

## **O problema da abstração no realismo e no empirismo: um confronto entre Tomás de Aquino e David Hume<sup>1\*</sup>**

### **The problem of abstraction in realism and in empiricism: confrontation between Thomas Aquinas and David Hume**

Marcos César Seneda<sup>2\*\*</sup>

“O nominalismo representa na idade média as tendências empíricas do espírito humano” (*Histoire de la Philosophie* – Paul Janet e Gabriel Séailles, p. 502).

#### **Resumo**

Este texto compara duas possibilidades epistêmicas de se construir conhecimento a partir da experiência registrada pelos sentidos: a defendida por Tomás de Aquino e a proposta por David Hume. O objetivo do texto é mostrar em que se separam autores assumidos como tão distanciados um do outro, mas que principiam aparentemente de uma noção cognoscitiva que parte da apreensão dos sentidos. O texto defende, por um lado, que os pressupostos ontológicos de Tomás de Aquino geram um modelo em que a forma migra da matéria para o intelecto. Portanto, em relação ao conhecimento empírico, não há forma no intelecto que não tenha sido retirada da matéria já informada. Por outro lado, o projeto anti-metafísico de David Hume retira de todos os dados coletados pelos sentidos toda e qualquer informação que seja prévia, exigindo, assim, um uso da linguagem em que memória e imaginação se defrontem com dados que não estavam previamente ordenados. O debate ontológico, portanto, é examinado a partir de uma investigação semântica, em que se avalia o uso dos termos linguísticos em vista dos pressupostos epistemológicos de cada sistema filosófico.

---

<sup>1</sup> \* Este trabalho apresenta o resultado parcial de um projeto de pesquisa realizado com o auxílio da FAPEMIG – Fundação de Apoio à Pesquisa de Minas Gerais.

<sup>2</sup> \*\* Professor Adjunto do Instituto de Filosofia (IFILO) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: [mseneda@ufu.br](mailto:mseneda@ufu.br)

**Palavras-chave:** Hume. Tomás de Aquino. Empirismo. Idéias. Linguagem.

**Abstract**

This paper compares two epistemic possibilities for building knowledge from the experience registered by the senses: that defended by Thomas Aquinas and that proposed by David Hume. The purpose of the text is to show that which separates authors presumed to be so distant from one another, but who apparently start from a cognitive notion based on sense perception. The paper defends, on the one hand, that the ontological presuppositions of Thomas Aquinas create a model in which the form migrates from matter to the intellect. Therefore, in relation to empirical knowledge, there is no form in the intellect that has not been taken from the matter which includes form. On the other hand, the anti-metaphysical project of David Hume removes from all the data collected by the senses any and all information that is prior, thus demanding use of language in which memory and imagination encounter data that was not previously ordered. The ontological debate is thus examined starting from a semantic investigation in which the use of linguistic terms is evaluated in light of the epistemological presuppositions of each philosophical system.

**Keywords:** Hume. Thomas Aquinas. Empiricism. Ideas. Language.

I

Conforme anuncia nosso epíteto, de fato há uma relação muito próxima entre o nominalismo e o empirismo. Também não seria difícil traçar um fio condutor que nos permitisse encontrar certa continuidade entre obras que pontuaram mais de quatro séculos do pensamento inglês, como as de Roger Bacon, Guilherme de Ockam, Francis Bacon, Locke, Berkeley e Hume. Nossa dificuldade, no entanto, é que essa peculiar tradição filosófica volta-se prioritariamente contra uma linha de pensamento que não poderia ser tão facilmente separada dos fundamentos do empirismo.

Como modelo dessa linha de pensamento, será tomada aqui a reflexão de Tomás de Aquino. À primeira vista, poderia parecer absurda esta tese, pois, na tradição, é raro ser traçada alguma relação entre Tomás de Aquino e os pensadores acima citados. Em particular, este texto pretende explorar o confronto, em relação ao problema da abstração, entre Tomás de Aquino e David Hume, servindo-se, em relação ao problema da linguagem,

do apoio de Locke e Berkeley<sup>3</sup>. Contudo, pode-se nos perguntar se a relação de oposição entre esses autores – que frequentemente aparece como a mais visível – não poderia também conter, nos seus elos de contraposição, algum parentesco ou modo de aproximação.

## II

Principie-se então, diretamente com as teses centrais da teoria do conhecimento de Tomás de Aquino, que podem ser consideradas como as que aqui nos criariam mais dificuldades para separar seu pensamento da tradição dita empirista.

