

A natureza da inteligência no tomismo e no empirismo humeano, segundo Luciano Duarte

Edmilson Menezes*

The nature of intelligence in Thomism and in Humean empiricism, according to Luciano Duarte

Resumo

Na história da recepção das ideias filosóficas em Sergipe destaca-se um capítulo importante, que pretendo mostrar a seguir; um marco para a inversão de perspectiva metodológica da produção filosófica em Sergipe encontra-se na tese de doutorado de Luciano Duarte. Sem dúvida, estamos diante de um estudo que se aparta da concepção de filosofia como disciplina livresca, cujo reflexo confunde beletrismo e eruditismo com pensamento filosófico em si – duas tendências presentes no Brasil, desde a Colônia até o século XIX e início do XX. O objetivo, pois, do artigo é mostrar que a pesquisa de Duarte representa uma nova etapa para os estudos em filosofia nas terras sergipanas, quer dizer, ela representa e traduz uma forma técnica de fazer filosofia.

Palavras-chave: Filosofia em Sergipe, Luciano Duarte, Tomismo

Abstract

In the history of the reception of philosophical ideas in Sergipe stands out an important chapter, which I intend to show next; a milestone for the inversion of the methodological perspective of the philosophical production in Sergipe is in the doctoral thesis of Luciano Duarte. Without a doubt, we are dealing with a study that runs away from the conception of philosophy as a book discipline, whose reflection confuses belletrism and erudition with philosophical thought in itself: two tendencies present in Brazil, from Cologne to the nineteenth and early twentieth centuries. The aim, then, of the article is to show that Duarte's research represents a new stage for studies in philosophy in the Sergipe lands, that is, it represents and translates a technical way of doing philosophy.

Keywords: Philosophy in Sergipe, Luciano Duarte, Thomism



* Edmilson Menezes é doutor em Filosofia pela UNICAMP (1998). Professor Titular de Filosofia Moderna do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe

1. A filosofia e sua especificidade técnica

Que interesse poderia mover a iniciativa de confrontar hermeneuticamente, por exemplo, Tomás de Aquino e David Hume? Qualquer neófito da lide filosófica saberá colocar os dois pensadores em taxionomias diferentes. Então, por que insistir em confrontar essas filosofias? Justamente pelo fato de todo começo sugerir certa sedução pela aparência e pela crença menos refletida. Um dos trabalhos mais importantes do especialista é desfazer essas ilusões. Mas, com isto não ficam afastadas todas as dificuldades. Sabe-se, de fato, que as obras mais incontestavelmente filosóficas, aquelas mesmas que nosso exame se propõe a observar, apresentam muitas vezes conclusões opostas e que, assim sendo, a verdadeira filosofia parece estar nelas mais prometida que contida. Se a filosofia está ainda por ser feita, como a descobriríamos naquilo que já foi feito? Sem embargo, a solução para o questionamento encontra-se somente na própria natureza conceitual e histórica da filosofia. É nesta acepção que podemos afiançar a filosofia como um modo intelectual, ou seja, ela é ao mesmo tempo uma ferramenta de análise e uma interrogação sobre o sentido e o valor da condição humana que, no cultivo de seu saber característico, está calcado numa metodologia estrita: o debruçar-se sobre sua história e a elaboração do conceito.

O saber filosófico nutre-se de sua história: compreender devidamente esta relação, como nos lembra Hegel, permite alcançar como pelo estudo da história deste saber somos introduzidos no conhecimento deste próprio saber.¹ A história da filosofia não ostenta nem a persistência de um conteúdo simples e completo, nem o processo de um pacífico acréscimo de novos sistemas. A história da filosofia, a título de disciplina ela mesma filosófica (e não somente histórica), ambiciona convencer, porque pretende apresentar teses estabelecidas por *demonstrações*. No que ela se distingue tanto desses ensaios sobre tal autor ou sobre tal problema de história das ideias (sem demonstrações nem teses reutilizáveis), quanto dos manuais (teses sem demonstrações) e das *Histórias da Filosofia* estritamente doxográficas de ambição exaustiva (informações, demonstrações mas sem teses claras, por preocupação de neutralidade). As condições de tais demonstrações podem se definir do seguinte modo: o historiador da filosofia deve: a) conhecer o autor exaustivamente, e b) nada avançar que não possa sustentar por *argumentos* – dos textos e sua hermenêutica correta. A primeira exigência, materialmente realizável, demanda somente o tempo e a memória. A segunda, indefinível em termo de materiais, demanda muito mais – a honestidade. O intérprete deve supor de início que o autor estudado tem, até prova em contrário, razão de sustentar o que



