado a existir: se supusermos como eterna a pura matéria sem movimento, o movimento eterno nunca pôde começar a existir; se imaginarmos só a matéria e o movimento como primeiros ou eternos, o pensamento nunca pôde começar a existir. Porque é impossível conceber que a matéria, com ou sem movimento, possa ter originariamente em si a sensação, percepção e conhecimento; como é evidente, a partir desta altura, que a sensação, percepção e conhecimento devem ser propriedades eternamente inseparáveis da matéria e de cada uma das suas partículas. E isto para não acrescentar, que, embora a nossa concepção geral ou específica da matéria nos faça falar dela como uma coisa, a verdade é que toda a matéria não é uma coisa individual, nem tão-pouco existe tal coisa como *um* ser material, ou *um* único corpo que conheçamos ou possamos conceber. Portanto, se a matéria fosse o primeiro ser cogitativo eterno não haveria um ser infinito, eterno, cogitativo, mas um número infinito de seres eternos, finitos e cogitativos, independentes uns dos outros, de força limitada e pensamentos distintos, os quais jamais poderiam produzir aquela ordem, harmonia e beleza que se encontram na natureza. Assim, qualquer que seja o primeiro ser eterno, tem necessariamente de ser cogitativo, e qualquer que seja a primeira de todas as coisas deve necessariamente conter em si e ter praticamente, pelo menos, todas as perfeições que possam existir depois (nem pode nunca dar a outro qualquer perfeição que também não possua na verdade em si, ou, pelo menos, num grau mais elevado). Compreende-se necessariamente que o primeiro ser eterno não pode ser a matéria.

11. Por conseguinte, se é evidente que alguma coisa tem de existir desde a eternidade, é também evidente que essa coisa deva ser necessariamente um ser cogitativo, porque é tão impossível que a matéria não cognitiva pro-

duza um ser cogitativo, como o nada ou a negação de todo o ser produza um ser positivo ou matéria.

12. Embora esta descoberta da *existência necessária de um espírito eterno* baste para nos levar ao conhecimento de Deus, compreender-se-á, a partir desta altura, que todos os outros seres cognoscentes que têm um princípio têm de depender dele e não terão outras formas de conhecimento ou grau de poder do que aquele que ele lhes dá; e, portanto, se ele fez esses seres cognoscentes fez também as partes menos excelentes deste universo, isto é, todos os seres inanimados; donde ficará estabelecida a sua onisciência, poder e providência, e daqui todos os seus outros atributos necessariamente se seguem; porém, para esclarecer isto um pouco mais, veremos quais as dúvidas que podem surgir contra isto.

13. Primeiro, talvez se diga que, embora seja tão claro como a demonstração o pode tornar, que tem de haver um Ser eterno, e que esse Ser deve também ser cognoscente; não se deduz, porém, que aquele Ser pensante possa também ser *material*. Sendo assim, ainda igualmente se segue que há um Deus, porque se há um Ser eterno, onisciente e onipotente, é certo que há um Deus, quer se imagine esse Ser como material ou não. Mas, aqui, suponho eu, está o perigo e o engano dessa suposição: não havendo maneira de evitar a demonstração de que há um Ser cognoscente eterno, os homens votados à matéria de boa vontade admitiriam que este Ser cognoscente fosse material; e então, deixando escapar dos seus espíritos, ou das suas palavras, a demonstração de que um Ser *cognoscente* eterno era provado existir, serviria a sua argumentação de que tudo é matéria e assim se negaria Deus, isto é, um Ser eterno cogitativo: o qual, longe de confirmar a sua hipótese, não serviria senão para destruí-la. Porque, se na opinião deles puder haver matéria eterna sem nenhum Ser cogitativo eterno, isso faz

com que manifestamente separem a matéria e o pensamento e não suponham nenhuma relação necessária entre uma e outro, de modo que estabelecem assim a necessidade de um Espírito eterno, mas não da matéria, uma vez que já se provou que inevitavelmente deve admitir-se um Ser cogitativo eterno. Ora, se o pensamento e a matéria podem ser separados, a existência eterna da matéria não resultará da existência eterna de um Ser cogitativo, e assim a suposição dos homens é vã.

14. Mas agora vejamos como eles se podem persuadir ou persuadir os outros de que este Ser eterno cognoscente é material. Eu perguntar-lhes-ia se eles imaginam que toda a matéria, *cada partícula de matéria*, pensa. Isto, suponho eu, não se atreverão eles a afirmar; pois, sendo assim, haveria tantos seres eternos pensantes como há partículas de matéria, e portanto uma infinidade de deuses. E se, todavia, eles não reconhecem a matéria como matéria, isto é, que cada partícula seja tão cogitativa como é extensa, terão uma tarefa tão difícil para explicar a si próprios como pode haver um ser cogitativo feito de partículas não cogitativas, como difícil seria explicar poder haver um ser extenso partindo de partes não extensas, se se me permite a expressão.

15. Se toda a matéria não pensa, eu pergunto agora, e se for *só um átomo* que pensa? Isto é tão absurdo como a outra hipótese, porque então este único átomo de matéria tem de ser o único eterno ou não. Se este único for eterno, então só este, pelo seu pensamento poderoso ou vontade, fez todo o resto da matéria. E assim temos a criação da matéria por um pensamento poderoso, que é o que os materialistas não admitem; porque se eles supõem que um único átomo pensante produziu todo o resto da matéria, não lhe podem atribuir essa preeminência com nenhum outro fundamento que não seja a circunstância de que é

pensante, que é a única diferença que se supôs. Mas ainda que admitamos que essa preeminência deriva de uma outra razão que não somos capazes de conceber, ainda assim, deve tratar-se de criação; e estes homens devem abandonar esta grande máxima: *Ex nihilo nil fit*. Se se disser que todo o resto da matéria é igualmente eterno como esse átomo pensante, é a mesma coisa que se se disser qualquer coisa por prazer, embora essa coisa seja completamente absurda. Porque para supor toda a matéria eterna e todavia pensar que uma pequena partícula está infinitamente acima do conhecimento e poder de todo o resto, é, sem a menor aparência de razão, esboçar uma hipótese. Cada partícula de matéria, como matéria, é capaz de todas as mesmas formas e movimentos de que seja capaz outra partícula; e eu desafio qualquer pessoa nos seus pensamentos a acrescentar qualquer coisa a uma delas que a situe acima da outra.

16. Então, se nem um só átomo particular pode ser esse eterno ser pensante, nem tão-pouco toda a matéria enquanto matéria, isto é, que cada partícula de matéria não pode sê-lo, só resta supor que um certo *sistema* de matéria devidamente combinado seja esse Ser eterno pensante. Isto é aquilo em que, imagino eu, consiste aquela noção acerca de Deus em relação à qual mais se inclinam os que pensam que se trata de um ser material, porque é a que lhes sugere, de um modo mais imediato, o conceito comum que têm de si próprios e dos outros homens, a quem consideram seres materiais pensantes. Mas esta imaginação, embora mais natural, não é menos absurda do que a outra, porque supor que o Ser eterno pensante nada mais é do que uma composição de partículas de matéria, sendo cada uma delas não cogitativa, é como que atribuir toda a sabedoria e conhecimento desse Ser eterno só à justaposição das partes, o que não pode ser mais absurdo, porque as partículas não pensantes da matéria, qualquer que seja a maneira como se

justapõem, não podem por esse motivo receber nada de novo senão uma nova relação de posição, e é impossível que isso lhes comunique pensamento e conhecimento.

17. E mais: este sistema corpóreo ou tem todas as suas partes em descanso, ou é num certo movimento das partes que consiste o seu pensamento. Se estiver em descanso absoluto, é apenas uma massa uniforme, e assim não pode ter privilégios sobre um átomo. Se o seu pensamento depender do movimento das suas partes, então, todos os pensamentos que tenha deverão ser inevitavelmente acidentais e limitados, uma vez que todas as partículas que por meio do movimento dão origem ao pensamento, carecendo cada uma delas de pensamento, não podem regular os seus próprios movimentos e muito menos ser reguladas pelo pensamento do todo, mesmo que esse pensamento não seja a causa do movimento (porque então tinha de ser anterior a ele, e portanto não o teria) mas a consequência dele; pelo que, desse modo, se priva completamente a liberdade, o poder de escolha e todo o pensamento ou acto racional e sensato, de modo que tal ser pensante não será nem melhor nem mais sábio do que a pura matéria cega visto que reduzir todos os movimentos acidentais sem direcção de uma matéria cega ou em pensamentos dependentes de movimentos sem direcção de uma matéria cega, é a mesma coisa: para não mencionar a tacanhez de tais pensamentos e conhecimentos que deveriam depender do movimento de tais partes. Mas não é preciso enumerar mais coisas absurdas e impossibilidades desta hipótese (por mais cheia delas que esteja) do que as já antes mencionadas; mesmo que este sistema pensante inclua toda ou uma parte da matéria do universo, é impossível que alguma partícula conheça o seu próprio ou o movimento de qualquer outra partícula, ou o todo conheça o movimento de cada partícula e assim possa regular todos os seus próprios pensa-

mentos ou movimentos, ou na verdade é impossível que possa ter algum pensamento resultante de tal movimento.

18. Em segundo lugar, outros consideram a matéria eterna, não obstante admitirem um Ser imaterial, eterno e cogitativo. Isto, embora não suprima a existência de um Deus, visto que nega uma e a primeira grande parte da sua obra, a criação, leva-nos a reflectir um pouco. A matéria deve ser considerada eterna. Porquê? Porque não se pode conceber como ela possa ser feita do nada: porque é que não te julgas também eterno? Responderás, talvez, porque há vinte ou quarenta anos começaste a existir. Mas, se eu te perguntar o que é esse *tu* que começou então a existir, tu difficilmente me podes dizer. A matéria de que tu és feito não começou então a existir, porque, se fosse assim, então não seria eterna mas começou a unir-se de tal maneira e forma que tem o teu corpo; contudo, essa disposição de partículas não és tu, não constituem essa coisa pensante que tu és (porque tenho agora de tratar com uma pessoa que admite um Ser eterno, imaterial, pensante, mas que quer que a matéria não pensante seja eterna também); portanto, quando é que essa coisa pensante começou a existir? Se nunca começou a existir, então tu tens sido uma coisa pensante desde a eternidade; esse absurdo eu não preciso de refutar até que encontre uma pessoa que seja tão destituída de compreensão que o admita. Se, portanto, tu podes admitir que uma coisa pensante tenha sido feita do nada (como todas as coisas que não são eternas devem ser), porque não podes admitir como possível que um ser material seja feito do nada por um poder igual, mas que a tua experiência te assegure de um e não do outro? Ainda que, quando bem considerada, a criação de um espírito não requiera um poder menor do que a criação da matéria. Ou melhor, possivelmente, se nos emancipássemos das noções vulgares e elevássemos os nossos pensamentos até onde eles

pudessem chegar, a uma contemplação mais íntima das coisas, podíamos ser capazes de chegar a uma concepção obscura e aparente de como a *matéria* pode a princípio ser feita, e começar a existir, pelo poder daquele primeiro Ser eterno: dar começo e ser a um *espírito* seria um efeito mais inconcebível do poder omnipotente. Mas sendo isto o que talvez nos afastasse das noções, nas quais a filosofia está agora estruturada no mundo, não seria perdoável desviarmos tanto delas, ou inquirir tanto quanto a própria gramática autorizasse, se a opinião comum estabelecida se oporia a ela: especialmente neste lugar, onde a doutrina recebida serve bastante bem para o nosso objectivo presente e deixa essa dúvida passada: que a criação ou começo de qualquer substância do nada, uma vez admitida, a criação de todos os outros seres, excepto o próprio CRIADOR, pode supor-se com a mesma facilidade.

19. Mas, direis vós, não é impossível admitir fazer-se alguma coisa do nada, *uma vez que não o podemos possivelmente conceber*? Respondo que não. Visto que não é aceitável negar o poder de um ser infinito, porque não podemos compreender as suas acções. Há outros efeitos neste campo, que não negamos, porque não podemos de todo conceber a maneira como se produzem. Não podemos conceber como um corpo pode mover outro corpo, excepto por impulso, e todavia isso não é razão suficiente para nos fazer negar que não seja possível, de outro modo, contra a experiência constante que temos disso em nós próprios, em todos os nossos movimentos voluntários, que são produzidos em nós só pela livre acção ou pensamento dos nossos próprios espíritos e não são, nem podem ser, os efeitos do impulso ou da determinação do movimento da matéria cega em ou sobre os nossos próprios corpos, porque, então, não podia estar no nosso poder ou escolha alterá-lo. Por exemplo: a minha mão direita escreve, enquanto a

minha mão esquerda está parada. O que causa o descanso de uma e o movimento na outra? Nada, excepto a minha vontade, um pensamento do meu espírito; basta mudar o meu pensamento para a mão direita descansar e a mão esquerda mover-se. Isto é um facto que não pode ser negado: explicai e tornai isto inteligível e então o passo seguinte será compreender a criação; pois estabelecer uma nova determinação no movimento dos espíritos animais (de que alguns se servem para explicar o movimento voluntário) não remove em nada a dificuldade. Alterar a determinação do movimento não é, neste caso, mais fácil nem menos fácil do que determinar o próprio movimento: uma vez que a nova determinação dada aos espíritos animais deve ser produzida, ou imediatamente pelo pensamento, ou por um corpo posto no seu caminho pelo pensamento que não estava anteriormente no seu caminho e assim tem de dever *o seu* movimento ao pensamento: qualquer uma das duas hipóteses deixa o movimento *voluntário* tão ininteligível como era antes. Entretanto, é uma maximização de nós próprios reduzir tudo à estreita medida das nossas capacidades, e concluir que todas as coisas são impossíveis de se fazer quando a maneira de as fazer excede a nossa compreensão. Isto é tornar a nossa compreensão infinita ou Deus finito, pois que o que Ele pode fazer é limitado ao que podemos conceber dele. Se não podes entender as operações da tua própria mentè finita, essa coisa pensante dentro de ti, não julgues estranho que não possas compreender as acções desse Espírito infinito eterno, que fez e governa todas as coisas, e a quem o céu dos céus não pode conter.



## CAPÍTULO XI

### **Do nosso conhecimento da existência das outras coisas**

1. O conhecimento do nosso próprio ser temo-lo por intuição. A existência de um Deus é-nos dada claramente a conhecer pela razão, como foi demonstrado. O conhecimento da existência *de qualquer outra coisa* só o podemos obter por meio das *sensações*, porque não havendo nenhuma relação necessária da existência real com qualquer *ideia* que um homem tenha na memória, e como nenhuma outra existência excepto a de Deus tem relação necessária com a existência de qualquer homem em particular, resulta que nenhum homem particular pode conhecer a existência de qualquer outro ser, excepto só quando esse ser, por actuação real sobre o homem, se deixa perceber por ele. Porque o acto de ter na ideia qualquer coisa não prova a existência dessa coisa, mais do que o retrato de um homem provaria a sua existência no mundo, ou que as visões de um sonho constituam por esse meio uma história verdadeira.

2. Por conseguinte, a *recepção efectiva* das ideias que vêm do exterior é que nos dá notícia da existência de outras coisas e nos faz saber que alguma coisa existe naquele momento fora de nós, o que causa essa ideia em nós, embora talvez nós nem saibamos nem consideremos a maneira como se produzem. Por exemplo, enquanto eu escrevo isto, tenho, pelo papel que afecta os meus olhos, essa ideia no

meu espírito, a que dou o nome de *branco*, qualquer que seja o objecto que a provoca em mim. E, dessa maneira, eu sei que essa qualidade ou acidente (a aparência do qual diante dos meus olhos causa sempre essa ideia) existe na verdade e tem um ser exterior a mim. E sobre isto, a maior certeza que posso possivelmente ter e que as minhas faculdades podem atingir é o testemunho dos meus olhos que são os próprios e únicos juizes desta coisa, e sobre esse testemunho eu tenho razões para confiar como sobre algo tão certo que, enquanto escrevo isto, não posso duvidar que vejo branco e preto e que alguma coisa existe na verdade que provoca esta sensação em mim, mais do que posso duvidar que escrevo ou movo a minha mão. Essa é uma certeza maior de que a natureza humana é capaz no que diz respeito à existência de qualquer coisa excepto a de que um homem tenha da sua própria existência e da de Deus.

3. O conhecimento que temos por meio dos nossos sentidos das coisas que existem fora de nós, embora não seja totalmente tão seguro como o nosso conhecimento intuitivo, ou como as deduções da nossa razão ocupada com as ideias abstractas e claras das nossas próprias mentes, é uma certeza que merece o nome de *conhecimento*. Se nos persuadirmos a nós próprios de que as nossas faculdades agem e nos informam precisamente no que diz respeito à existência desses objectos que as affectam, não pode passar por uma confiança mal fundada, porque penso que ninguém pode a sério ser tão céptico que duvide da existência dessas coisas que vê e sente. Pelo menos, aquele que possa duvidar até aqui (quaisquer que sejam as dificuldades que possa ter) não terá nunca nenhuma controvérsia comigo, visto que nunca pode ter a certeza de que eu digo qualquer coisa contrária à sua própria opinião. Quanto a mim, penso que Deus lhe deu certezas suficientes no que respeita à existência das coisas exteriores a mim, visto que,

por meio da sua diferente aplicação, eu posso produzir em mim tanto o prazer como a dor, o que é uma grande preocupação do meu estado actual. Isto é certo: a confiança em que, a esse respeito, as nossas faculdades não nos enganam, é a maior garantia de que somos capazes no que diz respeito à existência de seres materiais. Porque não podemos fazer nada que não seja por meio das nossas faculdades, nem podemos falar de conhecimento em si, excepto pelo auxílio dessas faculdades que estão preparadas para apreender até o que é conhecimento.

Mas, além da certeza que nos vem dos nossos próprios sentidos, que não erram na informação que nos dão da existência das coisas fora de nós, quando essas coisas nos afectam, essa mesma segurança se vê corroborada por outras razões concorrentes.

4. É certo que essas percepções são produzidas em nós por causas exteriores que affectam os nossos sentidos: porque aqueles que carecem dos *órgãos* de qualquer sentido nunca podem ter as ideias pertencentes a esse sentido, produzidas nos seus espíritos. Isto é demasiado evidente para que seja duvidoso: e por isso nós só podemos estar seguros de que elas vêm por meio dos órgãos dos sentidos e de nenhuma outra maneira. Os próprios órgãos, é óbvio, não as produzem, porque então os olhos de um homem na escuridão produziriam cores, e o seu nariz cheiraria rosas durante o Inverno; mas nós vemos que ninguém consegue o paladar de um ananás, a não ser que vá à Índia, onde ele está, e o saboreie.

5. Às vezes, descubro que *não posso evitar o ter essas ideias produzidas no seu espírito.*

Porque, mesmo quando os meus olhos estão fechados ou as janelas de uma casa estão bem fechadas, eu posso à vontade fazer regressar ao meu espírito as ideias de luz, ou

de sol, ideias que sensações anteriores alojaram na minha memória; assim, também, posso à vontade afastar de mim *essa* ideia e trazer à minha mente a do cheiro de uma rosa ou do gosto do açúcar. Mas, se voltar os meus olhos ao meio-dia para o Sol, não posso evitar as ideias que a luz ou o Sol então produzem em mim. De modo que há uma manifesta diferença entre as ideias alojadas na minha memória (sobre as quais, se elas fossem as únicas, eu teria constantemente o mesmo poder de as dispor e de as separar a meu gosto) e aquelas que se me impõem e não posso evitar ter. Portanto, deve haver uma causa externa e a rápida acção de alguns objectos exteriores a mim, a cuja eficácia eu não posso resistir — o que produz essas ideias no meu espírito, quer eu queira quer não. Além disso, não há ninguém que não perceba em si mesmo a diferença entre contemplar o Sol, segundo tenha a ideia dele na sua memória, e na verdade olhar para ele: das duas, a sua percepção é tão distinta, que poucas das suas ideias são mais distinguíveis uma da outra. E, assim, esse alguém tem conhecimento seguro de que não são *ambas* efeitos da memória, nem as acções do seu espírito e meras fantasias interiores, sem que o ver real tenha uma causa externa.

6. Acrescente-se a isto que muitas dessas ideias são *produzidas em nós com dor*, ideias que depois recordamos sem a menor ofensa. Assim, a dor de calor ou de frio, quando essa ideia é revivida nos nossos espíritos, não nos causa perturbações, embora quando a sentimos nos causou desagrado e quando a repetimos nos volta a causar; tal facto é ocasionado pela desordem que o objecto externo causa nos nossos corpos quando posto em contacto com eles: e recordamos a dor da fome, sede ou dor de cabeça, sem qualquer sofrimento, o que, ou nunca nos perturbaria, ou então constantemente o faria, quando muitas vezes pensamos nisso, se não fosse outra coisa senão ideias a flutuar

nos nossos espíritos e aparências que ocuparam a nossa imaginação, sem a existência verdadeira de coisas que nos affectam do espaço fora do nosso organismo. O mesmo se pode dizer do *prazer* que acompanha certas sensações reais. E embora a demonstração matemática não dependa dos sentidos, o examiná-la por meio de diagramas oferece, todavia, grande crédito à evidência da nossa vista e parece dar-lhe uma certeza que se aproxima da da própria demonstração. Porque seria muito estranho que um homem admitisse como verdade inegável que dois ângulos de uma figura geométrica que ele mede por linhas e ângulos de um diagrama fossem maiores um do que outro, e contudo duvidasse da existência dessas linhas e ângulos, de que, vendo-os, acaba por fazer essa medição.

7. Os nossos *sentidos* em muitos casos *dão testemunho da verdade da informação de cada um*, no que se refere à existência de coisas sensíveis exteriores a nós. Aquele que *vê* um incêndio, pode, se duvidar que seja apenas pura fantasia, *senti-lo* também e ficar convencido, pondo a mão no fogo; mas certamente nunca experimentaria uma dor tão aguda por uma simples ideia ou ilusão mental, a não ser que essa dor fosse uma fantasia também, o que já não pode, quando a queimadura estiver curada activando a ideia dela, trazer de volta a si.

Assim, eu vejo, enquanto escrevo isto, que posso mudar a aparência do papel, e, desenhando as letras, dizer *anticipadamente* qual a nova ideia que será exposta logo no momento seguinte, pelo simples facto de mover a minha caneta sobre ele: o que não aconteceria (deixai-me imaginar tanto quanto possa) se as minhas mãos se mantivessem paradas, ou, embora mova a minha caneta, se fechar os olhos: e, uma vez feitos esses caracteres no papel, não posso fazer outra coisa senão vê-los tal como são, isto é, ter as ideias das tais letras que fiz. Por este motivo é manifesto que

elas não são apenas o jogo e divertimento da minha própria imaginação, quando descobro que os caracteres que forem feitos ao sabor dos meus próprios pensamentos não lhes obedecem, nem deixam de existir, sempre que imagino isso, mas continuam a afectar os meus sentidos constante e regularmente, de acordo com as figuras que fiz. Por isso, se acrescentarmos que a vista daquelas provocará noutro homem os mesmos sons que antecipadamente planeei, haverá pouca razão para duvidar que aquelas palavras que escrevi existem de facto fora de mim, quando causam uma longa série de sons regulares que affectam os meus ouvidos, os quais não podem ser o efeito da minha imaginação, nem a minha memória os podia reter por essa ordem.

8. Mas se, depois de tudo isto, alguém for tão céptico que não confie nos seus sentidos e afirme que tudo o que vemos e ouvimos, sentimos e saboreamos, pensamos e fazemos, durante toda a nossa existência, não é senão a série e aparência enganadora de um longo sonho, que não tem realidade nenhuma, e portanto porá em dúvida a existência de todas as coisas, ou o nosso conhecimento de qualquer coisa, eu tenho de lhe pedir que considere que, se tudo é um sonho, então ele apenas sonha que faz a pergunta, e assim não tem muita importância que um homem acordado lhe responda. Mas se, agora, ele quiser, ele pode sonhar que eu contesto o seguinte: que a certeza das coisas existentes na *rerum natura*, uma vez o testemunho dado pelos nossos sentidos, somente é tão grande quanto o nosso estado de espírito permite, mas só quando o nosso estado necessita. Porque, como as nossas faculdades não estão adaptadas à total dimensão do ser, nem para alcançar um perfeito, claro e compreensivo conhecimento das coisas, livre de toda a dúvida e escrúpulo, mas para a preservação de nós próprios, a quem essas faculdades pertencem e estão ao serviço da vida, elas servem bastante bem a nossa finali-

dade, se apenas nos derem uma certa notícia dessas coisas, que são convenientes ou inconvenientes para nós. Porque aquele que vê uma vela a arder e tenha experimentado a força da sua chama, pondo nela o seu dedo, não duvidará que isto é uma coisa que existe fora dele, que lhe faz mal e lhe provoca uma dor aguda: o que é garantia suficiente, quando um homem não requer uma certeza maior para dirigir os seus actos do que a certeza dos seus próprios actos. E se ao nosso sonhador lhe agrada experimentar se o calor brilhante de um forno de fundição de vidro é apenas uma imaginação divagante da fantasia de um homem sonolento, pondo a sua mão dentro dele, pode talvez ser acordado por uma certeza maior do que ele pudesse desejar, que é alguma coisa mais do que simples imaginação. De modo que esta evidência é tão grande quanto nós possamos desejar, sendo tão certa para nós como o nosso prazer ou dor, isto é, a nossa felicidade ou infelicidade, e para além disto não temos nenhuma preocupação de conhecer ou de sentir o que quer que seja. Tal certeza da existência das coisas fora de nós é suficiente para nos dirigir na procura do bem e evitar o mal causado por essas coisas, que é a maior preocupação que nós temos ao familiarizarmo-nos com elas.

9. Em suma, quando os nossos sentidos realmente transmitem à nossa compreensão qualquer ideia, não podemos deixar de ficar convencidos de que existe alguma coisa *naquela altura* fora de nós, algo que afecta os nossos sentidos e que por meio deles nos dá notícia dessa própria coisa às nossas faculdades de apreensão e de facto produz essa ideia que nós então compreendemos; e não podemos até este ponto desconfiar do seu testemunho duvidando que tais *coleções* de simples ideias, observadas pelos nossos sentidos como unidas, existam na verdade juntamente. Mas este conhecimento estende-se até onde alcança o testemunho

presente dos nossos sentidos, ocupados com os objectos particulares que os affectam nesse momento e nada mais. Porque, se eu visse uma tal colecção de ideias simples a que se está habituado a chamar *homem*, existindo juntas um minuto só, e estivesse agora sozinho, não poderia ter a certeza de que o mesmo homem existe agora, visto que não há nenhuma *ligação necessária* da sua existência de há um minuto com a sua existência de agora: de mil maneiras ele pode ter deixado de existir, desde que eu recolhi o testemunho dos meus sentidos acerca da sua existência. E se eu não posso ter a certeza de que o último homem que vi hoje existe agora, menos posso estar certo de que ele é aquele que foi há muito tempo retirado dos meus sentidos e que eu não via desde ontem ou desde o ano passado, e muito menos posso estar certo da existência de homens que nunca vi. Portanto, altamente provável que milhões de homens existam agora; todavia, enquanto estou sozinho, a escrever isto, não tenho essa certeza daquilo a que nós rigorosamente chamamos conhecimento, embora a grande verosimilhança disso me remova as dúvidas, e seja razoável para mim fazer várias coisas admitindo que há homens agora no mundo (inclusive das minhas relações com quem tenho de tratar), mas isto é apenas probabilidade, não conhecimento.

10. Podemos agora observar como é uma coisa disparatada e sem fundamento para um homem de entendimento limitado que, tendo razão para julgar da diferente evidência e probabilidade das coisas e para optar em função destas, como é vão, para ele, esperar demonstração e certeza das coisas que não são capazes dela, e recusar assentimento a proposições muito racionais claras e agir contrariamente a verdades muito claras e simples, porque elas não podem tornar-se tão evidentes que ultrapassem a mais pequena (não direi razão, mas) aparência de dúvida. Aquele que, nas coisas vulgares da vida, não admita nada senão a demons-

tração directa e evidente, não tem a certeza de nada, neste mundo, excepto a de perecer depressa. O proveito da sua comida ou bebida não lhe daria razão para se arriscar a tomá-las, e eu de bom grado gostaria de saber o que é que ele podia fazer em tais campos que não sejam capazes da nenhuma dúvida, nenhuma objecção.

11. *Do mesmo modo que, quando os nossos sentidos estão na verdade applicados a qualquer objecto, nós sabemos que ele de facto existe, assim, por meio da nossa memória, podemos estar certos de que, até agora, as coisas que affectam os nossos sentidos existiram. E assim temos conhecimento da existência passada de várias coisas, de que as nossas memórias ainda retêm as ideias; porque os nossos sentidos delas nos informaram, e disto não temos dúvidas, contanto que nos lembremos bem. Mas este conhecimento também não atinge mais do que os nossos sentidos nos asseguraram antes. Assim, vendo água neste instante, é uma verdade irrefutável para mim que a água efectivamente existe; e lembrando-me de que a vi ontem, isso será sempre verdadeiro enquanto a minha memória retiver isto e será sempre uma proposição indubitável para mim que a água existia no dia 10 de Julho de 1688, como será também igualmente verdadeiro que um certo número de cores muito bonitas exista e que eu vi ao mesmo tempo sobre uma bolha dessa água: mas, estando agora completamente fora da vista, tanto a água como as bolhas, não é mais certamente conhecido para mim que a água não exista agora do que as bolhas ou as cores naquele lugar existam também, não sendo mais necessário que a água exista hoje, porque existiu ontem, do que as cores ou as bolhas existam hoje, porque existiram ontem, embora isto seja muitíssimo mais provável porque tem-se observado que a água continua há muito a existir, mas as bolhas, e as cores em cima delas, depressa deixam de existir.*

12. Já mostrei quais as ideias que temos dos espíritos e como as obtemos. Mas, embora, tenhamos essas ideias nas nossas mentes e saibamos que as temos lá, o facto de ter as ideias dos espíritos não nos faz saber que tais coisas existam fora de nós ou que haja quaisquer espíritos finitos ou quaisquer outros seres espirituais, excepto o Deus Eterno. Nós temos motivos da revelação, assim como várias outras razões para acreditar com certeza que existem tais criaturas; mas, não sendo os nossos sentidos capazes de as descobrir, carecemos dos meios de conhecer as suas existências particulares. Porque não podemos saber mais que há espíritos finitos que na verdade existem, pela ideia que temos de tais seres nas nossas mentes, do que qualquer pessoa pelas ideias que tem de fadas ou centauros, pode vir a saber que as coisas correspondem na realidade a essas ideias.

Portanto, no que à existência de espíritos finitos se refere, bem como de várias outras coisas, devemos contentar-nos com a evidência da fé; pois certas proposições universais que dizem respeito a este assunto estão para além do nosso alcance. Porque, por mais verdadeiro que seja, por exemplo, que todos os espíritos inteligentes que Deus criou existem de facto, nunca isso pode fazer parte do nosso conhecimento certo. Estas e outras proposições semelhantes com que podemos concordar, como altamente prováveis, não são, receio eu, para nós, neste mundo capazes de conhecimento.

Não vamos então exigir aos outros que o demonstrem, nem nós próprios vamos investigar a certeza universal em todos esses assuntos, em que não somos capazes de qualquer outro conhecimento, excepto o que os nossos sentidos nos dão nesta ou naquela particularidade.

13. Ao que parece, há duas espécie de proposições. (1) Há uma espécie de proposições que dizem respeito à *existência* de qualquer coisa que corresponda a esta ou

àquela ideia: se tiver a ideia de um elefante, fênix, movimento ou um anjo no meu espírito, a primeira e natural pergunta consiste em saber se tal coisa existe em algum lugar. E este conhecimento é só das coisas particulares. Nenhuma existência de qualquer coisa fora de nós, excepto a de Deus, pode certamente ser mais conhecida para além do que os nossos sentidos nos podem informar. (2) Há outra espécie de proposições, em que é expressa a conformidade ou inconformidade das *nossas ideias abstractas* e a sua dependência mútua. Tais proposições podem ser universais e certas. Assim, tendo a ideia de Deus e de mim próprio, do temor e obediência, eu só posso ter a certeza de que Deus deve ser temido e obedecido por mim: e esta proposição será certa, no que respeita ao homem em geral, se eu tiver feito uma ideia abstracta de tal género de que sou um particular. Todavia, esta proposição, por mais certo que seja que «os homens devem recluir e obedecer a Deus» não me prova a *existência* de *homens* no mundo, mas será verdadeira a respeito de todas essas criaturas, sempre que existam: a certeza de tais proposições gerais depende do acordo ou desacordo a descobrir nessas ideias abstractas.

14. No primeiro caso, o nosso conhecimento é a consequência da existência das coisas, produzindo ideias nos nossos espíritos, por meio dos nossos sentidos; no segundo caso, o conhecimento é a consequência das ideias (sejam elas quais forem) que estão nos nossos espíritos, produzindo ali proposições certas e gerais. Muitas destas têm sido chamadas *aeternae veritates*, não porque todas ou algumas delas tenham sido escritas nos espíritos de todos os homens, nem porque nenhuma delas fossem proposições no espírito de qualquer pessoa, até que esta, tendo tornado as ideias abstractas, as juntasse ou separasse por afirmação ou negação. Mas, onde quer que possamos supor que tal criatura, como é o homem, está e é dotada daquelas facul-

dades de ideias tais como nós temos, devemos concluir que ele deve necessitar, quando aplica os seus pensamentos à consideração das suas ideias, de conhecer a verdade de certas proposições que surgirão da concordância ou discordância que ele distinguirá nas suas próprias ideias. Tais proposições são portanto chamadas *verdades eternas*, não porque sejam proposições eternas efectivamente formadas e anteriores à compreensão que em qualquer altura as faz, nem tão-pouco porque estejam gravadas no espírito de acordo com alguns padrões que estão em qualquer parte fora do espírito e existiam antes, mas, porque, uma vez que essas proposições foram feitas sobre ideias abstractas de modo a serem verdadeiras, em qualquer momento que seja, passado ou futuro, e que se suponha que sejam forjadas outra vez por uma mente em que estão as ideias de que são compostas, não deixarão de ser efectivamente verdadeiras. Porque, supondo que os nomes estejam ligados perpetuamente às mesmas ideias, e as mesmas ideias tendo inevitavelmente as mesmas relações, umas a respeito das outras, será preciso que toda a proposição, relativa a qualquer ideia abstracta, que tenha sido verdadeira uma vez, seja uma *verdade eterna*.

## CAPÍTULO XII

### Do desenvolvimento do nosso conhecimento

1. Tendo sido de opinião comum aceite entre os homens de letras que as *máximas* constituem os alicerces de todo o nosso conhecimento e que as ciências foram, cada uma delas, construídas sobre certas *praecognita*, donde o entendimento haveria de partir e por meio das quais se iria conduzir nas suas interrogações relativas aos assuntos que pertencem a essa ciência, o caminho trilhado das Escolas tem sido estabelecer desde o princípio uma das suas proposições gerais como os alicerces sobre os quais se levantaria o conhecimento que haveria de obter-se acerca dessa matéria. Estas doutrinas, assim estabelecidas como alicerces de qualquer ciência, foram chamadas *princípios*, como ponto de partida, sem que seja necessário olhar mais para trás nas nossas investigações, como já observámos.

2. Uma coisa que podia dar provavelmente ocasião a esta maneira de proceder nas outras ciências, foi (como suponho) o bom êxito que parece ter nas matemáticas em que se atingiu uma grande certeza de conhecimento, pelo que estas ciências vieram por excelência a ser chamadas *Μαθηματικά* e *Μάθησις* o que significa saber claro, evidente e certo.