Em primeiro lugar, há o mote, que pode muito bem ser aplicado ao pensamento de Tomás de Aquino, de que nada há no intelecto que não tenha passado antes pelos sentidos. Embora haja uma ontologia tripartite em Tomás de Aquino entre sentidos externos, imaginação e intelecto, o conhecimento sempre principia pelos sentidos. Em segundo lugar, há a tese de Tomás de

---

<sup>3</sup> Este percurso nos foi sugerido pela tese de doutorado de Luciano José Cabral Duarte (2003), *A natureza da inteligência no tomismo e na filosofia de Hume*. E há neste trabalho um excelente fio condutor dessa questão. Se decidimos trabalhar novamente sobre ele, é porque julgamos poder dizer mais algumas coisas pertinentes acerca desse mesmo tema. O texto central desse debate – para quem se interessar por ele – não pode deixar de ser o Livro I, Parte I, Seção VII do *Tratado da natureza humana* (2001): “Das idéias abstratas”. É importante frisar que toda a originalidade de Hume, nesse passo de sua reflexão, está firmemente apoiada sobre o debate que Berkeley (1989, p. 5-12) estabelece com Locke (1988, p. 94-100). Nesse caso, inclusive, o debate pode ser circunscrito sem o auxílio de alguma engenhosa hermenêutica, porque Hume se remete a Berkeley e Berkeley se reporta a Locke. Desse modo, cruzados entre si, esses textos constituem um documento precioso da intersecção entre teoria empirista das idéias e filosofia da linguagem. Podemos dizer que essa intersecção constitui o nosso interesse paralelo, sendo o fio principal do argumento estabelecido pela contraposição, de um lado, entre intelecto, imaginação e sensibilidade, conforme sobrepostos em Tomás de Aquino, e imaginação e impressões, de outro lado, conforme inter-relacionados em David Hume.

Aquino de que o intelecto se encontra em potência para as formas contidas nos sensíveis, as quais migram dos sentidos para o intelecto. No entanto, há uma única possibilidade de migração, que principia com os sentidos. Disso decorre a formulação de duas importantes consequências. A primeira consequência é que não há outra fonte para o conhecimento intelectual humano que não sejam os sentidos, o que afasta Tomás de Aquino por completo do racionalismo. A segunda consequência é que há em Tomás de Aquino uma ontologia das ideias que não permite que o ânimo ou a mente – para utilizar uma formulação mais próxima do empirismo – seja fonte das ideias ou encerre em si próprio realidade suficiente para produzi-las. Ou seja, o intelecto pode extrair ideias, que são formas obtidas a partir das informações dos sentidos, mas não pode por si próprio produzi-las. Essa última afirmação, em terceiro lugar, pode ser mais bem compreendida a partir do modo como Tomás de Aquino sustenta um argumento negativo, ao afirmar que não há intelecto dos separados em separado. “Em separado” significa aqui se prescindido da matéria. Ora, ao vetar esse caminho de investigação, Tomás de Aquino deixa claro que não há outra possibilidade de intelecto para o homem a não ser a partir do que é material. Essa tese está diretamente vinculada à outra, que Tomás salienta no percurso, que se estende das Questões 84 a 89 da Primeira Parte da *Suma de Teologia*, cujas duas principais variantes podem ser assim formuladas: como a alma unida ao corpo entende; e se a alma pode entender independentemente do corpo. É esse problema da união entre a alma e o corpo, formulado a partir da Teoria do Conhecimento, que culmina na proibição da intelecto dos separados em separado; pois, dada a imperfeição humana, a alma nada pode conhecer do criado a não ser que o corpo lhe forneça o veículo para que o intelecto possa ser preenchido pelas formas que irão comandar sua intelecto.

Tomás de Aquino, desse modo, identifica ideia e forma. Esse postulado é consequência inevitável de sua teoria empirista, pois as ideias não podem ser produzidas de outro modo a não ser a partir dos sentidos; no entanto, se ideias há que são fundamento de conhecimento, elas não coincidem com o que de imediato é

retirado dos sentidos. A matéria em Tomás de Aquino, como em toda tradição filosófica, é opaca ao intelecto; no entanto, em Tomás, ela e o intelecto contrapõem-se como dois *loci* de intelecção. Porque, de um lado, a matéria já está informada, já contém em ato a forma que ela individualiza; de outro lado, o intelecto contém, em ato, um princípio de intelecção, que reelabora a forma extraída da matéria e para a qual está em potência. Por isso, Tomás de Aquino identifica ideia e forma, o que o aproxima deveras da tradição grega a mais genuína. No entanto, se conhecer para Tomás de Aquino, é contemplar, esse contemplar é precedido por um agir (*agere*) e sofrer (*pati*), simultâneos. Isso está de acordo com a tese metafísica maior de Tomás, pois, em contraposição a Deus (que não comporta nenhum tipo de composição) e aos anjos (compostos apenas no sentido de que sua essência e existência são distintas), o homem possui uma essência que implica a matéria. Isso constitui sua imperfeição, e também é o fundamento da união entre corpo e alma, o que fundamenta, por sua vez, que a forma migre dos sentidos para o intelecto.