1 Cf. HEGEL, G.W. F. Introdução à História da Filosofia. In: *Escritos seletos*. Trad. de Henrique Lima Vaz et alli. São Paulo: Victor Civita, 1974, p. 328 e segs. (Coleção “Os Pensadores”)

ele avança; isso significa que ele permanece em princípio mais inteligente e mais profundo que seu intérprete; o que implica enfim renunciar a toda ideologia, pressuposta ou residual. Em tempo, o intérprete só pode nos instruir sobre um autor ou um problema se ele mesmo aceitar deixar-se instruir pelo seu interlocutor.²

A história da filosofia, enfim, fornece a matéria prima do exercício filosófico: o conhecimento racional. É preciso reconhecer que se pode ter uma visão mais radical do que significa a diversidade dos sistemas filosóficos. O conhecimento filosófico daquilo que é verdade e filosofia faz compreender a diversidade como tal num sentido bem diferente daquele de uma oposição abstrata entre verdade e erro. A explicação disto revelará o significado da história e da filosofia. A multiplicidade de tantas filosofias é absolutamente necessária para a ciência da filosofia, e lhe é essencial. O conflito das filosofias permite a dinâmica que ressalta na história da filosofia, não uma exterioridade cronológica, mas uma interioridade lógica, quer dizer, a história do próprio conteúdo, algo que nos ajuda a resolver problemas.

Se nos dermos ao trabalho de examinar mais atentamente as reflexões expostas, podemos opor-lhes que, por mais diversas que sejam as filosofias, uma coisa têm em comum: o serem filosóficas. Por conseguinte, quem tiver estudado e compreendido uma filosofia, contanto que seja filosofia, por isso mesmo compreendeu a filosofia.³

A história da filosofia é, antes de qualquer coisa, filosofia; mas ela somente possui valor para a filosofia porque permanece intransigente quanto à verdade histórica.⁴

A filosofia é, também, um trabalho do conceito; é um saber técnico que se manifesta como explicitação e discurso. Ela se explicita em movimentos sucessivos, no curso dos quais produz, abandona e ultrapassa teses ligadas umas às outras numa ordem por razões.⁵ O método que daí surge implica uma progressão daqueles movimentos que dá à obra escrita sua estrutura e efetua-se num tempo próprio. A interpretação consistirá em reapreender, conforme a intenção do autor, a ordem por razões e em jamais separar as teses dos movimentos que as produziram. Deste modo,

2 MARION, J-L. Algumas regras em história da filosofia. In: *Educação e Filosofia*, nº 44, jul./dez., 2008, pp. 200-201.

3 HEGEL. G.W.F. Op. cit., p. 339.

4 GUÉROULT, M. Émile Bréhier (1876-1952) In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, nº1, jan./mar., 1952, p. 114.

5 Cf. GOLDSCHMIDT, V. *A Religião de Platão*. Trad. de Oswaldo e Ieda Porchat. São Paulo: Difusão Européia, 1970, p.140-142.

A pesquisa, em matéria de filosofia, não procede somente da verdade, mas faz corpo com ela. Assim, para compreender uma doutrina, não é suficiente não separar a *lexis* da crença, a regra, de sua prática; é preciso, após o autor, refazer os movimentos concretos, aplicando as regras e chegando a resultados que, não por causa de seu conteúdo material, mas em razão desses movimentos, se pretendem verdadeiros. Ora, esses movimentos se nos apresentam na *obra escrita*.⁶

Os movimentos do pensamento filosófico estão inscritos na *estrutura* da obra, nada mais sendo essa estrutura que as articulações do método em ato, ou seja, é uma mesma estrutura que se constrói ao longo da progressão metódica e que, uma vez terminada, define a arquitetura da obra. “Ora, falar de movimentos e de progressão é [...] supor um tempo, e um tempo estritamente metodológico ou, guardando para o termo sua etimologia, um *tempo lógico*.”⁷ Isto é possível graças à organização sistemática do discurso filosófico. A filosofia busca organizar-se numa totalidade, num todo orgânico, de tal modo que as partes se justifiquem por sua inserção nessa totalidade.

A filosofia, nesta direção, envolve um trabalho marcado pela “paciência do conceito”.

O filósofo é o amigo do conceito, ele é o conceito em potência. Quer dizer que a filosofia não é uma simples arte de formar, de inventar ou de fabricar conceitos, pois os conceitos não são necessariamente formas, achados ou produtos. A filosofia, mais rigorosamente, é a disciplina que consiste em *criar* conceitos. [...] É porque o conceito deve ser criado que ele remete ao filósofo como àquele que o tem em potência, ou que tem sua potência e sua competência.⁸

À filosofia cabe o labor conceitual; o conjunto dos conhecimentos filosóficos é traduzível em conjunto dos conhecimentos racionais a partir de conceitos. Esses, por seu turno, impedem o pensamento de ser uma mera *opinião*. “O campo conceitual de uma doutrina é formado pela integração da terminologia numa totalidade sistemática.”⁹ Nesse sentido, não

6 Id. *Ibid.*, p. 142.

7 Id. *Ibid.*, p. 143.

8 DELEUZE, G. *O que é a filosofia?* Trad. de Bento Prado Jr. e Alberto A. Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992, p.13.