Mas se qualquer pessoa pensar bem, descobrirá (suponho eu) que o grande avanço e certeza do verdadeiro conhecimento que os homens atingiram nestas ciências

não foi devido à influência destes princípios, nem proveio de qualquer vantagem especial recebida de duas ou três máximas gerais estabelecidas como ponto de partida mas das ideias claras, distintas e completas a que os seus pensamentos se applicaram, e da relação de igualdade e excesso tão clara entre algumas dessas ideias que lhe permitiu um conhecimento intuitivo e, por esse meio, descobrir essa relação em outras ideias; e isto sem o auxílio dessas máximas.

Por isso pergunto: Não é possível a um jovem saber que todo o seu corpo é maior do que o seu dedo mínimo, a não ser por virtude do axioma de que *o todo é maior do que uma parte*, nem ter a certeza disto, até ter aprendido essa máxima? Ou não pode uma rapariga da aldeia saber que, tendo recebido um xelim de uma pessoa que lhe deva três, e um xelim também de outra que lhe deva três, os débitos restantes em cada uma das mãos dessas pessoas são iguais? Não pode ela saber isto, digo, a não ser que procure a certeza disto nesta máxima que se *se subtrair partes iguais a partes iguais, as restantes serão iguais*, uma máxima de que possivelmente ela nunca ouviu falar ou pensou? Peço a qualquer pessoa que considere o que se disse e diga se o que é conhecido primeiramente de uma maneira mais clara pela maior parte das pessoas é o exemplo especial, ou a regra geral, e qual destas duas coisas dá origem à outra? Estas regras gerais não são senão a comparação das nossas ideias mais abstractas e gerais que resultam do trabalho do espírito, como dos nomes que lhes são dados para apressar os raciocínios e formular em termos compreensíveis e regras breves múltiplas observações. Mas o conhecimento começou no espírito e fundou-se no particular, embora isso mais tarde pudesse ter sido esquecido; o que é natural para o espírito (empenhado ainda em aumentar o seu conhecimento) é armazenar muito atentamente essas noções gerais e utilizá-las como é devido, ou seja, aliviando a memória do pesado fardo do particular. Porque eu desejo que seja

considerado que mais certeza há para uma criança, ou qualquer pessoa, que o seu corpo, dedo mínimo e tudo, seja maior do que o seu dedo mínimo sozinho, depois de se ter dado ao seu corpo o nome *todo* e ao seu dedo mínimo o nome *parte*, do que ele podia ter tido antes; ou que novos conhecimentos que dizem respeito ao seu corpo podem estes dois termos relativos dar-lhe, que ele não podia ter sem eles? Podia ele saber que o seu corpo era maior do que o seu dedo mínimo, se a sua linguagem fosse ainda tão imperfeita que ele não tivesse termos relativos como *todo* e *parte*? Pergunto mais: quando ele tiver obtido esses termos, como é que ele está mais certo de que o seu corpo é um *todo* e o seu dedo mínimo uma *parte*, do que ele estava ou podia estar certo antes de aprender esses termos, que o seu corpo era maior do que o seu dedo mínimo? Qualquer pessoa pode tão rozoavelmente duvidar ou negar que o seu dedo mínimo é uma parte do seu corpo como é menor que o seu corpo. E aquele que duvidar se ele é menor, duvidará tão certamente se é uma parte. De modo que a máxima *o todo é maior do que uma parte* nunca pode ser usada para provar que o dedo mínimo é menor do que o corpo, excepto quando for inútil, ou seja, quando ela for invocada para convencer uma pessoa de uma verdade que ela já sabe. Porque aquele que não sabe com certeza que qualquer partícula de matéria junta a outra partícula de matéria é maior do que qualquer uma delas só, nunca poderá saber isso por meio do auxílio destes dois termos relativos, *todo* e *parte*, forme com eles as máximas que desejar.

4. Mas seja o que for que acontece na matemática, se aí é mais claro retirar uma polegada a uma linha negra de duas polegadas, ou uma polegada a uma linha vermelha de duas polegadas, ficando iguais as partes restantes das duas linhas, ou retirar *partes iguais de partes iguais*, sendo depois o

*resto igual*, qual destas duas verdades é a mais clara e a primeira conhecida, isso é coisa que deixarei à consideração de outros, posto que não é importante para a presente discussão. O que me interessa neste momento é inquirir se o caminho mais curto e mais seguro para o conhecimento é começar pelas máximas gerais e trabalhar a partir delas, aceitando como seguros os princípios que em qualquer outra ciência são vistos como verdades inquestionáveis; e, assim, recebê-los sem um exame crítico e a eles aderir sem os questionar, porque os matemáticos foram tão felizes, ou tão amáveis, que os usaram como evidentes por si mesmos e inegáveis. Se isto for assim, não sei o que não pode passar por verdade na moral, o que não pode ser apresentado e provado em filosofia natural.

Recebamos como certo e indubitável o princípio de alguns dos velhos filósofos, «Que tudo é matéria, e que não há mais nada», e será fácil ver, pelos escritos de alguns que os têm revivido novamente nos nossos dias, a que consequências isso nos levará. Que qualquer pessoa aceite, com Polemo, que o mundo é Deus, ou, com os Estóicos, que é o éter ou o Sol; ou com Anaxímenes que é o ar — e logo verá que teologia, religião e culto temos necessariamente de assim ter! Nada pode ser tão perigoso como *os princípios tomados sem interrogação ou exame*, especialmente se se referem à moral que influi nas vidas dos homens e têm influência em todas as suas acções. Quem não esperará com justiça outra espécie de vida de Aristipo, que punha a felicidade nos prazeres corporais, e em Antístenes que considerou a virtude suficiente para a felicidade? E aquele que, como Platão, colocará a beatitude no conhecimento de Deus, terá os seus pensamentos elevados a outras contemplações diferentes daqueles que não olham para além deste lugar da Terra e essas coisas perecíveis que há nela. Aquele que, como Arquelaus, estabelecerá isto como um princípio, que o bem e o mal, o honesto e o desonesto são só definidos por leis e

não pela natureza, terá outras medidas de rectidão e probidade que aqueles que têm como certo que nós estamos sob obrigações anteriores a todas as instituições humanas.

5. Se, portanto, os que são aceites como *princípios não são certos* (o que devemos poder saber, de algum modo, a fim de os distinguir daqueles que são duvidosos), mas são só convertidos assim para nós pela nossa cega concordância, estamos sujeitos a ser enganados por eles; e em vez de nos guiarem para a verdade, só servirão para nos confirmarem no engano e no erro.

6. Como o conhecimento da certeza dos princípios, bem como de todas as outras verdades, depende só da percepção que temos da concordância ou discordância das nossas ideias, a maneira de desenvolver o nosso conhecimento não é, tenho a certeza, receber cegamente os princípios, mas, penso eu, adquirir e fixar nos nossos espíritos ideias claras, distintas e completas, tanto quanto se puderem ter, e anexar-lhes nomes próprios e constantes. E, assim, talvez, sem quaisquer outros princípios senão *considerando só essas ideias perfeitas e comparando-as umas com as outras*, e descobrindo a sua concordância e discordância e as suas várias relações e tendências, obteremos um conhecimento mais verdadeiro e evidente pela observação desta regra única do que admitindo uns princípios, e desse modo pondo os nossos espíritos à disposição de outros.

7. Portanto, devemos, se procedermos como a razão aconselha, adaptar os nossos métodos de investigação à *natureza das ideias que examinamos* e à verdade que procuramos.

As verdades gerais e seguras são fundadas somente nas relações das *ideias abstractas*. Uma aplicação sagaz e metó-

dica dos nossos pensamentos, para a descoberta destas relações, é a única maneira de descobrir tudo o que pode ser submetido à verdade e à certeza que lhes diz respeito em proposições gerais. Que medidas devem adoptar-se para proceder desse modo, isso é o que aprenderemos nas escolas das matemáticas, que, de princípios muito simples e fáceis, por graus suaves e em cadeia de raciocínios, prosseguem na descoberta e demonstração de verdades que parecem, à primeira vista, muito além da capacidade humana. A arte de encontrar provas, e os admiráveis métodos que os matemáticos têm inventado para escolher e pôr em ordem essas ideias intermédias que demonstrativamente ensinam a igualdade e a desigualdade de quantidades inaplicáveis, é que os tem levado tão longe e produzido descobertas tão maravilhosas e inesperadas: mas não determinarei se alguma coisa de semelhante, no que respeita a outras ideias, tal como às de magnitude, não pode eventualmente ser descoberta. Isto posso dizer, penso eu, que se outras ideias, que são as essências reais, bem como as nominais, das suas espécies, fossem estudadas de uma maneira familiar aos matemáticos levariam os nossos pensamentos mais longe e com maior evidência e clareza do que possivelmente estamos aptos a imaginar.

8. Isto deu-me confiança para avançar naquela conjectura que sugiro, a saber: que a *moral* é susceptível de demonstração como as matemáticas. Porque as ideias de que a ética trata, sendo todas essências reais, têm ainda assim relações e concordâncias que podem descobrir-se e dar-nos verdades gerais e reais de que podemos estar certos; e eu creio que, se um método sério fosse seguido, uma grande parte da moral podia ser provada com aquela clareza que não podia deixar a uma pessoa sensata mais razões para duvidar do que teria para duvidar da verdade das proposições nas matemáticas que lhe haviam sido demonstradas.

9. Na procura do conhecimento das *substâncias*, a nossa falta de ideias que sejam apropriadas a tal maneira de proceder, obriga-nos a seguir um método completamente diferente<sup>23</sup>. Não avançamos aqui, como no caso anterior (no qual as nossas ideias abstractas são essências reais bem como essências nominais), mas meditando nas nossas ideias e considerando as suas relações e correspondências; isso ajuda-nos muito pouco, pelas razões que noutra lugar expusemos largamente. Pelo que penso ser evidente que as substâncias fornecem pouca matéria para um conhecimento *geral* e a simples meditação das suas ideias abstractas pouco nos adiantarão no caminho da verdade e da certeza. O que fazer então para o progresso do nosso conhecimento dos seres substanciais? Aqui vamos tomar um rumo completamente diferente: a falta de ideias das suas essências reais envia-nos dos nossos próprios pensamentos para as coisas tal como elas existem. *Aqui, a experiência deve ensinar-me o que a razão não pode*: e é apenas *tentando*, que posso *certamente saber* que outras qualidades coexistem com as da minha ideia complexa, por exemplo: se um corpo amarelo, pesado, fusível a que chamo *ouro*, é maleável ou não; essa experiência (qualquer que seja o meio pelo qual ela se

---

<sup>23</sup> Anote-se, uma vez mais, que a posição de Locke relativamente ao valor cognitivo da matemática é diversa da da maioria dos pensadores seus contemporâneos. Reconhecendo embora, como Descartes o fizera já, que era conveniente aproveitar a eficácia do método matemático, aplicando-o a outras ciências, considera, ao contrário do filósofo francês e de todos os outros iniciadores da ciência moderna, que esse método não pode ser usado nas ciências da natureza, designadamente na física, mas sim na moral, e, certamente também, nas restantes ciências do espírito. Mais adiante (último parágrafo do presente capítulo) Locke esclarece que o que há a fazer para ampliar os nossos conhecimentos não é aplicar o método matemático mas inventar métodos que, embora nele se inspirem perfeitamente, se adequem às ciências em que forem usados.

prova nesse corpo particular que eu examino) não me dá a certeza que seja assim em todos ou quaisquer outros corpos amarelos, pesados, fusíveis, excepto esse que eu experimentei, porque não tem importância que seja de uma maneira ou de outra para a minha ideia complexa: a necessidade ou inconsistência de maleabilidade não tem relação visível com a combinação daquela cor, peso e fusibilidade que se encontram em qualquer corpo. O que acabo de dizer acerca da essência nominal do ouro, que se supõe consistir num corpo de uma determinada cor, peso e fusibilidade, será válido se a maleabilidade, não volatilidade e solubilidade na *aqua regia* lhe forem acrescentadas. Os nossos raciocínios a partir dessas ideias não nos levarão longe na descoberta certa de outras propriedades nessas massas da matéria em que todas estas se encontram. Porque as outras propriedades de tais corpos que não dependem destas, mas daquela desconhecida essência real de que estas também dependem, não nos permitem descobrir o resto; não podemos ir mais além do que até onde nos leva aquela essência real, o que é muito pouco para além delas próprias; e assim oferecem-nos apenas muito escassamente verdades certas, universais e úteis. Porque, depois da experiência, tendo observado que esse corpo concreto (e todos os outros dessa cor, peso e fusibilidade de que alguma vez tive experiência) é maleável, isso fica a ser também talvez parte da minha ideia complexa, parte da minha essência nominal de ouro; em contrapartida, não seria a essência real de qualquer espécie de corpo que me ajudaria a saber (digo saber, talvez devesse dizer conjecturar) as restantes propriedades desse corpo, senão na medida em que essas propriedades tivessem uma relação visível com algumas ou todas as ideias simples que constituem a essência nominal. Por exemplo: não posso ter a certeza, partindo desta ideia complexa, se o ouro é não-volátil ou não, porque, como não há relação *necessária* ou incompatibilidade que possa

descobrir-se entre *uma ideia complexa de um corpo amarelo, pesado, fusível, maleável e a não volatilidade*, nada poderei concluir a esse respeito pois, para ter certezas, tenho de recorrer à experiência; até onde ela for, eu posso obter um conhecimento seguro, mas não posso ir mais longe.

10. Não nego que um homem habituado a experiências racionais e regulares não possa ver mais na natureza dos corpos e prever melhor as suas ainda desconhecidas propriedades do que aquele que seja um estranho para elas: todavia, como disse, isto é apenas um parecer e uma opinião e não conhecimento e certeza. Esta maneira de *adquirir e aumentar o nosso conhecimento acerca das substâncias só pela experiência e história*, que é tudo quanto a fraqueza das nossas faculdades, neste estado de mediocridade em que estamos neste mundo, pode atingir, faz-me suspeitar que a *filosofia natural não é susceptível de se transformar em ciência*. Somos capazes, imagino eu, de atingir um conhecimento geral muito pequeno no que diz respeito às espécies dos corpos e às suas várias propriedades. Podemos ter experiências e observações históricas, das quais somos capazes de colher vantagens de bem-estar e saúde e, desse modo, aumentar a nossa reserva de comodidades para esta vida; mas, para além disso, receio que os nossos talentos não cheguem.

11. Daqui é óbvio concluir que, visto que as nossas faculdades não estão preparadas para penetrar na estrutura interna e nas essências reais dos corpos, somos capazes de descobrir a existência de um Deus e ter o conhecimento de nós próprios suficiente para nos levar a uma descoberta completa e clara do nosso dever; assim, convir-nos-á, como criaturas racionais, empregar essas faculdades que temos para aquilo para que elas estejam mais bem adaptadas e seguir a direcção da natureza, onde nos pareça que ela

nos aponte o caminho. Porque é racional concluir que a nossa ocupação mais própria está nessas investigações e nessa espécie de conhecimento que está mais de acordo com as nossas capacidades naturais, e respeita ao que mais nos interessa, isto é, à condição do nosso estado eterno. Assim, concluo que a *moral é a mais perfeita e importante das ciências, a que mais interessa à Humanidade* e a que melhor se pode conhecer, e que os vários estudos que se ocupam da natureza, além de serem fruto do talento e competência de alguns, servem para a subsistência comum do género humano e sua comodidade neste mundo. Quais os resultados que a descoberta de um corpo natural e das suas propriedades podem ter para a vida humana, todo o grande continente da América é um exemplo convincente: a ignorância nas artes úteis e falta da maior parte das comodidades da vida num país que abunda em todas as espécies de riquezas naturais, penso eu que pode ser atribuída à ignorância dos seus habitantes, de algo que se encontra numa pedra muito vulgar e desprezível, refiro-me ao minério de *ferro*. E o que quer que nós pensemos do nosso engenho ou de nossos melhoramentos nesta parte do mundo, onde o conhecimento e a abundância parecem rivalizar, se reflectirmos nisso, suponho que teremos de concordar que se o uso do ferro se perdesse entre nós ficaríamos em poucas gerações inevitavelmente reduzidos às necessidades e ignorância dos selvagens americanos, cujos dons naturais e provisões não ficam aquém dos das nações mais prósperas e educadas. De modo que, aquele que primeiro tornou conhecido o uso desse mineral desprezível, pode ser verdadeiramente denominado o pai das artes e autor da abundância.

12. Portanto, eu não gostaria que pensassem que sou contra o estudo da *natureza*. Concordo plenamente que a observação dos seus trabalhos nos dá ocasião para admirar, venerar e glorificar o seu Autor: e se esse estudo for devi-

damente dirigido, poderá ser de maior beneficio para a humanidade do que os monumentos de caridade exemplar que têm, com tanto custo, sido erigidos pelos fundadores de hospitais e hospícios. Aquele que primeiro inventou a imprensa, que descobriu a utilidade da bússola ou tornou pública a virtude e uso devido do quinino fez mais pela propagação do conhecimento, pelo fornecimento e aumento dos bens úteis e salvou mais gente da morte do que aqueles que construíram colégios, asilos e hospitais. Tudo o que pretendo dizer é que não devemos deixar-nos arrastar confiadamente pela opinião ou pelas esperanças de um conhecimento, onde ele não existe, ou por caminhos que não conduzem à ele: que não devemos aceitar sistemas duvidosos como se fossem ciências completas, nem noções ininteligíveis por demonstrações científicas. No que concerne ao conhecimento dos corpos, devemos-nos contentar em recolher o que pudermos de experiências particulares, visto que não podemos, partindo da descoberta das suas essências reais, apreender de uma vez colecções inteiras e compreender a natureza e as propriedades de todas as espécies juntas. Onde a nossa investigação diz respeito à coexistência, ou repugnância em coexistir, que não podemos descobrir por mera meditação das nossas ideias, têm de ser a experiência, observação e história natural que devem dar-nos, por meio dos nossos sentidos e pormenorizadamente uma compreensão das substâncias corpóreas. O conhecimento dos *corpos* devemos obtê-lo pelos nossos sentidos, prudentemente empregues em tomar nota das suas qualidades e operações recíprocas: e o que esperamos saber *dos anjos e dos demónios*, neste mundo, devemos, penso eu, esperar só da revelação. Aquele que considerar quão pouco as máximas gerais, os princípios precários e as hipóteses arbitrárias têm desenvolvido o verdadeiro conhecimento, ajudado a satisfazer as interrogações racionais dos homens, ou originado verdadeiros aperfeiçoamentos;

quem considere, digo, o pouco que durante longos séculos essas máximas e princípios têm sido para o progresso dos homens, relativamente ao conhecimento da filosofia natural – concordará em agradecer àqueles que nesta última época têm seguido outro caminho e abriram para nós uma via que servirá, não tanto para facilmente chegar à douta ignorância, mas para seguramente atingirmos um conhecimento proveitoso.

13. Não é que não possamos explicar quaisquer fenómenos da natureza, nem fazer uso de qualquer hipótese provável: as hipóteses, se forem bem formuladas, são pelo menos grandes auxiliares para a memória e muitas vezes dirigem-nos para novas descobertas. Mas, o que eu quero dizer é que não devemos julgar qualquer delas demasiado precipitadamente (o que o espírito, sempre desejoso de penetrar nas causas das coisas e de apoiar-se em alguns princípios em que pode confiar, tende facilmente a fazer) até termos examinado muito bem os pormenores e feito várias experiências nessa coisa que pretendemos explicar por meio de hipóteses, para assim ver se há concordância e se os nossos princípios nos conduzem bem e não são incompatíveis com o fenómeno examinado. E, pelo menos, que tomemos cuidado para que o nome de *princípios* não nos iluda nem nos engane, fazendo-nos receber por uma verdade indiscutível o que na realidade não é, no melhor caso, senão uma conjectura muito duvidosa, tais como são a maior parte se não a totalidade das hipóteses da filosofia natural.

14. Mas, sendo ou não a filosofia natural capaz de certezas, as maneiras de aumentar o nosso conhecimento, nesse domínio, parecem-me, em resumo, ser estas duas:

Primeira: devemos obter e estabelecer nos nossos espíritos determinadas ideias dessas coisas de que temos

nomes gerais ou específicos, pelo menos, de todas aquelas que queremos considerar e sobre as quais desejamos raciocinar e aumentar o nosso conhecimento. E se forem ideias específicas de substâncias, devemos tentar também torná-las tão completas quanto possível, com o que quero dizer que devemos juntar tantas ideias simples quantas possam perfeitamente determinar a espécie, havendo-se observado que constantemente coexistam; e cada uma dessas ideias simples que são os ingredientes das nossas ideias complexas devem ser claras e distintas nas nossas mentes. Porque, sendo evidente que o nosso conhecimento não pode exceder as nossas ideias, na medida em que sejam imperfeitas, confusas ou obscuras, não podemos chegar a um conhecimento certo, perfeito e claro.

A segunda maneira consiste na arte de descobrir essas ideias intermédias que podem mostrar-nos a concordância ou repugnância entre outras ideias que não podem ser imediatamente comparadas

15. Que estas duas (e não a confiança nas máximas e o tirar conclusões de algumas proposições gerais) sejam as maneiras devidas de aumentar o nosso conhecimento, nas ideias onde devam aplicar-se outros métodos além dos de quantidade, a consideração do conhecimento matemático facilmente nos informará. Neste tipo de conhecimento, acharemos que aquele que não tem uma ideia clara e nítida daqueles ângulos ou figuras sobre os quais deseja saber alguma coisa, é totalmente incapaz, por esse meio, de qualquer conhecimento sobre eles. Quem não tiver uma ideia perfeita e exacta de um ângulo recto, de um triângulo escaleno, ou de um trapézio, que são as ideias mais claras e distintas que há, em vão procurará qualquer demonstração acerca deles. Além disso, é evidente que não foi a influência dessas máximas, que são tomadas por princípios em matemáticas, que levou os mestres dessa ciência a essas

maravilhosas descobertas que eles fizeram. Admitamos que um homem dotado conheça todas as máximas de que geralmente faz uso nas matemáticas, sempre de uma maneira perfeita e que considere o seu alcance e suas consequências tanto quanto lhe aprouver; ele dificilmente virá a saber, com semelhante auxílio, que o quadrado da hipotenusa num triângulo rectângulo é igual aos quadrados dos dois outros lados. O conhecimento de que «o todo é igual a todas as suas partes» e «se se tirar partes iguais a partes iguais, o resto será igual» não lhe terá servido de nada, supponho eu, para alcançar aquela demonstração. E um homem pode, creio eu, meditar bastante tempo nestes axiomas, sem nunca ver a mínima coisa das verdades matemáticas. Estas foram descobertas pelos pensamentos applicados de outro modo: o espírito tinha outros objectos, outras vistas diante de si, muito diferentes dessas máximas, quando, pela primeira vez, obteve o conhecimento de tais verdades nas matemáticas que os homens bastante bem familiarizados com esses axiomas recebidos, mas ignorantes do seu método, que primeiramente fizeram estas demonstrações, nunca podem suficientemente admirar. E quem sabe que métodos para aumentar o nosso conhecimento em outras partes da ciência não se chegarão a inventar no futuro, métodos que sejam o que a álgebra é nas matemáticas e que tão prontamente descobre as ideias de quantidades que servem para medir outras ideias cuja igualdade ou proporção difficilmente ou nunca chegaríamos a conhecer, carecendo daquele auxílio?

## CAPÍTULO XIII

### **Mais algumas considerações respeitantes ao nosso conhecimento**

1. O nosso conhecimento, como nas outras coisas, também nesta tem uma concordância tão grande com a nossa vista que nem é inteiramente necessário nem inteiramente voluntário. Se o nosso conhecimento fosse totalmente necessário, o conhecimento de todos os homens não só seria semelhante, mas todo o homem conheceria tudo o que é cognoscível; e se fosse inteiramente voluntário, alguns homens considerá-lo-iam e prezá-lo-iam tão pouco que haveria alguns que teriam muito pouco ou nenhum. Os homens que têm sentidos não podem deixar de receber algumas ideias por intermédio deles; e se têm memória, não podem deixar de reter algumas dessas ideias; e se tiverem alguma faculdade para distinguir, não podem deixar de perceber a concordância e discordância que existe entre algumas delas; do mesmo modo, aquele que tem olhos, se os abrir de dia não pode deixar de ver alguns objectos e notar diferenças entre eles. Mas, embora um homem com os olhos abertos para a luz não possa deixar de ver, há certos objectos para os quais ele pode escolher dirigir os seus olhos; pode haver ao seu alcance um livro que contenha gravuras e dissertações capazes de o deleitar ou instruir mas ele pode, todavia, nunca ter vontade de o abrir, nunca fazer esforços para ver.

2. Há também outra coisa no poder do homem: ele poderá ou não observar com atenção um objecto; mas, se

o fizer, não poderá deixar de aceitar, tal como é, aquilo que lhe aparece. Não depende da sua vontade ver preto aquilo que é amarelo; nem persuadir-se de que o que de facto o escalda é frio. A terra não aparecerá engalanada de flores, nem os campos cobertos de verdura, sempre que a alguém isso lhe apeteça; no frio Inverno, ele não pode deixar de ver os campos brancos e cheios de neve, se olhar lá para fora. É o que acontece precisamente com o nosso entendimento: tudo o que é voluntário no nosso conhecimento é o emprego ou recusa de qualquer uma das nossas *faculdades* desta ou daquela espécie de objectos, e uma observação mais ou menos atenta deles: mas, *estando elas applicadas, a nossa vontade não tem poder de determinar o conhecimento de uma maneira ou de outra*; isto é feito somente pelos próprios objectos, tanto quanto eles estejam claramente descobertos. E, portanto, tanto quanto os sentidos dos homens estão familiarizados com os objectivos externos, o espírito não pode deixar de receber essas ideias que são apresentadas por eles, e ser informado da existência de coisas externas: e tanto quanto os pensamentos dos homens chocam com as suas próprias ideias determinadas, não podem deixar de observar, em certa medida, a concordância e discordância que se encontra entre algumas delas; e se eles tiverem nomes para essas ideias que tenham assim considerado, necessariamente ficarão seguros da verdade das proposições que exprimem tal concordância ou discordância. Porque aquilo que um homem vê, não pode deixar de ver, e aquilo que percebe, não pode deixar de saber que percebe.

3. Assim, quem possuiu as ideias de números, e teve o trabalho de comparar um, dois, e três a seis, por exemplo, não pode deixar de concluir que são iguais: e aquele que teve a ideia de um triângulo e descobriu a maneira de medir os seus ângulos e as suas grandezas, tem a certeza de que os seus três ângulos são iguais a dois rectos; e não

poderá duvidar mais disso do que desta verdade: que é impossível que a mesma coisa seja e não seja.

4. Também aquele que tem uma ideia de um ser inteligente, mas frágil e débil, criado e dependente de outro Ser, eterno, onnipotente, todo sabedoria e bondade, saberá com igual certeza que o homem deve honrar, temer e obedecer a Deus, com certeza igual à que tem de que o Sol existe quando o vê brilhar. Porque se ele têm apenas as ideias desses dois seres no seu espírito e encaminhar os seus pensamentos nesse sentido e os considerar, descobrirá tão certamente que o ser inferior, finito e dependente está sob a obrigação de obedecer ao Ser supremo e infinito, com a mesma certeza com que descobrirá que três e quatro e sete, são menos de quinze, se ele considerar e calcular esses números; nem pode ele ter mais a certeza, numa manhã clara, que o Sol nasceu, se se limitar a abrir os olhos e os voltar nessa direcção. Mas estas verdades, sendo sempre tão certas, sempre tão claras, poderá ignorar qualquer uma delas, ou todas elas, aquele que nunca fizer esforços em empregar as suas faculdades, como devia fazê-lo, a fim de se informar a si próprio acerca delas.



## CAPÍTULO XIV

### Do juízo<sup>24</sup>

1. Sendo dadas ao homem as faculdades de entendimento, não apenas para especulação mas também para a conduta da sua vida, seria para ele uma grande perda se tivesse só para o dirigir o *conhecimento* que considerasse verdadeiro. Porque sendo esse conhecimento diminuto e deficiente, como vimos, o homem estaria muitas vezes totalmente na escuridão, e na maior parte dos actos da sua vida, totalmente paralisado, se não tivesse nada a guiá-lo, na ausência do conhecimento claro e certo. Aquele que não quiser comer, até que lhe seja demonstrado que os alimentos nutrem; aquele que não se mexer, até que infalivelmente saiba que o negócio que tenta fazer será bem sucedido — pouco mais terá a fazer do que ficar quieto e morrer.

2. Assim, tal como Deus colocou algumas coisas à luz clara do dia, e nos proporcionou alguns conhecimentos, ainda que limitados, comparativamente, a poucas coisas, provavelmente para nos dar uma ideia daquilo que as criaturas intellectuais são capazes para excitar em si o desejo de passar a um estado melhor, assim também, na maior parte dos nossos interesses, Ele concedeu-nos só o crepúsculo, por assim dizer, da probabilidade, apropriado, suponho eu, ao nosso estado de mediocridade. Isto prova que lhe agra-

---

<sup>24</sup> Note-se que Locke situa aqui o juízo no plano psicológico e não no plano lógico.

dou colocar-nos aqui neste mundo com o fim de reprimir desse modo a nossa excessiva confiança e presunção e fazer-nos ver, pela experiência quotidiana, a nossa estreiteza de vistas e sujeição ao erro, sentimento que tem por objectivo ser um constante aviso para que passemos os dias desta nossa peregrinação com trabalho e cuidados, na busca e seguimento desse caminho que poderá levar-nos a um estado de maior perfeição. Porque é altamente racional pensar, mesmo que a revelação guardasse segredo a esse respeito, que, assim como os homens empregam aqui os talentos que Deus lhes deu, assim receberão as suas recompensas no fim do dia, quando o sol se ocultar, e a noite puser termo aos seus trabalhos.

3. A faculdade que Deus deu ao homem de suprir a falta de conhecimento claro e seguro, em casos em que este não se pode conseguir, é o *juízo*, mediante o qual o espírito toma as suas ideias de concordar ou discordar; ou, o que é a mesma coisa, considera qualquer proposição verdadeira ou falsa, sem apoio numa evidência demonstrativa. O espírito, às vezes, exercita este juízo por necessidade, quando provas demonstrativas e conhecimento certo não se possuem. Os homens muitas vezes não se demoram a examinar a concordância ou discordância de duas ideias de que eles estão desejosos ou preocupados em conhecer; em vez disso, ou por desatenção ou por impaciência, deixam de procurar as ideias intermediárias que levariam à certeza, e contentam-se com uma mera verosimilhança ou probabilidade. Esta faculdade do espírito, quando é exercitada imediatamente sobre as coisas, chama-se *juízo*; quando tem por objectivo verdades proferidas em palavras chama-se mais vulgarmente *assentimento* ou *discordância*; e como é essa a maneira mais vulgar que o espírito tem no emprego dessa faculdade, tratarei dela sob estes termos, por serem os menos sujeitos, na nossa linguagem, a equívocos.

4. Assim, o espírito tem duas faculdades que tratam de verdade e falsidade.

Em primeiro lugar, o *conhecimento*, pelo que certamente *entende* e fica indubitavelmente satisfeito com a concordância ou discordância de quaisquer ideias.

Em segundo lugar, o *juízo*, que é a reunião ou a separação das ideias umas das outras no espírito, quando a sua certa concordância não é percebida, mas *pressuposta*; o próprio termo indica que se toma a ideia por certa antes de ela aparecer. E se, na verdade, a mente une ou separa as ideias, tal como as coisas são na realidade, teremos então juízos correctos.



## CAPÍTULO XV

### Da probabilidade

1. Tal como *demonstrar* é mostrar o acordo ou desacordo de duas ideias, pela intervenção de uma ou mais provas, que têm uma constante, imutável e visível ligação de uma com a outra, assim a *probabilidade* não é outra coisa senão a aparência de tal acordo ou desacordo, pela intervenção de provas, cuja conexão não é constante e imutável, ou, pelo menos, não se percebe que o seja, mas é, ou parece de um modo geral ser assim, e basta para induzir a mente a julgar a proposição verdadeira ou falsa, mais do que o contrário. Por exemplo: na demonstração de que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois rectos, uma pessoa percebe a relação certa e imutável que existe entre os três ângulos de um triângulo e essas ideias intermédias de que se faz uso para mostrar a sua igualdade com os dois rectos; e, assim, por um conhecimento intuitivo da concordância ou discordância das ideias intermédias em cada passo da progressão, toda a série é continuada com uma evidência que mostra claramente a concordância ou discordância desses três ângulos em igualdade a dois rectos: e, deste modo, ela tem um certo conhecimento de que é assim. Mas, outra pessoa, que nunca se tenha preocupado a observar a demonstração, ao ouvir um matemático, um homem digno de crédito, afirmar que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois rectos, concorda com isso, isto é, aceita-o como verdadeiro; neste caso, o fundamento da sua aceitação é a probabilidade da coisa; e a prova

é daquelas que levam consigo a verdade, já que a pessoa de cujo testemunho ele a recebe não é das que costumam afirmar nada em contrário ou além do seu conhecimento, especialmente em assuntos deste género. De modo que o que causa assentimento a esta proposição é o seguinte: os três ângulos de um triângulo são iguais a dois rectos; aquilo que o faz concordar com estas ideias, sem conhecer que assim seja, é a costumada veracidade de quem fala em outros casos, ou a sua suposta veracidade neste caso.

2. O nosso conhecimento, como se mostrou, é muito limitado e nós não ficamos suficientemente satisfeitos por encontrar verdades certas em tudo que temos ocasião de considerar; a maior parte das proposições que pensamos, raciocinamos, discorremos — ou pomos em prática —, são tais que não podemos ter conhecimento indubitável da sua verdade; algumas delas, porém, aproximam-se tanto da certeza que não temos quaisquer dúvidas a seu respeito, embora concordemos com elas tão firmemente e ajamos de acordo com essa concordância tão resolutamente como se fossem infalivelmente demonstradas, e como se o nosso conhecimento delas fosse perfeito e certo. Mas, havendo graus, desde a improbabilidade e inverossimilhança até aos limites do impossível, como também desde uma plena segurança e confiança até à conjectura, dúvida e desconfiança, ocupar-me-ei em seguida (tendo, como julgo, descoberto *os limites do conhecimento e certezas humanas*) a considerar *os vários graus e fundamentos da probabilidade, do assentimento ou fé*.

3. A probabilidade é a verossimilhança de que uma coisa seja verdadeira; o termo indica mesmo uma proposição para a qual existem argumentos ou provas que permitem que ela seja recebida como verdadeira. A consideração que o espírito dá a esta espécie de proposições

chama-se *crença*, *assentimento* ou *opinião*, que é o admitir ou receber qualquer proposição como verdadeira, em vista de argumentos ou provas que permitem persuadir-nos a recebê-la como verdadeira, sem o certo conhecimento de que o seja. E nisto está a diferença entre *probabilidade* e *certeza*, *fé* e *conhecimento*; em todas as partes de conhecimento há intuição, de modo que cada ideia imediata, cada passo tenha a sua conexão visível e certa; mas isto não acontece no que diz respeito à crença. Aquilo que me faz crer é algo estranho àquilo em que acredito; algo que não está unido de maneira evidente por ambos os lados, e que, por isso, não mostra a concordância ou discordância daquelas ideias que se estão a considerar.

4. A probabilidade, servindo então para suprir a insuficiência do nosso conhecimento e para nos guiar onde este falha, refere-se sempre a proposições de que não temos certeza, contendo apenas certas incitações para as aceitarmos como verdadeiras. Os campos da probabilidade são, em resumo, os dois seguintes:

Primeiro: a conformidade de qualquer coisa com o nosso próprio conhecimento, observação e experiência.

Segundo: o testemunho dos outros, garantido pelas suas observações e experiência.

No testemunho dos outros tem que se considerar:

1 – O número. 2 – A integridade. 3 – A proficiência das testemunhas. 4 – A intenção do autor, quando se trata de um testemunho deduzido de um livro citado. 5 – A congruência das partes e circunstâncias do relato. 6 – Os testemunhos contrários.