É esse o sentido da teoria da abstração em Tomás de Aquino. Ela será retomada a partir do texto do próprio Tomás, que se encontra na Resposta do Artigo 2 da Questão 84 da Primeira Parte da Suma, e cujo título pergunta “Se a alma entende, por sua essência, o que é corporal”. Tomás de Aquino aqui argumenta:

Resta, portanto, que é preciso que o que é material, ao ser conhecido, exista no cognoscente não materialmente, mas antes imaterialmente. A razão disto é que o ato de conhecimento se estende ao que está fora do cognoscente; pois conhecemos também o que está fora de nós. Ora, a forma da coisa é determinada pela matéria a algo de uno. Donde, ser manifesto que a determinação do conhecimento apresenta-se em oposição à determinação da materialidade. Por isso, o que não recebe as formas não materialmente, não é cognoscitivo de modo nenhum, como as plantas, como se diz no livro II *Sobre a alma*. Quanto mais imaterialmente, porém, algo tem a forma da coisa conhecida, tanto mais perfeitamente conhece.

Donde o intelecto que abstrai a espécie não só da matéria, mas também das condições materiais individuantes, conhecer mais perfeitamente que o sentido que recebe, de fato, a forma da coisa conhecida sem matéria, mas com as condições materiais. Entre os próprios sentidos, a vista é o mais cognoscitivo porque é o menos material, como foi dito acima [Q.78, a.3]. Entre os próprios intelectos, qualquer deles que seja é tanto mais perfeito quanto mais imaterial (AQUINO, 2004, p. 87).

A tese principal da abstração em Tomás de Aquino pode, em conformidade com este texto, ser formulada a partir dos seguintes passos. Primeiro, o que é material, ao ser conhecido, precisa existir no cognoscente imaterialmente. Segundo, a determinação do conhecimento, apresenta-se em oposição à determinação da materialidade. Terceiro, quanto mais imaterialmente se retém a forma da coisa conhecida, maior é a perfeição do que se conhece. Quarto, a diferença entre os sentidos e o intelecto ocorre pelo fato de que os sentidos recebem a forma das coisas com as condições materiais individuantes, enquanto o intelecto abstrai essas formas sem as condições materiais individuantes<sup>4</sup>.

Note-se, inicialmente, como o empirismo de Tomás de Aquino está determinado por um trajeto ontológico, pois quanto mais a forma contida na matéria for inteligida imaterialmente,

---

<sup>4</sup> O modo de recepção em Tomás de Aquino pressupõe um desnível ontológico entre modo de ser e modo de inteligir. Acerca disso, C. A. R. Nascimento comenta: “Indo mais além, é possível ver o fundamento último desta distinção na própria distinção entre essência e ato de ser, central na metafísica de Tomás de Aquino. É porque a essência se distingue do ato de ser nas criaturas que a mesma essência pode ter um ser material e individualizado nas coisas e imaterial e universal no intelecto, conservando suas notas essenciais inalteradas” (2004, p. 26). Nesse sentido, o trajeto abstrativo pressupõe esse desnível ontológico, uma vez que, no final desse trajeto, no intelecto, as ideias perderam qualquer vínculo com as condições materiais individuantes que estavam dadas em seu ponto de partida.

maior será a perfeição do conhecimento. Mas, conquanto haja oposição entre a determinação do conhecimento e a determinação da materialidade, o conhecimento tem sempre sua origem nas coisas materiais. Aqui, no entanto, pode-se perceber, paradoxalmente, como o realismo empirista de Tomás de Aquino partilha tese idêntica com o empirismo radical de Hume, ou seja, a de que o intelecto ou a mente, como se queira designá-los, são incapazes de produzir ideias, ou seja, a tese de que as ideias jamais podem preceder as coisas às quais elas se referem.

Em Tomás de Aquino, portanto, não há possibilidade de intelecção que ultrapasse a via que conduz da matéria ao intelecto. E se isso ocorre, é porque, para Tomás de Aquino, os sentidos são a fonte de todo conhecimento humano. E se o são, é porque o real já está “informado”. Os sentidos, assim, são apenas a via pela qual a forma realmente presente na coisa migra para o intelecto. E é isso que Tomás de Aquino denomina de abstração: esse trajeto ontológico descontínuo pelo qual a forma imaterial, graças à ação do intelecto, se separa das condições materiais individuantes e é recebida no intelecto.

### III

Comparemos agora o realismo empirista de Tomás de Aquino com o empirismo radical de Hume, mas, para fazê-lo, será apresentadas inicialmente as teses do pensamento de Hume.