9 COSSUTTA, F. *Elementos para a leitura dos textos filosóficos*. Trad. de Ângela de N. Begnami et alli. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 59.



há conceito fora de um processo inteligível que lhe garanta uma área de significação. Ao definir, o exercício do pensamento engendra um procedimento sintético, do qual só o contexto verbal permite fixar os limites. Sem dúvida, o filósofo constrói um universo definido e ordenado de palavras e frases que desnorteia o leitor e provoca um sentimento de incompreensão. Decididamente, há uma linguagem própria à obra filosófica que a impede de circular entre as linguagens de assimilação imediata. A linguagem filosófica identifica-se com o próprio *problema* que busca resolver intelectualmente. Os termos conservam, para aquele não habituado ao vocabulário técnico, uma espécie de resíduos de significação mais ou menos confusos, que é preciso afastar em proveito de uma atribuição precisa do sentido. Para tanto, é indispensável uma aprendizagem técnica: o estudo da filosofia insta-se por meio de uma “pedagogia do conceito”. O leitor deve fazer uma série de retornos ao texto, tentando captar, de modo a constituir uma organização espiritual, o que antes aparecia como vazio de sentido. Assim, revela-se o campo preciso em que o trabalho filosófico se estabelece: o filósofo opera na organização dos signos.

Ele traça a arquitetura explícita da relação entre conceitos, constrói com todas as peças uma estruturação de significados, de uma maneira que não é nem ‘arbitrária’ nem ‘convencional’, mas que se quer necessária e de tal forma que possa, para além da organização mais ou menos contingente efetuada pela língua, transcrever o ser no dizer.¹⁰

De modo ideal, a filosofia pode ser encarada como uma tentativa de construir um campo homogêneo e robustamente coerente, que recubra todo o campo do real.

O conceito não é dado, é criado, está por criar, e, exatamente no exercício da elaboração conceitual, o filósofo descobre a sua “vocação” para a universalidade. O ofício do filósofo não aceita, por conseguinte, improvisações. Ele se refere a uma unidade essencial, uma ideia organizadora que orienta racionalmente a atividade do intelecto. A diversidade de conceitos e a multiplicidade de conclusões não desacreditam o empenho demonstrativo da filosofia. Ao contrário, por meio delas, podemos verificar a dinâmica que envolve a investigação filosófica como atividade capaz de comunicar-se e impor-se aos espíritos atentos. A diversidade e a multiplicidade encontradas na história da filosofia não nos permitem estabelecer, para a filosofia, verdades estabelecidas, mas tão somente o interesse em buscá-las. A ausência de verdades adquiridas faz com que a filosofia não possa ser encerrada, como uma ciência, num corpo constituído por ver-

10 Id. *Ibid.*, p. 66

dades anônimas, aceitáveis sem nenhuma oposição por todas as inteligências, mas faz com que ela possa parecer residir no conjunto das filosofias surgidas no decurso das diferentes épocas.¹¹

2. Luciano Duarte: *La Nature de l'Intelligence dans le Thomisme et dans la Philosophie de Hume*

Na história da recepção das ideias filosóficas em Sergipe destaca-se um capítulo importante, que pretendo mostrar a seguir; um marco para a inversão de perspectiva metodológica da produção filosófica entre nós encontra-se na tese de doutorado de Luciano Duarte.¹² Estamos diante de um trabalho que se aparta da concepção de filosofia como disciplina livresca¹³, cujo reflexo confunde beletrismo e eruditismo com pensamento filosófico em si – duas tendências presentes no Brasil, desde a Colônia até o século XIX e início do XX. A tese de Duarte representa uma nova etapa para os estudos em filosofia nas terras sergipanas, quer dizer, ela representa e traduz uma forma técnica de fazer filosofia, isto é,

consiste em explorar menos a suposta interioridade do autor do que a interioridade de sua obra. Porque se o autor não existe mais, a obra está aqui, diante de nós, nos livros, como um monumento, um objeto, cujo significado é perceptível apenas pelo cenário destacado dos arranjos conceituais que tornam isso possível. Esse método é, portanto, antes de tudo, um método de análise.¹⁴