5. Como à probabilidade lhe falta essa evidência intuitiva que infalivelmente determina a compreensão e produz certo conhecimento, o espírito, se *proceder racionalmente*, deve examinar todos os campos da probabilidade para ver se

estão pró ou contra qualquer proposição, antes de lhe conceder ou negar o assentimento, e, após uma necessária avaliação do todo, rejeitá-la ou aceitá-la, com um assentimento mais ou menos firme, que deverá ser proporcional à probabilidade dos fundamentos encontrados. Por exemplo:

Se eu próprio vir um homem caminhar sobre o gelo, isso excede a probabilidade; é conhecimento. Mas, se outra pessoa me disser que viu um homem em Inglaterra, num Inverno rigoroso, caminhar sobre a água endurecida pelo frio, isto tem uma conformidade tão grande com o que normalmente se vê acontecer que estou disposto pela natureza da própria coisa a conceder-lhe o meu assentimento, a não ser que uma manifesta suspeita assista o relato desse facto. Mas se a mesma coisa é contada a uma pessoa nascida entre os trópicos, que nunca viu nem ouviu tal coisa na sua vida, toda a probabilidade, neste caso, recai no testemunho; e como os narradores são mais em número e de maior crédito e não têm interesse em falar contra a verdade, assim esse facto será recebido com mais ou menos credulidade.

Sem dúvida, se se trata de um homem cuja experiência tenha sido sempre completamente contrária e que nunca tenha ouvido falar de nada semelhante, a testemunha mais digna de crédito dificilmente poderá levar à crença. Como aconteceu a um embaixador holandês, que, ao informar o rei do Sião acerca das particularidades da Holanda, de que esse rei queria ter conhecimento, entre outras coisas contou-lhe que a água no seu país ficava, às vezes, tão dura, no tempo frio, que as pessoas caminhavam sobre ela e que ela aguentaria um elefante, se ele estivesse lá. Ao que o rei replicou: *Até aqui tenho acreditado nas coisas estranhas que me contou, porque o considero um homem sensato e digno, mas agora tenho a certeza de que mente.*

6. Destes fundamentos depende a probabilidade de qualquer proposição, e como a conformidade do nosso

conhecimento, como a certeza das observações, como a frequência e a constância da experiência e o número e credulidade das testemunhas estão mais ou menos de acordo ou desacordo com ela, assim é qualquer proposição em si mais ou menos provável. Há outra coisa, confesso, que, embora por si não seja fundamento verdadeiro de probabilidade, não deixa de ser muitas vezes empregue como base sobre a qual os homens mais vulgarmente determinam o seu assentimento e sobre o qual põem a sua fé, mais do que em qualquer outra coisa, e isso é a *opinião dos outros* – ainda que não exista uma coisa mais perigosa em que se possa confiar, nem nada a que se preste mais a induzir alguém em erro, visto que há muito mais falsidade e erro entre os homens do que verdade e conhecimento. E se a opinião e persuasões dos outros, que conhecemos e de quem pensamos bem, forem um fundamento de assentimento, os homens bem podem ser pagãos no Japão, maometanos na Turquia, papistas em Espanha, protestantes em Inglaterra e luteranos na Suécia. Mas deste fundamento errado de assentimento terei ocasião de falar mais amplamente noutra lugar.



## CAPÍTULO XVI

### Dos graus do assentimento

1. Os fundamentos da probabilidade que estabelecemos no capítulo anterior são os alicerces sobre os quais o nosso *assentimento* é construído e são também a medida pela qual os seus vários graus são, ou devem ser, regulados; apenas devemos salientar que, quaisquer que sejam os fundamentos da probabilidade, não actuam no espírito que procura a verdade, e tenta julgar bem, mais além do que parece verídico no primeiro juízo ou busca que o espírito faz. Confesso que na opinião que os homens têm e a que firmemente se agarram no mundo, o seu assentimento não provém sempre de uma consideração das razões que a princípio viram, sendo em muitos casos quase impossível, e na maior parte muito difícil, mesmo para aqueles que tenham memórias extraordinárias, reter todas as provas a que chegaram após um exame cuidadoso. Basta que tenham ponderado o assunto com cuidado e honradez tanto quanto puderem, e que tenham procurado todos os pormenores úteis ao exame da questão, e que, com a melhor da sua proficiência, tenham, por assim dizer, feito o balanço de todos os aspectos a considerar no conhecimento. E assim, tendo uma vez encontrado o lado donde a probabilidade *lhes* apareceu, depois de exame mais completo e exacto que puderam fazer, depositam a conclusão na sua memória como uma verdade que tivessem descoberto, e no futuro permanecem satisfeitos com o testemunho da sua memória, no sentido de que essa é a opinião

que, pelas provas que uma vez observaram, mereceu o grau de assentimento que novamente lhe concedem.

2. Isso é tudo o que a maior parte dos homens são capazes de fazer, ao regularem as suas opiniões e juízos; e não se pode exigir deles que retenham distintamente na memória todas as provas relativas a qualquer verdade provável, assim como a ordem dedutiva que nelas encontraram, o que às vezes chegaria para encher um grande volume sobre uma única questão; ou que recorram à autoridade de um entendido para cada uma das opiniões que abraça para que ele examine, diariamente, as provas que os apoiam, pois isso é impossível em qualquer dos casos. É inevitável, portanto, que a *memória* tenha de ser acreditada nestas circunstâncias e que os homens sejam persuadidos por ela das várias opiniões, cujas provas não estão actualmente nos seus pensamentos; ou que não sejam mesmo capazes de recordar. Sem isto, ou cair-se-ia no cepticismo, ou mudar-se-ia a cada momento de opinião para seguir o parecer de quem se apresentasse com bons argumentos, por ter estudado recentemente a questão, argumentos que, por falta de memória, logo depois esqueceriam.

3. Não posso deixar de admitir, todavia, que a adesão por parte dos homens aos seus juízos anteriores e o facto de chegar a conclusões anteriormente adoptadas são muitas vezes a causa de grande obstinação no erro e no engano. Mas o perigo não está em confiarem na sua memória acerca do que julgaram bem anteriormente, está em julgarem antes de examinarem bem. Não podemos encontrar um grande número de homens (para não dizer a maior parte) que pensam ter formado juízos correctos sobre vários assuntos pela exclusiva razão de que nunca pensaram de modo diferente. Não os há que imaginam ter julgado bem, só porque nunca duvidaram, nunca examinaram as suas

próprias opiniões? Isso equivale a pensar que julgaram bem, porque nunca julgaram de facto. De todos os homens, porém, estes são os que mais se agarram tenazmente às suas opiniões, e tanto mais o fazem quanto menos as examinaram. O que *conhecemos* uma vez é algo de que podemos ter a certeza de não existirem provas latentes por descobrir que eventualmente provariam a sua falsidade ou a tornariam duvidosa. Mas, no que respeita à *probabilidade*, nem sempre podemos estar certos de termos todos os pormenores relativos à questão, nem que não há evidências escondidas que possam lançar a probabilidade para o lado contrário, prevalecendo sobre tudo aquilo que, no momento presente, parece ser preponderante para nós. Onde existe alguém que tenha tido tempo livre, paciência e meios para reunir todas as provas respeitantes à maior parte das opiniões que professa, de forma a poder concluir com segurança que tem uma visão clara e completa do assunto e que não há mais nada a alegar-se para sua melhor informação? Sem embargo, somos obrigados a julgar. A conduta das nossas vidas e a direcção dos nossos grandes interesses não podem sofrer demora, pois esses dependem, na maior parte, da determinação do nosso juízo em pontos em que não somos capazes de conhecimento certo e demonstrativo e em que é, todavia, necessário abraçar uma posição.

4. Portanto, é inevitável, para a maior parte dos homens, se não para todos, ter várias *opiniões*, sem provas certas e indubitáveis da sua verdade, o que não acarreta uma grande imputação de ignorância; nem deve levar à ligeireza ou insensatez de abandonar e renunciar às primeiras teses porque foi apresentado um argumento ao qual não pode responder-se imediatamente, e mostrar a insuficiência dele; parece-me que convém a todos os homens manter a paz e os deveres comuns da humanidade e de amizade, na diversidade de opiniões, uma vez que não

podemos razoavelmente esperar que qualquer pessoa abandone pronta e obsequiosamente a sua própria opinião e abraça a nossa, com cega resignação a uma autoridade que não se aceita razoavelmente. Porque, por mais que se engane, não pode admitir outro guia que não seja a razão, nem pode submeter-se cegamente à vontade e aos ditames de outra pessoa. Se aquele a quem desejás convencer for um dos que examinam antes de concordar, terás de lhe dar oportunidade de rever o assunto de novo e de, recordando o que não tenha presente no espírito, examinar todos os pormenores para ver de que lado está a vantagem; e se ele considerar que os nossos argumentos não têm o peso suficiente para o incitar a entregar-se de novo a uma tarefa tão pesada, isso não é senão aquilo que nós próprios fazemos em casos semelhantes e levaríamos a mal, se outros não quisessem prescrever os pontos que havíamos de estudar. E se ele for uma pessoa que baseia as suas opiniões na palavra de outrem, como podemos supor que ele renuncie a essas teses que o tempo e o hábito estabeleceram tão profundamente no seu espírito e que ele acha evidentes e de uma certeza irrefutável? E no caso, ainda, de ele considerar essas teses como impressões recebidas do próprio Deus ou de homens enviados por Ele? Como podemos esperar, digo, que opiniões assim arreigadas possam abandonar-se a favor dos argumentos ou autoridade de um desconhecido ou adversário, sobretudo se existir uma suspeita de interesse ou propósito, como nunca deixa de haver, quando os homens se vêem maltratados? Faríamos bem em ter comisseração da nossa ignorância mútua e tentar removê-la através de todos os meios suaves e equitativos de informação e não imediatamente tratar mal os outros, chamando-lhes obstinados e perversos, porque eles não renunciaram às suas próprias opiniões e não receberam as nossas, ou, pelo menos, as que queríamos tentar impor-lhes, quando é mais provável que nós não sejamos menos obstinados em não

aceitar algumas das opiniões deles. Pois onde está o homem que tem incontestável evidência da verdade de tudo quanto admite ou da falsidade de tudo que condena? Onde está a pessoa que possa dizer que examinou a fundo todas as suas próprias opiniões ou as dos outros homens? A necessidade de acreditar sem conhecimento, ou, antes, de acreditar baseando-se em fundamentos muito superficiais neste estado efêmero de acção e cegueira em que vivemos, deveria tornar-nos mais activos e cuidadosos na tarefa de nos informarmos a nós mesmos do que em constranger os outros. Pelo menos, os que não examinaram completamente as suas próprias teses devem confessar que não são as pessoas indicadas para determinar as dos outros, e não têm direito de impor como verdade à crença dos outros homens aquilo que eles próprios não investigaram, nem pesaram os argumentos de probabilidade pelos quais devem recebê-la ou rejeitá-la. Os que examinaram verdadeira e ponderadamente, para além de toda a dúvida, todas as doutrinas que professam e pelas quais se governam teriam uma pretensão mais justa em exigir que os outros as seguissem; mas estes são em número tão pequeno e encontram uma razão tão pequena em serem dogmáticos nas suas opiniões que nada de insolente e imperioso se espera deles e há razões para pensar que, se os homens fossem mais bem instruídos, teriam uma menor tendência em se impor aos outros.

5. Mas, voltando aos fundamentos do assentimento e aos seus vários graus, é necessário advertir que as proposições que recebemos sobre as induções da *probabilidade* são de *duas espécies*: ou dizem respeito a alguma existência particular; ou dizem respeito às coisas, que, estando para além da descoberta dos nossos sentidos, não são capazes de tal testemunho.

6. Primeiro, quando qualquer coisa particular, conforme à observação constante de nós próprios e de outros

em casos parecidos, se vê certificada por informações concorrentes de todos que a mencionam, nós recebemo-la tão facilmente e construímos tão firmemente sobre ela, como se fosse conhecimento certo, e raciocinamos e agimos com a mesma falta de dúvida como se fosse demonstração perfeita. Assim, se todos os ingleses que tenham motivo para o mencionar afirmarem que houve gelo em Inglaterra no Inverno passado, ou que se viram lá andorinhas no Verão, penso que uma pessoa podia tão-pouco duvidar disso como da certeza de que sete mais quatro são onze. Portanto, o primeiro e *mais alto grau de probabilidade* é quando o geral assentimento de todos os homens, em todas as épocas, tanto quanto se possa conhecer, concorre, com a experiência constante e infalível em casos semelhantes para confirmar a verdade de qualquer acto particular testemunhado por pessoas honradas. Tais são todas as constituições e propriedades dos corpos e os processos regulares de causa e efeito no curso normal da natureza. Chamamos a isto um argumento da natureza das próprias coisas. Porque o que a nossa própria, e a dos outros, *constante observação* nos descobriu sempre da mesma maneira, temos razão para concluir ser o efeito de causas regulares e firmes, embora não estejam ao alcance do nosso conhecimento. Assim, por exemplo, que o fogo que aquece um homem torna o chumbo fluido, e muda a cor e consistência da madeira ou do carvão; que o ferro se afunda na água e bóia no mercúrio, estas e outras proposições semelhantes, relativas a factos particulares, sendo patentes à nossa experiência constante, sempre que tenhamos motivos para comprová-la — não nos dão motivo algum para duvidar quando afirmamos que tal coisa aconteceu, ou que acontecerá outra vez da mesma maneira. Estas *probabilidades* aproximam-se tanto da *certeza* que governam os nossos pensamentos de uma forma absoluta, e influenciam os nossos actos tão completamente, como a demonstração mais evidente; e

naquilo que nos diz respeito, fazemos pouca ou nenhuma diferença entre tais probabilidades e um conhecimento certo. A nossa crença, assim fundamentada, eleva-se ao grau de *convicção*.

7. Segundo: *O grau seguinte da probabilidade* verifica-se quando descubro pela minha própria experiência e pelo acordo de todos os outros que mencionam o assunto, que uma coisa é como se diz normalmente, e que o exemplo particular é ainda atestado por muitas testemunhas dignas de crédito. Por exemplo: tendo-nos ensinado a história, e tendo a minha experiência confirmado, tanto quanto tive oportunidade de observar, os homens de todas as épocas preferem os seus interesses particulares aos públicos. Se todos os historiadores que falam de Tibério dizem que Tibério procedeu de tal maneira, essa afirmação é extremamente provável. E, neste caso, o nosso assentimento tem fundamento suficiente para se elevar ao grau que podemos denominar *confiança*.

8. Terceiro: coisas que acontecem indiferentemente, (que um pássaro voa para um lado ou para outro, que tropeja à direita ou à esquerda, etc.), quando qualquer facto particular desse género é confirmado pelo testemunho colectivo de pessoas insuspeitas, então o nosso assentimento é também *inevitável*. Assim: que em Itália exista uma cidade que se chama Roma; que, há cerca de 1700 anos, viveu nela um homem chamado Júlio César; que ele foi general e que ganhou uma batalha contra outro general chamado Pompeu – isto, embora na natureza da coisa não haja nada a favor ou contra, porque é relatado por historiadores dignos de crédito e que nenhum outro escritor contradisse, não pode deixar de ser acreditado, e dificilmente pode ser posto em dúvida, da mesma forma que se não pode duvidar dos seres e dos actos de que se foi testemunha.

9. Até aqui o assunto não oferece grandes dificuldades. A probabilidade sobre tais fundamentos tem em si tanta evidência que naturalmente determina o juízo e deixa-nos pouca liberdade para acreditar ou não acreditar, como acontece com a demonstração, quer sejamos conhecedores ou ignorantes. A dificuldade aparece quando os testemunhos contradizem a experiência comum e as informações da história e os testemunhos chocam com o curso normal da natureza ou entre si. E aqui requer-se diligência, atenção e exactidão para fazer um juízo certo e para proporcionar o assentimento à diversa evidência e probabilidade da coisa, a qual sobe e baixa, de acordo com aqueles dois fundamentos da credulidade: a *observação comum em casos semelhantes*, e *testemunhos particulares em casos particulares*. Estes estão sujeitos a uma tão grande variedade de observações contrárias, circunstâncias, informações, qualificações diferentes, temperamentos, propósitos, negligências, etc., por parte dos informadores que é impossível reduzir a regras precisas os vários graus, segundo os quais os homens dão o seu assentimento. A única coisa que se pode dizer em geral é que os argumentos e as provas *pro* e *con*, tendo sido submetidos a um exame, pesada bem cada circunstância particular, aparecerão a qualquer pessoa, sobre todo o assunto, num maior ou menor grau de credibilidade, de modo que produzem na mente estados muito diferentes a que chamamos *crença*, *conjectura*, *suspeita*, *dúvida*, *vacilação*, *desconfiança*, *incredulidade*, etc.

10. Isto é o que diz respeito ao assentimento, nos casos em que o testemunho é utilizado. Virá a propósito referir uma regra observada na jurisprudência inglesa, que consiste no seguinte: a cópia testemunhada de um documento faz prova, mas a cópia de uma cópia, ainda que igualmente testemunhada, não é admitida em juízo. Isto é tão geralmente considerado como razoável e adequado à

prudência e à precaução, que nunca ouvi nada em seu desfavor. Esta prática, admitida nas decisões judiciais, leva à seguinte conclusão: *quanto mais um testemunho estiver afastado da verdade real, menor será a sua força e o seu valor de prova.*

O ser e a existência da coisa em si são aquilo a que eu chamo verdade original. Um homem fidedigno, testemunhando o seu conhecimento, é uma boa prova dela; mas, se outro homem, igualmente fidedigno, fizer testemunho dela por informação do primeiro, o testemunho é mais fraco; e um terceiro que afirme o boato de um boato é uma prova ainda menos digna de crédito. De modo que, tratando-se de verdades tradicionais, cada passagem de pessoa para pessoa enfraquece a força da prova: e por quantas mais mãos a tradição tiver sucessivamente passado, menos será a força e evidência que recebe delas. Nisto parece-me necessário advertir, porque encontro alguns homens que praticam justamente o contrário, julgando que as opiniões ganham força à medida que envelhecem. De modo que uma coisa que parecia absolutamente improvável há mil anos a um homem honrado, contemporâneo daquele que pela primeira vez a certificou, acaba por oferecer-se como alguma coisa mais para além de toda a dúvida, só porque, desde então, vários têm vindo a repetir a mesma coisa, uns após outros. Sobre este fundamento, certas proposições evidentemente falsas ou suficientemente duvidosas no seu começo acabam, por uma regra inversa de probabilidade, por passar por autênticas verdades; e aquelas proposições que encontraram ou mereciam pouco crédito na boca dos seus primeiros autores, tornando-se veneráveis pelo tempo, são consideradas inegáveis.

11. Não quero que pensem que pretendo aqui diminuir o crédito e a utilidade da *História*. Ela é toda a luz que temos em muitos casos e recebemos dela uma grande parte das verdades úteis que temos, com uma evidência

convincente. Não há nada que considere mais valioso do que os anais da Antiguidade: quem me dera que houvesse mais e que não estivessem tão corrompidos. Mas esta verdade em si força-me a dizer que nenhuma probabilidade pode subir mais alto do que a sua primeira fonte. O que não tenha a seu favor mais provas de que o único testemunho de uma só testemunha tem de manter-se de pé ou cair pelo seu único testemunho, quer seja bom, mau ou indiferente; e embora citado depois por centenas de outras pessoas, uma após outra, está tão longe de receber qualquer força, por esse meio, que na realidade o torna mais fraco. Paixão, interesse, inadvertência, engano de significado e mil outras razões diversas ou caprichos (impossíveis de descobrir), que actuam nas mentes dos homens, podem levar a citarem-se erradamente as palavras de outro homem. Aquele que tenha examinado deficientemente as citações dos escritores não pode avaliar quão pouco crédito as citações lhe merecem, quando os originais faltam; e, por consequência, mais temos de desconfiar das citações colhidas de outras citações. Isto é certo: o que numa época foi afirmado sobre fundamentos débeis nunca pode chegar a ser válido nas épocas futuras, pelo facto de ser muitas vezes repetido. Mas quanto mais longe estiver do original, menos válido é, e tem sempre menos força na boca ou na caneta do último que a utilizou do que na de quem ele a recebeu.

12. As probabilidades que temos mencionado até aqui só se referem a assuntos de facto, capazes de serem testemunhadas e observadas. Resta ainda a outra espécie, respeitante a assuntos sobre os quais os homens têm opiniões com diversos graus de assentimento, embora *as coisas sejam de tal índole que, não podendo cair sob o domínio dos nossos sentidos, não são susceptíveis de testemunho*. Tais são: 1 – A existência, natureza e operações de seres finitos, imateriais fora de nós – espíritos, anjos, demónios, etc. Ou a

existência de seres materiais que, pela sua pequenez em si mesmos, ou pelo seu afastamento de nós, os nossos sentidos não podem detectar: como se há plantas, animais e habitantes inteligentes nos planetas e em outras mansões do vasto universo. 2 – As que se referem à maneira de operar das obras da Natureza, em que vemos os efeitos sensíveis mas ignoramos as causas e não compreendemos as formas e a maneira como são produzidas. Vemos que os animais se geram, alimentam e movem; que o íman atrai o ferro; e que as partes de uma vela, derretendo-se sucessivamente, se transformam numa chama que ilumina e aquece. Vemos e conhecemos estes e outros efeitos semelhantes. Mas as causas que operam e a maneira como são produzidas só podemos conjecturar com maior ou menor probabilidade. Porque essas coisas e outras semelhantes, não estando ao alcance do exame dos sentidos humanos, não podem ser examinados por eles ou serem certificados por qualquer pessoa; e, portanto, podem aparecer como mais ou menos prováveis, somente porque mais ou menos concordam com as verdades que estão estabelecidas nos nossos espíritos e na medida em que se relacionam com as outras partes do nosso conhecimento e observação. A *analogia* nestes assuntos é o único auxílio que temos e é só dela que derivamos todos os nossos fundamentos de probabilidade. Assim, observando que a pura fricção de dois corpos produz calor, e muitas vezes fogo, temos razões para pensar que aquilo a que chamamos *calor* e *fogo* consiste numa violenta agitação de partes mínimas e imperceptíveis da matéria incandescente. Do mesmo modo, observando que as diferentes refrações de corpos diáfanos produzem nos nossos olhos aparências diferentes de várias cores, e também que diversas posições e alinhamento de partes superficiais de vários corpos, como o veludo, a seda ondulada, etc., produzem o mesmo efeito, cremos que seja provável que a *cor* e o brilho dos corpos não são senão o diferente

arranjo e refração das suas partes pequeníssimas e insensíveis. Assim, ao descobrirmos em todas as partes da criação, que caem sob observação humana, que há uma *conexão gradual entre umas e outras, sem grandes ou discerníveis lacunas entre elas, em toda a grande variedade de coisas que vemos no mundo* – tão estreitamente unidas entre si –, que, nas várias categorias de seres, não é fácil descobrir os limites entre elas; temos motivos para ficar persuadidos de que, *por meio de passos tão suaves*, as coisas ascendam por graus à perfeição. É bastante difícil dizer onde começam o sensível e o racional e onde acabam o insensível e o irracional. E existe alguém que tenha uma vista tão penetrante para determinar com precisão qual é a espécie mais baixa das coisas vivas e qual é a primeira que carece de vida? As coisas, tanto quanto nos é dado observar, diminuem e aumentam, do mesmo modo que a quantidade num cone regular; onde existe uma diferença visível entre a longitude dos diâmetros a umas distâncias remotas, sem dúvida a diferença entre o superior e o inferior, onde tocam um no outro, dificilmente é discernível. A diferença entre alguns homens e alguns animais é extremamente grande, mas, se compararmos a compreensão e aptidões de alguns homens e de alguns brutos, encontraremos uma diferença tão pequena que será difícil dizer que a do homem é mais evidente ou maior. Observando, digo, essa descida gradual e suave nessas partes da criação que ficam abaixo do homem, a regra de analogia acha provável que o mesmo aconteça às coisas situadas acima de nós e da nossa observação; e que há várias categorias de seres inteligentes, excedendo-nos em vários graus de perfeição, ascendendo até à infinita perfeição do Criador, por passos suaves e diferenças, que estão cada uma a pouca distância da que se lhe segue. Esta espécie de probabilidade, que é o melhor guia na realização das experiências racionais e para a formulação de hipóteses, tem também a sua utilidade e influência, posto que um caute-

loso raciocínio que parte da analogia leva-nos muitas vezes à descoberta de verdades e de produções úteis que, de outro modo, permaneceriam ocultas.

13. Embora a experiência comum e o curso vulgar das coisas tenham, com razão, uma poderosa influência nos espíritos dos homens, para lhes fazer dar ou recusar crédito a qualquer coisa proposta à sua crença, há um caso em que a estranheza do facto não diminui o assentimento a um testemunho justo que se tenha dado sobre ele. Porque quando tais acontecimentos sobrenaturais são adequados aos fins pretendidos por Aquele que tem o poder de mudar o curso da natureza, então, *em tais circunstâncias*, pode ser mais adequado acreditar no que está para além da observação habitual ou é, mesmo, contrário a elas. Este é o caso próprio de *milagres*, que, bem confirmados, não só encontram crédito em si próprios mas dão-no também a outras verdades que necessitam de tal confirmação.

14. Além das proposições de que falámos até este momento, há outra espécie de proposições que desafiam o mais alto grau do nosso assentimento, independentemente de que a coisa proposta esteja de acordo ou desacordo com a experiência comum e o curso vulgar das coisas. A razão disto é que se trata do testemunho de Alguém que não pode enganar nem ser enganado – o próprio Deus. É um testemunho que leva consigo uma certeza para além de qualquer dúvida, evidência para além da excepção. Isto tem um nome peculiar, *revelação*, e o nosso assentimento a ela denomina-se *fé* que determina de uma maneira tão absoluta a nossa mente e exclui de um modo tão perfeito toda a indecisão, como pode fazer o nosso próprio conhecimento; e tanto nos é lícito duvidar do nosso próprio ser, como da verdade de uma revelação de Deus. Assim, essa fé é um princípio estabelecido e seguro de assentimento e

certeza e não deixa lugar para dúvidas ou hesitações. *Somente devemos ter a certeza de que se trata de uma revelação divina, e que a compreendemos como ela deve ser compreendida;* de contrário, tendo fê no que não é revelação divina, expor-nos-íamos a todas as extravagâncias do entusiasmo e a incorrer em todos os erros derivados de princípios falsos. Se a evidência acerca de se tratar ou não de uma revelação, ou acerca do seu verdadeiro sentido, se funda só em provas prováveis, o nosso assentimento não pode elevar-se mais além da confiança ou da desconfiança que justifique a maior ou menor probabilidade aparente das provas. Mas acerca da *fê* e da precedência que deve ter entre os argumentos de persuasão, falarei disso mais adiante, onde trato dela no lugar em que vulgarmente aparece, isto é, em oposição à razão, embora, em verdade, não seja senão *um assentimento fundado na mais alta razão.*

## CAPÍTULO XVII

### Da razão

1. A palavra *razão* tem diferentes significados na língua inglesa. Às vezes, aplica-se a princípios verdadeiros e claros; outras vezes, a deduções claras e justas desses princípios; e outras, aplica-se à causa, e particularmente à causa final. Mas considerá-la-ei aqui com um significado diferente de todos estes, e esse significa a faculdade do homem pela qual se supõe que ele se distingue dos animais e os ultrapassa em muito.

2. Se o conhecimento geral, como se mostrou, consiste numa percepção de acordo ou desacordo das nossas próprias ideias, e o conhecimento da existência de todas as coisas fora de nós (com a única exceção de Deus, cuja existência todo o homem pode certamente conhecer e demonstrar a si próprio a partir da sua própria existência) unicamente se obtém pelos sentidos – então, que lugar fica para o exercício de qualquer outra faculdade que não seja *a percepção exterior* e *a percepção interior*? Que necessidade há de *razão*? Muita: tanto para o desenvolvimento do nosso conhecimento como para regular o nosso assentimento, porque tem que ver tanto com o conhecimento como com a opinião, e é necessária para auxiliar todas as nossas outras faculdades intelectuais, e na verdade contém duas delas, a saber: *sagacidade* e *ilação*. Pela primeira, descobrem-se as ideias intermédias; e pela segunda, ordenam-se, de maneira que possam revelar que conexão existe em cada elo da

cadeia que una os dois extremos, e desse modo apresenta à vista, por assim dizer, a verdade procurada que é aquilo a que chamamos *ilação* ou *inferência*, que não consiste senão na percepção da conexão que há entre as ideias, em cada passo da dedução, pelo que o espírito chega a ver ou a certa concordância ou discordância de duas ideias, como na demonstração que a conduz ao *conhecimento*, ou a sua provável conexão, à qual concede ou recusa o seu assentimento, como na *opinião*<sup>25</sup>. A sensação e a intuição alcançam muito pouco. A maior parte do nosso conhecimento depende das deduções e ideias intermédias; e naqueles casos em que estamos dispostos a substituir o assentimento pelo conhecimento e a tomar as proposições por verdadeiras, sem ter a certeza de que seja assim, temos necessidade de descobrir, examinar e comparar os fundamentos da sua probabilidade. Em ambos os casos, a faculdade que descobre os meios e que os aplica devidamente para descobrir a certeza ou a probabilidade, é o que chamamos *razão*. Porque, assim como a razão percebe a necessária e indubitável conexão de todas as ideias ou provas em cada passo de qualquer demonstração que produza conhecimento, assim também percebe a conexão provável que existe entre todas as ideias ou provas em cada passo de uma dissertação que julgue merecedora do seu assentimento. Isto constitui o grau mais baixo do que propriamente se pode chamar razão. Porque, quando o espírito não percebe esta conexão provável, quando não discerne se existe ou não semelhante conexão, então as opiniões dos homens não são o produto do juízo, ou a consequência da razão, mas os efeitos do acaso numa mente aberta a todas as aventuras, sem escolha e sem direcção.

---

<sup>25</sup> Note-se que Locke situa a razão não já no plano psicológico, como fez ao juízo (ver nota anterior), mas no plano gnosiológico. Uma vez mais o plano puramente lógico é ignorado.

3. De modo que podemos considerar *quatro graus* na *razão*: o primeiro e mais elevado é a descoberta das verdades; o segundo é a regular e metódica disposição das mesmas, e o ordená-las de uma maneira clara e adequada que permita perceber de uma maneira simples e fácil a sua conexão e força; o terceiro consiste na compreensão da sua conexão; e o quarto, em tirar a conclusão devida. Estes vários graus podem observar-se em qualquer demonstração matemática; sendo uma coisa perceber a conexão de cada parte, à medida que a demonstração é feita por outra pessoa; outra coisa é perceber a dependência da conclusão de todas as partes; a terceira é levar a cabo uma demonstração clara e precisa; e, finalmente, outra coisa muito diferente de todas as outras é ter descoberto estas ideias intermédias ou provas, mediante as quais se faz a demonstração.

4. Há mais outra coisa que eu desejarei que se considere e que diz respeito à *razão*: saber se o silogismo é, como se pensa geralmente, o próprio instrumento dela, e a maneira mais útil de exercer esta faculdade. As causas que eu tenho para duvidar disso são estas:

Primeiro: porque o silogismo só serve a nossa *razão*, quando ela se aplica a mostrar a *conexão das provas*, e nada mais. Mas isto não é de grande utilidade, visto que o espírito pode perceber tal conexão, quando realmente existe, tão facilmente, ou, antes, talvez melhor, sem o auxílio do silogismo. Se observarmos a maneira de agir das nossas próprias mentes, descobriremos que raciocinamos de uma maneira melhor e mais clara, quando nos limitamos a observar a conexão da prova sem reduzir os nossos pensamentos a qualquer regra de silogismo. E, portanto, notamos que há muitos homens que raciocinam com grande claridade e justiça, sem saber fazer um silogismo. Aquele que procurar em muitas partes da Ásia e da América, encontrará lá homens a raciocinar talvez tão argutamente como ele

próprio, mas que nunca ouviu falar de um silogismo nem é capaz de reduzir qualquer argumento a essas formas. E eu dificilmente acredito que haja alguém que proceda com silogismos quando raciocina consigo próprio. De facto, os silogismos servem para descobrir em algumas ocasiões uma falácia oculta numa figura retórica, ou astuciosamente disfarçada numa frase polida; e despojando um absurdo da máscara da inteligência e boa linguagem, mostram-no na sua deformidade desnudada. Mas a fraqueza ou a falácia de semelhante caso só se mostra, pela forma artificial que reveste, àqueles que estudaram a fundo o *modo* e a *figura* do silogismo, e examinaram as muitas maneiras segundo as quais três proposições podem juntar-se de modo a saber-se qual delas permite uma conclusão correcta e qual a que não permite, e em que fundamentos isso ocorre assim. Certamente que todos aqueles que estudaram o *silogismo* e verificaram por que razão três proposições reunidas de certa forma conduzem a uma conclusão verdadeira, mas reunidas de outra forma não conduzem, esses poderão estar certos da conclusão que tiraram das premissas, nos *modos* e *figuras* permitidos. Mas outros que não penetraram tão profundamente nessas formas não têm a certeza, em virtude do silogismo, que a conclusão certamente se segue às premissas; somente supõem que assim seja por uma fé implícita nos seus professores e uma confiança nessas formas de argumentação. Mas isto é apenas crer, e não estar certo. Ora, entre toda a humanidade, os que são capazes de fazer silogismos são extremamente poucos, comparados com os que não são; e se, desses poucos que aprenderam lógica, há um certo número que acredita que os silogismos, reduzidos aos *modos* e *figuras*, concluem de uma maneira certa, mas que não sabem com certeza que eles o fazem; se os silogismos têm de ser considerados como o único instrumento próprio da razão e meio de conhecimento, seguir-se-á que: antes de Aristóteles, não havia um único

homem que conhecesse ou pudesse conhecer alguma coisa por meio da razão, e que, depois da invenção do silogismo, não há um entre dez mil que o faça.

Mas Deus não foi tão pouco providente para os homens de modo a fazê-los criaturas de duas pernas, e deixou a Aristóteles a tarefa de os fazer racionais, isto é, àqueles poucos entre eles que conseguiu persuadir a que examinassem os fundamentos do silogismo, de modo que viram que, em mais de sessenta modos em que podem reunir-se três proposições, há só cerca de catorze em que uma pessoa pode estar segura de que a conclusão está certa, e sobre que fundamentos acontece em relação a esses poucos casos em que a conclusão esteja certa e que em outros casos não esteja. Deus foi mais generoso para a humanidade do que parece. Deus deu aos homens uma mente capaz de raciocinar, sem estarem instruídos nos métodos silogísticos; não é pelas regras do silogismo que o conhecimento aprende a raciocinar; ele tem a faculdade inerente de perceber a coerência ou incoerência das suas ideias e pode ordená-las bem, sem necessidade de repetições embaraçosas. Não digo isto para diminuir a importância de Aristóteles, que considero um dos maiores homens entre os Antigos, cujos pontos de vista largos, agudeza de espírito e penetração de pensamento e pontencialidade de julgar foram iguallados por poucos e que, nesta mesma invenção de formas de argumentação, por meio das quais se pode mostrar que a conclusão foi bem inferida, prestou um grande serviço contra aqueles que não se envergonhavam de negar tudo. E admito prontamente que todo o raciocínio justo pode reduzir-se às suas formas de silogismo. Penso, no entanto, sem o querer minimizar, e posso dizê-lo com verdade, que essas formas não constituem a única nem a melhor maneira de raciocinar, para guiar para a verdade aqueles que desejem encontrá-la e desejem fazer o melhor uso possível da sua razão para atingirem o conhecimento. E ele próprio desco-

briu algumas formas concludentes e outras que o não são, não pelas formas em si mas pela via original do conhecimento, isto é, pela concordância visível das ideias.