Primeiramente, Hume assinala que não se pode negar a diferença entre sentir e pensar. Sentir é um momento primeiro e mais intenso, pensar é um momento segundo e menos intenso (2001, p. 25-26; T I.I.1.1)<sup>5</sup>. Afirma que esse fato é reconhecido

---

<sup>5</sup> As citações da obra de David Hume seguirão os seguintes procedimentos. Junto à referência da edição brasileira utilizada, virá a remissão ao parágrafo do texto original. Para o *Tratado da natureza humana*, utilizaremos a abreviatura *T*, seguida da indicação do Livro, da Parte, da Seção e do parágrafo. Para as *Investigações sobre o entendimento humano*, será utilizada a

por experiência e que constitui o dado mais imediato e fundamental que caracteriza o conhecimento humano. É a partir desse dado, que não pode ser recusado, que começa a ser construída a separação entre o interior e o exterior, ou seja, entre o mundo captado pelos sentidos e o mundo apreendido na memória e no intelecto. Hume afirma que tal separação é construída a partir das percepções, correspondendo às nossas percepções mais intensas às impressões e as nossas percepções menos intensas às ideias. Contudo, frisa Hume, conquanto haja entre nossas impressões e nossas ideias apenas uma diferença de grau de intensidade, jamais se confundiriam essas duas classes de percepções, porque isso faz parte da nossa experiência a mais imediata.

Em segundo lugar, Hume afirma “*que todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão*” (2001, p. 28; T I.I.1.7). Hume constrói esse princípio pela prioridade na ordem da aparição, constatando que nossas impressões simples sempre precedem nossas ideias simples, e que o inverso jamais ocorre. E não somente nossas impressões precedem nossas ideias, mas também nossas ideias, por sua vez, são cópias exatas das impressões às quais correspondem.

Mas a tese da cópia, em David Hume, é forte e rigorosa: nossas ideias são apenas cópias enfraquecidas de nossas impressões. Disso advêm conseqüências importantes. Primeira, nossas ideias são captadas por nossa sensibilidade, a cujo produto Hume atribui o nome genérico de impressões. Desse modo, aqui também temos um trajeto que vai das impressões às ideias e que se encerra neste circuito. As ideias, contudo, ao contrário das formas em Tomás de Aquino, jamais podem reencontrar o ente ao qual remetem, porque são não somente cópias, mas cópias únicas das impressões que lhes deram origem. Formam, portanto, seqüências menos vívidas de impressões, que reproduzem em múltiplos sen-

---

abreviatura *IEH*, seguida da indicação da Seção e do parágrafo correspondente.



tidos nossas experiências e que podem ser percorridas por nossa memória e recompostas arbitrariamente por nossa imaginação. Segunda consequência, nossas ideias são uma diáfana aparência, retendo somente as marcas captáveis em nossas impressões, as quais são também apenas imagens mais intensas de algo que as produz mas que elas não alcançam. Hume afirma:

É uma questão de fato se as percepções dos sentidos são produzidas por objetos externos a elas assemelhados – como se decidirá essa questão? Pela experiência, certamente, como no caso de todas as outras questões de mesma natureza. Mas aqui a experiência permanece – e tem de permanecer – inteiramente calada. Nada está jamais presente à mente senão as percepções, e ela [a mente] não tem como alcançar qualquer experiência da conexão destas com objetos (2004, p. 208; IEH 12,12).

Aqui já se introduz um tema crítico, o do silêncio da experiência. Hume nos explica, de forma simples, acerca do que a experiência não nos ensina, porque tal ensinamento excede sua jurisdição. Hume percebe que, embora múltiplo e infundável, o terreno da experiência é curto para que nele alcancemos o lócus em que residiria a constituição ontológica do objeto. Ou seja, em termos simples e bastante diretos, Hume explica a limitação da experiência sem precisar recorrer às dezenas de páginas com que Kant extenua o leitor para duplicar a experiência e diferenciar fenômeno e coisa em si.

#### IV

Aqui, portanto, encontra-se uma fronteira importante entre Hume e Tomás de Aquino, e que pode acompanhar sem percalços a região dos debates dos medievais. Ela pode ser descrita de forma simples com a seguinte questão: como se dão os universais no intelecto, por meio da relação desses com os entes individuais ou na sua relação com a linguagem? A primeira posição é a dos realistas, entre os quais se encontra Tomás de Aquino; a segunda posição é a dos nominalistas. Note-se, contudo, que o debate, se

puder ser travado, não poderá sê-lo por mera oposição. Não se pode tratar Hume como um nominalista, porque ele não sustenta que os universais sejam meras palavras.

De onde então eles provêm? Hume, somando-se a Berkeley e radicalizando a posição de Locke, afirma simplesmente que não há universais. Essa posição seria insustentável se fosse gratuita, mas é consequência – e aqui retorna-se ao tema do início deste trabalho – de uma posição epistemológica bastante consistente: se Hume nega os universais, é porque recusa radicalmente o processo de abstração. Por que meios o faz?