A forma específica a que me refiro diz da análise *estrutural* em filosofia: as articulações do pensamento filosófico estão arraigadas, como dito acima, na *estrutura* da obra, é uma mesma estrutura que se apresenta ao longo da evolução metódica e que, uma vez completada, decide a arquitetura da produção, do trabalho.¹⁵ Assim sendo, refazer, após o autor, os movimentos de que a estrutura da obra guarda o traçado é repor em movimento a estrutura e, dessa forma, situar-se num tempo que é lógico e não cronológico; um tempo que é metodologicamente anunciado e captado pela história da filosofia em sua expressão conceitual. A leitura dos tex-

11 Ver: MENEZES, E. Algumas observações acerca de metodologia filosófica e ensino de filosofia. In: CRUZ, M. H. S. (org.) *Múltiplos Enfoques e Espaços Plurais da Pesquisa no Campo da Educação*. São Cristóvão: EDUFS, 2008, pp. 21-24.

12 Sobre a recepção do pensamento filosófico em Sergipe, ver: LIMA, J. da S. *Os estudos filosóficos em Sergipe*. Aracaju: Sociedade Editorial de Sergipe, 1995.

13 A expressão é de CRUZ COSTA, J. *Contribuição à História das idéias no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956, p. 18.

14 GUÉROULT, M. La méthode en histoire de la philosophie. In: *Philosophiques*, Volume 1, Numéro 1, avril, 1974, p. 12

15 GOLDSCHMIDT, V. Op. cit., p.142.



tos filosóficos cumpre duas tarefas ao mesmo tempo, que jamais devem ser separadas: não há conhecimento filosófico sem iniciação filosófica, não há iniciação sem retomada de pensamentos já advindos. É importante lembrar que, em filosofia, não se pode, não se deve esperar uma apropriação imediata. Os textos dos filósofos são facilmente identificáveis pelo seguinte critério: neles, a forma está inteiramente subordinada à mensagem a comunicar, a própria mensagem sendo inteiramente redutível a um pensamento racionalmente conduzido, que se move exclusivamente no universo conceitual. Toda obra filosófica elabora ou pretende elaborar as condições de sua própria validade, e, portanto, enuncia as próprias regras da leitura que se pode fazer dela.¹⁶

O esforço filosófico de Luciano Duarte exemplifica com bastante propriedade o exposto acima; sem embargo, um dos trabalhos mais importantes em filosofia escrito por um intelectual sergipano é *La Nature de l'Intelligence dans le Thomisme et dans la Philosophie de Hume*. Trata-se de sua tese de doutoramento (transformada em livro em 2003) defendida na Sorbonne, em 1957, sob a orientação de Ferdinand Alquié e cuja banca examinadora contou, além deste, com os professores De Gaudillac e Paul Ricoeur. O elemento mais provocativo ali presente é o inicial espanto quando se veem, lado a lado, duas filosofias antitéticas, e, se Platão e Aristóteles estão corretos, este *thaumas* prenuncia muito bem a leitura. O tomismo e a filosofia humeana são analisados de modo a ressaltar suas distinções e suas aproximações, mas resguardando deste confronto o propriamente filosófico que lhes é atinente, a saber, a formulação conceitual. O conceito de inteligência guia o leitor nesse campo de batalha.

Mas, como justificar um estudo sobre São Tomás e Hume? A vertente escolhida para isso é a teoria do conhecimento. “A questão é pertinente, porque no centro do tomismo está uma teoria da sensibilidade, e, assim como em Hume, não há nada na mente que não tenha antes passado pela sensibilidade.”¹⁷ Com efeito, a teoria da sensibilidade é uma referência que, incontestavelmente, está presente na história da filosofia e, com ela, uma série de questões passa também a nortear a atividade do espírito: quais as fontes de todo o conhecimento? Como predicamos a realidade, isto é, como se efetiva o processo que transforma dados em juízos? Qual o nexó entre sujeito cognoscente e objeto a ser conhecido? Enfim, o que significa o conhecimento verdadeiro? Ora, se a filosofia dos modernos (em seu formato distintivo) se preocupa em responder a esses problemas candentes que envolvem a compreensão da realidade, uma solução para

16 FOLSCHEID, D. e WUNENBURGER, J.-J. *Metodologia Filosófica*. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1997, pp. 10-14.

17 SENEDA, M. C. DUARTE, Luciano José Cabral. A natureza da inteligência no tomismo e na filosofia de Hume. In: *Educação e Filosofia*, nº 50, jul./dez., 2011, p. 742. Sigo, de perto, o correto resumo dos principais argumentos da obra feito por Seneda.

eles já havia sido proposta pelo tomismo: a verdade está essencialmente no julgamento e não na simples apreensão; ela consiste na afirmação feita pela inteligência da conformidade de sua ideia com o objeto. A referência à coisa é, portanto, um aspecto essencial da verdade de acordo com o tomismo, e o fundamento mesmo de seu realismo. O que nos leva a crer na possibilidade de juntar analiticamente o empirismo e o tomismo.