Dizei a uma senhora da província que o vento está de sudoeste e que o céu está carregado de nuvens e ameaça chuva e ela compreenderá facilmente que não é conveniente para ela sair de casa com roupas leves num dia assim, depois de uma febre. Ela vê claramente a conexão provável de todas estas coisas, isto é: vento de sudoeste, nuvens, chuva, tempo húmido, constipação, recaída e perigo de morte, sem ligar todas estas circunstâncias nessas cadeias artificiais e embaraçosas de vários silogismos que estorvam e entram o espírito, o qual, sem eles, prossegue de uma parte para a outra, mais rápida e claramente. E a probabilidade que essa senhora percebe nas coisas em seu estado natural perder-se-ia por completo se este argumento fosse tratado doutamente e proposto em *modo* e *figura* (em forma silogística). Porque isso confunde muitas vezes as conexões e penso que toda a gente perceberá, nas demonstrações matemáticas, que o conhecimento ganho desse modo se alcança mais rápida e claramente sem silogismos<sup>26</sup>.

A inferência é considerada como o acto decisivo da faculdade racional, e assim é quando se realiza correctamente. Mas o espírito, muito desejoso de aumentar o seu conhecimento ou muito apto a favorecer os sentimentos que outrora assimilou, está muito impaciente por fazer inferências e, portanto, é frequente apressar-se demasiado,

---

<sup>26</sup> Uma vez mais, parece-nos, Locke é vítima do seu prejuízo quanto à lógica estudada nas escolas de tradição aristotélica do seu tempo, não vendo, para além dos defeitos que justamente lhe podiam ser apontados, os planos formal e analítico que são essências a toda a lógica e que as referidas escolas meritoriamente sublinhavam. Assim, limitando-se a criticar-lhe uma normatividade que lhe não é essencial, facilmente reeditou, contra ela, as posições nucleares da sua gnosiologia pragmática.

antes de perceber a conexão das ideias que hão-de vincular os dois extremos.

Inferir não é senão, por meio de uma proposição considerada verdadeira, *tirar* outra proposição verdadeira, isto é, ver ou supor tal conexão de duas ideias da proposição inferida. Por exemplo: suponhamos que a proposição considerada verdadeira seja esta: «Os homens serão castigados no outro mundo»; e que dela se infere esta outra: «Logo, os homens podem determinar-se a si mesmos». A questão, agora, é saber se o espírito fez bem ou mal esta inferência. Se a fez descobrindo as ideias intermédias e considerando a conexão que existe entre eles, em sua ordem verdadeira, então o espírito procedeu racionalmente e fez uma inferência correcta. Se a fez sem tal consideração, não fez tanto uma inferência que se considerará, ou uma inferência da razão correcta, como mostrou um desejo de que assim seja ou de que se tome como tal. Em nenhum dos casos, porém, foi o silogismo que descobriu essas ideias ou mostrou a sua conexão, pois elas devem ser descobertas e a conexão percebida em toda a parte, antes que racionalmente se possam empregar num silogismo, a não ser que se diga que qualquer ideia, sem considerar a sua conexão com as outras duas, possa entrar num silogismo e que possa servir ao acaso, de *termo médio*, para provar qualquer conclusão. Mas isso ninguém dirá, porque é por meio da concordância percebida da ideia intermédia com os extremos que se pode concluir que esses extremos concordam e, portanto, cada ideia intermédia deve ser tal que em toda a cadeia tenha uma conexão visível com as duas ideias entre as quais está situada, sem a qual a conclusão não pode ser inferida ou tirada. Porque, donde quer que qualquer elo da cadeia esteja solto e sem ligação, aí se perde toda a força da cadeia e se não poderá inferir ou concluir coisa alguma. No exemplo acima exposto, que coisa mostra a força da inferência e, conseqüentemente, o seu carácter razoável,

senão a percepção da conexão de todas as ideias intermédias que permitem a conclusão ou a proposição inferida? Por exemplo: «Os homens serão castigados»; «Deus castiga»; «Justo castigo»; «Os culpados castigados»; «Podia fazer-se de outra maneira»; «Liberdade»; «Autodeterminação». Por este encadeamento visível de ideias assim ligadas umas às outras, isto é, cada ideia intermédia concordando, de cada lado, com aquelas ideias entre as quais está situada, as ideias de *homens* e *autodeterminação* parecem estar ligadas, isto é, esta proposição «os homens podem determinar-se» é tirada ou inferida desta: «eles serão castigados no outro mundo». Porque aqui o espírito, vendo a conexão que existe entre *a ideia do castigo dos homens no outro mundo e a ideia de Deus castigador*; entre *Deus que castiga e a justiça do seu castigo*; entre *a justiça do castigo e a culpa*; entre *a culpa e o poder de proceder de outro modo*; entre *o poder de proceder de outro modo e a liberdade*; e entre *a liberdade e a autodeterminação*, o espírito vê a conexão entre os *homens* e a *autodeterminação*. Agora, pergunto se a conexão dos extremos não se percebe mais claramente nesta disposição simples e natural do que nas confusas repetições e trapalhada de cinco ou seis silogismos. Peço desculpa por lhe chamar trapalhada, até que alguém ponha estas ideias em silogismos e diga depois que essas ideias estão menos confusas e que a sua conexão é mais visível quando forem transpostas e repetidas e tecidas numa extensão mais vasta de formas artificiais, do que quando aparecem nessa ordem curta, simples e natural em que as apresentamos aqui, onde cada um as possa ver e onde elas devem ser vistas antes de serem postas numa série de silogismos. Porque a ordem *natural* das ideias que estabelecem as conexões deve dirigir a ordem dos silogismos e um homem tem de ver a conexão de cada ideia intermédia e as ideias que essa ordem liga, antes que possa com razão fazer uso dela num silogismo. E quando todos esses silogismos forem feitos, nem os homens que são lógicos

nem os que não o são verão a força da argumentação, isto é, a conexão dos extremos. Porque aqueles que não são hábeis na arte da lógica, não conhecendo as verdadeiras formas do silogismo, nem as suas razões, não podem saber se foram ou não formadas em modos e figuras correctos e conclusivos, e assim não são de modo nenhum ajudados pelas formas em que essas ideias estão arreigadas, embora a ordem natural em que a mente poderia julgar a sua respectiva conexão, sendo perturbada, torna a ilação muito mais incerta com os silogismos do que sem eles. E quanto às pessoas versadas em lógica, elas vêem a conexão de cada ideia intermédia com aquelas entre as quais está situada (da qual depende a força da inferência) tão bem antes como depois de se formar o silogismo, ou então não a vêem de maneira nenhuma. Porque um silogismo nem mostra nem fortalece a conexão de duas ideias imediatamente unidas, mas só pela conexão descoberta entre elas mostra a maneira como os extremos estão vinculados. Contudo, a conexão que a ideia intermédia tem com um dos extremos, nenhum silogismo pode jamais mostrar. Isso a mente só percebe, ou só pode perceber, na medida em que as ideias se situam numa espécie de justaposição e isso unicamente pela sua própria compreensão, à qual a forma silogística, onde acontece estar, não dá nenhum auxílio nem nenhuma luz. Só mostra que, se a ideia intermédia concorda com essas ideias entre as quais está imediatamente situada, então essas duas ideias remotas, ou, como são chamadas, *extremos*, geralmente concordam; e portanto a conexão imediata de cada ideia com as ideias às quais está aplicada por ambos os lados, de que depende a força da razão, é tão bem vista antes como depois de o silogismo se fazer, ou, então, quem faz o silogismo não poderia vê-la nunca. Essa conexão, como já se observou, só se vê por meio da mente, ou da faculdade perceptiva do espírito, tendo-se das ideias uma visão em conjunto, uma justaposição, e essa visão percebe a conexão das

duas ideias sempre que apareçam juntas numa proposição, quer essa proposição esteja ou não situada como a *maior* ou a *menor* num *silogismo*.

*Então, qual é a utilidade dos silogismos?* Respondo que a sua principal utilidade está nas Escolas, onde os homens podem sem vergonha negar a concordância das ideias que manifestamente concordam; ou, fora das Escolas, servem para aqueles que, tendo aprendido nelas, negarão sem vergonha a conexão das ideias que até para eles próprios é visível. Mas para um sincero investigador da verdade que não tem outro objectivo senão encontrá-la, de nada lhe servem essas formas silogísticas para persuadir-se da força de uma inferência, cuja verdade e raciocínio se verá melhor numa ordem de ideias, uma ordem simples e evidente. E daqui se explica que os homens, nas suas próprias buscas da verdade, nunca usam silogismos para se convencerem a si próprios (ou, quando ensinando os outros, para instruir aprendizes ávidos de conhecimento). Porque, antes de poderem formular as suas ideias num silogismo, devem ver a conexão que existe entre a ideia intermédia e as outras duas ideias entre as quais estão imediatamente situadas e às quais se aplicam, para mostrar a sua concordância, e, quando vêem isso, vêem se a inferência é boa ou não, e assim o *silogismo* chega tarde demais para o estabelecer. Porque, para fazer uso de novo do primeiro exemplo, pergunto se o espírito, considerando a ideia de justiça, situada como ideia intermédia entre o castigo dos homens e a culpa dos castigados (e até se considerar assim, o espírito não pode fazer uso dela como um *medius terminus*), não vê com igual clareza a força da inferência como quando ordenada num silogismo. E, para mostrar isto, vejamos um exemplo simples e fácil: suponhamos que a palavra *animal* é a ideia intermédia ou *medius terminus* de que o espírito faz uso para mostrar a conexão de *homo* e *vivens*; pergunto se o espírito não vê mais rápida e simplesmente a conexão na posição simples e

própria da ideia vinculadora, quando esta está situada no meio, por exemplo, *Homo-Animal-Vivens*, do que nesta ideia complexa, *Animal-Vivens-Homo-Animal*, que é a posição que estas ideias têm num silogismo, para mostrar a conexão entre *homo* e *vivens* pela intervenção de *animal*. Na verdade, julga-se que o silogismo é *necessário* mesmo para aqueles que amam a verdade, para lhes mostrar as falácias que muitas vezes se ocultam em dissertações floreadas, engenhosas ou complicadas. Mas que isso seja um erro e algo que se advertirá, sem dificuldade, se considerarmos que a razão por que, às vezes, os homens que sinceramente procuram a verdade são iludidos por dissertações retóricas, é que as suas fantasias, encontrando representações metafóricas, negligenciam a observação, ou não compreendem facilmente quais são as ideias *verdadeiras* de que depende a inferência. Ora, para mostrar a esses homens a fraqueza de tal argumentação, nada mais é necessário senão despi-la das ideias supérfluas que, misturadas e confundidas com aquelas de que a inferência depende, parecem mostrar uma conexão onde não há nenhuma, ou, pelo menos, para impedir a descoberta da falta da dita conexão; e depois há que estabelecer as ideias puras das quais depende a força da argumentação na sua ordem devida; e o espírito, vendo-as nessa posição, surpreende a sua conexão e assim é capaz de julgar a inferência sem qualquer auxílio de um silogismo.

Confesso que em tais casos é comum servirmo-nos dos modos e figuras, como se a descoberta da incoerência de tais dissertações livres fosse totalmente devida à forma silogística; assim eu próprio pensava antigamente, até um exame mais rigoroso que, situando as ideias intermédias puras na sua devida ordem, mostra melhor a incoerência da argumentação do que o silogismo, não só sujeitando cada elo da cadeia à visão imediata do espírito no seu devido lugar, pelo qual a sua conexão se observa melhor, mas também porque o silogismo mostra a incoerência só àqueles

(e são tão poucos) que compreendem perfeitamente o modo e a figura e a razão sobre os quais essas formas se estabelecem, ao passo que uma devida ordenação das ideias de que depende a inferência basta para que qualquer um, seja perito em lógica ou não, que compreenda os termos e tenha a faculdade de perceber a concordância ou discordância de tais ideias (sem as quais dentro ou fora do silogismo não pode perceber-se a força ou fraqueza, coerência ou incoerência da dissertação), veja a falta de conexão na argumentação e o absurdo da inferência.

Eu conheci um homem, ignorante em matéria de silogismos, que, ao ouvir pela primeira vez um discurso longo, artificial e plausível, era capaz de notar a fraqueza e falsas razões de discursos que seduziram outros mais conhecedores em matéria silogística. E creio que há poucos dos meus leitores que não conheçam casos semelhantes. Na verdade, se não fosse assim, os debates da maior parte dos conselhos dos príncipes e os assuntos que se ventitam nas assembleias correriam o perigo de serem mal dirigidos, visto que aqueles em que se deposita confiança e que habitualmente sabem convencer não são aqueles que têm a sorte de conhecer a perfeição das formas do silogismo, ou de serem peritos nos *modos e figuras*. E se o silogismo fosse a única e mais segura maneira de descobrir as falácias dos discursos artificiosos, eu não creio que toda a humanidade, incluindo príncipes em assuntos que se relacionam com as suas coroas e dignidades, estejam tão apaixonados pela falsidade e pelo erro que descurem por toda a parte introduzir os silogismos nos debates de momento, ou achem ridículo o simples facto de oferecê-los em assuntos importantes; prova evidente, para mim, de que os homens de engenho e perspicácia que, não tendo tempo para perder em discussões ociosas, deviam agir de acordo com o resultado dos seus debates e muitas vezes pagar os seus erros com a cabeça ou a fortuna, não acharam que as formas escolás-

ticas fossem de grande utilidade nos descobrimento da verdade ou da falácia.

Em segundo lugar, outra razão que me leva a duvidar se o silogismo é o único instrumento próprio da razão, na descoberta da verdade, é que qualquer que seja a utilidade do *modo* e da *figura* no estabelecimento da falácia (que foi acima considerado), *essas formas escolásticas de discurso não estão menos sujeitas a falácias do que as formas mais simples de argumentação*; e para isto apelo para a observação comum que sempre achou esses métodos artificiais de raciocinar mais adaptados para embaraçar a mente do que para instruir e informar o entendimento. E isto explica a razão por que os homens, quando se vêem vencidos e reduzidos ao silêncio por este método escolástico, ficam, raras vezes ou nunca, convencidos, e assim se deixam levar para o lado que os venceu; reconhecem, talvez, que o seu adversário tem uma maior capacidade de disputa, mas continuam persuadidos de que a verdade está do seu lado, e afastam-se, piores do que haviam chegado, com a mesma opinião que antes tinham; o que eles não poderiam fazer se este método de argumentação induzisse à clarividência e convicção e fizesse os homens verem onde está a verdade. Por isso se pensou que o silogismo é mais próprio para alcançar a vitória na disputa do que para a descoberta ou confirmação da verdade nas investigações sérias. E se for certo que a falácia pode ocultar-se nos silogismos, como não se pode negar, é preciso que seja outra coisa e não o silogismo que deverá descobri-la.

Sei por experiência que, quando não se admite toda a utilidade que alguns homens conferem a alguma coisa, eles estão prontos a dizer que se pretende excluí-la por completo. Mas para impedir imputações tão injustas e infundadas, eu digo-lhes que não estou disposto a retirar nenhuns auxílios ao entendimento na aquisição de conhecimentos. E se alguns, hábeis e habituados aos silogismos, encontram

neles uma ajuda para a sua razão na descoberta da verdade, eu acho que devem fazer uso deles. Tudo o que pretendo é que não devem atribuir mais a estas formas do que lhes pertence, e sem elas os homens não têm o uso, ou um uso tão completo das suas faculdades de raciocínio. Alguns olhos precisam de óculos para ver as coisas mais clara e distintamente; mas não se pode admitir que aqueles que os usam digam que ninguém pode ver claramente sem eles; aqueles que o fazem serão a favor da técnica à qual talvez estejam reconhecidos, quiçá excessivamente, o que os leva a desacreditar e diminuir a natureza. A razão, pela sua própria penetração, quando é forte e exercitada, normalmente vê mais rápida e nitidamente sem silogismos. Se o uso desses óculos diminuiu a sua visão, de modo que, sem eles, a razão não possa ver conseqüências ou inconseqüências na argumentação, eu não sou tão desarrazoado que seja contra o uso deles. Cada qual deve saber o que mais convém à sua própria vista; mas que não conclua daí que aqueles que não empregam os mesmos auxílios estão sujeitos às trevas.

5. Mas o que quer que seja que diga respeito ao conhecimento, penso que posso dizer com verdade que o *silogismo é de muito pouca utilidade ou de nenhuma, nas probabilidades*. Porque, tendo o assentimento de se determinar pela preponderância, depois de pesar devidamente todas as provas, com todas as circunstâncias de ambos os lados, nada é tão impróprio para auxiliar a mente nessa tarefa como o silogismo, que, apossando-se de uma probabilidade assumida, ou de um argumento tópico, persegue-o até conduzir o espírito fora da visão da coisa que examina; e, obrigando-a a empenhar-se em alguma dificuldade remota, prende-a ali, enredada talvez, algemada à cadeia dos silogismos, sem lhe permitir liberdade e muito menos prestando-lhe o auxílio necessário para mostrar de que lado, considerando todas as coisas, está a maior probabilidade.

6. Mas suponhamos que o silogismo nos ajuda (como talvez se diga) a convencer os homens dos seus erros e enganos (e, ainda assim, eu veria de bom grado o homem que fosse forçado a abandonar a sua opinião à força de silogismos); todavia, o silogismo é insuficiente para a nossa razão naquilo que, se não é a sua maior perfeição, é certamente a sua tarefa árdua, naquilo em que mais necessitamos de ser ajudados, a saber: *a tarefa de encontrar provas e fazer novas descobertas*. As regras do silogismo não servem para fornecer ao espírito as ideias intermédias que possam mostrar a conexão das ideias remotas. Esta maneira de raciocinar não descobre provas novas, mas é a arte da ordenação e do alinhamento das velhas ideias que já possuímos. A quadragésima-sétima proposição do primeiro livro de Euclides é verdadeira; mas a descoberta, penso eu, não é devida a quaisquer regras da lógica comum. Um homem conhece primeiro e só depois é capaz de provar silogisticamente. Assim, o silogismo vem depois do conhecimento e por isso um homem tem pouca ou nenhuma necessidade dele. Mas, é principalmente pela descoberta dessas ideias que mostram a conexão das ideias distantes que a nossa bagagem de conhecimento é aumentada e que as artes e ciências úteis evoluem. No melhor dos casos, o silogismo não é senão a arte de esgrimir com o pouco conhecimento que temos, sem lhe acrescentarmos nada. E se um homem usar a sua razão deste modo, não agirá de um modo muito diferente do que aquele que, tirando ferro das entranhas da terra, não fizesse mais nada senão fabricar espadas e pô-las nas mãos dos seus criados para esgrimirem e se matarem uns aos outros. Se o Rei de Espanha empregasse as mãos do seu povo e o seu ferro espanhol, bem pouco teria trazido, para a luz, desse tesouro que há tanto tempo estava escondido nas entranhas obscuras da América. E estou apto a pensar que aquele que empregasse toda a força da sua razão apenas em brandir silogismos descobriria muito pouco dessa massa

de conhecimentos que jaz ainda oculta nos secretos recônditos da Natureza e os quais, creio eu, a rústica e a natural razão (como até agora o tem feito) se prestam mais a conduzir-nos, para aumentar dessa maneira os fundos comuns da humanidade, do que qualquer procedimento escolástico orientado pelas rígidas regras do *modo* e da *figura*.

7. Todavia, não duvido que há meios para auxiliar a razão nesta parte tão útil; e isto encorajou-me a dizê-lo o judicioso Hooker que, nas suas «Leis da Política Eclesiástica» (lib., 1, 6), assim escreve: «Se fosse possível acrescentar os verdadeiros auxílios da verdadeira arte e aprendizagem (auxílios que, devo confessar simplesmente, esta idade do mundo, que leva o nome da idade esclarecida, nem muito conhece, nem com eles muito se preocupa) sem duvida haveria quase tanta diferença no que diz respeito à maturidade do juízo entre homens acostumados a isso, e aquilo que são agora, como o que há entre os homens de agora e os imbecis». Não pretendo ter encontrado ou descoberto aqui nenhum desses «auxiliares adequados da arte de raciocinar» a que alude esse grande homem de pensar tão profundo: mas é evidente que o silogismo e a lógica actualmente em uso, que eram tão bem conhecidos nos seus dias, não possam ser nenhuns desses auxílios a que ele se refere. É suficiente, para mim, que num discurso, um pouco fora dos moldes habituais, que não tenha sido totalmente novo e original, é suficiente para mim, repito, dar ocasião aos outros que se empenham em novos descobrimentos, e descubram nos seus próprios pensamentos esses auxílios adequados da verdadeira arte de raciocinar, que dificilmente serão encontrados, receio eu por aqueles que servilmente se limitam às regras e citações dos outros. Porque os caminhos trilhados conduzem essa espécie de gado (como lhes chama um romano ilustre), cujos pensamentos não vão além da imitação, *non quo eundum est, sed quo itur*.

Mas atrevo-me a dizer que esta época está adornada de alguns homens dotados daquela capacidade de julgar e amplitude de compreensão que, se empregassem os seus pensamentos neste assunto, poderiam abrir novos e desconhecidos caminhos ao progresso do conhecimento.

8. Tendo tido aqui ocasião de falar de silogismos em geral, e da sua utilidade no raciocínio e no desenvolvimento do nosso conhecimento, parece oportuno, antes de deixar este assunto, reparar num erro manifesto das regras do silogismo, a saber: que nenhum raciocínio silogístico pode ser correcto e conclusivo, se não contiver pelo menos uma proposição *geral*, como se não pudéssemos raciocinar e adquirir conhecimentos acerca do particular, enquanto que, na verdade, o assunto bem considerado, o objecto imediato de todo o nosso raciocínio e conhecimento não é senão o particular. Todo o raciocínio e conhecimento do homem é só acerca das ideias existentes no seu próprio espírito, as quais, verdadeiramente, são cada uma delas existências particulares e o nosso conhecimento e razão sobre outras coisas só se faz na medida em que elas correspondem às nossas ideias particulares. De modo que a concordância e discordância das nossas ideias particulares é a parte mais elevada do nosso conhecimento. A universalidade não é senão accidental e consiste apenas em que as ideias particulares sejam tais que mais do que uma coisa particular pode corresponder-lhes e pode ser representada por elas. Mas a percepção da concordância ou discordância entre duas ideias e, conseqüentemente, o nosso conhecimento, é igualmente clara e certa, quer uma dessas ideias ou ambas ou nenhuma delas seja capaz de representar mais do que um ser real ou nenhum. Permita-se-me dizer uma coisa mais acerca do silogismo, antes de o deixar, a saber: acaso não poderá perguntar-se, com justiça, se a forma que agora tem o silogismo é aquela que, segundo a razão, deve

ter? Porque, como o *medius terminus* tem a finalidade de juntar os extremos, pela sua intervenção, para mostrar a concordância ou discordância das duas ideias em questão, a posição do *medius terminus* não seria mais natural para mostrar a concordância ou discordância dos extremos de uma maneira mais clara e melhor, se estivesse situada entre eles? Isto que podia fazer-se facilmente, transpondo as proposições e fazendo o *medius terminus* o predicado da primeira e o sujeito da segunda. Assim:

*Omnis homo est animal.*

*Omne animal est vivens.*

*Ergo, omnis homo est vivens.*

*Omne corpus est extensum et solidum*

*Nullum extensum et solidum est pura extensio.*

*Ergo, corpus non est pura extensio.*

Não preciso de importunar o meu leitor com exemplos de silogismos cujas condições sejam particulares. A mesma razão vale para autorizar a mesma forma a respeito deles, bem como na generalidade.

9. A *razão*, embora penetre nas profundidades do mar e da terra, eleva os nossos pensamentos tão alto como as estrelas e conduz-nos através dos vastos espaços e amplos salões deste imponente edifício; mas fica muito aquém da extensão real do ser corporal. E há muitos casos em que ela nos falha, como:

I – Falha-nos completamente, quando as nossas ideias nos faltam. Não se estende nem pode ir mais além do que elas vão. E, portanto, onde carecemos de ideias, aí se detém o nosso raciocínio, e somos chegados ao fim da nossa especulação; e se, em qualquer altura, raciocinamos partindo de palavras que não significam ideias nenhuma, é porque raciocinamos acerca de sons, e nada mais.

10. II – A nossa razão encontra-se muitas vezes atrapalhada e embaraçada, por causa da obscuridade, confusão ou imperfeição das ideias em que se ocupa; e aí, estamos envoltos em dificuldades e contradições. Assim, não tendo nenhuma ideia perfeita da *menor extensão da matéria* nem do *infinito*, ficamos embaraçados acerca da divisibilidade da matéria; mas, tendo ideias perfeitas, claras e distintas dos *números*, a nossa razão não encontra nenhuma dificuldade nos números nem se encontra envolvida em quaisquer contradições acerca delas. Assim, tendo nós só ideias imperfeitas das operações dos nossos espíritos e do começo do movimento e do pensamento e da maneira como a mente produz um e outro, e como as nossas ideias são mais imperfeitas ainda acerca das operações de Deus, resulta que incorremos em graves dificuldades das quais a razão não pode desprender-se acerca dos *agentes criados livres*.

11. III – A nossa razão detém-se, às vezes, porque não consegue perceber essas ideias que podiam servir para mostrar a concordância ou a discordância certa ou provável entre outras duas ideias; até que a álgebra, esse grande instrumento e exemplo da sagacidade humana, fosse descoberta, os homens olhavam com espanto as várias demonstrações dos antigos matemáticos e dificilmente podiam abster-se de pensar que a descoberta de várias dessas provas era algo mais do que humano.

12. IV – O espírito, partindo de princípios falsos, enreda-se em absurdos e dificuldades e vê-se metido em apertos e contradições, sem saber como libertar-se: e, nesse caso, em vão se implora o auxílio da razão, a não ser para descobrir a falsidade e rejeitar a influência daqueles princípios errados. A razão está tão longe de remover as dificuldades que a construção sobre falsos princípios traz ao homem que, se ele persevera, ela o enredará ainda mais e envolvê-lo-á numa perplexidade ainda mais profunda.

13. V – Assim como as ideias obscuras e imperfeitas entorpecem a nossa razão, assim também, pelo mesmo motivo, as palavras duvidosas e os sinais equívocos, quando não se atendem com cautela os discursos e argumentações, embarçam a razão dos homens e conduzem-nos a uma atrapalhação. Mas isto é culpa nossa e não da razão. Todavia, as consequências delas são óbvias e as perplexidades ou erros com que enchem os espíritos dos homens são observáveis em toda a parte.

14. Algumas das ideias que estão no espírito, estão nele de maneira que podem ser imediatamente comparadas umas com as outras; e a respeito destas, o espírito pode perceber o acordo ou o desacordo entre elas, com a mesma claridade com que percebe que as tem. Assim, o espírito percebe que um arco de um círculo é menor do que o círculo inteiro, tão claramente como percebe a ideia de um círculo; e isto, portanto, como foi dito, é o que eu chamo *conhecimento intuitivo*, que é certo, para além de toda a dúvida, e não necessita de prova alguma, sendo esta a mais alta de todas as certezas humanas. Nisto consiste a evidência de todas aquelas *máximas* de que ninguém duvida, mas às quais toda a gente não só concede o seu assentimento mas as *sabe* também verdadeiras, logo que são propostas à sua compreensão. Na descoberta do assentimento destas verdades, de nada serve a faculdade discursiva, *não se requer o raciocínio*, mas conhecem-se por um grau superior e mais elevado de evidência. E assim, se posso adivinhar coisas desconhecidas, estou apto a pensar que os anjos têm hoje, e os espíritos aperfeiçoados dos homens justos terão no futuro, milhares de coisas que agora escapam à nossa apreensão ou que a nossa razão limitada vislumbrou ao de leve nas trevas em que nos afadigamos.

15. Mas embora tenhamos, aqui e além, um pouco desta luz clara, algumas centelhas de conhecimento brilhante,

o certo é que as nossas ideias, na sua maior parte, são de tal género que não podemos distinguir a sua concordância ou discordância por uma comparação imediata. E em tudo isto temos *necessidade de raciocínio*, e devemos, por discernimento e inferência, fazer as nossas descobertas. Ora, destas, há duas espécies que tomarei a liberdade de mencionar aqui:

Primeiro: aquelas cuja concordância ou discordância, embora não possa ver-se por uma imediata ligação delas, podem ser examinadas pela intervenção de outras ideias que possam ser comparadas com elas. Neste caso, quando por ambos os lados se *discerne com claridade* o acordo ou desacordo da ideia intermédia respeitante às ideias que queremos comparar, temos uma *demonstração* que gera conhecimento, e que, embora seja certo, não é tão fácil nem tão completamente claro como o conhecimento intuitivo. Porque nesse há apenas uma simples intuição, em que não há lugar para o menor erro ou dúvida: a verdade vê-se perfeitamente. Na demonstração, é verdade, há intuição também, mas não total e imediatamente, pois tem de haver uma recordação da intuição da concordância da ideia intermédia, com a qual a comparamos antes, quando passamos a compará-la com a outra; e quanto maior for o número dessas ideias intermédias, maior é o perigo de erro. Pois cada concordância ou discordância das ideias deve ser observada e vista em cada passo de toda a série e retida na memória, precisamente como é, e a mente deve estar segura de que não se omita nem se passe por alto nenhuma parte do que é necessário para fazer a demonstração. Isto torna algumas demonstrações longas e complexas e demasiado difíceis para aqueles que não têm vigor intelectual necessário para perceber distintamente e ter exactamente tantas particularidades ordenadas na cabeça. E mesmo aqueles que sejam capazes de dominar especulações tão intrincadas estão dispostos algumas vezes a revê-las e há necessidade de mais do que revisão antes de se atingir a certeza. Mas, quando a

mente claramente retém a intuição que tinha da concordância de qualquer ideia com uma outra, e dessa com uma terceira e dessa com uma quarta, etc., aí a concordância da primeira com a quarta é uma demonstração que produz certos conhecimentos, aos quais se pode chamar *conhecimento racional*, da mesma forma que o outro é intuitivo.

16. Segundo: há outras ideias, cuja concordância ou discordância não pode ser julgada de outro modo que não seja pela intervenção de outras que só têm uma certa concordância com os extremos, por uma concordância *habitual* ou *verosímil*; e é nessas que o *juízo* é devidamente exercitado, ou seja, quando a mente concede o seu assentimento acerca do acordo entre duas ideias ao compará-las com essa classe de ideias intermédias prováveis. Embora isto nunca chegue a ser conhecimento, nem sequer no seu grau mais baixo, essas ideias intermédias vinculam os extremos tão firmemente e a probabilidade é tão clara e forte que o *assentimento* segue-o necessariamente, como o *conhecimento* segue a demonstração. A grande excelência e utilidade do *juízo* está em observar bem, e avaliar com verdade, a força e o peso de cada probabilidade e, depois de se fazer um balanço, escolher o lado que seja mais importante.

17. *Conhecimento intuitivo* é a percepção de *certa* concordância ou discordância de duas ideias comparadas entre si.

*Conhecimento racional* é a percepção de *certa* concordância ou discordância de duas ideias, pela intervenção de uma ou mais ideias.

*Juízo* é pensar ou supor que duas ideias concordam ou discordam, pela intervenção de uma ou mais, cuja concordância ou discordância com elas não se percebe mas se tem observado ser *frequente* e *habitual*.

18. Embora a dedução de uma proposição a partir de outra, ou fazer inferências por *palavras*, seja uma grande arte da razão, o *principal acto racional consiste em estabelecer o acordo ou desacordo de duas ideias uma com a outra, pela intervenção de uma terceira*, do mesmo modo que um homem estabelece, por meio de uma jarda, o acordo em tamanho entre duas casas que não é possível juntar para medir a sua igualdade por justaposição. As palavras têm as suas consequências, como sinais que são das ideias; e as coisas concordam ou discordam, segundo o que realmente são, mas nós só podemos observar isso por meio das nossas ideias.

19. Antes de abandonarmos este assunto, vale a pena reflectir um pouco sobre *quatro espécies de argumentos*, de que os homens, nos seus raciocínios com os outros, fazem geralmente uso para prevalecer sobre o seu assentimento, ou, pelo menos, impor-se-lhes de modo que reduzem ao silêncio toda a sua opposição:

I — A primeira consiste em invocar as opiniões dos homens, cujas qualidades, erudição, eminência, poder ou qualquer outra causa lhes trouxeram nome, e estabeleceram a sua reputação na estima comum com alguma autoridade. Quando os homens são elevados a qualquer espécie de dignidade, pensa-se que é falta de modéstia nos outros contradizê-los em qualquer coisa, ou pôr em dúvida a autoridade daqueles que estão investidos dela. Isto costuma censurar-se por conter em si muito orgulho, quando um homem não adere prontamente à determinação de autores aprovados que estão habituados a ser recebidos com respeito e submissão pelos outros; e considera-se grande insolência para um homem estabelecer e aderir à sua própria opinião contra a voz corrente da antiguidade, ou a pô-la na balança em opposição à de um doutor erudito ou de um autor de mérito. Quem quer que sustente as suas doutrinas com tais autoridades, pensa que deve, por esse

meio, sair vitorioso e está pronto a qualificar de impudência a atitude daqueles que as contradigam. Isto penso que se pode chamar *argumentum ad verecundiam*.

20. Segunda: outra maneira de que os homens normalmente se servem para conduzir os outros e forçá-los a submeterem-se aos seus juízos e a aceitar a opinião debatida consiste em exigir que o adversário admita o que eles alegam como uma prova, ou que ofereçam uma melhor. E a isto chamo *argumentum ad ignorantiam*.

21. Terceira: uma terceira maneira é fazer pesar sobre um homem as consequências tiradas dos seus próprios princípios e concessões. Isto já é conhecido sob o nome de *argumentum ad hominem*.

22. Quarta: o quarto argumento é o uso das provas tiradas de quaisquer fundamentos do conhecimento ou probabilidade. A isto chamo *argumentum ad iudicium*. Este só, de todos os quatro, traz verdadeira instrução consigo e faz-nos avançar no caminho do conhecimento. Pois 1) não se segue que a opinião de outro homem seja correcta, porque não quero contradizê-lo em virtude do respeito que inspira, ou em virtude de qualquer outra consideração, excepto o de estar convencido; 2) não prova que outro homem esteja no bom caminho, nem que eu deva tomar o mesmo caminho que ele toma, só porque não conheço um melhor; 3) nem se segue que outro homem esteja no bom caminho, só porque ele me mostrou que eu estou no mau. Posso ser modesto e por isso não me oponho à opinião de outrem; posso ser ignorante e não ser capaz de produzir uma melhor prova que a do outro; posso estar em erro e outro homem mostrar-me que assim é. Isto pode dispor-me, talvez, à recepção da verdade, mas não serve para me conduzir a ela; isso só se consegue por meio de provas e argumentos e pela

luz que brota da natureza das próprias coisas e não por causa da minha vergonha, ignorância ou erro.

23. Pelo que se disse anteriormente acerca da razão, podemos de certo modo conjecturar sobre a distinção das coisas, essas que estão de acordo com a razão; ou acima da razão, ou que são contrárias à razão.

1) *De acordo com a razão* são aquelas proposições cuja verdade podemos descobrir por meio do exame e registro das ideias que recebemos pela sensação e reflexão e que, por dedução natural, achamos verdadeiras ou prováveis. 2) *Acima da razão* são aquelas proposições cuja verdade ou probabilidade não podemos, por meio da razão, deduzir desses princípios. 3) *Contrárias à razão* são as proposições incongruentes a respeito das nossas ideias claras e distintas. Assim, a existência de um Deus está de acordo com a razão; a existência de mais do que um Deus é contrária à razão; a ressurreição dos mortos está acima da razão. A expressão *acima da razão* pode ter um duplo sentido, isto é, ou significando acima da probabilidade, ou acima da certeza, e nesse sentido lato também se diz que uma coisa é *contrária à razão*.