Para entender isso, retorne-se primeiramente à posição de Locke, com quem Berkeley polemiza. Locke afirma que “todas as nossas ideias derivam da sensação ou da reflexão” (1988, p. 27). As ideias de sensação são produzidas pelo contato de nossos sentidos com os objetos sensíveis particulares. Desse modo, diferentemente de Berkeley e Hume, Locke pressupõe a existência do mundo externo, acerca do qual nossos sentidos atuam como fonte de informação, trazendo para o interior de nossa mente uma multiplicidade de ideias particulares. Diferentemente dessas, cuja origem é o mundo externo, há também as ideias de reflexão, que formam a partir da percepção das operações de nossa mente. Locke afirma que esses dois tipos de ideias têm seu sentido e significado delimitado por sua origem comum: a experiência. Dada a singularidade dessa fonte e das ideias que dela se originam, surge imediatamente a dificuldade de se compreender os termos gerais com os quais a linguagem opera. Locke percebe claramente as dificuldades de uma teoria da linguagem no interior do empirismo, e formula esse problema da seguinte maneira:

visto que todas as coisas que existem são apenas particulares, como formamos os termos gerais, ou onde encontramos estas naturezas gerais que eles supostamente significam? As palavras tornam-se gerais por serem estabelecidas como os sinais das idéias gerais; e as idéias tornam-se gerais separando-se delas as circunstâncias de tempo e lugar, e quaisquer outras idéias que possam determiná-las para esta ou aquela existência particular. Por este meio de abstração elas tornam-se capazes de re-

presentar mais do que um indivíduo, cada um dos quais, tendo nisto uma conformidade com esta idéia abstrata, é (como o denominamos) desta espécie (1988, p. 95).

Se o sentido e o significado são o que torna legítimo o uso da linguagem, e se as ideias que compõem sua referência básica são todas particulares, como entender que venham a ser formadas ideias adequadas a esse uso? A resposta inicial de Locke recorre ao processo da abstração, por meio do qual as ideias são separadas de suas circunstâncias particulares, podendo, assim, receber um uso que assegure a significação de termos gerais. Locke, como em outros casos, vale-se do exemplo da formação cognoscitiva de uma criança, que, inicialmente, aprende a dar significado para termos gerais que lhe são corriqueiros, como “pai”, “mãe”, “irmã”, “avô”, e, paulatinamente, progride para a compreensão de termos ainda mais abstratos como “homem” e “animal”. Esse processo abstrativo, conforme foi visto, ocorre à medida que se separam de uma ideia todas as circunstâncias particulares que a caracterizam. Nesse sentido, Locke não concebe outra solução para o problema do uso de termos gerais a não ser a formação de ideias gerais abstratas, que possam ser a fonte de sua significação.

Veja-se a posição de Berkeley, a quem Hume se refere e de cuja posição afirma partir. Berkeley, referindo-se a Locke, afirma:

De pleno acordo com o sábio autor em que as faculdades dos animais não alcançam a abstração, receio que, se tal for a diferença, um grande número dos que passam por homens tenha de incluir-se no mesmo grupo. A razão alegada para negar aos animais idéias abstratas é a de não terem palavras ou outros sinais genéricos; isto assenta na hipótese de que usar palavras implica ter idéias gerais. De onde se segue: os homens que usam a linguagem podem abstrair ou generalizar as suas idéias. Que este é o sentido do autor mostra-o a sua resposta a esta pergunta em outro passo: “Se todas as coisas são particulares, como chegamos a termos gerais?” A sua resposta é: “As palavras vêm a ser gerais por serem significativas de idéias gerais” (1989, p. 7).

Note-se como a argumentação aparentemente simples de Berkeley contém uma insistência engenhosa. Primeiro, um elo essencial que separa o homem dos animais pode ser a linguagem, mas, se o for, isso não implica que de seu uso decorra igualmente a posse de ideias abstratas (Berkeley inclusive ironiza: se o signo de nossa humanidade for a utilização de ideias abstratas, talvez muitos homens tenham de ser incluídos na classe dos animais). Berkeley insiste uma segunda vez, afirmando: o argumento que remanesce no solo desta hipótese é o de que utilizar a linguagem implica ter ideias gerais. Se isso fosse correto, então haveria a possibilidade de generalizar as ideias com o emprego da linguagem – hipótese que nos parece bastante consequente. Contudo, Berkeley insiste uma terceira vez, inserindo citações, usando aspas e colocando a contradição na boca do próprio Locke. Retome-se o argumento conforme retratado pelo próprio Berkeley. Ele afirma que Locke pergunta: “Se todas as coisas são particulares, como chegamos a termos gerais?”. E responde: “As palavras vêm a ser gerais por serem significativas de idéias gerais”. Preste-se agora atenção ao comentário de Berkeley, que aceita parcialmente a posição de Locke, mas que nela introduz uma distinção importante. Berkeley afirma: “Note-se que eu não nego em absoluto a existência de idéias gerais, mas apenas a de idéias gerais *abstratas* [...]” (1989, p. 8). Berkeley grifa *abstratas* como qualificativo de ideias. Logo, desdobra-se o problema de Locke com os termos ideias gerais e ideias gerais abstratas, não é para recusar as ideias gerais – o que nos parecia ser inicialmente o argumento –, mas para recusar o procedimento da abstração. Ou seja, podemos dizer que Berkeley admite que as ideias gerais se expressem na linguagem, ou que ele aceita que o uso da linguagem possa ser entendido como um emprego de ideias gerais. Mas isso sempre ocorre à medida que uma ideia particular, mediante o uso da linguagem, pode ser tomada como representativa de outras ideias particulares aptas a servir de referência para um mesmo termo<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Há que sempre se tomar cuidado na interpretação da passagem acima citada - UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO

A marca da contribuição humiana não se dá por ela ser inovadora – pois Hume é claramente tributário, nesta questão, da posição de Berkeley –, mas por ela ser radical, Hume simplesmente leva ao extremo as consequências dos argumentos de Berkeley, e afirma, simplesmente, que se só se possuem ideias particulares, e se não há como ampliar sua significação por meio da abstração, então não há lugar na mente humana para ideias gerais. Se não há como ampliar a significação de uma ideia, isso se deve ao fato de que, nesta esfera, todas as possibilidades de referentes são forçosamente singulares. Isso implica, para Berkeley e Hume, que a abstração, se existisse, ameaçaria suprimir o poder de referência de uma ideia, ou seja, se alcançasse êxito pleno, ela poderia transformar uma ideia em não ideia. Nesse sentido, o postulado que bem descreve a concepção paradoxal de Berkeley acerca das ideias abstratas pode também esclarecer a posição de Hume: “[...] a força do ataque de Berkeley contra a existência das ideias abstratas,” nos diz G. Pitcher, “deriva-se, inteiramente, de

---

tada, uma vez que Berkeley sempre insiste no fato de que todas as nossas ideias são particulares. Nesse sentido, entende que seria impossível pressupor que a mente pudesse operar com ideias destituídas de qualidades ou quantidades. M. A. C. Cappello ressalta de modo pertinente este fato, ao comentar: “Pois não seria esse princípio [de não-contradição] mesmo que seria desrespeitado ao imaginar-se a existência de uma extensão que não é grande nem pequena, nem linear, nem superficial ou sólida, ou de um movimento nem rápido nem lento? E não é para esse tipo de contradição que Berkeley, a todo momento, chama nossa atenção ao repetir-se inúmeras vezes nesse sentido?” (2005, p. 71). Percebemos, claramente, portanto, que Berkeley designa por *ideia geral* o princípio operatório de equivalência imperfeita entre um termo geral e um conjunto de ideias particulares. Talvez seja esse o traço mais característico do jogo cognoscitivo proposto por Berkeley ao criticar Locke, a saber, o fato de que, no interior do empirismo (*nota bene*), o pressuposto de uma ideia geral fere o princípio de não contradição. Mas não se trata de um princípio lógico somente, mas de um princípio lógico-semântico, uma vez que o empirismo anglo-escocês, com seu sistema de referência, torna-se impróprio para a concepção de qualquer ideia em si geral.

sua doutrina de que todas as idéias são imagens” (1983, p. 91). A posição de Hume, no entanto, seria melhor descrita se, ao invés do termo “imagens”, se usasse o termo “cópias”, porque as ideias, como vimos acima, são meras cópias de nossos sentimentos ou impressões sensoriais.

Disso decorre que uma ideia, para manter consigo o grau de remissão que a caracteriza como uma ideia, só pode sofrer dois tipos de modificações: primeiro, uma ideia pode tornar-se mais intensa ou menos intensa; segundo, toda ideia complexa pode ser decomposta em ideias mais simples. O critério da intensidade jamais produz desnível ontológico algum entre a ideia e aquilo a que ela se refere. O critério da decomposição também não encerra grau algum de abstração, pois apenas significa que onde a mente percebe alguma diferença, ela pode distinguir duas percepções e operar sua separação (HUME, 2001, p. 42; T I.I.7.3). No entanto, frisa Hume, no caso de uma ideia decomposta, cada uma de suas partes traz consigo a referência ao grau de quantidade e qualidade da percepção da qual se originou<sup>7</sup>. Logo, as partes decompostas continuarão referindo-se a partes de impressões singulares, dotadas também de graus de quantidade e qualidade. Desse modo, a decomposição em nada assegura a ampliação do processo abstrato ou a formação de ideias gerais.