Por meio de uma exemplar exposição metodológica, o texto encarrega-se daquela justificativa a partir de uma importante revista à tradição empirista inglesa passando por Roger Bacon, Guilherme de Ockham, Francis Bacon, Locke, Berkeley, tendo em mira uma reconstituição dos princípios norteadores dessa tendência filosófica. Contudo, o resultado a que se chega permanece cerceado pelo antagonismo das posturas dos empiristas e dos tomistas, que não permite avançar para um traço mais nítido que legitime a aproximação pretendida.

O procedimento seguinte será buscar aquela demonstração a partir de outra perspectiva, a kantiana. Por intermédio de Kant, o confronto em tela pode ser legitimado tendo em vista o que foi feito pelo próprio autor da *Crítica da Razão Pura*. Explique-se: teria Kant propiciado o encontro entre o tomismo, via a metafísica wolffianna, e o empirismo humeano? A pista para isso está no prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, quando Kant estabelece a diferença entre *procedimento dogmático* da razão e *dogmatismo*. O filósofo esclarece que a crítica não se opõe ao primeiro no seu conhecimento puro, enquanto ciência, pois essa é sempre dogmática, quer dizer, precisamente demonstrativa, fundando-se em princípios *a priori* certos. Ao contrário, a crítica opõe-se justamente ao segundo, ou seja, à presunção de seguir adiante apenas com um conhecimento puro por conceitos (conhecimento filosófico), apoiado em princípios, com os quais a razão desde muito aplica, sem se informar como e com que legitimidade os alcançou. Em outras palavras, o dogmatismo é o procedimento dogmático da razão sem uma crítica prévia da sua capacidade. Essa oposição da crítica ao dogmatismo não permite, por conseguinte, de modo algum, a superficialidade palavrosa que toma a despropósito o nome de popularidade, nem ainda menos o ceticismo que condena, de modo sumário, toda a metafísica. Com efeito, é a esta última frase que o leitor deve estar atento. Realmente o ceticismo, e agora em especial o de Hume, alcançou, mesmo que sumariamente, toda a metafísica? E mesmo poderíamos perguntar qual a metafísica que Kant pretende restaurar? É nesta encruzilhada que toca conhecimento e metafísica que a obra do Duarte pretende fixar-se.



De acordo com a excelente síntese feita por Seneda dos principais argumentos contidos no livro¹⁸, Duarte cinge-se a Wolff e Kant; mostra, historicamente, a influência de Wolff sobre Kant por intermédio de Franz Albert Schultz (que foi diretor do Colégio Friedrich, frequentado por Kant) e de Martin Knutzen (professor de Kant na universidade de Königsberg); e traça as relações entre Wolff e o tomismo.¹⁹ Quanto à relação entre o empirismo inglês e o tomismo, conclui o autor que ela se dá por oposição, pois os empiristas nominados sempre recusaram a presença do universal na matéria individual. Quanto à relação entre Wolff e Kant, Duarte pergunta – com todos os difíceis desdobramentos que esta questão exige – se Kant é um discípulo de Wolff, e se Wolff tiver sido tributário de Tomás de Aquino, então o confronto entre o tomismo e o empirismo de Hume já teria ocorrido no pensamento crítico de Kant?²⁰ Para responder essa questão, o autor examina as divergências significativas entre Tomás de Aquino e Wolff acerca de quatro pontos fundamentais: a natureza da inteligência, as noções dos universais, a teoria da ideia e a concepção da verdade.²¹ Conclui Duarte que, se Kant confessa ter sido despertado por Hume de seu sono dogmático, resta então saber de que dogmatismo se versa. Afirma ainda que não se trata do dogmatismo tomista, do qual Wolff diverge em pontos fundamentais, acima referidos, mas que o pensamento de Kant repousava então sobre outro aspecto deste dogmatismo, o racionalismo, recebido de Leibniz por meio de Wolff. Portanto, sustenta, há ainda que ser feito o confronto entre o tomismo e o empirismo de Hume.²²

Ainda aceitando o esquema proposto pelo apanhado de Seneda²³, o livro apresenta um tema central para se compreender o confronto entre o tomismo e o empirismo: o problema das ideias abstratas. Embora pretenda o autor que esse confronto seja um tanto inusitado, se ampliarmos o foco, perceberemos que ele se enquadra bem no debate em tela, a saber, a discussão sobre os universais. Inicialmente, o autor nos apresenta a posição de Tomás de Aquino, mediante dois procedimentos que denomina “abstração horizontal” e “abstração vertical”²⁴. O primeiro procedimento procura o denominador comum que pode ser encontrado no múltiplo material, como vegetal, por exemplo, pode ser dito de ervas, flores e frutos. O segundo procedimento extrai uma forma de uma matéria determinada,

18 Id. *ibid.*

19 DUARTE, L. J. C. *A natureza da inteligência no tomismo e na filosofia de Hume*. Trad. de Antônio Carlos M. Viana. Aracaju: Editora J. Andrade, 2003, pp. 46-54.