24. Há outro sentido da palavra *razão*, sendo aquele que se *opõe* à fé o que, embora seja em si uma maneira muito imprópria de falar, tem uma tal autoridade no uso comum que seria loucura opormo-nos a ele ou esperar remediá-lo. Só acho que não será impertinente advertir que, qualquer que seja a maneira em que se trate de opor a fé à razão, a fé não é outra coisa senão um assentimento firme do espírito, o qual, se está bem regulado, como é nosso dever que esteja, não pode agarrar-se a nada que não esteja apoiado em boa razão, e assim não pode opor-se a ela. Aquele que acredita sem ter qualquer razão para acreditar, pode estar enamorado das suas próprias fantasias; mas

nunca busca a verdade, como deveria buscá-la, nem presta a devida obediência ao seu Criador, que quer que ele faça uso das faculdades de discernimento que Deus lhe deu, para o preservar do engano e do erro. Aquele que não faz isto até ao limite das suas forças, por mais vezes que encontre a verdade, está no bom caminho, mas só por acaso; e eu não sei se a sorte do acidente desculpará a irregularidade do procedimento. Isto pelo menos é certo: que ele deva ser responsável pelos erros em que incorra, enquanto que aquele que faz uso da luz e das faculdades que Deus lhe deu e procura sinceramente descobrir a verdade, por meio dos auxiliares e aptidões que possui, pode ter esta satisfação como criatura racional: se não consegue alcançar a verdade, nem por isso deixará de gozar a sua recompensa, porque quem assim procede sabe governar bem o seu assentimento e coloca-o como deve, qualquer que seja o caso ou o assunto, acredita ou não acredite de acordo com a razão que o dirige. Aquele que procede de outro modo peca contra a sua própria luz e emprega mal as faculdades que lhe foram dadas com a finalidade de procurar e seguir a evidência mais clara e a maior probabilidade. Mas, como alguns homens opõem a razão e a fé, considerá-las-emos no capítulo seguinte.

## CAPÍTULO XVIII

### Da fé e da razão e dos seus domínios distintos

1. Mostrou-se acima: 1.º que somos, por condição, ignorantes e carecemos de conhecimentos de toda a espécie, onde carecemos de ideias; 2.º que somos ignorantes e carecemos de conhecimentos racionais, onde carecemos de provas; 3.º que carecemos de certos conhecimentos e certas, tanto quanto carecemos de ideias claras, específicas e determinadas; 4.º que carecemos de probabilidade para dirigir o nosso assentimento em assuntos em que não temos conhecimentos próprios ou testemunhos de outros homens em quem possamos cimentar a nossa razão. Destas quatro coisas assim referidas como introdução, penso que podemos estabelecer *as medidas e fronteiras entre fé e razão*: a carência das quais pode possivelmente ter sido a causa, se não de grandes desordens, pelo menos de grandes disputas e talvez de grandes erros no mundo. Porque até se resolver a que ponto vamos ser guiados pela razão, e até onde vamos ser guiados pela fé, disputaremos em vão, e tentaremos convencer-nos uns aos outros em matéria de religião.

2. Acho que cada seita usa a razão com alegria, até onde ela a possa ajudar, e, quando lhe falha, grita: é questão de fé e acima da razão. E não vejo como os seus partidários possam argumentar uns com os outros, ou até convencer um antagonista que faz uso da mesma defesa, sem estabelecer fronteiras rigorosas entre fé e razão, que

devia ser o primeiro ponto em todas as questões que tenham que ver com a fé.

Portanto a *Razão*, aqui, como contrastante da *Fé*, acho que é a descoberta da certeza ou probabilidade de tais proposições ou verdades, às quais o espírito chega pela dedução feita de tais ideias, que o espírito adquiriu pelo uso das suas faculdades naturais, por exemplo, pela sensação ou reflexão.

A *Fé*, por outro lado, é o *assentimento* a qualquer proposição que não se funda em deduções da razão, mas sim no crédito do proponente, como vindo de Deus, por uma forma de comunicação extraordinária. A esta forma de descobrir verdades aos homens chamamos *revelação*.

3. *Primeiro*: Então, eu digo que *nenhum homem inspirado por Deus pode, por qualquer revelação, comunicar aos outros quaisquer ideias novas e simples que não tinham antes da sensação ou reflexão*. Porque, quaisquer que sejam as impressões que ele mesmo possa ter recebido das mãos de Deus, esta revelação, se for de ideias simples e novas, não poderá ser comunicada a outro, quer por palavras quer por quaisquer outros sinais. Porque as palavras, pela sua imediata actuação sobre nós, não causam outras ideias excepto as dos seus sons naturais e é pelo hábito de usá-las como sinais que elas excitam e revivem nas nossas mentes ideias latentes, mas só as ideias que estavam aí antes. Porque as palavras, vistas ou ouvidas, só evocam nos nossos pensamentos aquelas ideias que estamos habituados a significar dessa maneira, mas não podem introduzir nenhuma ideia simples, perfeitamente novas e antes desconhecidas. O mesmo se passa com todos os outros sinais que não podem significar para nós coisas de que antes não tenhamos tido absolutamente nenhuma ideia.

Assim, quaisquer que fossem as coisas descobertas por S. Paulo, quando foi arrebatado para o terceiro céu, quaisquer ideias novas que o seu espírito recebesse, toda a

descrição que ele possa fazer aos outros, desse lugar, é só isto: que há coisas que os olhos nunca viram, nem os ouvidos ouviram, nem o coração do homem jamais supôs existir. E supondo que Deus revelou sobrenaturalmente a alguém a existência de uma espécie de criaturas que habitaram, por exemplo, Júpiter ou Saturno (porque é muito possível que possam existir tais criaturas), dotadas de seis sentidos e que tenham impressas no seu espírito ideias recebidas por meio do sexto sentido, essa pessoa estaria na mesma incapacidade de produzir tais ideias na mente de outros homens, por meio de palavras, do que qualquer um de nós de comunicar, por meio de sons das palavras, a ideia de qualquer cor a alguém que, possuindo os outros quatro sentidos perfeitos, tenha estado sempre privado do sentido da vista. Porque, então, as nossas ideias simples, que são o fundamento e único assunto de todas as nossas noções e conhecimentos, deviam depender totalmente da nossa razão, quero dizer, das nossas faculdades naturais; e, de modo algum, receber essas ideias por meio da revelação tradicional. Digo *revelação tradicional* para a distinguir da *revelação original*. Por esta última, quero dizer aquela primeira impressão que Deus fez de uma maneira imediata sobre o espírito de qualquer homem, ao qual não podemos fixar nenhuns limites; e pela primeira, entendo aquelas impressões comunicadas aos outros por palavras e pelos meios comuns de que dispomos para transmitir os nossos conceitos uns aos outros.

4. *Em segundo lugar, digo que as mesmas verdades podem ser descobertas e comunicadas por meio da revelação, que a nossa razão descobre, e pelas ideias que naturalmente podemos ter.* Assim, Deus podia, por meio da revelação, descobrir a verdade de qualquer proposição de Euclides, proposição que os homens podem decobrir pelo uso natural das suas faculdades. Em todas as coisas deste género há pouca necessidade

ou utilidade de revelação, tendo-nos Deus concedido meios mais seguros para chegar ao conhecimento delas. Porque toda a verdade que chegamos a descobrir claramente pelo conhecimento e pela meditação das nossas ideias será sempre mais certa para nós do que aquelas verdades que nos são comunicadas por uma *revelação tradicional*. Porque o conhecimento que nós tivemos, de que esta revelação nos veio primeiro de Deus, nunca pode ser tão certo como o conhecimento que temos da percepção clara e distinta da concordância ou discordância das nossas próprias ideias. Por exemplo: se, desde há muito tempo, nos tivesse sido revelado que os três ângulos de um triângulo eram iguais a dois rectos, eu podia assentir na verdade dessa proposição, a crédito da tradição que assegurara que havia sido revelada; mas isso nunca alcançaria uma certeza tão grande como o conhecimento dela, baseado na compreensão e na medida das minhas próprias ideias de dois ângulos rectos e dos três ângulos de um triângulo. O mesmo é válido a respeito daquilo que pode conhecer-se pelos sentidos; por exemplo: a história do dilúvio foi-nos transmitida por escrituras que tiveram a sua origem na revelação e, contudo, nenhuma pessoa, penso eu, dirá que tem um conhecimento tão certo e claro desse dilúvio como Noé que o viu, ou, como essa pessoa teria tido, se fosse viva nessa altura e o visse. Porque essa pessoa não tem uma certeza maior do que aquela que lhe é dada pelos sentidos de que é uma história que está num livro que se supõe escrito por Moisés inspirado; mas essa certeza de que Moisés escreveu o livro não é tão grande como se ela tivesse visto Moisés escrevê-lo. De modo que a garantia de ser uma revelação é menor do que a garantia dos seus sentidos.

5. Portanto, nas proposições cuja certeza é construída sobre a percepção clara da concordância ou discordância das nossas ideias, alcançada, ou por intuição imediata,

como nas proposições evidentes por si mesmas, ou por evidentes deduções da razão nas demonstrações, não precisamos do auxílio da revelação como sendo necessária para ganhar o nosso assentimento e introduzir essas ideias nas nossas mentes; porque as vias naturais do conhecimento podiam estabelecê-las aí, ou tê-las já estabelecido, o que é a maior garantia que podemos possivelmente ter de qualquer coisa, a não ser quando Deus nos faz uma revelação imediata, e aí também a nossa certeza não pode ser maior do que o nosso conhecimento de que *se trata* com efeito de uma revelação de Deus. Porém, nada, penso eu, pode, sob esse título, abalar ou rejeitar o conhecimento evidente, nem que possa prevalecer racionalmente no espírito do homem admitir isso como verdadeiro, uma contradição directa da evidência clara da sua própria compreensão. Porque, visto que nenhuma evidência das nossas faculdades, pelas quais recebemos tais revelações, pode exceder a certeza do nosso conhecimento intuitivo, nunca podemos receber como verdadeiro nada que seja directamente contrário ao nosso conhecimento claro e distinto. Por exemplo: as ideias de um corpo e de um lugar concordam tão claramente e o espírito tem uma percepção tão evidente da sua concordância que nunca podemos assentir numa proposição que afirma que o mesmo corpo está em dois lugares distantes ao mesmo tempo, por mais que pretendamos ter a nosso favor a autoridade de uma revelação divina, visto que a evidência, primeiro, de que não nos enganamos ao atribuí-la a Deus, e, segundo, de que a interpretamos bem, nunca pode ser tão grande como a evidência do nosso próprio conhecimento intuitivo, pelo qual discernimos que é impossível para o mesmo corpo estar em dois lugares ao mesmo tempo. Portanto, *nenhuma proposição pode ser recebida como revelação divina, ou obter o assentimento devido a qualquer revelação de Deus, se for contrária ao nosso conhecimento claro e intuitivo.* Isso seria subverter os

princípios e os fundamentos de todo o conhecimento, evidência e assentimento e então não haveria diferença entre verdade e falsidade, nenhuma medida de crível e incrível no mundo, se proposições duvidosas tirassem o lugar à própria evidência e se aquilo que conhecemos com certeza desse lugar àquilo em que podemos estar enganados. Assim, em proposições contrárias à clara percepção da concordância ou discordância das nossas ideias, seria vão impô-las como matéria de fé. Elas não podem demover o nosso assentimento sob esse título nem sob nenhum outro, porque a fé nunca nos pode convencer de coisa alguma que contradiga o nosso conhecimento. Porque, embora a fé seja fundada sobre o testemunho de Deus (que não pode mentir), revelando-nos qualquer proposição, não podemos ter uma certeza de uma revelação divina ser maior do que o nosso próprio conhecimento, visto que toda a força da certeza depende do nosso conhecimento acerca de que foi Deus quem fez a revelação. Neste caso, a proposição supostamente revelada contradiz o nosso conhecimento ou razão, e terá sempre pendente esta objecção: que não saberíamos explicar como seja possível vir de Deus, o generoso Autor do nosso ser, algo que, se recebido por verdadeiro, destruirá todos os princípios e fundamentos do conhecimento que Ele nos deu, invalidará todas as nossas faculdades, destruirá completamente a parte mais excelente da sua obra, o nosso entendimento, e colocará o homem numa condição em que terá menos luz e menos orientação do que os animais destinados a perecer. Porque, se o espírito do homem nunca pode ter uma evidência mais clara (e talvez não tão clara) acerca de uma coisa ser de revelação divina, como a que tem acerca dos princípios da sua própria razão, jamais terá fundamento para abandonar a evidência clara da sua razão, para dar lugar a uma proposição cuja revelação não tenha uma evidência maior do que a que têm esses princípios.

6. Até este ponto o homem deve usar a razão e prestar-lhe atenção, mesmo na revelação imediata e original, que supõe ser-lhe feita. Mas para todos aqueles que não aspiram à revelação imediata, mas a quem se exige que prestem obediência e recebam as verdades reveladas aos outros que, pela tradição escrita ou oral lhes foram comunicadas, a razão reveste-se de uma importância muito maior, e é só aquela que os pode induzir a receber essas verdades. Porque, como os assuntos da fé somente são de revelação divina e nada mais, a fé (tomando esta palavra por aquilo a que vulgarmente chamamos *fé divina*) não tem nada que ver com as proposições, excepto com aquelas que se supõem de revelação divina. De modo que eu não posso compreender como aqueles que sustentam que a revelação é o único objecto da fé podem dizer que é uma questão de fé e não de razão acreditar que tal proposição, que se encontra neste ou naquele livro, é de inspiração divina, a não ser que se revele que essa proposição, ou todas as que se encontram nesse livro, tenham sido comunicadas por inspiração divina. Sem tal revelação, o acreditar ou não que essa proposição ou esse livro seja de autoridade divina, nunca pode ser assunto de fé, mas assunto de razão, ao qual só posso chegar a conceder o meu assentimento pelo uso da minha razão, e esta não poderá nunca exigir de mim nem autorizar-me a que acredite em algo que é contrário, e que é impossível que a razão possa provocar um assentimento a algo que a si mesma pareça desarrazoado.

Posto isto, em todas as coisas em que temos evidência clara das nossas ideias e desses princípios de conhecimento, que acima mencionei, a razão é o próprio juiz, e a revelação, embora possa, ao estar de acordo com ela, confirmar as suas decisões, não pode, em tais casos, invalidar as suas leis; nem podemos ser obrigados, quando tivermos a clara e evidente sentença da razão, a renunciar a ela por uma opinião contrária, sob o pretexto de que é assunto de fé,

porque esta não pode ter nenhuma autoridade contra os ditames evidentes e claros da razão.

7. Mas, *em terceiro lugar*, há muitas coisas acerca das quais temos noções muito imperfeitas, ou nenhuma, e há outras coisas de cuja existência passada, presente ou futura nada podemos saber, pelo uso natural das nossas faculdades; essas coisas, estando para lá das descobertas das nossas faculdades mentais, e estando *acima da razão*, são, quando reveladas, a *própria matéria da fé*. Assim, que uma parte dos anjos se revoltaram contra Deus e por isso perderam a felicidade que gozavam; e que os mortos se levantarão e voltarão a viver – estas coisas e outras semelhantes, estando para além da razão, são matéria puramente de fé, com as quais a razão nada tem directamente que ver.

8. Mas, visto que Deus, ao dar-nos a luz da razão, não atou as mãos para nos proporcionar, quando o achar conveniente, a luz da revelação sobre quaisquer daqueles assuntos acerca dos quais as nossas faculdades naturais são capazes de nos dar uma determinação provável, a *revelação*, quando aprouve a Deus concedê-la, *deve pesar mais do que as prováveis conjecturas da razão*. Porque, não tendo o espírito a certeza da verdade acerca daquilo que não conhece com evidência, mas limitando-se somente à probabilidade que aparece nela, é preciso que conceda o seu assentimento a uma testemunha que ele sabe que procede de quem não pode errar, nem enganar. Todavia, ainda pertence à razão julgar se se trata de uma revelação e a significação das palavras em que foi concebida.

É certo que, se uma coisa que seja contrária aos princípios evidentes da razão e ao conhecimento evidente que o espírito tem das suas próprias ideias claras e distintas passa por ser uma revelação, nesse caso, é preciso escutar a voz da razão, visto ser um assunto que é da sua competên-

cia. Porque um homem nunca pode ter uma certeza tão grande de que uma proposição contrária aos princípios claros e à evidência dos seus próprios conhecimentos seja de revelação divina ou de que ele compreende bem as palavras em que está concebida, como a certeza que tem do que o contrário é verdade, e assim está obrigado a considerar e julgar essa proposição como assunto da competência da razão e não a assimilá-la sem a examinar, como assunto de fé.

9. Primeiro: toda a proposição revelada, de cuja verdade o nosso espírito, pelas suas faculdades e noções naturais, não seja capaz de julgar, é puramente assunto de fé que transcende a razão.

Segundo: todas as proposições acerca das quais o espírito, pelo uso das suas faculdades naturais, pode vir a determinar e a julgar, baseado em ideias naturalmente adquiridas, são da competência da razão, com esta diferença: que, a respeito daquelas proposições acerca das quais o espírito só tem uma evidência incerta, não estando persuadido da sua verdade senão sobre fundamentos prováveis, que admitam a possibilidade de que o contrário seja verdade, sem ultrajar a evidência do seu próprio conhecimento e sem destruir os princípios de toda a razão; em tais proposições prováveis, digo, uma revelação evidente deve determinar o nosso assentimento, mesmo contra a probabilidade. Porque, onde os princípios da razão não evidenciarem ser uma proposição verdadeira ou falsa, em tal caso, uma revelação clara, como um princípio mais de verdade e com um fundamento mais de assentimento, pode decidir, e assim pode ser matéria de fé e estar também acima da razão. Porque uma vez que a razão, nesse caso particular, não foi capaz de ir mais longe do que a probabilidade, a fé decidiu onde a razão falhou, e a revelação descobriu de que lado estava a verdade.

10. Até este ponto, alcança o domínio da fé, sem qualquer violência ou ultraje à razão, a qual não é prejudicada ou perturbada, mas ajudada e aperfeiçoada pelas novas descobertas da verdade, vindas da fonte eterna de todo o conhecimento. Tudo quanto Deus revelou é verdadeiro, com toda a certeza; não há dúvida nenhuma acerca disso. Tal é o objectivo próprio da fé. Mas saber se uma revelação é *divina* ou não, aí a razão deve julgar, e não pode nunca permitir que o espírito rejeite uma evidência maior para abraçar o que é menos evidente, nem permitir que o espírito aceite a probabilidade em oposição ao conhecimento e à certeza. Não pode haver nenhuma evidência de que qualquer revelação tradicional seja de origem divina (pelos termos com que a recebemos e no sentido em que a entendemos) que seja tão clara e tão certa como a dos princípios da razão; e portanto *nada que seja contrário e incompatível com os ditames claros e evidentes por si mesmos da razão tem direito de ser invocado ou recebido como assunto de fé, a respeito da qual a razão nada tem que ver*. Tudo o que é de revelação divina deve orientar todas as nossas opiniões, ideias preconcebidas e interesses e tem direito a ser recebido com pleno assentimento. Tal submissão da nossa razão à fé não altera os limites do conhecimento, nem abala os fundamentos da razão, mas deixa-nos aquele uso das nossas faculdades para o qual elas nos foram dadas.

11. Se os domínios da fé e da razão não se mantiverem distintos por estas fronteiras, não haveria, em assuntos de religião, nenhum lugar para a razão; e essas opiniões e cerimónias extravagantes que se encontram nas várias religiões do mundo não merecerão ser censuradas. Porque, a este exagero de fé *em oposição* à razão, podíamos, penso eu, em boa medida, atribuir esses absurdos que enchem quase todas as religiões que dominam e dividem a humanidade.

Tendo sido os homens imbuídos na opinião de que não devem consultar a razão em matéria de religião, por mais contraditórios que sejam ao senso comum e a todos os princípios de todo o seu conhecimento, têm dado largas às suas fantasias e superstição natural e têm sido levados por elas a opiniões tão estranhas e práticas tão extravagantes que um homem sensato não pode deixar de ficar espantado com as suas loucuras e julgarem-nas tão longe de serem aceites pelo grande e sábio Deus que é impossível deixar de considerá-las ridículas e ofensivas a todo o homem bom e sensato. De modo que, no fundo, a religião que nos deveria distinguir (mais do que qualquer outra coisa) dos animais e deveria mais peculiarmente elevar-nos, como criaturas racionais, acima dos irracionais, é aquilo em que os homens muitas vezes parecem mais irracionais e mais insensatos que os próprios animais.

*Credo, quia impossibile est* (acredito porque é impossível); podia, num homem bom, passar por acesso de zelo; mas resultaria ser uma regra muito má para que os homens se servissem dela na escolha das suas opiniões em religião.



## CAPÍTULO XIX

### Do entusiasmo

1. Aquele que seriamente decidir procurar a verdade, deve primeiramente preparar o seu espírito com um grande amor por ela. Porque aquele que não ama a verdade, não se afadigará demasiado a obtê-la, nem ficará muito preocupado quando a perde. Não há ninguém na comunidade da ciência que não se confesse a si mesmo um amante da verdade; e não há nenhuma criatura racional que não leve a mal que se pense nela de outro modo. Pode, contudo, verdadeiramente dizer-se que há muito poucos amantes da verdade, pela própria verdade, mesmo entre aqueles que se persuadem de que são assim.

Vale a pena inquirir como pode saber um homem se ama sinceramente a verdade, e penso que há um sinal infalível: o de não abraçar nenhuma proposição com maior segurança do que a que autorizam as suas provas. Quem quer que exceda esta medida de assentimento, é claro que não recebe a verdade por amor a ela, isto é, não ama a verdade pela própria verdade mas por qualquer outro motivo. Porque a evidência de que qualquer proposição é verdadeira (excepto aquelas que são por si mesmas evidentes), dependendo só das provas que um homem tem dela, qualquer que seja o grau de assentimento que ele conceda a essa proposição que exceda o grau dessa evidência, todo esse excesso de assentimento é devido a uma outra afeição e não ao amor da verdade, sendo tão impossível que o amor da verdade leve o meu assentimento acima da evi-

dência que há em mim, de que é verdadeira, como é impossível que o amor à verdade me obriga a assentir uma proposição, em virtude de uma evidência que não me mostre que essa proposição seja verdadeira; o que equivale a amá-la como uma verdade, só porque é possível ou provável que talvez seja uma verdade. A respeito de qualquer verdade que não toma posse dos nossos espíritos pela luz irresistível da evidência, ou pela força da demonstração, os argumentos que obtêm o nosso assentimento são a garantia e a medida da probabilidade que tem para nós e não podemos recebê-la senão por aquilo que esses argumentos oferecem ao nosso entendimento. De maneira que, qualquer que seja o crédito e a autoridade que concedamos a uma proposição, que excede o que merece em vista aos princípios e às provas em que se apoia, é preciso atribuir a causa à nossa inclinação, e, nessa medida, será uma derrogação do amor à verdade, a qual, visto que não pode receber nenhuma evidência procedente das nossas paixões e interesses, não deve receber deles nenhuma influência.

2. Reconhecer uma autoridade a orientar os outros e uma inclinação a formar as suas opiniões são desvios concomitantes desta corrupção do juízo. Porque, como pode ser de outra maneira senão que quem se tem imposto a si mesmo uma crença esteja disposto a impô-la a outro? Quem pode razoavelmente esperar que um homem empregue argumentos e provas de convicção, a respeito de outro homem, se o seu próprio entendimento não tem o hábito de os empregar a respeito de si mesmo? Se atropela as suas próprias faculdades, tiraniza o seu espírito e usurpa uma prerrogativa que pertence unicamente à verdade, que é a de ordenar o assentimento só pela sua própria autoridade, isto é, por meio e em proporção com essa evidência que a verdade leva consigo.

3. Nesta ocasião, tomarei a liberdade de considerar *um terceiro fundamento do assentimento*, ao qual alguns homens atribuem a mesma autoridade e consideram tão digno de confiança como a fé ou a razão; quero dizer o *entusiasmo*, que, renunciando à razão, pretende estabelecer a revelação sem ela. Pelo que, com efeito, destrói tanto a razão como a revelação e substitui as infundadas fantasias do próprio cérebro do homem, assumindo que são o fundamento tanto da opinião como da conduta.

4. *A razão é a revelação natural* pela qual o eterno Pai da luz e fonte de todo o conhecimento comunica à humanidade aquela porção de verdade que pôs ao alcance das suas faculdades naturais: *a revelação é a razão natural aumentada* por uma nova série de descobertas comunicadas imediatamente por Deus e das quais a razão garante a sua verdade, pelo testemunho e provas que dá acerca da sua proveniência de Deus. De modo que aquele que afasta a razão para abrir caminho à revelação extingue a luz de ambas e faz pouco mais ou menos o mesmo que se persuadissem um homem a tirar os olhos para receber melhor a luz remota de uma estrela invisível por meio de um telescópio.

5. A revelação imediata é uma maneira muito mais fácil para os homens estabelecerem as suas opiniões e regular a sua conduta do que o trabalho aborrecido e nem sempre bem sucedido do rígido raciocínio, e não admira que alguns se tenham inclinado a pretender que são beneficiários de uma revelação e a persuadir-se de que estão sob a protecção do céu nas suas acções e opiniões, especialmente a respeito daquelas que não podem justificar pelos métodos comuns de conhecimento e dos princípios da razão. Assim, nós vemos que, em todos os tempos, os homens em quem a melancolia se misturou com a devo-

ção, ou cujo conceito deles próprios os elevou a uma opinião de maior familiaridade com Deus e a uma admisão mais próxima dos seus favores do que é concedida aos outros, têm-se lisonjeado muitas vezes com a persuasão de uma relação imediata com a divindade e comunicações frequentes com o Espírito Divino. Confesso que não se pode negar que Deus pode iluminar o entendimento humano por meio de um raio lançado ao espírito, raio esse proveniente da fonte da luz. E esses homens imaginam que isso lhes foi prometido. Sendo isso assim, quem então com mais direito a pretender essa graça do que aqueles que são o seu povo dilecto, escolhido por Ele e a Ele fiel?

6. Aos seus espíritos, estando assim preparados, qualquer opinião infundada que venha a estabelecer-se firmemente nas suas fantasias é considerada como iluminação do Espírito de Deus, e, necessariamente, de autoridade divina; e qualquer acção estranha que se vejam inclinados a realizar, logo concluem que esse impulso é um chamamento do céu e deve ser obedecido; é uma missão do Alto e eles não podem errar ao executá-la.

7. Isto é o que propriamente entendo por *entusiasmo*, o qual, não sendo fundado nem na razão nem na revelação divina, mas elevando-se dos conceitos de um cérebro acalorado, não deixa de ter, uma vez obtida uma posição segura, uma influência mais poderosa sobre a persuasão e os actos dos homens do que a razão ou a revelação divina, tomadas por si só ou juntas – visto que os homens se sentem fortemente inclinados a seguir os impulsos que recebem de si mesmos, e é certo que agimos mais vigorosamente quando nos vemos arrastados por um movimento natural. Porque um forte conceito, como um princípio novo, facilmente nos arrasta consigo, quando, sobrepondo-se ao senso comum e liberto do jugo da razão e do

impedimento da reflexão, é elevado à autoridade divina, em cooperação com o nosso próprio temperamento e inclinações.

8. As opiniões estranhas e as acções extravagantes nascidas do entusiasmo deveriam bastar para nos prevenir contra este princípio errado, tão apto a induzir-nos em erro, tanto na crença como na conduta; mas o amor que temos pelo que é extraordinário e o gosto e a glória que há em ser-se um inspirado e em se estar acima das formas comuns e naturais do conhecimento lisonjeiam a preguiça, a ignorância e a vaidade, de tal modo que, uma vez embrenhados nestes caminhos de revelação imediata, de iluminação sem busca e de certeza sem prova e sem exame, é difícil sair daí. Então, a razão não actua nos homens; eles estão acima dela. Vêem a luz introduzida em seus entendimentos e não se podem enganar; é clara e visível como a brilhante luz do sol que a si mesma se mostra e não necessita de outra prova além da sua própria evidência. Eles sentem a mão de Deus a mover-se no seu interior e os impulsos do Espírito e não se podem enganar naquilo que sentem. Assim, apoiam-se a si próprios e têm a certeza de que a razão não tem nada que ver com o que eles vêem e sentem dentro de si. São coisas de que têm uma experiência sensível e não admitem dúvidas nem necessitam de provas. Não seria ridículo exigir a alguém que prove a si próprio que a luz brilha e que ele a vê? Ela é a prova de si mesma e não pode ter outra. Quando o Espírito traz luz aos nossos espíritos, dissipa a escuridão. Nós vemo-la como vemos a luz do Sol ao meio-dia e não necessita do crepúsculo da razão para no-la mostrar. Esta luz do céu é forte, clara e pura e traz consigo a sua própria demonstração; e nós podemos tão naturalmente servir-nos de um pirilampo para nos ajudar a descobrir o sol como para examinar o raio celestial por meio da nossa fraca vela – a razão.

9. Esta é a maneira de falar destes homens: eles têm a certeza, porque têm a certeza e as suas persuasões estão certas, porque são fortes, porque as abraçaram com firmeza. Pois quando aquilo que eles dizem é despojado das metáforas de ver e sentir, tudo se reduz a estas comparações assim impostas sobre eles, que fazem as vezes de certeza para eles próprios e de demonstração para os outros.

10. Mas, para examinar um pouco sensatamente esta luz interna e este sentimento sobre o qual constroem tanta coisa, estes homens têm, dizem eles, uma luz clara e vêem; têm um sentido desperto e sentem. Porque, quando um homem garante que vê o que sente, ninguém pode negar que isso é assim. Mas aqui, deixai-me perguntar: esse ver é a percepção da verdade da proposição ou a percepção de que se trata de uma revelação divina? Este sentimento é uma percepção de uma inclinação ou fantasia de fazer alguma coisa ou do Espírito de Deus incitando essa inclinação? Estas são duas percepções muito diferentes que é necessário distinguir cuidadosamente, se não queremos enganar-nos a nós próprios. Eu posso perceber a verdade de uma proposição, e todavia não perceber que se trata de uma revelação de Deus. Posso perceber a verdade de uma proposição de Euclides, sem ser, ou sem que eu perceba que seja, uma revelação de Deus. E mais: posso perceber que não adquiri esse conhecimento por via natural, de modo que posso concluir que se trata de uma revelação de Deus, porque há espíritos que, sem serem de inspiração divina, podem excitar essas ideias em mim e colocá-las diante do meu espírito de modo a que eu possa perceber as suas conexões.

Muito menor é uma forte persuasão de que seja verdadeira uma percepção que provenha de Deus. Mas embora se lhes dêem os nomes de luz e visão, suponho que se trata de actos de crença e confiança; e a proposição tomada por revelação não é uma proposição que se *conheça como*

verdadeira, mas *considerada* verdadeira. Porque, quando se sabe que uma proposição é verdadeira, a revelação não faz falta e é difícil conceber como pode haver revelação, para qualquer pessoa, daquilo que ela já conhece. Portanto, se se tratar de uma proposição de cuja verdade estão persuadidos, mas não conhecem como verdadeira, o que quer que lhes possam chamar, não é visão, mas crença. Estes são dois caminhos por onde a verdade chega ao espírito totalmente diferente, de modo que uma não é a outra. O que eu vejo, sei que é como vejo, pela evidência da própria coisa, mas o que eu acredito tomo-o como o que é, pelo testemunho de outrem. Contudo, devo saber que esse testemunho foi dado, de contrário que fundamentos para acreditar tenho eu? Devo saber que é Deus que me revela isto, ou então não saberei nada. A questão é esta: como é que eu sei que foi Deus quem me revelou isso a mim? Como sei que essa impressão sobre o meu espírito provém do seu Espírito Santo e que portanto devo obedecer-lhe? Se assim não for, então, por maior que seja a segurança que possuo, ela será destituída de fundamento; qualquer que seja a luz que pretenda ter em mim, não passará de *entusiasmo*. Porque, se a proposição que se supõe ter sido revelada for em si mesma evidentemente verdadeira ou visivelmente provável, ou, pelas vias naturais do conhecimento, incerta, a proposição que deve ser bem fundamentada e manifestada como verdadeira é esta: Deus revelou-a e aquilo que eu tomo por uma revelação é certamente posto no meu espírito por Ele, e não é uma ilusão inspirada por outro espírito qualquer, ou criada pela minha própria fantasia. Se não me engano, estes homens recebem-na como verdadeira, porque supõem que Deus a revelou. Se não for assim, não lhes compete, então, averiguar sobre que fundamentos supõem ser uma revelação de Deus? Ou então a sua confiança é mera presunção e esta luz que tanto os ofusca não é senão um *ignis fatuus* que os encerra neste

*círculo: é uma revelação porque eles firmemente acreditam nisso; e acreditam nisso porque é uma revelação.*

11. Em tudo aquilo que é de revelação divina não há necessidade de qualquer outra prova excepto que é uma inspiração de Deus, porque Ele não pode enganar nem ser enganado. Mas, como se poderá saber que qualquer proposição no nosso espírito é uma verdade inspirada por Deus? Uma verdade que nos é revelada por Ele que Ele nos declara e na qual portanto devemos acreditar?

É aqui que o entusiasmo falha por falta da evidência que pretende ter. Porque os homens assim possuídos ufanam-se de uma luz que, segundo dizem, os ilumina e lhes comunica o conhecimento de determinada verdade. Mas, se sabem que é uma verdade, devem saber que é assim, quer pela sua própria evidência, segundo a razão natural, quer pelas provas racionais que a demonstram como verdadeira. Se eles vêem e sabem que é uma verdade, por qualquer uma dessas maneiras, em vão supõem que se trata de uma revelação. Pois sabem que determinada proposição é verdadeira pela mesma maneira que qualquer outro homem pode naturalmente saber que é assim, sem o auxílio da revelação. Porque é assim que os homens não inspirados ficam a conhecer todas as verdades que sabem, qualquer que seja a sua espécie. Se eles dizem que sabem que é verdade porque é uma revelação de Deus, a razão é boa; mas, então, perguntar-se-lhes-á como sabem que é uma revelação de Deus. Se disserem que é por causa da luz que traz consigo e que brilha nos seus espíritos e não lhe podem resistir, nesse caso eu peço-lhes que considerem se isto significa alguma coisa mais do que o que já considerámos, a saber: que é revelação, porque eles fortemente acreditam que é verdadeira. Toda a luz de que eles falam não é senão uma forte, embora infundada, persuasão dos seus próprios espíritos de que é uma verdade. Porque fundamentos racionais, deduzidos de

provas de que é uma verdade, eles terão de reconhecer não ter, porque então essa verdade não é recebida como uma revelação, mas assenta nos fundamentos vulgares sobre os quais se recebem outras verdades. E se eles acreditam que é verdade porque é uma revelação e não têm nenhuma outra razão para a considerarem como revelação, excepto a de que estão inteiramente persuadidos de que seja assim, sem qualquer outra razão de que seja verdade, então acreditam que é uma revelação só porque acreditam fortemente que é uma revelação, o que constitui um fundamento muito frágil para que possamos apoiar-nos nele, quer nas nossas opiniões quer nas nossas acções. E que melhor caminho pode haver para nos precipitarmos nos erros e desvarios mais extravagantes do que tomar assim a fantasia como nosso supremo e único guia e acreditar que qualquer proposição seja verdadeira, qualquer acção seja justa, só porque acreditamos que seja assim? A força das nossas persuasões não constitui nenhuma evidência da sua própria rectidão: as coisas torcidas podem ser tão rígidas e inflexíveis como as rectas; e os homens podem ser tão positivos e peremptórios no erro como na verdade. Se não fosse assim, como se explicariam os intratáveis fanáticos e os partidos diferentes e opostos?