Como não existem percepções gerais, conseqüentemente também não existem ideias gerais. Os termos gerais, que a lingua-

---

<sup>7</sup> Este é um ponto de continuidade entre os pensamentos de Berkeley e Hume, ou seja, tomada como cópia, a ideia jamais pode eliminar a marca singular de seu contato com as impressões. D. Pears afirma: “[...] Hume, seguindo Berkeley, afirma que nunca há algo na própria imagem, nunca há algo intrínseco a ela, que possa de algum modo torná-la geral. Pois, sempre que uma imagem ocorre na mente de uma pessoa, ela ocorre como um item mental particular” (1996, p. 17). Aqui já se encontrou uma resposta parcial a Locke, a saber, jamais se pode encontrar na própria ideia aquilo que possa vir a ser o suporte de uma significação geral. Desse modo, definida em sua radical particularidade, a ideia jamais pode, por si própria, ser a base de qualquer processo de abstração.

gem utiliza, sempre se referem a conjuntos de ideias particulares, sendo impossível que convirjam – em decorrência dos argumentos acima expostos – para qualquer ideia que pudesse, em algum grau, operar de modo arquetípico. Por isso, afirma-se acima que Hume sustenta que não há universais. Vejamos como, para tentar resolver este problema, Hume retoma claramente a demarcação do problema proposto por Berkeley. Hume afirma:

Seja como for, o certo é *que*, sempre que empregamos um termo geral, nós formamos a idéia de indivíduos; *que* raramente, ou nunca, conseguimos esgotar a totalidade destes indivíduos; e que aqueles *que* restam somente são representados mediante o hábito, pelo qual os evocamos sempre que uma ocasião presente o exige. Tal é, portanto, a natureza de nossas idéias abstratas e de nossos termos gerais; e é dessa maneira que resolvemos o paradoxo anterior, a saber, que algumas idéias são particulares em sua natureza, mas gerais pelo que representam. Uma idéia particular se torna geral quando a vinculamos a um termo geral – isto é, a um termo que, por uma conjunção habitual, relaciona-se com muitas outras idéias particulares, evocando-as prontamente na imaginação (2001, p. 46; T I.I.7.10).

Em Hume, portanto, jamais remanesce a possibilidade da formação de ideias gerais, seja através da abstração, seja através do uso da linguagem. Segundo Hume, o que a linguagem possibilita é que se evoquem ideias particulares, que são sempre ideias de indivíduos, as quais em suas conexões podem estabelecer conjuntos de significados equivalentes entre si. Hume e Berkeley, em seus empirismos radicais, recusam o apagamento dos caracteres distintivos de uma percepção sensível na esfera de uma ideia geral. Ambos acusam a impropriedade de uma ideia desparticularizada, que amplia sua significação à medida que elimina as propriedades singulares da percepção sensível. Nesse sentido, a posição de Hume é não somente tributária, mas igualmente bastante próxima da de Berkeley, o que demonstra duas afinidades. Em primeiro lugar, pode-se observar que há um esforço, não simultâneo mas conjunto, para destituir o emprego

dos termos filosóficos de recursos semânticos ontológicos. Em segundo lugar, pode-se perceber, de modo concreto, como a recusa de qualquer tipo de hipóstase, como mecanismo operacional da linguagem, aproxima os dois pensadores entre si, e aproxima a crítica da linguagem empirista dos problemas com que se defrontou o nominalismo. Se Hume, contudo, avança além de Berkeley, é na tentativa de descrever os mecanismos mentais por meio dos quais se articulam ideias particulares e significados gerais<sup>8</sup>. Mas isso nos remete à questão do hábito, que é demais extensa para a presente discussão. Frisemos somente o argumento principal. Hume opera uma separação radical entre a possibilidade de operar com ideias gerais e a capacidade de fazer uso da linguagem. Os termos gerais tornam-se, assim, um mero instrumento, um veículo de ideias particulares.

## V

Retomem-se sinopticamente os passos deste texto. Tomás de Aquino sustenta que o intelecto está em potência para as formas, que a recepção dessas formas depende dos sensíveis, as

---

<sup>8</sup> Embora seja difícil traçar claramente a distinção entre a posição de Hume e a de Berkeley, H. Allison faz a seguinte apreciação concisa desse debate: “[...] Hume é bastante modesto na avaliação de sua contribuição para a discussão. De fato, ao invés de meramente confirmar a descrição de Berkeley, tenta preencher uma significativa lacuna nela, fornecendo uma análise do mecanismo psicológico por meio do qual essas partículas mentais são capazes de funcionar como universais quando conectadas com termos gerais. Enquanto Berkeley estava contente em mostrar que este deve ser o caso, Hume empenha-se em mostrar como isso é possível, dados os mecanismos associativos da mente humana” (2008, p. 30). A solução de Hume não é exatamente exitosa, uma vez que, para descrever essa operação mental, se valerá de um pressuposto teórico, já no início do *Tratado*, que virá a ser elaborado somente no desenvolvimento dessa obra. Trata-se da teoria do hábito, por meio da qual Hume tenta circunscrever quais seriam as ideias mais adequadas para suprir a significação de um termo empregado em seu sentido geral.