20 Id. *ibid.*, p.67.

21 Id. *ibid.*, pp.55-65.

22 SENEDA, M. C. Op. cit., p. 742.

23 Id. *ibid.*, p. 743.

24 DUARTE, L. J. C. Op. cit., pp. 80-89.





como racional, por exemplo, pode ser dito de homem. Isso se conjuga com os graus de abstração que conformam as ciências especulativas. Desse modo, temos a Física (“[...] quando a inteligência considera como objeto a ‘*materia sensibilis*’, fazendo abstração somente dos indivíduos em que ela se encontra [...]”), a Matemática (que opera uma dupla abstração: “abstração da ‘*materia sensibilis communis*’, que era objeto da ‘Física’, e abstração da ‘*materia inteligibilis individualis*’), e a Metafísica, que opera no domínio do ser enquanto ser.²⁵ Após expor esse trajeto, Luciano Duarte nos apresenta alguns tópicos da teoria do conhecimento de Tomás de Aquino (matéria, sensação, intelecção, papel do intelecto agente)²⁶, com o intuito de mostrar a forma tripartite que caracteriza a ideia em seu processo de abstração. O interesse maior aqui é explicitar como a forma, inscrita numa base empírica, migra da coisa para o intelecto sem perder sua identidade. Ou seja, em virtude desse trajeto ontológico, a forma, mesmo estando no intelecto, não perde o seu poder de remissão e não deixa de ser parte da coisa da qual foi abstraída. Em contraposição a este “realismo empirista” de Tomás de Aquino, Duarte expõe o que poderíamos igualmente chamar de “nominalismo empirista” de David Hume. Para caracterizar a posição de Hume, principia pelo debate entre Locke e Berkeley.²⁷ É difícil em poucas linhas traçar o debate entre os três autores, mas podemos circunscrevê-lo afirmando que ele se localiza na fecunda intersecção entre teoria da linguagem e teoria do conhecimento. Se a posição básica do debate é que todas as ideias advêm dos sentidos, sendo, portanto, todas individuais, torna-se então decisivo responder a seguinte questão: como podemos então pensar utilizando termos como veículos de ideias? A posição de Hume²⁸, tributária de Berkeley, é apresentada no Tratado com três argumentos. Primeiro, tudo o que é diferente é separável, ou seja, Hume recusa que hajam conexões ontológicas no empírico que não possam ser rompidas pela operação de composição e decomposição da imaginação. Segundo, nada há na experiência que não contenha graus de quantidade e qualidade. Terceiro, tudo o que existe na natureza é individual (este argumento decorre do segundo), portanto, é impossível que a mente forme qualquer ideia geral a partir das impressões extraídas da experiência. Desse modo, argumenta Hume, quando utilizamos um termo com significado geral, empregamos uma ideia sempre individual, que deve representar uma série de outras ideias particulares subentendidas pelo princípio da semelhança. Essa contraposição leva Duarte a afirmar que, em Tomás de Aquino,

25 Id. *ibid.*, pp. 86-88.

26 Id. *ibid.*, pp. 90-102.

27 Id. *ibid.*, pp. 104-115.

28 Id. *ibid.*, pp. 115-134.

“[...] o universal é uma essência (e uma ideia) abstrata, considerada em relação aos singulares onde ela existe ou pode existir de uma forma individual.”²⁹ Por comparação, comenta: “Em Hume, ao contrário, o nominalismo atinge sua expressão mais pura. O universal não está na idéia, [...], mas] no espírito (*mind*), no sentido em que este, possuindo apenas idéias particulares, classificou todavia essas idéias segundo suas semelhanças e usou uma mesma palavra para servir de título a cada um desses grupos de ideias.”³⁰

O que se segue é conduzido por um problema clássico da teoria do conhecimento: a teoria do juízo. O foco está na contraposição entre assentimento e crença, ou seja, entre o olhar da inteligência que capta uma forma e conduz o espírito ao assentimento, de um lado, e o ato do juízo que é movido por uma afecção, a crença, de outro.