Porque, se a luz que cada um pensa que tem no seu espírito, que neste caso não é senão a força da sua própria persuasão, se essa luz for uma prova de que se trata de algo que provém de Deus, as opiniões contrárias podem ostentar igual título para que sejam consideradas de inspiração divina; e Deus não será o Pai da luz, mas de luzes opostas e contraditórias que conduzem os homens a caminhos contrários; e as proposições contraditórias serão verdades divinas, se uma força mal fundamentada de certeza for uma evidência de que qualquer proposição é uma revelação divina.

12. Isto não pode ser de outro modo, embora a firmeza de persuasão seja a causa da crença, e a confiança

de estar na razão seja um argumento da verdade. O próprio S. Paulo acreditou que fez bem e que foi chamado a fazer o que fez, quando perseguiu os cristãos que ele, confiadamente, julgava estarem em erro; mas era S. Paulo e não os cristãos quem estava enganado. Os bons homens são sujeitos a erro e, às vezes, abraçam com entusiasmo certos erros que tomam por verdades divinas que brilham nos seus espíritos com a luz mais pura.

13. A luz, a verdadeira luz do espírito, não é, ou não pode ser, mais nada senão a evidência da verdade de qualquer proposição, e, se não for uma proposição evidente, toda a luz que tem, ou pode ter, vem da clareza e validade daquelas provas sobre as quais se coloca o nosso assentimento. Falar de qualquer outra luz do entendimento é pôr-nos na escuridão ou no poder do Príncipe das Trevas, e, pelo nosso próprio consentimento, entregarmo-nos ao engano. Porque, se a força da persuasão for a luz que nos guia, pergunto, como poderá uma pessoa distinguir entre os enganos de Satanás e as inspirações do Espírito Santo? Satanás pode transformar-se num anjo de luz e aqueles que se deixam conduzir por este Filho da Manhã estão tão plenamente convencidos de que são iluminados pelo espírito de Deus como qualquer pessoa que o esteja de facto; concordam e regozijam-se com ele e ninguém pode estar mais seguro, e ninguém mais certo (se a sua própria crença se pode julgar) do que eles.

14. Portanto, aquele que não quiser entregar-se a todas as extravagâncias da desilusão e do erro deve submeter a juízo essa *luz interior* que lhe serve de guia. Deus, quando fez o profeta, não desfez o homem. Ele deixa todas as suas faculdades no estado natural, para lhe permitir julgar as suas inspirações, quer sejam de origem *divina* ou não. Quando Ele ilumina o espírito com uma luz sobrenatural

não extingue aquela que é natural. Se quer que lhe concedamos assentimento à verdade de qualquer proposição, Ele evidencia essa verdade pelos métodos usuais da razão natural, ou então faz com que se saiba que é uma verdade à qual quer que concedamos o nosso assentimento pela sua autoridade, e convence-nos que provém Dele, por meio de uns sinais, a respeito dos quais a razão não pode enganar-se. *A razão deve ser o nosso último juiz e guia em tudo.* Não quero dizer que devemos consultar a razão e examinar se uma proposição revelada por Deus pode ser demonstrada por princípios naturais e que, se não puder ser, temos a liberdade de a rejeitar; mas devemos consultar a razão e, por meio dela, examinar se se trata de uma revelação de Deus ou não. E se a razão achar que se trata de uma revelação de Deus, então a razão declara-se a seu favor, da mesma maneira que se declara a favor de qualquer verdade, e converte-a num dos seus dogmas. Todo o conceito que alimenta inteiramente a nossa fantasia deve considerar-se uma inspiração, se não existir nada senão a força das nossas persuasões, para julgar essas mesmas persuasões; se a razão não deve examinar a sua verdade por algo extrínseco às próprias persuasões, então as inspirações e as ilusões, a verdade e a falsidade terão a mesma medida e não será possível distingui-las.

15. Se esta luz interior, ou qualquer proposição que sob este título passe por uma inspiração, for conforme aos princípios da razão, ou à palavra de Deus que é uma revelação certa, a razão garante-a e podemos recebê-la seguramente como verdadeira e sermos guiados por ela nas nossas crenças ou acções. Se não se recebe nem testemunho nem prova de nenhuma destas regras, não podemos aceitá-la como revelação, nem sequer como verdade, até obtermos um outro sinal de que se trata de uma revelação, não bastando a nossa crença de que assim é. Vemos, pois, que

os santos antigos que receberam revelações de Deus tinham mais alguma coisa além dessa luz interior de certeza nos seus próprios espíritos, para lhes assegurar que era uma revelação de Deus. Não ficavam abandonados somente às suas persuasões de que essas persuasões vinham de Deus, mas tinham *sinais externos* para os convencer acerca do Autor dessas revelações. E, quando iam convencer os outros, tinham um poder que lhes era dado para justificar a verdade do encargo celeste, e por sinais visíveis certificavam a autoridade divina de uma mensagem de que eram portadores. Moisés viu a sarça arder sem se consumir e ouviu uma voz que provinha dela. Isto foi algo mais do que um impulso no seu espírito para ir visitar o Faraó, para que lhe trouxesse do Egipto os seus irmãos; e, contudo, ele achou que isto não era o suficiente para o autorizar a espalhar a mensagem divina, até que Deus, por meio de outro milagre, da cana convertida em serpente, o certificou de um poder de testemunhar a sua missão, pelo mesmo milagre repetido na presença daqueles diante dos quais tinha que a desempenhar. Gideon foi enviado por um anjo para libertar Israel do jugo dos Midianitas; e, todavia, ele desejou que um sinal o convencesse de que a sua missão provinha de Deus.

Estes e outros exemplos semelhantes que se encontram entre os profetas da antiguidade são suficientes para mostrar que a visão interior e a própria persuasão não lhes pareciam prova suficiente da procedência divina, embora a Sagrada Escritura não mencione todos os casos em que tenham pedido e recebido tais provas.

16. Naquilo que eu disse, estou longe de negar que Deus pode iluminar, ou ilumina às vezes, os espíritos dos homens na apreensão de certas verdades ou incita-os a boas acções pela influência imediata e auxílio do Espírito Santo, *sem quaisquer sinais extraordinários a acompanhá-lo.*

Mas, em tais casos, também temos a razão e a Sagrada Escritura, duas regras infalíveis para saber se se trata ou não de iluminações divinas. Ali onde a verdade que abraçamos é conforme à revelação da palavra escrita de Deus, ou a acção em que meditamos não se opõe aos ditames da recta razão e da Sagrada Escritura, podemos estar seguros de que não corremos nenhum risco em considerá-las inspirações divinas; porque, se bem que sejam talvez uma revelação immediata de Deus, que opera de um modo extraordinário nos nossos espíritos, podemos, sem dúvida, estar certos de que têm a garantia daquela revelação que Ele nos deu como verdade. Mas não é a força da nossa persuasão particular dentro de nós próprios que nos pode garantir de que se trata de uma luz ou incitação do céu; nada o pode fazer senão a Palavra escrita de Deus (que é exterior a nós) ou aquela norma racional comum a todos os homens.

Onde a razão ou a Sagrada Escritura autorizem expressamente alguma opinião ou algum acto, podemos recebê-los como autoridade divina; mas não é a força das nossas próprias persuasões que pode por si só comunicar-lhe esse carácter. A inclinação dos nossos espíritos pode favorecer aquela persuasão; isso mostrará que se trata de uma predilecção pessoal, mas de modo nenhum prova que se trata de um fruto celeste de origem divina.



## CAPÍTULO XX

### Do falso assentimento ou erro

1. Posto que o conhecimento não se obtém senão pela verdade certa e visível, o *erro* não é uma falta do nosso conhecimento, mas um engano do nosso juízo, dando assentimento àquilo que não é verdadeiro. Mas se o assentimento se baseia na verosimilhança, se o próprio objecto e motivo do nosso assentimento for a probabilidade e se essa probabilidade consiste no que se disse nos capítulos anteriores, perguntar-se-á *como é que os homens chegam a dar assentimento contra a probabilidade*. Porque não há nada mais vulgar do que a diversidade de opiniões; nada mais óbvio do que um homem mostrar-se totalmente céptico a respeito de uma coisa de que outro homem duvida e um terceiro firmemente crê e abraça. As razões disto são muito variadas, porém, suponho que podem ser reduzidas a estas quatro:

- 1 – *Falta de provas.*
- 2 – *Falta de aptidão para as utilizar.*
- 3 – *Falta de vontade para as ver.*
- 4 – *Falsas medidas de probabilidade.*

2. *Primeiro*: Por *falta de provas*, não quero dizer somente a falta daquelas provas que não se encontram em parte alguma, de modo que não é possível obtê-las, mas a falta mesmo daquelas provas que já existem ou que podem ser descobertas. E, assim, o homem quer provas quando não tem os meio ou a ocasião de realizar por conta própria experiências e observações que levem a provar alguma

proposição, ou quando não tem oportunidade de investigar e recolher os testemunhos de outros homens; e neste caso encontra-se a maior parte da humanidade que está entregue ao trabalho e escravizada à necessidade da sua condição, cuja vida se gasta na exigência de procurar os meios de subsistir. As oportunidades destes homens de adquirirem conhecimento e de se dedicarem à investigação são normalmente tão estreitas como as suas fortunas; e os seus entendimentos não têm senão uma instrução escassa, visto que todo o tempo e esforço o empregam em silenciar os seus estômagos ou os gritos dos seus filhos. Não se espera que um homem, cuja vida se consome nos penosos trabalhos de algum ofício, esteja instruído sobre a variedade das coisas que se fazem no mundo, do mesmo modo que não se espera que um cavalo de carga, cujo itinerário único é o estreito caminho do mercado, esteja instruído na geografia do país. Nem é mais possível que aquele que carece de ócio, de livros e da oportunidade de conversar com uma diversidade de homens, esteja em condições de coligir esses testemunhos e observações que existem e que tão indispensáveis são para estabelecer muitas proposições que se julgam da maior importância nas sociedades humanas, ou para descobrir as bases de uma segurança tão grande como requer a crença das teses que pretenda edificar sobre elas. De modo que uma grande parte dos homens está, pelo estado natural e inalterável das coisas neste mundo, e pela constituição das instituições humanas, inevitavelmente votado à ignorância invencível daquelas provas sobre as quais os outros constroem e que são necessárias para estabelecer opiniões; a maior parte dos homens, tendo muito que fazer para conseguir meios de subsistência, não está em condições de atender às exigências das laboriosas e douradas investigações.

3. O que diremos então? São a maior parte dos homens, por necessidade da sua condição, sujeitos à igno-

rância inevitável, naquelas coisas que são da maior importância para eles? (Porque sobre estas é óbvio que se faça a pergunta.) Tem a maior parte da humanidade outro guia que não seja o cego acaso para os conduzir à sua felicidade ou miséria? São as opiniões correntes e os guias autorizados de cada país que constituem uma evidência e uma segurança suficientes para cada homem, de modo que possa assim arriscar os seus interesses mais caros até à sua felicidade ou sua condenação eterna? Ou podemos admitir, acaso, como oráculos e patronos indubitáveis e infalíveis da verdade, os que ensinam uma coisa na Cristandade e outra na Turquia? Ou será um camponês eternamente feliz, por ter a oportunidade de nascer em Itália? Ou estará um jornalista inevitavelmente perdido, porque teve a pouca sorte de nascer em Inglaterra? Não quero examinar aqui a facilidade com que alguns homens dizem algumas destas coisas; o que sei com certeza é que os homens terão de admitir como verdadeira algumas destas suposições (que escolham a que lhes parecer melhor), ou então garantir que Deus dotou os homens com faculdades suficientes para os dirigir no caminho que devem tomar, se seriamente as empregam nesse sentido, quando as suas vocações habituais lhes concedem o tempo livre necessário. Nenhum homem está tão empenhado na procura dos meios de subsistência que não tenha nenhum tempo livre para pensar na sua alma e instruir-se em assuntos de religião. Se os homens estivessem tão empenhados nisto como estão nas coisas de menor importância, não haveria nenhuma pessoa tão escravizada às necessidades da vida que não encontrassem muitas horas livres que poderiam ser aproveitadas para se aperfeiçoarem nesses conhecimentos.

4. Além daqueles cujas informações e aperfeiçoamentos são limitados pela estreiteza da sua sorte, há outros cuja amplitude da sorte (facilidade de meios materiais) lhes

bastaria para adquirirem livros e outros requisitos necessários para remover as suas dúvidas e descobrir a verdade; mas estão estreitamente restringidos pelas leis dos seus países e pela rigorosa vigilância dos que têm interesse em mantê-los na ignorância, com receio de que, se souberem mais, acreditem menos neles. Estes estão mais longe da liberdade e das oportunidades de uma franca investigação do que aqueles pobres e desgraçados jornaleiros de quem falámos anteriormente; e, por mais exaltados e poderosos que pareçam, estão confinados à estreiteza de pensamento e escravizados naquela parte que deveria ser a mais livre do homem – o seu entendimento.

Este é geralmente o caso de todos aqueles que vivem em lugares onde se tem o cuidado de propagar a verdade sem conhecimento; onde os homens são forçados, por puro acaso, a pertencer à religião professada no seu país, e portanto devem aceitar certas opiniões, da mesma maneira que a gente ignorante se enche de pílulas de um charlatão sem saberem de que é que elas são feitas ou o efeito que produzirão, e não fazem mais nada senão acreditar na sua cura por meio delas; mas a condição dos primeiros é bem pior do que a dos últimos: pois aqueles carecem de liberdade para recusar engolir o que talvez preferissem rejeitar e para eleger o médico a cujas prescrições quisessem confiar-se.

5. *Segundo*: Aqueles que *carecem de aptidão para fazer valer, acerca da probabilidade, as provas que têm à mão*, que não podem seguir mentalmente uma série de consequências, nem pesar exactamente a preponderância de testemunhos contrários e provas opostas, concedendo a cada circunstância o seu testemunho, podem facilmente inclinar-se a outorgar o seu assentimento a proposições que não sejam prováveis. Há homens de um silogismo, outros de dois e outros que podem dar um passo mais. Estes não podem sempre discernir de que lado estão as provas mais convin-

centes; não podem constantemente seguir a opinião que em si mesma seja provável. Que há uma diferença tão grande entre os homens, no que respeita aos seus entendimentos, é algo que ninguém que tenha conversado com os seus vizinhos poderá pôr em dúvida, embora nunca tivesse estado em Westminster Hall ou na Bolsa, por um lado, ou nos hospícios ou manicômios, por outro. Se semelhante diferença no intelecto dos homens provém de algum defeito nos órgãos do corpo, particularmente adaptados para pensar, ou se procede do embotamento ou falta de docilidade dessas faculdades por falta de uso; ou, como alguns pensam, da diferença natural das almas dos próprios homens; ou de alguma dessas causas ou de todas juntas, isso não é assunto que aqui importe examinar; só isto é evidente: há uma diferença de graus nos entendimentos e faculdades de apreensão dos homens e que essa diferença é tão grande que se pode afirmar, sem caluniar o género humano, que há uma distância maior a este respeito entre uns homens e outros do que entre alguns homens e certos animais.

Mas a razão a que se deve isso é uma especulação que, embora seja de grande importância, não é necessária à nossa finalidade presente.

6. *Terceiro*: Há outra espécie de pessoas que carecem de provas, não porque estejam fora do seu alcance mas *porque não querem servir-se delas*; pessoas que, embora tenham riqueza e tempo livre suficiente e a quem não falta aptidão e outros auxílios, não se sabem aproveitar de tais vantagens. A sua apaixonada perseguição dos prazeres, ou uma rotineira e constante dedicação aos negócios, desvia os pensamentos de alguns homens para outra parte; preguiça ou negligência, em geral, ou uma aversão particular a livros, ao estudo e à meditação, afastam outros de quaisquer pensamentos sérios; e outros, receando que uma investigação imparcial não favoreça essas opiniões que servem melhor os

seus preconceitos, vidas e propósitos, contentam-se sem examinar, em confiar naquilo que acham que é conveniente ou está na moda. Assim, a maior parte dos homens, mesmo aqueles que podiam proceder de outra maneira, passam a vida sem se informarem das probabilidades que lhes interessa conhecer, para não dizer que passam sem lhes conceder um assentimento fundado racionalmente, e isso apesar de as probabilidades estarem tão à vista que só é necessário observá-las para se ficar convencido. Sabemos que alguns homens recusam ler uma carta que supõem trazer más notícias; e muitos homens não fazem o balanço das suas fortunas e nem sequer pensam na condição das suas finanças, quando têm motivos para temer que os seus negócios andam em mau estado. Não sei como há homens cujas fortunas avultadas lhes permitem ter tempo livre para desenvolverem os seus intellectos e se satisfazerem com uma ignorância ociosa; parece-me que têm uma baixa opinião das suas almas aquelles que gastam os seus rendimentos em provisões para o corpo e não empregam nenhum dinheiro para procurar os meios e auxílios que fomentem os seus conhecimentos; que têm grande preocupação em ostentar roupas caras e bem arrançadas e se considerariam infelizes se usassem roupas grosseiras ou um casaco remendado, e todavia permitem sem custo que os seus espíritos apareçam cobertos com uma libré usada e remendada tal como se o acaso, ou o seu alfaiate de aldeia as tivesse vestido. Não mencionarei aqui como este procedimento é desarrazoado para os homens que alguma vez pensaram numa condição futura e no seu empenho nessa mesma condição, o que nenhum homem racional pode evitar fazer às vezes; não advertirei que vergonha e confusão é, para aqueles que não apreciam o conhecimento, mostrarem-se ignorantes em coisas que deviam saber. Mas vale a pena pelo menos fazer esta consideração a respeito daqueles que se intitulam fidalgos: por mais que eles estimem a fama, respeito, poder e autoridade como

concomitantes do seu nascimento e fortuna, advertirão que todos esses privilégios lhes serão arrebatados por homens de mais baixa condição que os superam em conhecimentos. Aqueles que são cegos, serão sempre conduzidos pelos que podem ver, ou então cairão num fosso; e seguramente, o menos livre, o mais escravizado é aquele que o está em seu entendimento.

Temos mostrado, nos exemplos anteriores, algumas das causas do assentimento equivocado e como acontece que as doutrinas prováveis não são sempre recebidas com um assentimento proporcional às razões que se podem ter a favor da sua probabilidade. Mas, até aqui, temos considerado apenas aquelas probabilidades cujas provas existem de facto mas que não aparecem àquele que abraça o erro.

7. *Quarto*: Resta ainda outra espécie de pessoas, que, mesmo quando têm à vista as probabilidades reais, não se deixam convencer nem cedem diante das razões manifestas, mas suspendem o seu assentimento ou concedem-no a uma opinião menos provável. E a este perigo estão expostos aqueles que admitiram *medidas erradas de probabilidade*, que são:

1 – *Proposições que não são em si seguras e evidentes mas duvidosas e falsas, aceites como princípios.*

2 – *Hipóteses recebidas.*

3 – *Paixões ou inclinações predominantes.*

4 – *Autoridade.*

8. O primeiro e mais firme fundamento da probabilidade é a conformidade que qualquer coisa tem para o nosso próprio conhecimento, especialmente aquela parte do nosso conhecimento que abraçamos e que continuamos a considerar como *princípios*. Estes têm uma influência tão grande nas nossas opiniões que é normalmente por meio deles que julgamos a verdade e medimos a probabilidade, de

tal modo que tudo quanto não se conforma com os nossos princípios está longe de passar por provável, ou não se admite como possível. A reverência que se tem a esses princípios é tão grande e a sua autoridade tão superior a todas as outras, que o testemunho, não só dos outros homens mas também dos nossos próprios sentidos, é muitas vezes rejeitado, quando se propõem garantir qualquer coisa contrária a estas regras estabelecidas. Não examinarei aqui a doutrina dos *princípios inatos* e a doutrina de que os princípios não são motivo de prova nem de investigação. Isto admito prontamente: uma verdade não pode contradizer outra, mas, apesar disso, tomo a liberdade de dizer também que toda a gente deve ter muito cuidado na admissão de alguma coisa como princípio; deve examiná-la rigorosamente e ver se certamente sabe se essa coisa é verdadeira em si, pela sua própria evidência, ou se com certeza acredita que isso é assim, devido à autoridade dos outros. Porque, quem adoptou *princípios falsos* e se entregou cegamente à autoridade de qualquer opinião que não seja em si de facto verdadeira produz no seu entendimento um prejuízo que inevitavelmente desviará o seu entendimento.

9. Não há nada mais vulgar do que as crianças receberem nos seus espíritos proposições (sobretudo a respeito de assuntos religiosos) procedentes de seus pais, amas ou de pessoas que as rodeiam, proposições que, uma vez inculcadas nos seus espíritos desprevenidos e irreflectidos e ali fortemente impressas, gradualmente (quer sejam verdadeiras ou falsas) se fixam, graças ao hábito e à educação, não sendo possível apagá-las. Porque os homens, quando são adultos, reflectindo nas suas opiniões e advertindo que as dessa espécie são tão antigas nas suas mentes como a sua própria memória, por não terem observado quando foram insinuadas, nem os meios pelos quais as adquiriram, estão aptos a respeitá-las como coisas sagradas, sem permitirem que

sejam profanadas, censuradas ou postas em dúvida. Consideram-nas como o Urim e o Thummim que Deus estabeleceu nas almas, para serem os árbitros soberanos e infalíveis da verdade e da falsidade e os juizes supremos perante os quais se deve apelar em toda a espécie de controvérsias.

10. Perante esta opinião dos seus princípios (sejam eles quais forem), uma vez estabelecida no espírito de uma pessoa, é fácil imaginar como será recebida qualquer proposição, por mais claramente provada que possa ser, que invalide a autoridade dos ditos princípios ou que de alguma maneira contradiga esses oráculos interiores; pelo contrário, os absurdos mais flagrantes e as coisas menos prováveis, contanto que não se oponham a tais princípios, engolem-se com gosto e facilmente se digerem. A grande obstinação que se encontra nos homens que acreditam firmemente em opiniões contrárias, se bem que muitas vezes igualmente absurdas, nas várias religiões da humanidade, é uma prova evidente e uma inevitável consequência de semelhante modo de raciocinar a partir de princípios recebidos por mera tradição, até ao ponto de os homens preferirem desconfiar da sua vista, renunciar à evidência dos seus sentidos e pôr em dúvida a sua própria experiência, de preferência a admitir qualquer coisa que vá contra aquelas doutrinas sagradas. Tome-se para exemplo um católico-romano inteligente a quem se inculcasse, desde o primeiro despertar do seu entendimento, este princípio: que deve acreditar no que a Igreja acredita (isto é, as pessoas que pertencem à sua comunidade) ou que o papa é infalível; isto nunca ele terá ouvido questionar, até que à idade de quarenta ou cinquenta anos encontra outro homem que tem outros princípios diferentes; em que fácil disposição não estará para aceitar, não só contra toda a probabilidade mas até contra a clara evidência dos seus sentidos, a doutrina da *transubstanciação*?

Este princípio tem tal influência no seu espírito que ele acreditará ser carne aquilo que os seus olhos lhe dizem ser pão. E que meio se seguiria para convencer um homem acerca da falta de probabilidade de qualquer opinião sua, se mantém como fundamento de todo o raciocínio, de acordo com certos filósofos, que é necessário dar crédito à sua razão (porque é assim que os homens chamam impropriamente aos argumentos deduzidos dos princípios que abraçaram) contra o testemunho dos seus sentidos? Se um entusiasta aceita como princípio que ele ou o seu mestre está inspirado e actua por uma comunicação imediata do Espírito Divino, em vão se tentará invocar a clara evidência das razões, contra a doutrina que previamente um ou outro aceitou. Portanto, aqueles que estão imbuídos de falsos princípios esquivam-se à influência das probabilidades mais manifestas e convincentes, até terem a suficiente sinceridade consigo mesmos para se persuadirem da necessidade de examinarem esses princípios, coisa que muitos nunca chegam a fazer.

11. A seguir a estes homens, há outros, cujos entendimentos estão moldados e adaptados para se ajustarem a uma *hipótese* recebida. A diferença entre estes e os primeiros é que estes admitem as questões de facto e concordam a esse respeito com os seus adversários, mas diferem só na atribuição das razões e na explicação das maneiras de operação. Estes não estão em aberta oposição com os seus sentidos, como estão os outros: podem escutar com mais paciência a informação que os sentidos lhes proporcionam, mas de modo nenhum estão dispostos a admitir as suas indicações acerca da explicação das coisas, nem se deixam levar pelas probabilidades que bastariam para convencê-los de que as coisas não acontecem da mesma maneira que eles decretaram para si mesmos que têm que acontecer. Não seria uma coisa insuportável para um professor erudito, e uma vergonha que o faria corar, ver desfeito o seu prestígio de

quarenta anos, cinzelado no granito do Grego e do Latim, com grande gasto de tempo e de luz de vela, e confirmado pelas barbas reverendas e pela tradição geral, desfeito por um outro homem sem experiência? Poderá alguém supor que esse professor chegue a admitir que o que ele ensinou aos seus alunos durante trinta anos não passa de erros e equívocos e que ele lhes transmitiu palavras ocas e ignorância a um preço muito elevado? Pergunto: que probabilidades bastarão para prevalecer em semelhante caso? E quem se deixará convencer, por mais pertinentes que sejam os argumentos, até ao ponto de libertar-se, de um momento para o outro, de todas as suas opiniões antigas e de todas as pretensões a um saber e a uma erudição que lhe custaram o trabalho duro de toda a sua vida e aceda a empreender, totalmente desprovido de conhecimentos, uma inquisição em busca de noções novas? Todos os argumentos que se possam empregar para conseguir este fim serão tão pouco eficazes como aquele vento engenhoso, empenhado em despojar o caminhante da sua capa, e que, precisamente por isso, se cingia mais fortemente a ela. A erros ocasionados por falsas hipóteses podem-se reduzir os erros ocasionados pelas hipóteses verdadeiras, ou princípios verdadeiros, quando não são devidamente compreendidas. Não há nada mais frequente do que isto. Os exemplos dos homens que pugnam por opiniões diferentes, todas derivadas da verdade infalível das Escrituras, são uma prova inegável disso. Todos os que se dizem cristãos reconhecem que o texto evangélico que diz *Μετανοεῖτε* obriga a um dever da mais alta importância. Todavia, quão errónea será a prática de uma entre duas pessoas que, não compreendendo senão o francês, entenda esse mandato na versão *Repentez-vous*, arrependei-vos; ou, noutra versão, *Faites pénitence*, fazei penitência.

12. Terceiro: As probabilidades que contrariam os apetites dos homens e as suas paixões dominantes têm a

mesma sorte. Por mais forte que seja a probabilidade que se ofereça, por um lado, à mente de um avaro, e o interesse monetário, por outro, não será difícil prever qual prevalecerá. Os espíritos ligados às coisas da terra, como as paredes de lodo, resistem às mais fortes baterias; e, não obstante, algumas vezes, talvez a força de um argumento claro possa causar uma certa impressão, mantêm-se em pé e impedem que penetre a verdade, que é o inimigo que os tornaria cativos ou perturbaria.

Diga-se a um homem profundamente apaixonado que a mulher que ama lhe é infiel; trazei-lhe uma quantidade considerável de testemunhas que provem a falsidade da sua amada; apostam-se dez contra um em como bastariam três palavras amorosas dela para invalidar todos esses testemunhos. *Quod volumus facile credimus*; facilmente acreditamos naquilo que desejamos; acredita-se prontamente no que agrada aos nossos desejos e isto, suponho, toda a gente já experimentou mais do que uma vez; e, embora os homens não possam sempre opor-se abertamente ou resistir à força das probabilidades manifestas que contrariam os seus desejos, nem por isso cedem em face do argumento. É da natureza do entendimento tomar constantemente a posição do lado mais provável, mas o homem tem o poder de suspender e deter as interrogações do entendimento e não autorizar um exame completo e satisfatório, até ao ponto em que o assunto em questão permita e sustente um tal exame. Até isso se fazer, haverá sempre estas duas maneiras de evitar as probabilidades mais aparentes.

13. A primeira é que, sendo os argumentos (como na maior parte são) expressos em palavras, *pode haver uma falácia latente neles*, e se as consequências em série são várias, pode haver talvez algumas que sejam incoerentes. Muito poucos são os discursos que sejam tão breves, claros e congruentes, que não façam a maioria dos homens levantar,

com satisfação própria, alguma dúvida, e impedir assim a necessidade de lhes outorgar o seu assentimento, sem terem que censurar-se por terem agido de má fé ou contra a razão, valendo-se da antiga resposta: *non persuadebis, etiam si persuaseris*, embora não possa responder, não cederei.

14. A segunda é que podem afastar-se probabilidades evidentes e suspender o nosso consequente assentimento, na base do seguinte: que *não conheço ainda tudo o que se pode dizer em contrário*. E, portanto, embora possa ser vencido, não é necessário que ceda, sem saber que forças tenho em reserva. Isto é um refúgio tão amplo e tão aberto contra a convicção quanto é difícil determinar quando um homem esgota as suas possibilidades de conhecer o que só pode avaliar-se em termos de probabilidade.

15. Mas há limites: quando um homem investigou com cuidado todos os fundamentos da probabilidade e da improbabilidade, depois de ter feito todos os possíveis para se informar de boa fé acerca de todas as particularidades, e depois de ter feito o balanço geral de ambos os lados, na maioria dos casos poderá chegar a reconhecer de que lado está a probabilidade. Porque, no que se refere a certos assuntos do raciocínio, há provas que, por se suporem fundadas numa experiência universal, são tão decisivas e tão claras, e, no que se refere a certos pontos de facto, os testemunhos são tão universais, que um homem não pode recusar-lhes o seu assentimento. Assim, poderemos concluir que em proposições em que, embora as provas em vista sejam de muita consideração, há fundamentos suficientes para suspeitar que há falácia nas palavras ou é possível produzir provas igualmente decisivas a favor do lado contrário; então o assentimento, ou a falta de assentimento, é frequentemente um acto voluntário. Mas quando as provas são de tal índole que tornam a coisa extremamente

provável e não há fundamentos suficientes para suspeitar que ou há falácia nas palavras (o que se pode descobrir por uma consideração repousada e séria), ou não há provas válidas latentes no outro lado e ainda por descobrir (o que em certos casos a natureza da coisa pode revelar lhanamente a um homem habituado a reflectir), então, parece-me, um homem que haja ponderado profundamente essas provas apenas poderá recusar o seu assentimento do lado em que apareça a maior probabilidade. Se é provável que um montão de tipos de imprensa possa frequentemente cair num certo método e ordem, de maneira que deixe num papel um discurso coerente, ou se é provável que um cego e fortuito concurso de átomos, sem governo de um agente dotado de inteligência, forme frequentemente os corpos de certa espécie de animais — nestes casos, e em outros semelhantes, penso que ninguém que os considere pode hesitar um só instante por que lado optar, ou ter alguma dúvida a respeito do seu assentimento. Finalmente, quando não houver motivo nenhum para se supor (a coisa sendo indiferente por sua própria natureza e completamente dependente de testemunhas) que há testemunhos tão fidedignos tanto a favor como contra o facto testemunhado, o qual unicamente se pode chegar a conhecer por uma investigação, como por exemplo, saber se existiu em Roma, há mil e setecentos anos, um homem chamado Júlio César, em tais casos, digo, não creio que esteja no poder de qualquer homem razoável negar o seu assentimento e não ceder ante tais probabilidades.

Noutros casos menos claros, penso que está no poder do homem suspender o seu assentimento e talvez contentar-se com as provas que tem, se favorecem a opinião que melhor convenha aos seus interesses e, desse modo, pôr fim à investigação. Mas que um homem conceda o seu assentimento ao lado onde lhe parece haver menos probabilidades, parece-me completamente impraticável e tão

impossível de acreditar como seria acreditar que a mesma coisa é provável e improvável ao mesmo tempo.

16. Tal como o conhecimento não é em nada mais arbitrário que a percepção, assim, penso eu, o assentimento não está mais no nosso poder do que o conhecimento. Quando o acordo entre duas ideias surge no nosso espírito, quer seja de uma maneira imediata, quer seja com o auxílio da razão, não mais posso recusar percebê-lo, não mais evitar conhecê-lo, do que posso evitar ver aqueles objectos para os quais volto os meus olhos e observo em plena luz do dia; e o que acho mais provável, depois de um exame completo, não posso negar-me a outorgar-lhe o meu assentimento. Mas, embora não possamos impedir o nosso conhecimento, uma vez que tenhamos percebido o acordo entre duas ideias, nem possamos impedir o nosso assentimento, uma vez que aparece a probabilidade manifesta alicerçada na devida consideração de tudo o que tenda a estabelecê-la, podemos impedir tanto o *conhecimento*, como o *assentimento*, *suspendendo as nossas investigações*, e não empregando as nossas faculdades na procura de qualquer verdade. Se não fosse assim, a ignorância, o erro, ou a infidelidade não podiam ser, em nenhum caso, uma culpa. Assim, em alguns casos, podemos impedir ou suspender o nosso assentimento; mas, pode acaso um homem versado em história moderna ou antiga duvidar da existência de um lugar chamado Roma ou se houve um tal homem chamado Júlio César? Na verdade, há milhões de verdades que um homem não tem ou crê não ter interesse em conhecer, como por exemplo, se o nosso Rei Ricardo III era ou não deformado, ou se Rogério Bacon foi um matemático ou um mago. Nestes e noutros casos semelhantes, a respeito dos quais nada tem interesse determinar-se, de um lado ou doutro, ainda que não dependa dessa determinação nenhum dos seus actos nem dos seus propósitos, não é de surpreender que a mente

abraçe a opinião comum ou que se entregue ao primeiro recém-chegado.

Estas e outras opiniões semelhantes são de tão pouco peso e importância que, como as manchas do sol, as suas influências raramente são advertidas. Ali estão na mente, como por casualidade, e o espírito deixa-as flutuar livremente. Mas quando o espírito julga que a proposição encerra algum interesse, quando se calcula que o assentimento ou não assentimento pode acarretar consequências de importância, e que o bem e o mal dependem da eleição ou da recusa do bom lado, de modo que a mente se põe a inquirir seriamente e a examinar a probabilidade, em tal caso, digo, creio que não podemos escolher o partido que nos agrada, quando aparece uma manifesta vantagem de probabilidade a favor de um dos dois lados. Neste caso, penso que a maior probabilidade determinará o assentimento; e um homem não pode deixar de outorgar o seu assentimento, ou aceitar a coisa como sendo verdadeira, onde ele percebe a concordância ou discordância entre duas ideias. Se isto é assim, o fundamento do erro estribar-se-á em medidas erradas de probabilidade, como se estriba o fundamento do vício em falsas medidas do bem.

17. A quarta e última falsa medida da probabilidade, da qual tomarei nota e que mantém na ignorância e no erro mais pessoas que todas as outras juntas, é a que mencionei no capítulo anterior, isto é, o ceder o nosso assentimento às opiniões comuns recebidas, ou dos nossos amigos ou do nosso partido, vizinhança ou país. Quantos homens não têm mais bases para as suas opiniões que a suposta boa fé ou erudição, ou o número daqueles que são da mesma profissão? Como se os homens de boa fé ou aqueles que lêem muito não pudessem errar; como se a verdade pudesse estabelecer-se por meio do sufrágio da multidão; a isso se acomoda a maioria dos homens. Tal doutrina tem a

seu favor o testemunho da venerável antiguidade; chega-me com o passaporte das passadas idades e portanto posso estar seguro da admissão que lhe concedo; outros homens têm sido e são da mesma opinião (pois isso é tudo o que se diz) e portanto é razoável para mim abraçá-la. Mais justificado estaria um homem em fundamentar as próprias opiniões do que decidindo-se por aquela regra. Todos estão sujeitos a errar e a maior parte dos homens é facilmente tentada a desprezar a verdade, por causa das suas paixões e dos seus interesses. Se pudéssemos ver os secretos motivos que influenciaram os homens famosos e doutos do mundo, e os chefes dos partidos, nem sempre descobriríamos que foi o desejo de abraçar a verdade, o amor à verdade, que os decidiu a defender as doutrinas que possuíam e mantiveram. Isto pelo menos é certo: não há uma opinião tão absurda que não possa ser admitida por algum homem. Não pode mencionar-se nenhum erro que não tenha tido os seus defensores; e nunca faltarão a um homem caminhos sinuosos, se pensa que vai por bom caminho, onde quer que possa seguir as pegadas doutros.