quais, por meio do intelecto, são abstraídas das condições materiais individuantes. O universal, portanto, é subtraído às condições individuantes da matéria por meio da abstração. Em Locke, essa abstração é compreendida através do uso da linguagem. O universal não está na matéria, mas é produto da linguagem, que permite, por meio da abstração, generalizar ideias. Berkeley aponta a contradição subjacente no raciocínio de Locke: se todas as nossas ideias são particulares, como se pode, no uso da linguagem, formar ideias gerais que serão significadas pelos termos gerais? No entanto, Berkeley recusa expressamente apenas as ideias gerais abstratas, admitindo que algumas ideias particulares possam representar outras, e reservando à linguagem a possibilidade de significá-las. Hume nega radicalmente as ideias gerais, porque os termos têm sempre por referência ideias singulares; nega, conseqüentemente, qualquer processo de abstração que conduza à formação de universais. Desse modo, procura descrever o mecanismo de associação, efetivo na mente, pelo qual ideias particulares se tornam aptas para preencher singularmente a significação de termos gerais.

Tracemos, a partir disso, algumas conclusões. O empirismo depende, fundamentalmente, de uma teoria que separe o intelecto e a sensibilidade aristotélica, vinculada ontologicamente a uma região em que os entes empíricos se dividem em acidentes e substâncias. Por isso, o empirismo é tributário do nominalismo, porque a questão, para os modernos empiristas, não está em examinar se o conhecimento começa com os sentidos – posição que não os separa ainda de Aristóteles nem de Tomás de Aquino –, mas em saber se são possíveis os universais a partir dos sentidos que captam apenas o individual. Resulta então que não há propriamente universais, ou melhor, estes são termos cuja referência é sempre construída pelo uso da linguagem ou dada por um conjunto indefinido de ideias particulares.

Para Tomás de Aquino, os sentidos são uma “fonte de conhecimento”. E se o são, é porque o real já está “informado”. Os sentidos, assim, são apenas a via pela qual a forma das coisas – realmente presente nestas – tramita para o intelecto. Sobre

isso recai a crítica radical de Hume, para quem o empírico está destituído de qualquer “informação” subjacente a si. Por conseguinte, enquanto Tomás de Aquino precisa recorrer à teoria da substância aristotélica para justificar o emprego de termos filosóficos, Hume assume uma posição nominalista, para possibilitar que a linguagem seja empregada para organizar os dados colhidos como simples cópias das impressões. Isso assegura a Hume que as impressões e suas respectivas ideias possam ser apreendidas pelas capacidades específicas da mente, tendo valor e referência no interior do jogo das operações mentais. Desse modo, Hume elimina o problema de que a validade das ideias esteja vinculada a sua capacidade de fazer referência objetiva aos dados do mundo externo. Embora Hume, nessa questão específica, seja apenas um epígono do debate entre Berkeley e Locke, percebe-se sua clara intenção em eliminar qualquer possibilidade de hipóstase na utilização da linguagem. Para levar a cabo essa intenção, Hume tem de desconstruir filosoficamente o pressuposto semântico de que o referente de qualquer termo filosófico esteja inscrito em alguma realidade externa à mente humana. Hume é assim o primeiro filósofo – e cabe averiguar se há um segundo – a “desinformar” completamente o real, anulando toda e qualquer vinculação subjacente à sequência empírica captada pela sensibilidade.

### **Referências**

ALLISON, Henry E. *Custom and reason in Hume: a kantian reading of the first book of the Treatise*. Oxford: Clarendon, 2008.

CAPPELLO, Maria Adriana Camargo. A crítica à abstração e à representação no imaterialismo de Berkeley. *Dois pontos*, Curitiba, v. 1, n. 2, p. 57-73, jan./jun. 2005.

DUARTE, Luciano José Cabral. *A natureza da inteligência no tomismo e na filosofia de Hume*. Tradução de Antonio Carlos Manguiera Viana. Aracaju: J. Andrade, 2003.

BERKELEY, George. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. Tradução de Antônio Sérgio. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Editora da UNESP / Imprensa Oficial do Estado, 2001.

\_\_\_\_\_. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora da UNESP, 2004.

JANET, Paul; SÉAILLES, Gabriel. *Histoire de la Philosophie. Les problèmes et les écoles*. Paris: Librairie Delagrave, [1929].

LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. Introdução. As questões da primeira parte da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino sobre o conhecimento intelectual humano. In: *Suma de teologia* [Primeira Parte – Questões 84-89]. Tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004. p. 9-39.

PEARS, David F. *Hume's system: an examination of the first book of his Treatise*. New York: Oxford University Press, 1996.

PITCHER, George. *Berkeley*. Tradução de José A. Robles García. México: Fondo de Cultura Econômica, 1983.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teologia* [Primeira Parte – Questões 84-89]. Edição bilíngue. Tradução e introdução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Uberlândia: EDUFU, 2004.