Sempre seguindo Seneda³¹, a posição de Tomás de Aquino nos é apresentada por meio de todos os elementos clássicos da teoria do juízo: a estrutura lógica do juízo, a proposição, o assentimento, a relação entre intelecto e vontade, a relação do juízo com o objeto e com a reflexão.³² Um ponto importante da elucidação está na separação entre proposição e juízo, ou seja, entre estrutura lógica e assentimento psicológico. Duarte comenta: “o assentimento será, então, se posso falar assim, a promoção do verbo ser de uma função simplesmente de ‘cópula’ a uma judicativa.”³³ Como Tomás de Aquino tem uma teoria ontológica da abstração e da obtenção da ideia, podemos então entender que a intelecção ocorra por um ato quase passivo e impessoal, e que o juízo caracterize o momento psicológico, pelo qual a intelecção se torna ato de um indivíduo. Também podemos entender que o juízo possa ser emitido ora pelo intelecto, quando iluminado por uma luz natural que torna sua estrutura compatível com a das coisas, ora pela vontade, que sem a evidência necessária assere a partir de uma crença ou opinião. Isso possibilita que seja feita uma separação clara entre ciência, de um lado, e opinião e crença, de outro. É bastante inusitado confrontar a reflexão de Hume com os elementos tradicionais da teoria do juízo, como expostos em Tomás de Aquino. Mas, ao fazê-lo, percebemos como toda a preocupação de Hume se concentra no momento do assentimento, que é extensamente desenvolvido e comentado a partir do problema da crença. Desse modo, Duarte explica as correlações

29 Id. *ibid.*, p. 129.

30 Id. *ibid.*, pp. 129-130.

31 SENEDA, M.C. *op. cit.*, p.745.

32 DUARTE, L. J. C. *Op. cit.*, pp. 142-160.

33 Id. *ibid.*, p. 148.



da crença com as faculdades, as impressões, as ideias e os princípios de associação.³⁴ A partir de um comentário de Kemp Smith, o autor procura pensar a relação da crença com

“[...] três tipos de juízos, que poderíamos chamar, conservando as expressões da terminologia humeana, juízo experimental, que incide sobre as ‘*matters of fact*’, juízo de *knowledge* [relativo ao que Hume denomina relações de ideias], e juízo de crença (*‘of probability or of belief’*)”.³⁵

Outro nível de dificuldade está em determinar o que produz a crença, e são eliminados, como elementos causadores, a razão e a vontade, restando apenas o sentimento. É claro que é preciso examinar a correlação da memória e da imaginação com a crença, o que pode ser feito mediante o elemento que Hume denomina hábito, ou seja, sequências de ideias, cuja repetição marca o modo da mente conceber alguma coisa. Duarte opta pela memória, para resolver o problema desse modo de afecção que está presente na ideia e que conduz aos juízos de probabilidade. A correlação entre imaginação, memória e hábito parece ser bastante intrincada, exigindo extenso desenvolvimento para ser explicitada de forma convincente. Contudo, o êxito do autor, ao confrontar as reflexões de Tomás de Aquino e Hume, se patenteia ao mostrar como Hume introduz um novo elemento do assentimento, o sentimento, em face de dois loci clássicos da teoria tradicional do juízo, a vontade e a inteligência.

Nesse contexto, é preciso examinar um problema metafísico, referente ao “valor do conhecimento”. Embora genérica, essa expressão designa o confronto que o autor estabelece entre o realismo de Tomás de Aquino e o ceticismo de Hume e as respectivas irreduzíveis posições de cada teoria em face do problema da verdade, mais especificamente da teoria da verdade em Tomás de Aquino.³⁶ A apreciação dessa teoria se desdobra-se a partir do nexos entre três elementos: a posição do realismo filosófico, a relação cognitiva entre coisa e objeto e a teoria do erro na reflexão tomista.³⁷ Mediante esse trajeto, o autor procura examinar a correlação entre teoria da abstração e teoria do juízo, e as implicações disso para que possa ser concebido o ser intencional da ideia em Tomás de Aquino. O ciclo então se fecha, ao se examinar, em face do problema da verdade, o problema do erro. O erro apresenta-se como um momento da teoria

34 Id. *ibid.*, pp.161-181.

35 Id. *ibid.*, p. 165.

36 Id. *ibid.*, pp. 191-201.

37 Id. *ibid.*, pp. 201-213.



da verdade, e manifesta-se quando a vontade se antecipa ao intelecto e precipita o assentimento. O erro ocorre então no juízo, mas não por uma falha do intelecto, porque há uma vocação natural do intelecto para executar a operação de adequação que conforma a verdade. Ele é, portanto, um “decaimento”, uma operação que, em virtude de algum grau de desregramento psicológico, ficou incompleta ou foi levada a cabo de modo precipitado.