18. Mas, não obstante o grande barulho que se faz no Mundo acerca dos erros e das opiniões diversas, devo fazer justiça à humanidade dizendo que *não há tantos homens em erro e opiniões falsas como geralmente se supõe*. Não é que eu pense que abraçam a verdade; mas, na verdade, no que diz respeito às doutrinas sobre as quais fazem tanto barulho, não têm nenhum pensamento, nenhuma opinião. Porque, se alguém se desse ao trabalho de catequizar um pouco a maior parte dos partidários de quase todas as seitas do mundo, não encontraria neles nenhuma opinião própria acerca daquelas questões que defendem com tanto zelo e muito menos esse alguém teria motivos para pensar que as aceitam na base de um exame de argumentos e aparência de probabilidade.

Eles estão resolvidos a aderir a um partido em que a educação ou os interesses os envolvem e aí, como os soldados rasos de um exército, mostram a sua coragem e valor quando os seus superiores dirigem, sem sequer examinarem nem saberem a causa por que se batem. Se, pelo tipo de vida que leva um homem, se adverte que a religião não é assunto que o preocupe demasiado, por que motivo havemos de pensar que esse homem luta contra as opiniões da sua igreja e se incomoda a examinar os fundamentos desta ou daquela doutrina? Basta obedecer aos seus chefes, e pôr à disposição da defesa da causa comum o seu braço e a sua voz, de maneira que, desse modo, se torne recomendável perante os olhos daqueles que lhe possam conceder crédito, promoções ou protecção naquela sociedade. É assim que os homens se convertem em partidários e defensores de certas opiniões de que jamais se chegarão a convencer e nas quais nunca foram instruídos e acerca das quais nem sequer tiveram as ideias mais superficiais; e, embora uma pessoa não possa dizer que há menos opiniões improváveis ou erróneas no mundo do que as que há, isto é certo: que há menos pessoas do que se imagina que lhes concedam um verdadeiro assentimento e que os confundam com verdades.

## CAPÍTULO XXI

### Da divisão das ciências

1. Tudo o que pode cair dentro do âmbito do entendimento humano, é, *primeiro*, a natureza das coisas como são em si mesmas, as suas relações e as suas formas de operar; ou, *segundo*, aquilo que o próprio homem deve fazer como agente racional e dotado de vontades para alcançar uma finalidade, especialmente a felicidade; ou, ainda, *terceiro*, as maneiras e meios pelos quais o conhecimento dessas coisas é atingido e comunicado; parece-me, pois, que a ciência pode dividir-se com propriedade nestes três ramos:

2. *Primeiro*: O conhecimento das coisas, como elas são nos seus próprios seres, assim como a sua constituição, propriedades e operações. Por coisas quero significar não só a matéria e o corpo, mas os espíritos também, que têm as suas naturezas próprias, suas constituições e operações, tal como os corpos. A isto, num sentido mais amplo da palavra, chamo  $\Phi\upsilon\delta\iota\chi\eta$  ou *filosofia natural*. A finalidade desta é a pura verdade especulativa, e tudo quanto a este respeito possa enriquecer a mente humana fica compreendido dentro deste ramo, quer seja o próprio Deus, ou anjos, os espíritos, corpos ou qualquer dos seus atributos, como o número, a forma, etc.

3. *Segundo*:  $\text{Πρακτικῆ}$ , a habilidade de aplicar bem as nossas próprias potências e acções, em actos com o fim de alcançar coisas boas e úteis. O mais importante, sob este

título, é a *ética*, que consiste na procura daquelas regras e medidas das acções humanas que conduzem à felicidade, e os meios de pôr em prática essas regras. A finalidade desta classe da ciência não é a pura especulação e o conhecimento da verdade, mas sim a justiça e uma conduta de acordo com ela.

4. *Terceiro*: o terceiro ramo pode chamar-se *ηπεωτικη* ou *doutrina dos sinais* e, como as palavras constituem a sua parte mais útil, também pode chamar-se com suficiente propriedade *Λογικη*, *lógica*<sup>27</sup>. O assunto desta ciência consiste em considerar a natureza dos sinais de que o espírito faz uso para a compreensão das coisas, ou para comunicar os seus conhecimentos aos outros. Porque, como entre as coisas em que o espírito medita, não há nenhuma, excepto ele próprio, que seja presente para o conhecimento, é necessário que alguma outra coisa se lhe apresente, como sinal ou representação da coisa que considera, e essas coisas são as *ideias*. A cena das ideias que constitui os pensamentos de um homem não pode exhibir-se de uma maneira imediata à vista de outro homem, nem guardar-se em nenhuma parte que não seja na memória, que não é um armazém muito seguro, e por isso, para comunicar os nossos pensamentos uns aos outros, bem como registá-los para nosso próprio uso, os sinais das nossas ideias também são necessários; aqueles que os homens acharam mais convenientes e dos quais, portanto, fazem mais uso são os *sons articulados*. Por conseguinte, a consideração das *ideias* e *palavras* como grandes instrumentos do conhecimento

---

<sup>27</sup> Finalmente Locke expõe, de forma sucinta, a sua noção de Lógica. Apercebe-se agora melhor da sua *formalidade*, ao considerá-la «doutrina dos sinais». E poderá admitir-se que, ao encarar o seu desejável aperfeiçoamento, antevêja o campo da analítica dessa formalidade. Mas logo regressa à sua perspectiva gnósica quando assinala como sendo fundamental, nesses sinais, a sua representatividade.

constitui uma parte nada depreciável da contemplação de quem pretende ver em toda a sua extensão o conhecimento humano. E se esses instrumentos foram objecto de uma esmerada ponderação e de um estudo cuidadoso, talvez nos ofereçam outra classe de lógica e de crítica, distinta daquelas que nos têm sido familiares até agora.

5. Esta parece-me ser a primeira e mais geral e a mais natural divisão dos objectos do nosso entendimento, porque um homem não pode aplicar os seus pensamentos em nada, excepto na contemplação das próprias *coisas*, para descobrir a verdade; ou pode applicá-los nas coisas que estão em seu poder, que são as suas próprias *acções*, para conseguir os seus próprios fins; ou nos *sinais* de que o espírito faz uso, tanto num como noutro e sobre a devida ordem deles para a sua mais clara informação. Concluindo: as coisas, quando são cognoscíveis em si mesmas; as *acções* enquanto dependem de nós em ordem à felicidade; e o devido uso dos *sinais* em ordem ao conhecimento, sendo *toto coelo* diferentes, parece-me que constituiriam as três grandes províncias do mundo intellectual, totalmente separadas e distintas umas das outras.



## ÍNDICE REMISSIVO<sup>1</sup>

### A.

**Abstracção**, 195; a que estabelece uma diferença radical entre o homem e os seres irracionais, 195; o que é, 558; como acto da mente, 201.

**Acções**, a melhor prova dos princípios humanos, 58; apenas dois tipos de acção, 310, 385; como a acção desagradável se pode tornar agradável, 365-6; não podem ser as mesmas em lugares diferentes, 435; consideradas como modos, ou como acções morais, 473.

**Acções habituais**, ocorrem frequentemente sem darmos conta da sua ocorrência, 174-5.

**Aceitação das máximas**, 36; após audição e compreensão dos termos, 41-2; como marca de prova do sujeito, *ib.*; não como uma marca inata, *ib.*, 93-4.

**Aceitação das probabilidades**, 910-1; deve ser proporcional à probabilidade, 912, 915, 967-8, 981 e ss.

**Acidentais**, 387.

**Acordo**, e desacordo nas nossas ideias em quadruplicado, 720-4.

**Adoração**, não é uma ideia inata, 82.

**Afirmações**, apenas no plano concreto, 645.

**Alegria**, 302.

**Álgebra**, 900.

**Alguma coisa**, existência a partir da eternidade, demonstrada, 860, 863.

**Alma**, não está sempre a pensar, 111 e ss.; não no sono profundo, 115 e ss.; desconhecemos a sua imaterialidade, 742 e ss.; a religião não está preocupada com a imaterialidade da alma, 745; a nossa ignorância sobre isto, 460.

**Alteração**, 428.

**Amor**, 300.

**Analogia**, útil na filosofia natural, 925-7.

**Animais**, não possuem qualquer ideia universal, 195; carecem da faculdade de abstrair, *ib.*

**Aprendizagem**, as imperfeições da aprendizagem nos últimos tempos, 649 e ss.; é principalmente da responsabilidade das

<sup>1</sup> Este índice é o que surgiu nas primeiras edições do *Ensaio*, com algumas correções.

escolas o atropelo da linguagem, 654-6, 672-4, 678-9; essa aprendizagem de consequências nefastas, 674-6.

**Areia**, branca à vista desarmada, mas transparente quando observada através de um microscópio, 395.

**Argumentos**, de quatro espécies, 951-3; (1) *ad verecundiam*, *ib.*; (2) *ad ignorantiam*, *ib.*; (3) *ad hominem*, *ib.*; (4) *ad iudicium*, *ib.* apenas este é correcto, *ib.*

**Aristóteles**, 99, 933-4.

**Aritmética**, o uso de números na, 757-8.

**Associação de ideias**, 527 e ss.; como se efectua esta associação, 529-30; a sua influência nefasta nos erros e hábitos intellectuais, 530-6; passando-se especialmente em escolas filosóficas ou religiosas, 535.

**Ateísmo no mundo**, e, assim, a ideia de Deus não inata, 82-3.

**Atenção**, 180, 295.

**Átomo**, o que é, 436.

**Autoridade**, uma grande causa do erro: confiar nas opiniões alheias, 995-6.

**Aversões e Simpatias**, origem, 530-1.

**Axiomas**, não são a base das ciências, 822. (*Ver Máximas.*)

## B.

**Bem e mal**, definições, 299-300, 339-40; o supremo bem não determina a vontade, 332-4, 335-6, 341-4, 357-8, 360-2, 364-5; os dois lados do bem,

358; só afecta a vontade através do desejo, 343-4; como promover o desejo do bem, 344.

**Bem e mal morais**, o que são, 466; três regras pelas quais os homens julgam a rectidão moral, 466 e ss.; a forma como as noções se baseiam em ideias simples de sensação e de reflexão, 472-3; regras não claras, 56-7; a variedade de opiniões relativamente às regras morais, 57-8; quando inatas, as regras não podem ser violadas com a benção pública, 61-4.

**Boyle**, 10.

«**But**», os seus diversos significados, 642.

## C.

**Cabelo**, como surge quando observado através de um microscópio, 395.

**Calor e frio**, como a sensação de ambos é produzida pela mesma água em simultâneo, 163-4.

**Capacidade**, 208.

**Capacidades**, balizar a sua extensão e utilidade, 24; e uma cura para o cepticismo e a ociosidade, 25-6; são adequadas ao presente estado, 24-5.

**Cartesiano**, 443-4; 575-6.

**Castigo**, o que é, 466; e recompensa, que acompanham a consciência, 452, 459; porque castigar um embriagado inconsciente, 455.

**Causa**, 427; e efeito, *ib.*

**Cego**, um homem, se conseguisse ver, quando olhasse,

- não saberia distinguir um globo de um cubo, embora os reconhecesse pelo tacto, 173.
- Céptico**, não existe ninguém tão céptico que duvide da sua própria existência, 860.
- Certeza**, depende da intuição, 729-30; em que consiste, 789; dupla, 800; obtém-se em muito poucas proposições gerais relativas às substâncias, 803 e ss.; onde se obtém, 814; o conhecimento sensato é a certeza máxima que temos da existência de outras coisas, 875-6; o quanto a certeza difere da convicção, 920-1.
- Ciência**, dividida em considerações sobre a natureza, a conduta e sinais, 999 e ss.; a ciência dos corpos naturais não é comportada pelo entendimento humano, 765-6, 768-70, 895.
- Citações**, não se pode confiar nelas, 923-4.
- Clareza**, previne a confusão de ideias, 191-2.
- Coisas artificiais**, a maioria pertence às ideias colectivas, 418; porque somos menos sujeitos a confundir as ideias sobre coisas artificiais do que as de coisas naturais, 630; espécies distintas, 630-1.
- Cólera**, 303.
- Comentários acerca da lei**, porquê infinitos, 655.
- Comparação de ideias**, 192; é neste aspecto que os homens se sobrepõem aos animais, 192-3.
- Composição de ideias**, 193; nestas reside uma grande diferença entre os homens e os animais, 193-4.
- Compulsão**, 316.
- Confiança**, 921.
- Confusão de ideias**, em que consiste, 481 e ss.; causas da confusão nas ideias, *ib.*; confusão de ideias baseada numa referência a nomes, *ib.*; esclarecimento desta confusão, 485-6.
- CONHECIMENTO** Com uma grande ligação às palavras, 688-9, 799; como se distingue da probabilidade, 910; o que é, 719-20; o quanto o nosso conhecimento depende dos sentidos, 710; conhecimento actual, 725; habitual, *ib.*; habitual, dividido em duas partes, 725-8; intuitivo, 729-30; intuitivo como o mais claro, 729; intuitivo como irresistível, *ib.*; demonstrativo, 730-7; as verdades gerais ou são parte do conhecimento intuitivo ou do demonstrativo, 738; é sensível às existências externas específicas, 738-9; é intuitivo face à nossa própria existência, 856-7; é demonstrativo face a Deus, 859; nem sempre as ideias claras produzem conhecimento puro, 740; o conhecimento é em parte necessário e em parte voluntário, 901; porquê apenas algum e, contudo, tão pouco, *ib.*; como se pode aumentar pela recolha de provas, 919-21.

**O seu começo e desenvolvimento**, 39-41, 199-200; começa nos indivíduos, 823; concedido nas faculdades que temos para o alcançar, 87; o conhecimento dos homens varia consoante o emprego das suas faculdades, 96-8; apenas pode ser alcançado através da aplicação do pensamento na contemplação das coisas, 98-100.

**A extensão**, 741 e ss.; o conhecimento humano não vai além das ideias, 741; nem para além da percepção da sua concordância e discordância, *ib.*; não consegue abarcar todas as ligações das ideias, 741-3; e muito menos consegue abarcar a realidade inteira das coisas, 742; contudo é muito improvável se forem tomados os caminhos correctos, 743; da coexistência de ideias em substâncias muito pequenas, 748 e ss.; logo, o conhecimento das substâncias é muito limitado, *ib.*; o que é necessário para um conhecimento aceitável das substâncias, 812-3; de outras relações indetermináveis, 754; de existência, 759; onde situar o que é definido e o que é universal, 768-9; o uso incorrecto das palavras constitui um grande impedimento para o conhecimento, 770-1; onde adquirir o geral, 771-2; apenas se localiza nos pensamentos, 811-2, 814-5; que tipo de conhecimento temos da natureza, 752-3, 896-8.

**A realidade**, 773 e ss.; quão concreto é o conhecimento das verdades matemáticas, 777-8; concreta da moralidade, 778; tão distante da realidade das substâncias, 782-3; o que torna concreto o conhecimento, 775.

**Conhecimento por si só evidente**, 817 e ss.; o conhecimento da identidade e da diversidade é tão extenso quanto as nossas ideias, 818-20; muito escasso no caso da coexistência, 821; não tão escasso no caso das relações dos modos, 821; não temos conhecimento correcto de nenhuma existência concreta, excepto da nossa própria existência e da de Deus, 821-2.

**Desenvolvimento do conhecimento**, 887 e ss.; não se desenvolve através de máximas, 887; porque se pensa desta forma, *ib.*; apenas se desenvolve quando se aperfeiçoam e se comparam ideias, 887-9, 891, 898-9; e quando se descobrem as suas relações, 891-2; através das ideias intermédias, 899-900; como desenvolvê-lo em relação às substâncias, 893-5; o caminho que leva ao conhecimento é a consideração das coisas e não dos nomes, 783-4.

**Conhecimento intuitivo**, 729-30; a nossa maior certeza, 948.

**Consciência**, é a nossa opinião sobre as nossas próprias acções, 58.

**Consciência**, constrói a própria pessoa, 442-5, 450-2; provavel-

mente anexada à mesma substância imaterial individual, 457.

**Consciência**, necessária para o acto de pensar, 114-5, 121-3; o que é, 122.

**Contemplação**, 179.

**Conversa**, não pode ter lugar entre dois homens que dão nomes diferentes a uma só e mesma ideia, ou que para ideias diferentes atribuem um só e mesmo nome, 142.

**Convicção**, 921.

**Cores**, modos das cores; 292.

**Corpo**, não temos nem ideias primárias pertencentes ao corpo nem em relação ao espírito imaterial, 401; as ideias primárias de corpo, *ib.*; a extensão ou coesão do corpo, tão difícil de compreender como o pensamento do espírito, 403-8; a compreensão do movimento do corpo pelo corpo é tão difícil de conceber como o é pelo espírito, 408-9; só age por impulsão, 158; o que é, 214; corpo e extensão não são a mesma coisa, 213.

**Crença**, o que é, 911; acreditar sem razão é algo que vai contra o nosso dever, 953.

**Criação**, 428-9; não pode ser negada, porque não conseguimos conceber a forma como esta se processou, 872-3.

D.

**Definição**, a razão porque o género é utilizado nas definições, 558-60.

**Definir** os termos acabaria com uma grande parte das disputas, 680.

**Demonstração**, 730-1, 949; não tão clara como o conhecimento intuitivo, 731-3; o conhecimento intuitivo necessário em cada passo de uma demonstração, 733-4; não limitada quantitativamente, 734-5; porque foi sugerida, 735; não serve para todos os casos, 882-3, 905.

**Descartes**, 575, 834.

**Desejo**, 301-2; um estado de intranquilidade, 331; apenas é posto em acção pela felicidade, 339; quão longe, 340-1; como aumentá-lo, 343; enganado por uma avaliação errada, 355 e ss.

**Desespero**, 302-3.

**Deus**, imutável, porque infinito, 403; preenche a imensidão, mas também a eternidade, 252-3; a duração Dele não se assemelha à das criaturas, 260-1; uma ideia de Deus não inato, 82 e ss.; a existência de um Deus evidente e manifesto aos olhos da razão, 84-5; uma vez adquirida a noção de Deus, o mais plausível é que esta se espalhe e seja perpetuada, 85; a ideia de um Deus velho e imperfeito, 88; o contrário, 88-9; inconsistente, *ib.*; as melhores noções de Deus foram alcançadas pelo pensamento e pela aplicação, 90; as noções de Deus muitas vezes não mostram o valor Dele, 90-1; sendo estas de um Deus visível, não inato, 91-2, 97-8;

evidenciado, 859-62; tão evidente quanto os três ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos rectos, 861; tão certo de que existe outra existência para além da nossa, 862; a ideia do Ser Perfeito não é a única prova da sua existência, 862-3; se Deus ou a Mente eterna também poderão ser materiais, 867-70; como construímos a nossa ideia de Deus, 413-4.

**Diferença essencial**, descrição, 601.

**Discernir**, 189; a base de algumas das máximas gerais, *ib.*

**Discurso**, a finalidade, 541; o discurso adequado, 550-1; o discurso inteligível, *ib.*

**Discurso figurado**, uma distorção da linguagem, 692.

**Discutir**, a arte de discussão é prejudicial ao conhecimento, 672 e ss.; destrói o uso da língua, 675-6.

**Discussões** sobre as palavras, 697.

**Disputas**, a sua origem, 226-7; a sua multiplicidade devido aos solecismos, 685-7; a maioria surge devido ao significado das palavras, 698-9; o modo para as minorar, 853.

**Distância**, 208.

**Divisibilidade de assunto**, incompreensível, 411.

**Dogmáticos**, os mais sábios são os menos dogmáticos, 919.

**Dor**, presente, funciona no momento, 360; a sua utilidade, 149.

**Duração**, 229 e ss.; a origem da aquisição da nossa ideia de duração, 230-1; não do movimento, 232; a sua medida, 237; qualquer aparecimento cíclico regular, 238-40; sabe-se que nenhuma das suas medidas é exacta, 240-2; apenas as supomos iguais pela sequência das nossas ideias, *ib.*; minutos, dias, anos, etc., não são necessários para a duração, 242; a mudança das medidas de duração não implica que a noção de duração se altere, *ib.*; as medidas de duração, tal como as rotações do sol poderiam ser aplicadas antes do sol existir, 243-4; duração sem início, 244; como medimos a duração, 245-8; recapitulação sobre as nossas ideias de duração, de tempo, e de eternidade, 245-9.

**Duração e expansão**, comparação de ambas, 251 e ss.; tocam-se mutuamente, 261; a duração considerada como uma linha, 259; não podemos conceber a duração sem sucessão, 260.

**Dureza**, o que é, 140.

## E.

**Educação**, é em parte a causa da falta de razoabilidade, 527.

**Efeito**, 427.

**Engenho e Juízo**, em que diferem, 189-91.

**Entendimento**, o que é, 312; sem a experiência é como um quarto escuro, 200; quando utilizado de forma correcta,

24-5; três tipos de percepção no, especialmente os dois últimos, 311; é passivo na recepção de ideias simples, 126.

**Entusiasmo**, 967 e ss.; descrição, 970; o seu aumento, 969-70; a base da persuasão deve ser examinada, como tal deve ser efectuado, 972-4; falha por falta da evidência que pretende ter, 974-5; a firmeza de persuasão não é prova suficiente, 975-6.

**Erro**, 981 e ss.; causas do erro, *ib.* (i) necessidade de provas, 981-4; (2) necessidade de capacidade para lidar com os erros, 984-5; (3) necessidade de vontade para os utilizar, 985-7; (4) medidas erradas de probabilidade, 987 e ss.; não há tantos homens em erro como geralmente se supõe, 997-8.

**Escolas**, em que falham, 672 e ss..

**Escritos antigos**, razão por que dificilmente são compreendidos de forma precisa, 667.

**Espaço**, ideia adquirida pela visão e pelo tacto, 143, 208; a sua modificação, 208; não é um corpo, 213-4; as partes são inseparáveis, 215; e imóveis, 216; quer se trate de um corpo ou de um espírito, 216-7; de uma substância ou de um acidente, *ib.*; infinito, 219-20, 273-4; as ideias de espaço e de corpo são distintas, 223; considerado como sólido, 259-60; é difícil conceber um ser concreto que seja desprovido de espaço, *ib.*

**Espécies**, por que se pensa que mudando uma ideia simples da

ideia complexa se muda a espécie nos modos mas não nas substâncias, 682-4; as espécies de animais e de vegetais são distinguidas pela forma, 619-20; outras coisas pela cor, 620; criadas pelo entendimento para a comunicação, 589-90; não existe nenhuma espécie de modos mistos a não ser quando são nomeados, 590-2; as espécies de substâncias são determinadas pela essência nominal, 602-3, 605-7, 608-9; não pelas formas substanciais, 605, 614; não pela essência real, 603-5, 610-11, 614-5; as espécies de espíritos, como se distinguem, 605-7; há mais espécies de criaturas acima do que abaixo de nós, 607-8; espécies de criaturas muito graduais, *ib.*; o que é necessário para que as essências reais criem uma espécie, 605-11; de animais e plantas, não se distinguem pela reprodução, 613-4; humana, 615-8; a espécie é apenas uma concepção parcial do que existe nos indivíduos, 623-4; é a ideia complexa, representada por um nome, que constitui a espécie, 602, 611-2, 626-7; o homem criou as espécies ou as classes, 626-7; a base para tal está na similitude encontrada entre as coisas, 627; toda a ideia abstracta distinta forma uma espécie diferente, 627-8.

**Esperança**, 302.

**Espíritos**, desconhecemos se a sua existência é finita, 884;

como se prova, *ib.*; as operações dos espíritos nos corpos não são inteligíveis, 768; que conhecimento é que têm dos corpos, 710; quanto é que o conhecimento deles pode exceder o nosso, 185-6; a noção de substância de espírito é tão clara como a de substância do corpo, 389-90, 400 e ss.; uma hipótese que concerne um modo de conhecimento em que os espíritos nos podem superar, 398-9; as nossas ideias de espírito são tão claras quanto as de corpo, 400-1; as ideias primárias que se associam aos espíritos, 401; espíritos capazes de mobilidade, 401-2; comparação entre as ideias de espírito e de corpo, 403 e ss.; é tão fácil admitir a sua existência como a dos corpos, 400-1, 411; não fazemos a mínima ideia sobre a forma como os espíritos comunicam os seus pensamentos, 414-5; somos tão ignorantes em relação ao ser, como à espécie e às propriedades dos espíritos, 766-7.

**Essência**, as essências de cada espécie são as ideias abstractas que os nomes representam, 561, 569-70; são todas fruto da criação do homem, 562; mas fundadas na harmonia existente entre as coisas, *ib.*; as essências reais não determinam a nossa espécie, 563; toda a ideia abstracta distinta designada com um nome é uma essência distinta de uma espécie distinta,

564-5; **real e nominal**, 565-6; a suposição de essências reais das espécies que não conhecemos é inútil, 567-8; as essências reais e nominais das ideias e modos simples mantêm-se sempre constantes, as das substâncias são sempre diferentes, 568; o quanto as essências são não geráveis nem corruptíveis, 569-70; como as essências específicas dos **modos mistos** são criação dos homens, 583-4; embora arbitrárias, não são criadas ao acaso, 584-88; porque se chamou noções aos modos mistos, 592; descrição da essência **das substâncias**, 597-8; quer as nominais quer as reais apenas se relacionam com as espécies, 598-602; desconhecemos as suas verdadeiras essências, 603-5, 810-1; as essências reais das coisas são apenas a reunião de um grande número de ideias sensíveis, 610-2; criadas pelos homens, 614-5; muito diversificadas, 615-8, 619-22; embora não completamente arbitrárias, 618-20.

**Essencial**, descrição, 598, 600-1; nada do indivíduo é essencial, 599-600; mas pertencem somente às espécies, 601.

**Estima por si mesmo**, é em parte causa da nossa falta de razão, 527.

**Estupidez**, 184.

**Eternidade**, porque mostramos tendência para errar nas discussões e raciocínios sobre este assunto, 488; de onde

provém a ideia que adquirimos, 245.

**Eu**, o que o constitui, 451, 452-3, 454-7.

**Existência**, uma ideia da sensação e da reflexão, 151; sabemos intuitivamente da nossa própria existência, 856-7, 860; e não podemos duvidar de tal, *ib.*; a existência de outras coisas criadas e apenas conhecidas pelos sentidos, 875 e ss.; a existência passada apenas é conhecida pela memória, 883.

**Expansão** ilimitada, 251; deve ser aplicada ao espaço em geral, 226.

**Experiência**, ajuda-nos frequentemente, mesmo quando pensamos que tal não acontece, 171-5.

**Êxtase**, 296.

**Extensão**, não possuímos quaisquer ideias distintas relativas a extensões demasiado grandes ou muito pequena, 488-91; do corpo, do incompreensível, 403-8; muitas das denominações de lugar e de extensão são relativas, 431; e as de corpo não são a mesma coisa, 213-5; a definição de extensão não explica isto, 216; o que distingue a extensão do corpo e a do espaço, 141, 225-6.

## F.

**Faculdades** da mente que são exercitadas em primeiro lugar, 198; as faculdades são poderes, 319; não operam, 319-21.

**Falsidade**, o que é, 796.

**Fantasia**, 185.

**Fé**, o que a distingue do conhecimento, 910; o que é uma revelação, 927-8; não oposta à razão, 953-4; como distinta e oposta à razão, 955-6; não nos pode convencer de nada que contrarie a nossa razão, 958-62, 964; uma questão de fé diz respeito apenas à revelação divina, 962-3; as coisas superiores à razão são as únicas questões verdadeiramente de fé, *ib.*

**Felicidade**, o que é, 339; que tipo de felicidade procuram os homens, 340-1; como acabamos por nos circunscrever a uma felicidade limitada, 357-8.

**Ferro**, qual a utilidade para a humanidade, 896.

**Fidalgos** não deveriam ser ignorantes, 986.

**Figura**, 209-10.

**Filosofia natural**, não é susceptível de se transformar em ciência, 765, 895; contudo é muito útil, 896-8; como pode ser desenvolvida, 893-5, 896-8; o que tem dificultado o seu desenvolvimento, 898.

**Finito** e infinito, são modos de quantidade, 271; todas as ideias positivas de quantidade finita, 277-8.

**Formas**, as formas das substâncias não distinguem as espécies, 605

## G.

**Gelo e água**, serão coisas distintas, 608.

**Genus e espécies**, definições, 558-9; são apenas nomes latinos para classes, 589-90; o género é apenas uma concepção parcial do que constitui a espécie, 623-4; e as espécies, adaptadas à finalidade da linguagem, 624-5; e as espécies são criadas de forma a criar nomes gerais, 628-30.

**Geração**, 428.

## H.

**Hábito**, 384.

**Herbert**, Milord, 68.

**Hipóteses**, o seu uso, 898; deverão basear-se em matéria de facto, 114.

**História**, 923.

**Hobbes**, um sequaz, 57.

**Homem**, não é produto do acaso, 861-2; alguns afirmam que a essência do homem está na sua forma, 785-8; sabemos que essa não é a sua verdadeira essência, 598-9, 612-3, 617-8; os limites da espécie humana não estão determinados, 617-8; o que constitui um homem como indivíduo, 452-3, 460; um mesmo homem pode ser várias pessoas, 452.

**Hooker**, 944.

**Huygens**, Christian10.

## I.

**Ideias abstractas**, como se constituem, 513-4.

**Ideias adequadas**, 497 ss.; não as possuímos em relação a qual-

quer espécie de substâncias, 765.

**Ideias claras e obscuras**, 479-80.

**Ideias complexas**, como surgem, 193, 201-2; para as ideias complexas a mente é mais do que passiva, 202-3; são redutíveis a modos, substâncias e relações, 203-4.

**Ideia confusa**, 481.

**Ideia distinta**, 480.

**IDEIAS** Definição, 27, 105-6; nenhuma é inata, 91-2; porque não nos lembramos, 94-6; movimentam-se numa sequência regular nas nossas mentes, 234.

**Origem das ideias na sensação e na reflexão**, 105-9, 125-6, 205-6; presentes desde o nascimento, aumentando enquanto crianças, 79-80, 88, 109-11, 124; não é deveras importante saber quais surgem em primeiro lugar, 171-2; porque alguns homens têm mais ideias e outros menos, 110; ideias de um só sentido, 133-4; carência de nomes, 134-5; ideias de mais de um sentido, 143; ideias da sensação geralmente alteradas pelo raciocínio, 172-4; principalmente as da visão, 174; ideias provenientes da reflexão, 145, 198-9; recebidas tardiamente, e, em alguns casos, mesmo de forma negligente, 110-1; algumas ideias recebidas simultaneamente da sensação e da reflexão, 147 e ss.; resenha das nossas ideias origi-

nais, 374-6; quão positivas podem ser as ideias em causas negativas 155; tipo de ideias particulares que ocorre primeiro à mente, 823; as gerais são imperfeitas, 823; quase todas as nossas ideias se relacionam, 309; todas as ideias são existências particulares, 945.

**Assim como na mente e nas coisas**, têm de ser distinguidas, 156; como se afirma que as ideias estão nas coisas, 497-8; mas nem sempre são correspondentes, 160 e ss., 166.

**Simplex e Complexas**: em relação às ideias simples todos os homens estão de acordo, 226-7; estas não podem ser adquiridas pela definição das palavras, 576-7; mas apenas pela experiência, 579; as ideias dos modos simples e os seus nomes, 292-4; quais as ideias simples que foram mais modificadas, 383-4; as ideias dos modos são todas resolúveis em ideias simples, 381-3; a razão por que a maioria das ideias dos modos misturados é composta, 593; dos modos misturados, como as ideias específicas são as primeiras a ser formadas: as instâncias, 632-4; das substâncias: instância, 634-5; as ideias dos tipos de substâncias são divergentes para homens diferentes 657-9.

**Claras e Distintas**, 479 e ss.; as ideias podem sê-lo por um lado e por outro não, 486-7.

**Reais e fantásticas**, 493 e ss., 773 e ss.; as ideias simples são todas verdadeiras, 493-4, 776; e, assim, também todas as outras, exceptuando-se as ideias das substâncias que podem não estar em conformidade com a realidade 782-3; a forma como as ideias dos modos misturados podem ser fantásticas, 495; a forma como as ideias das substâncias podem ser fantásticas, 495-6.

**Adequadas e Inadequadas**, 497 e ss.; as simples são adequadas, 497-8 os modos são adequados, 499-500; a menos que se referiram a nomes, 500-1; das substâncias, são inadequadas, 501-6; (i) referindo-se a essências reais, 501-5; (2) referindo-se a um conjunto de ideias simples, 505-6; as ideias simples são perfeitas ἔκτυλα, 508; as das substâncias não são perfeitas ἔκτυλα, 508-9; as dos modos são arquétipos perfeitos, 509.

**Verdadeiras e Falsas**, 511 e ss.; quando falsas, 522-3; como simples aparências na mente; nem verdadeiras nem falsas, 511-2, 522, 524; podem ser verdadeiras ou falsas quando se referem às outras ideias dos homens, ou à sua existência concreta, ou às essências reais, 512-3; as ideias simples que se referem às ideias de outros homens mostram menos tendência para serem falsas, especialmente as pertencentes aos

modos misturados, 516; as ideias simples que se referem à existência são todas verdadeiras, 517-9; embora estas devam ser diferentes de homem para homem, 518-9; as ideias complexas dos modos são todas verdadeiras, 520-1; quando as ideias são correctas ou erradas, 524-5.

**Extensão das nossas ideias**, ideias das quais somos incapazes, 761-2; aquelas que não conseguimos atingir devido ao seu afastamento, 762-3; devido à sua insignificância, 763-5.

**Ideias e Termos**, todas as ideias simples e os modos têm nomes concretos bem como abstractos, 646; não temos quase nenhum nome abstracto para as substâncias, 646-7.

**Ideias fantásticas**, 493 e ss.

**Ideias gerais**, como são construídas, 194-5; definição de conhecimento geral, 771-2; as proposições não podem ser vistas como verdadeiras sem se conhecer a essência da espécie, 800-2; como se formam as palavras gerais, 556-7; geral e universal não têm afinidades com as coisas, apenas com as ideias e palavras, 560.

**Ideias gerais por abstracção**, uma não pode ser utilizada em defesa de uma outra, 562.

**Ideias Inadequadas**, 497 e ss.

**Ideias reais**, 493 e ss.

**Ideias simples**, 127 e ss.; não são criadas pela mente, 128; a mente exerce poder sobre as

mesmas, 217; a matéria de todo o conhecimento, 151-2; todas positivas, 153; muito diferentes das causas que as produzem que são os objectos externos, 153-4.

**Identidade**, não é uma ideia inata, 80-1; a sua diversidade, 433 e ss.; em que consiste a de uma planta, 436-7; a dos animais, 437-8; a do homem, 438 e ss.; a unidade da substância nem sempre constitui a mesma identidade, 439; a identidade pessoal, 442 e ss.; depende da mesma consciência, 443-5, 451-2, 456-7; a existência continuada constrói a identidade, 460-1; e a primeira percepção que ocorre à mente é a diversidade de ideias, 720-1.

**Idiotas e loucos**, 196-8.

**Ignorância**, a nossa ignorância supera infinitamente o conhecimento, 760; causas para a ignorância, 760; (i) falta de ideias, 761-7; (2) falta da descoberta da ligação que une as ideias que possuímos, 767-70; (3) falta de memória face às ideias que temos, 770-1.