Resta examinar o valor do conhecimento e o problema da verdade no pensamento de David Hume. Esse passo da análise de Duarte está arremado na Parte IV do Livro I do Tratado da natureza humana, intitulada “Do ceticismo e outros sistemas filosóficos”.³⁸ A análise liga-se, particularmente, aos argumentos apresentados na Seção II, intitulada “Do ceticismo quanto aos sentidos”. O grau de radicalidade do ceticismo humeano pode estabelecer alguns parâmetros para demarcar a crítica da razão e demarcar a posição em relação à existência do mundo externo.³⁹ Para demarcá-la, é imperioso o seguinte trajeto: acolher a crença em relação aos objetos do mundo exterior e examinar a sua fonte, ou seja, quem pode tê-la produzido. São descartados, como fontes, os sentidos e a razão, e a imaginação é acolhida por conter os procedimentos que melhor se coadunam com o modo de sentir que designamos crença.⁴⁰ O autor conclui esse trajeto com um topos clássico do comentário de Hume: a soberania das paixões sobre a razão. Desse modo, toda proposição é resolvida por um assentimento que é acionado por um vívido sentimento e não pela límpida luz do intelecto.⁴¹ Encerra o livro uma pequena conclusão, destituída de qualquer espírito de síntese. O escopo do argumento é a radical separação entre duas teorias que têm aparentemente em comum o mesmo ponto de partida: os dados sensíveis. Se podemos dizer aparentemente, é porque Duarte mostra como Hume parte de uma psicologia das percepções e Tomás de Aquino de uma metafísica da abstração. Essa posição de base situa os dois sistemas como antípodas, quando, num segundo momento, se examina a relação da ideia com o seu referente. Em Tomás de Aquino, o ser da ideia guarda uma conexão ontológica com o ser da coisa acolhida pelo pensamento. Em David Hume, o mundo da percepção permanece como uma cópia, que jamais conserva qualquer vínculo necessário com o dado original.⁴²

38 Id. *ibid.* p. 214.

39 Id. *ibid.* pp. 214-221.

40 Id. *ibid.* p. 221-229.

41 Id. *ibid.* pp. 230-233.

42 SENEDA, M.C. *op. cit.*, p.747.

3. *Notas finais*

A perspectiva metodológica aqui apresentada pela obra de Duarte leva-nos a uma compreensão bem marcada do exercício da pesquisa em filosofia, ela consiste em desvendar a propósito de cada sistema filosófico uma realidade inteligível superior, em criar uma comunhão com ela por meio de suas múltiplas e dilatadas perspectivas. Todavia, esse desvendar não autoriza a investigação filosófica a buscar fora da própria filosofia elementos justificadores de sua pertinência; a filosofia se alimenta continuamente de si mesma e de sua história: com efeito, a filosofia não pode pôr-se em seu livre exercício sem determinar-se em relação ao que a precedeu (como filosofia ou não-filosofia) segundo um processo de repulsão e de acomodação. Essa necessidade de antagonismo e de comparação une indissolvelmente, desde a origem, em toda a filosofia, o presente ao passado; numa palavra: confere-lhe um aspecto histórico. O traço característico desta abordagem técnica reside no fato de que ela arranca toda filosofia à obra filosófica; e ela a arranca de seu tempo. E esse duplo movimento só é possível porque a doutrina subtrai à obra, de algum modo, sua regra intencional, ou seja, o problema que ela pretendia resolver. Resolver um problema é o que distingue a filosofia da pura e simples visão, o que dá a uma obra seu significado e se valor.⁴³

Já se afirmou que uma interpretação vale pelo que ela suscita; se a sentença é correta, a tese de Luciano Duarte coloca o leitor diante de um material interpretativo valioso e rico em seu esforço hermenêutico e técnico; tais qualidades conduzem à desistência de querer reduzir o empirismo, como insistem os mais afoitos leitores de manuais, a uma superação definitiva de tudo que lhe precedeu, justamente pela *inovação* que essa filosofia traz consigo. Com a obra em alvo ficamos sabendo das dificuldades que a palavra *inovação* comporta, quando aplicada à filosofia. Resta-nos, então, o contato rigoroso com os conceitos a fim de fugirmos, se não queremos ser alvo de justificadas suspeitas intelectuais, da leitura mitigada (tão em voga em nosso meio) que nos faz crer em rupturas drásticas e inapeláveis, lá onde somente há continuidade arguta e responsável.



43 Ver: GUÉROULT, M. Le problème de la légitimité de l'histoire de la philosophie. In : *La Philosophie de l'Histoire de la Philosophie*. Paris : Vrin, 1956 ; GUÉROULT, M. Leçon inaugurale: faite le 4 décembre 1951, Collège de France. Paris : Collège de France, 1952.