**Ilação**, o que é, 929.

**Imaginação**, no que consiste, 185.

**Imbecis**, humanos ou brutos, 783-4.

**Imensidade**, 209, como obtemos esta ideia, 272-3.

**Imoralidades**, nas nações, 59-62.

**Imortalidade**, não está associada a qualquer tipo de forma, 785-7.

**Impenetrabilidade**, 137-8.

**Imposição de opiniões**, como algo excessivo, 917-9.

*Impossibile est idem esse et nom esse*, não é a primeira coisa conhecida, 47-8

**Impossibilidade**, não é uma ideia inata, 80.

**Impressão no entendimento**, o que é, 33-5.

**Incompatibilidade**, o quanto sabemos sobre, 751.

*Individuationis principium*, é a existência, 435.

**Infelicidade**, o que é, 339.

**Inferência**, o que é, 930, 935.

**Infinidade**, a razão porque a ideia de infinidade não é tão correctamente aplicável a outras ideias como o é às ideias de quantidade, uma vez que essas podem ser repetidas frequentemente, 275-6; as ideias de infinidade de espaço ou de número e as de espaço e número infinitos precisam de ser distinguidas, 276-8; a nossa ideia de infinidade é pouco clara, 277; os números concedem-nos as ideias mais claras de infinidade, 278-9; a ideia de infinidade é uma ideia em desenvolvimento, 281; não temos uma ideia correcta de infinidade; 281-2; a nossa ideia de infinidade é em parte correcta, comparativa e também negativa, 282-4; a razão por que alguns homens julgam possuir uma ideia de duração infinita mas não de espaço infinito, 287-9; a razão porque as discussões acerca da infinidade normalmente acabam por ser complexas e confusas,

289; a nossa ideia de infinidade tem a sua origem nas sensações e na reflexão, 290.

**Infinito**, porque é mais normal aplicá-lo à duração do que à expansão, 253-4, como aplicamos esta ideia a Deus, 271; como a obtemos, 272-3, as diversas formas de considerar o número, o espaço e a duração infinitos, 279-80.

**Instante**, o que é, 234; e a mudança ininterrupta, 235.

**Intranquilidade**, só por si consegue levar a vontade a uma nova acção, 327 e ss.; por que determina a vontade, 334-5; as causas, 354-5.

**Inveja**, 303.

## J.

**Julgamento**, decisões erradas em relação ao bem e ao mal, 355 e ss.; em que consiste este juízo, 906; uma das causas do juízo errado, 906; distinção entre juízo e conhecimento, 907.

## L.

**Leis naturais**, como são vistas na generalidade, 57-8; existem, no entanto não são inatas, 64-6; a sua implementação, 466-7.

**Liberdade**, pertence apenas aos agentes, 319-21; em que consiste, 326-7; o que é, 313-6, 317-8; não é comandada pela vontade, 314, 316-7; o facto de esta poder ser determinada por uma deliberação nossa não é

considerado como um cerceamento à nossa liberdade, 345-9; baseia-se num poder que pode suspender os nossos desejos específicos, 344-5, 349-50.

**Linguagem**, em que consiste, 541; o uso, 587-8; as imperfeições, 649 e ss.; o duplo uso da linguagem, 650; o uso da linguagem é desbaratado pelas sutilezas das discussões, 672-6; os limites da linguagem, 688-9; não é fácil remediar as suas imperfeições, 695; essa melhoria é necessária para a filosofia, 696; uma das formas para remediar as imperfeições da linguagem é não usar nenhuma palavra sem que haja uma ideia clara e distinta anexada à mesma, 700-1; uma outra forma de minorar as imperfeições é a utilização da linguagem com propriedade, 701-2.

**Línguas**, porque se modificam, 380.

**Livre**, quão distante um homem está de o ser, 322-23; um homem não é livre de ter ou não ter vontade, 323-5.

**Livre vontade**, a liberdade não se relaciona com a vontade, 316 e ss.; em que consiste o que se designa de livre vontade, 324-5, 345.

**Lógica**, a forma como é tratada nas Escolas granjeou mais incerteza para as palavras, 672; impediu o conhecimento, 673-4.

**Loucura**, 196-8; é dado este nome ao oposto da razão, 528.

**Lowde**, 13.

**Lugar**, 210-2; o uso do lugar, 212-3; nada mais é do que uma posição relativa, 213; por vezes o lugar é visto como o espaço que um corpo preenche, *ib.*; a dupla aceção, 255-6.

**Luz**, as definições absurdas, 575-6

**Luz do espírito**, o que é, 976.

## M.

**Matemáticos**, os seus métodos, 891-2, 899-900.

**Matéria**, a sua coesão e divisibilidade são incompreensíveis, 404-8, 411; o que é, 400-1, 679-80; não se sabe se é capaz de pensar, 742-7; não é capaz de produzir movimento ou qualquer outra coisa, 864-6; e o movimento não é capaz de pensar, *ib.*; não é eterna, 871-2.

**Mau**, descrição, 339-40.

**Máximas**, 817 e ss.; não são evidentes por si só, 817-8 e ss.; não são as verdades que se conhecem primeiro, 822-4; a sua percepção não é a base do conhecimento, 824-6; em que provas se baseiam, 826; o seu uso, 826 e ss.; razão porque apenas as proposições mais claras e mais gerais se transformam em máximas, 833; normalmente apenas servem como prova onde não há necessidade de provas, 836-7; são de pouca utilidade como provas, 839; de uso arriscado quando as nossas ideias não são determinadas, 833-5, 839-40 quando são a primeira coisa que se conhece,

37-8, 40-1; como ganham assentimento, 41 e ss.; constituídas a partir da observação de indivíduos, 43-4; não estão presentes no entendimento antes de serem verdadeiramente comuns, 33-5, 44-5; nem são as suas condições nem ideias inatas, 45-7; são menos óbvias nas crianças e nos anal-fabetos, 49-50.

**Melhor** para o homem, na nossa opinião, não é uma regra das acções divinas, 86.

**Memória**, 179; a contemplação, o prazer e a dor colocam ideias na memória, 180-1; e a repetição, 180-1, 183; o enfraquecimento das ideias na, 181-2; quando recordamos algo a mente por vezes tem um papel activo, outras vezes passivo, 183-4; a necessidade, 184; as imperfeições, 184-5; nos animais, 186-7; memória, 295.

**Mente**, a rapidez das suas acções, 174-5.

**Mesmo**, quer seja uma substância, um modo ou algo concreto, 461.

**Metafísica**, e as escolas de teologia estão repletas de proposições pouco educativas, 849-50.

**Método**, histórico, 23.

**Milagres**, base para aceitação dos, 927; como critérios, 978-9.

**Modos**, mistos, 377 e ss.; constituídos pela mente, 377-8; por vezes são adquiridos através da explicação dos seus nomes, 378-9; em que consiste a uni-

dade de um modo misto, 379; ocorrência dos modos mistos, 379-80; como se adquiriram as suas ideias, 381-3; modos simples e complexo, 204; modos simples, 207, 291 e ss..

**Moral**, possível de demonstração, 704-6, 755-6, 778-9, 892; o estudo correcto da humanidade, 895-6; das acções consiste na sua conformidade em relação às leis, 472-4; erros nas acções morais por causa dos nomes, 474-5; se os discursos sobre a moral não forem claros, a culpa é do orador, 706; impedimentos para um tratamento demonstrativo da moral: (i) falta de critérios, 756; (2) a complexidade, 756-7; (3) o interesse, 758-9; ao mudar os nomes na moral, não se muda a natureza das coisas, 779-81; e é difícil conciliar mecanismos e moralidade, 67; ancorada entre os juízos errados dos homens, 367-8.

**Movimento**, lento ou muito rápido, porque não é perceptível, 233-5; voluntário, inexplicável, 408-9, 873; as definições absurdas, 573-5.

## N.

**Nada**, o que se segue é uma demonstração: o nada não pode produzir coisa alguma, 860.

**Necessidade**, 316.

**Noções**, 378.

**Nomear ideias**, 194.

**NOMES** Um nome específico para cada coisa particular é algo impossível, 553; e inútil, 554-5; quando utilizados devem ser adequados, 555-6; apenas pertencem às substâncias, 631; da moral, estabelecidos por lei, não devem variar, 700-1, 779-81; nomes necessários para as espécies, 628-30; são anexados à essência nominal nomes específicos, 566; que nomes representam essências simultaneamente reais e nominais, 571.

**Das Ideias Simples**, referem-se às coisas, 571; não é possível defini-los, 571-2; porquê, 573 e ss.; são os que levantam menos dúvidas de significação, 579-80, 663-4; têm poucos ascendentes na *lineã predicamental*; 580-1.

**Das Ideias Complexas**, podem ser definidos, 577-8; as ideias menos complexas têm os nomes menos duvidosos, 665.

**Dos Modos Mistos**, na sua primeira aplicação, 632-4; representam ideias arbitrárias, 583 e ss., 632-3; formam o conjunto das partes das ideias complexas, 203-4, 590-2; representam sempre a essência concreta, 593; razão porque normalmente se adquirem antes de as ideias se terem tornado comuns, 593-4; são frequentemente duvidosos devido à complexidade das ideias, 651-2; devido a quere-rem padrões para a natureza, 652-3.

**Das Relações**, incluídos sob os nomes dos modos misturados, 593-4.

**Das Substâncias** na sua primeira aplicação, 634-5; referem-se a coisas, 571; representam espécies, 597; duvidosos, 656 e ss.; no uso dentro do âmbito filossófico é difícil ter-se estabelecido significações, 660; exemplos: o licor, o ouro, 661-3; representam coisas diferentes para diferentes indivíduos, 636; são utilizados em vez da coisa que se supôs ter a essência concreta da espécie, *ib.*; quando representam essências concretas não são símbolos de certeza para o entendimento, 800-2; razão porque os homens substituem os nomes das essências concretas quando as desconhecem, 680-4; duas suposições falsas neste uso indevido dos nomes, 684-5; quando representam essências nominais consegue-se apenas efectuar algumas proposições correctas, mas não muitas, 803 e ss..

**Nomes negativos**, 542; significam a ausência de ideias correctas, 155.

**Numeração**, o que é, 265; nomes necessário para tal, 265-7; e a ordenação, 267-8; razão porque as crianças não a aprendem bastante cedo, e porque alguns nunca a aprendem, *ib.*

**Número**, 263 e ss.; modos de; as ideias mais distintas, 263-4; demonstrações com números

são as mais precisas, 264; a medida geral, 268-9; dispõe da ideia mais clara de infinidade, 269, 278-9.

**Newton**, 10, 827.

## O.

**Obscuridade**, inevitável em autores antigos, 656; as causas dessa obscuridade estão nas nossas ideias, 480.

**Obstinados**, os que menos examinaram são os mais obstinados, 916.

**Ódio**, 300, 303.

**Onde e quando**, 256.

**Opinião**, o que é, 911; como opiniões acabam por se tornar princípios, 74-7; as opiniões alheias são uma base errada para se exprimir concordância, 912-3, 996-7.

«**O que é, é**» – não há concordância universal em relação a, 32-3.

**Órgãos**, os nossos órgãos estão adaptados ao estado em que nos encontramos, 395-9.

**Ouro imutável**, os vários significados desta proposição, 637; a água abriu caminho através do ouro, 141.

## P.

**Paixão**, 385.

**Paixões**, como nos induzem em erro, 991; transformam o prazer em dor, 300; raramente aparecem simples, 337.

**Palavras**, utilizadas inadequada-

mente podem ser um grande impedimento para o conhecimento, 770-1; do abuso das palavras, 669 e ss.; as escolas introduzem palavras sem significado, 669-70; as Escolas cunharam uma multiplicidade de palavras irrelevantes, 670; e tornaram outras menos claras, 672 e ss.; utilizadas frequentemente sem qualquer significado, 670; e por que razão, 670-1; um uso incorrecto das palavras é a inconstância no seu uso, 671-2; a falta de clareza, um atropelo da linguagem, 672-7; tomá-las pelas coisas, um atropelo da linguagem, 678-80; quem está mais à mercê deste abuso da linguagem, 678-9; este abuso da linguagem é uma das causas da obstinação no erro, 680-1; usá-las para representar essências concretas que desconhecemos, é abusar das palavras, 681-4; supor o seu significado correcto e evidente é abusar das palavras, 685-7; o uso das palavras serve para, (i) comunicar ideias, (2) com rapidez, (3) para veicular conhecimento, 688-9; como falham em todas, 689; como falham nas substâncias, 691; como falham nos modos e relações, 691-2; usar incorrectamente as palavras é uma grande causa de erro, 696; de obstinação, 696-7; e de discussão, 697; significar uma coisa nas inquirições e outra nas discussões,

698-9; o seu **significado** é explicado através da ilustração para as ideias simples, 703; para os modos mistos é definido, 704; para as substâncias, ilustrado e também definido, 707-9; a consequência negativa de aprender primeiro as palavras e o seu significado depois, 710-2; não é vergonha nenhuma perguntar aos homens o significado das palavras quando estas são duvidosas, 712-4; devem ser usadas sempre com o mesmo sentido, 714; ou então explicar quando o contexto não determina o significado, 714-5; como se generaliza, 541-2, 719; significando coisas insensíveis com nomes derivados de coisas sensíveis, 542-3; não têm um significado natural, 545; mas imposto, 550-1; representam de forma imediata as ideias do falante, 545-7; contudo com uma dupla referência: (i) em relação às ideias da mente do ouvinte, 548; (2) em relação à realidade das coisas, 548-9; por costume são hábeis em criar ideias, 549; utilizadas frequentemente sem significado, 549-50; a maioria é geral, 553; razão por que algumas palavras de uma língua não podem ser traduzidas para as palavras de uma outra língua, 588-9; por que me alonguei tanto acerca das palavras, 594-5; deve-se ter precaução quando se utilizam

palavras novas, ou com significados novos, 638; o uso esclarecido das palavras, 650; o uso filosófico das palavras, 650; estes são muito diferentes, 660; as palavras falham no seu propósito quando não provocam no ouvinte a mesma ideia que existia na mente do locutor, 650; quais as palavras mais duvidosas, e porquê, 650-1; quais as palavras ininteligíveis, 651.

**Papagaio**, mencionado por Sir William Temple, 439-42; é sustentado por um discurso racional, *ib.*

**Partículas**, unem partes ou orações inteiras, 639; é nelas que reside a beleza de bem falar, 639-41; como o seu uso irá ser conhecido, 641; expressam uma acção ou postura da mente, *ib.*

**Pascal**, a sua grande memória, 185.

**Pensamento**, 295; modos de pensamento, 295-6; o modo habitual dos homens pensarem, 792; uma operação da alma, 112; sem a memória é inútil, 118-9.

**Percepção**, de três tipos, 312; em relação ao que se chama percepção pura e simples, na maioria dos casos, a mente é passiva, 169; é uma impressão feita na mente, 169-70; das crianças no útero, 170-1; estabelece a diferença entre o reino animal e o vegetal, 175-6; os diversos graus da mesma ilus-

tram a sabedoria e a bondade do Criador, 176; é pertença de todos os animais, *ib.*; a primeira porta aberta para as matérias do conhecimento, 177-8; constitui o conhecimento a partir da concordância ou discordância de quaisquer das nossas ideias, 719, 720-5.

**Pessoa**, o que é, 442; um termo forense, 457; só uma mesma consciência constitui a mesma pessoa, 442 e ss., 448-9, 454-5; uma mesma alma sem a mesma consciência não é a mesma pessoa, 445-6, 455-6; a recompensa e o castigo surgem de acordo com a identidade pessoal, 450 e ss.

**Platão**, 890.

**Poder**, uma ideia de sensação e de reflexão, 151; como chegamos a esta ideia, 307-8; activo e passivo, 308-9; não existe nenhum poder passivo em Deus, nenhum poder activo na matéria, activo e passivo nos espíritos, *ib.*, 408-9; a ideia de poder activo é mais clara após reflexão, 309-28; os poderes não operam nos outros poderes, 320-1; conheceremos melhor as ideias dos poderes se os definirmos, 709-10; constituem uma grande parte das ideias das substâncias, 391-2; por que, 393; conhece-se muito pouco acerca da coexistência de poderes nos corpos, 752-3; e apenas através da experiência, 752-3, 893-5; contudo, ainda sabemos me-

nos da coexistência dos poderes nos espíritos, 753-4.

**Prazer e Dor**, 299, 304; associam-se à maioria das nossas ideias, 147-51.

**Predisposição**, 384.

**Princípios**, não devem ser aceites sem se efectuar um exame rigoroso, 890, 893-5; as consequências nefastas dos princípios errados, 895-6; nenhum é inato, 31-2; nenhum é universalmente aceite, 32-3, 47; a forma como normalmente se adquirirem, 74-7; devem ser examinados, 78; não são inatos se as ideias que os compõem não forem inatas, 79, 93-4.

**Princípios inatos**, são inúteis se os homens os desconhecem ou se duvidaram dos mesmos, 64-6; exame aos princípios de Herbert, 68 e ss.; se se pudessem abolir ou alterar, os princípios inatos de moral não teriam um propósito, 72-3; as proposições inatas, pela sua clareza e utilidade, devem ser distinguidas das demais proposições, 96; como é que a doutrina dos princípios inatos tem consequências negativas, 100-1.

**Princípios práticos**, não são inatos, 53 e ss.; não são universalmente aceites, 54-5; não se aplicam apenas à contemplação, 55-6; não existe concordância, 61; diversos, 73-4.

**Probabilidade**, o que é, 909-10; as bases de probabilidade, 911; em matérias de facto, 912 e ss.; como devemos decidir nas

probabilidades, 911-2, 915-6; dificuldades nas probabilidades, 922; fundamentos das probabilidades na especulação, 924-7; medidas erradas de probabilidade, 987 e ss.; como é evitada pelas mentes preconceituosas, 992-3.

**Produção**, 428.

**Proposições**, as idênticas nada ensinam, 841-5; as genéricas nada ensinam, 845-6, 852-3; quando uma parte da definição é predicado do sujeito, nada ensina, 846-8; mas o significado da palavra, 848; relativamente a substâncias genéricas, quer insignificantes quer incertas, 849-50; como reconhecer as meramente verbais, 852; termos abstractos, predicados um do outro produzem proposições meramente verbais, *ib.*; ou parte de uma ideia complexa que é predicado do todo, 852-3; há mais proposições meramente verbais do que se suspeita, *ib.*; as proposições universais não dizem respeito à existência, 855; que proposições concernem à existência, *ib.*; determinadas proposições relativas à existência são específicas, as relativas a ideias abstractas podem ser gerais, 884-6; mentais e verbais, 791 e ss.; é difícil tratar as mentais, 792-3.

**Proposições evidentes por si mesmas**, onde se podem obter, 817-21; nem precisam, nem admitem provas, 839.

**Proposições frívolas**, 841 e ss.; discursos, 849-51.

**Proposições idênticas nada nos ensinam**, 841-5.

**Propriedades**, das essências específicas não são conhecidas, 610-1; de coisas muito numerosas, 507, 523.

**Provas**, 731.

Q.

**QUALIDADES** Das substâncias, dependem de causas distantes, 807-10; as qualidades principais das substâncias são conhecidas pela apresentação de factos e não pelas descrições, 708-9; as qualidades nos corpos, e as ideias na mente, 156; distinções entre as qualidades dos corpos, 164-5.

**Qualidades primárias**, o que são, 157; como se produzem em nós as ideias de, 158-9.

**Qualidades secundárias**, o que são, 157-8; como se produzem em nós as ideias de, 159; dependem das qualidades primárias, 160.

**Primárias e Secundárias em contraste**: as ideias das qualidades primárias são aparências, as ideias das secundárias não, 160-1; a divisão das qualidades dos corpos é tripartida, 165; as secundárias são ou de percepção (a) imediata ou (b) mediata 168; quão distanciados estão os três tipos de qualidades e por que se pensa serem aparências, 166; as ideias rela-

tivas às primárias realmente existem isoladas, 161; as secundárias existem apenas em coisas como modos de e condicionados pelas primárias, 161-4; porque são normalmente encaradas como reais, 166-8; em que sentido são reais, 493-4; seriam muito diferentes se pudéssemos discernir sobre a verdadeira constituição das partes ou dos átomos dos quais elas dependem, 395.

**Ligação entre as qualidades primárias e as secundárias das substâncias**, não é demonstrável, 736-8; e a maior parte é bastante desconhecida, 748-51, 767-70, 803 e ss..

## R.

**Razão**, os vários significados, 929; definição, 929-30; é a revelação natural, 969; tem que julgar a revelação, 976; deve ser o nosso primeiro guia para tudo, *ib.*; quatro graus na razão, 931; quando a razão nos falha, 946-8; necessária para tudo menos para a intuição, 948-50; oposta à fé, o que as distingue, 955-6; não nos ajuda a conhecer as verdades inatas, 35 e ss.; as ideias gerais, as condições gerais e a razão normalmente desenvolvem-se em conjunto, 39-40.

**Recompensa**, o que é, 466.

**Recordação**, dos grandes momentos da vida, 184; o que é, 94-6, 183-4.

**Reflexão**, 108.

**Relacionadas**, coisas, 419.

**Relações**, 419 e ss., 463 e ss.; proporcionais, 463; naturais, 463-4; instituídas, 464-5; morais, 465 e ss.; são inumeráveis, 475; terminam em ideias simples, 475; a noção clara de relação, 476; nomes de relações duvidosos, 477; sem condições correlativas não são tão facilmente observadas, 420-1; diferentes das coisas que estão relacionadas, 421; modificam-se sem que haja qualquer mudança no indivíduo, 421-2; sempre entre duas coisas, 422; todas as coisas capazes da relação, 422-3.; frequentemente a ideia de relação é mais clara do que a das coisas relacionadas, 423-4; todas terminam em ideias simples de sensação e reflexão, 424-5.

**Relativas**, 419; algumas condições relativas são vistas como denominações externas, 420-1; algumas são vistas como absolutas, *ib.*; como conhecê-las, 425; ainda que pareçam absolutas, muitas palavras são relativas, 431-2.

**Religião**, todos os homens têm tempo para inquirir sobre a, 982-3; mas em muitos lugares são impedidos de inquirir, 983-4.

**Reputação**, com grande importância na vida pública, 470-1.

**Restrição**, 316.

**Retórica**, uma arte da astúcia, 692-3.

**Revelação**, se for divina terá uma base inquestionável para ser aceite, 927; não existe qualquer prova da crença, 977-8; revelação em termos tradicionais não pode suportar nenhuma ideia simples nova, 956-7; não tão firme como a razão ou os sentidos, 957-8; em relação às coisas da razão não há nenhuma necessidade de revelação, 958-60; não pode dominar o conhecimento puro, 958-62, 964; tem que dominar as probabilidades da razão, 962-3.

## S.

**Sabores e cheiros**, os seus modos, 292.

**Sagacidade**, 731, 929.

**Sagrada Escritura**, as interpretações da Sagrada Escritura não devem ser impostas, 527.

**Sangue**, como surge visto através do um microscópio, 395.

**Sensação**, 107; distinguível dos sonhos da imaginação, 738-9; o que é, 125, 295.

**Sensitivo**, conhecimento, é tão fiável quanto precisamos, 739, 880-1; não vai além do acto do momento, 881-2.

**Sentidos**, porque não conseguimos imaginar outras qualidades senão as que são objecto dos sentidos, 129-33; aprendem a discernir através do exercício, 708-9; sentidos mais rápidos não nos seriam úteis, 395-7; os órgãos dos

sentidos são adequados ao estado em que nos encontramos, 395-9.

**Seres**, duas espécies de, 864; o Ser eterno tem de ser pensante, 864-6.

**Silogismo**, não ajuda em nada o raciocínio, 931 e ss.; o uso do silogismo, 938; as inconveniências de silogismo, 935-8; inútil relativamente às probabilidades, 942; não ajuda às novas descobertas, 943-4; nem contribui para a melhoria do conhecimento, 944-5; se no silogismo o termo médio não poderá ser colocado melhor, 945-6; argumentos acerca de alguns específicos, 945.

**Sol**, o nome de uma espécie, embora não seja uma espécie, 597.

**Solidez**, 137 e ss.; inseparável do corpo, 137-8; é através desta que o corpo preenche espaço, 138; esta ideia adquire-se através do tacto, 137; como é distinta de espaço, 138-9; distinta de dureza, 140-2.

**Som**, os modos, 292.

**Sonhar**, 117-8; acontece raramente para alguns homens, 118.

**Sonhos**, a maior parte é irracional, 119-20; nos sonhos não surge nenhuma ideia, exceptuando as ideias de sensação e reflexão, 120-1.

**Substância**, 387 e ss.; não possuímos uma ideia clara de substância, 92, 217-9, 387-8 parecemos crianças a falar

sobre a mesma, 388; a suposição de que é observável nas ideias complexas dos vários tipos de substâncias, 415-6; as ideias das substâncias são individuais ou colectivas, 204-5; as ideias colectivas de substâncias, 417-8; são ideias individuais, *ib.*; como acabamos por obter ideias dos tipos específicos de substâncias, 388 e ss.; os três tipos de substâncias dos quais possuímos ideias, 434-5; os poderes das substâncias são infindáveis e apenas alguns são conhecidos pelo homem, 507; a ideia mais perfeita de qualquer tipo de substância, 391; três tipos de ideias formam as nossas ideias complexas relativas às substâncias corpóreas, 393-4; as ideias das substâncias têm uma referência dupla, e é em ambas inadequada, 501; em geral, a ideia de substância que é confundida faz sempre parte da essência das várias espécies de substâncias, 611-2; temos que rectificar o significado dos nomes das substâncias mais pelas coisas do que pelas definições, 710-2; a certeza que detemos relativamente aos poderes ou às qualidades das substâncias é bastante insuficiente, 782-3, 803 e ss..

**Subtileza**, o que é, 674.

**Sucessão**, uma ideia obtida principalmente devido à sequência das nossas ideias, 151, 230-2; essa sequência é a

unidade de medida da sucessão, 235.

**Summum Bonum**, em que consiste, 352-3.

**Sydenham**, 10.

## T.

**Temor**, 302.

**Tempo**, o que é, 237-8; não é a medida para o movimento, 242; e o espaço, porções distinguíveis de duração e expansão infinitas, 231-3; dupla acepção, 233; denominações que de si advêm são relativas, 429-31.

**Termos que designam privação**, 542.

**Testemunho**, como enfraquece a sua força, 922-3.

**Todo**, o, maior do que as partes: uso desta máxima, 833.

**Todo e parte**, não são ideias inatas, 81.

**Tolerância**, é necessária para o nosso estado de conhecimento, 917-9.

**Tradição**, mais antiga, menos credível, 922-3.

**Tristeza**, 302.

## U.

**Unidade**, uma ideia simultaneamente de sensação e de reflexão, 151; é sugerida por tudo, 263.

**Universais**, como são criados, 195.

**Universalidade**, existe apenas nas ideias e nas palavras, 560, 945-6.

## V.

**Variedade**, nas inquirições humanas justificadas, 352-3.

**Vazio**, é possível, 219-20; o movimento prova a existência do vazio, 222-3; fazemos ideia do que é, 139, 141-2.

**Verdade**, o que é, 791, 796; verbal e real, 793, 794-6; moral, 797 metafísica, 797, 511-2; geral, raramente compreendida, só quando é verbalizada, 799; em que consiste, 793; é necessário estimá-la, 967-8; como podemos saber se a estimamos, *ib.*

**Verdade eterna**, 885-6.

**Verdades inatas**, têm de ser as primeiras a conhecer de forma consciente, 48-9.

**Vergonha**, 304.

**Vício**, fundamenta-se em medidas inadequadas de bem, 996.

**Virtude**, o que é na verdade, 69-70; o que é a sua aplicação comum, *ib.*; é preferível face à simples possibilidade de um estado futuro, 367-8.

**Volição**, o que é, 312, 317-8, 327; conhece-se melhor pela reflexão do que através das palavras, 328-30.

**Voluntário**, 312, 315, 326-7.

**Vontade**, o que é, 311, 318-9, 326-7; o que determina a vontade, 327 e ss.; é frequentemente confundida com o desejo, 328-30, 336-7; só está familiarizada com as nossas próprias acções, 328-30, 338-9; acaba nelas, *ib.*; é determinada pela maior tranquilidade removível do momento, 330 e ss., 338-9.

## ÍNDICE GERAL

INTRODUÇÃO .....	III
A TOMAZ HARBERT... .....	1
CARTA AO LEITOR.....	5
ADENDA À SEGUNDA EDIÇÃO.....	12
INTRODUÇÃO .....	21
LIVRO I .....	29
Capítulo I           – Não há princípios especulativos inatos	31
Capítulo II           – Da existência de princípios práticos inatos.....	53
Capítulo III          – Outras considerações acerca dos princípios, quer especulativos, quer práticos	79
LIVRO II .....	103
Capítulo I           – Das ideias em geral e da sua origem .....	105
Capítulo II           – Das ideias simples.....	127
Capítulo III          – Das ideias simples de sensação .....	133
Capítulo IV          – A ideia de solidez.....	137
Capítulo V           – Das ideias provenientes de diversos sentidos.....	143
Capítulo VI          – Das ideias simples provenientes da reflexão.....	145
Capítulo VII         – Das ideias simples provenientes da sensação e da reflexão .....	147
Capítulo VIII        – Outras considerações acerca das nossas ideias simples da sensação .....	153
Capítulo IX          – Da percepção .....	169
Capítulo X          – Da retenção .....	179

Capítulo XI	– Do discernimento e de outras operações da mente.....	189
Capítulo XII	– Das ideias complexas.....	201
Capítulo XIII	– Dos modos simples – e, em primeiro lugar dos modos simples da ideia de espaço	207
Capítulo XIV	– Da duração e dos seus modos simples....	229
Capítulo XV	– Da duração e da expansão, consideradas em conjunto .....	251
Capítulo XVI	– Do número.....	263
Capítulo XVII	– Da infinidade .....	271
Capítulo XVIII	– De outros modos simples .....	291
Capítulo XIX	– Dos modos que dizem respeito ao pensamento .....	295
Capítulo XX	– Dos modos de prazer e de dor .....	299
Capítulo XXI	– Do poder.....	307
Capítulo XXII	– Dos modos mistos.....	377
Capítulo XXIII	– Das nossas ideias complexas de substâncias.....	387
Capítulo XXIV	– Das ideias colectivas das substâncias.....	417
Capítulo XXV	– Da relação.....	419
Capítulo XXVI	– Da causa e efeito, e outras relações.....	427
Capítulo XXVII	– Da identidade e da diversidade.....	433
Capítulo XXVIII	– De outras relações.....	463
Capítulo XXIX	– Das ideias claras e obscuras, distintas e confusas .....	479
Capítulo XXX	– Das ideias reais e fantásticas .....	493
Capítulo XXXI	– Das ideias adequadas e inadequadas .....	497
Capítulo XXXII	– Das ideias verdadeiras e falsas .....	511
Capítulo XXXIII	– Da associação de ideias.....	527
LIVRO III.....		539
Capítulo I	– Das palavras ou linguagem em geral.....	541
Capítulo II	– Da significação das palavras .....	545
Capítulo III	– Dos termos gerais.....	553
Capítulo IV	– Dos nomes das ideias simples .....	571
Capítulo V	– Dos nomes dos modos mistos e das relações .....	583
Capítulo VI	– Dos nomes das substâncias .....	597
Capítulo VII	– Das partículas .....	639
Capítulo VIII	– Dos termos abstractos e concretos .....	645
Capítulo IX	– Da imperfeição das palavras.....	649

Capítulo X	– Do abuso das palavras .....	669
Capítulo XI	– Dos remédios que podemos empregar nas imperfeições e abusos de que acabamos de falar .....	695
LIVRO IV – Do conhecimento e da probabilidade .....		717
Capítulo I	– Do conhecimento em geral.....	719
Capítulo II	– Dos graus do nosso conhecimento .....	729
Capítulo III	– Da extensão do conhecimento humano..	741
Capítulo IV	– Da realidade dos nosso conhecimento ...	773
Capítulo V	– Da verdade em geral .....	791
Capítulo VI	– Das proposições universais, da sua verdade e da sua certeza.....	799
Capítulo VII	– Dos máximos .....	817
Capítulo VIII	– Das proposições frívolas .....	841
Capítulo IX	– Do triplo conhecimento que temos da nossa existência .....	855
Capítulo X	– Do nosso conhecimento da existência de Deus .....	859
Capítulo XI	– Do nosso conhecimento da existência das outras coisas .....	875
Capítulo XII	– Do desenvolvimento do nosso conhecimento .....	887
Capítulo XIII	– Mais algumas considerações respeitantes ao nosso conhecimento.....	901
Capítulo XIV	– Do juízo .....	905
Capítulo XV	– Da probabilidade.....	909
Capítulo XVI	– Dos graus do assentimento .....	915
Capítulo XVII	– Da razão .....	929
Capítulo XVIII	– Da fé e da razão e dos seus domínios distintos .....	955
Capítulo XIX	– Do entusiasmo .....	967
Capítulo XX	– Do falso assentimento ou erro.....	981
Capítulo XXI	– Da divisão das ciências .....	999
ÍNDICE REMISSIVO .....		1003
ÍNDICE GERAL .....		1027



Esta 5.ª Edição de ENSAIO SOBRE O  
ENTENDIMENTO HUMANO - Vol. II,  
de John Locke, foi composta, impressa e  
encadernada para a *Fundação Calouste Gulbenkian*,  
na Publito, Artes Gráficas - Braga  
A tiragem é de 750 exemplares,  
Janeiro de 2014

Depósito Legal n.º 369409/14

ISBN 978-972-31-0856-9













**Textos Clássicos**

***Próxima publicação:***

*Princípios de Política Económica*

– Walter Eucken

**Cultura Portuguesa**

***Próxima publicação:***

*Escritores Portugueses e Leitores Ingleses*

– Thomas Earl

**Manuais Universitários**

***Próxima publicação:***

*Teoria Geral do Estado, 4ª Edição Atualizada*

– Reinhold Zippelius

EDIÇÕES  
DA FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

---

TEXTOS CLÁSSICOS – As raízes da cultura estão naquelas obras chamadas clássicas, obras cuja mensagem se não esgotou e permanecem fontes vivas do progresso humano. Por isso a Fundação, ao esquematizar o seu Plano de Edições, julgou que seria indispensável colocar ao alcance do público lusófono livros que marcassem momentos decisivos na história dos vários sectores da civilização. Da ciência pura à tecnologia, da quantidade abstracta ao humanismo concreto, procurar-se-á que os depoimentos mais representativos figurem nesta nova série editorial. Para dificultar ao mínimo o acesso do leitor, todas as obras serão vertidas em português e apresentadas com a dignidade e a segurança que naturalmente lhes são devidas. Integrando na língua pátria estes grandes nomes estrangeiros, supomos contribuir para uma mais perfeita consciência da própria cultura nacional, cujos clássicos terão também o lugar que lhes compete no Plano de Edições da Fundação Calouste Gulbenkian. ■ JOHN LOCKE (1632-1704). É um dos maiores filósofos de Língua Inglesa, apesar de só ter escrito uma índole estritamente filosófica: o *An Essay on the Human Understanding...*, agora integralmente traduzido para português. Fundamentalmente preocupado com problemas de ordem gnosiológica, como era comum nos pensadores da época, as suas investigações situaram-se porém no âmbito das ciências humanas, e não na física e na matemática, como era então corrente. ■ Eduardo Abranches de Soveral (1927-2003), Professor Catedrático de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Gualter Cunha (1950), Professor Associado da Universidade do Porto (Estudos Ingleses). Ana Luísa Amaral (1956), Professora Auxiliar da Universidade do Porto (Estudos Ingleses).

