

O estatuto do simples e a questão do real: o horizonte nominalista de David Hume*

Monica Loyola Stival

Doutoranda em Filosofia na Universidade de São Paulo (USP)

* Este artigo recupera parte da dissertação de mestrado realizada na Universidade de São Paulo (USP), e contou com o financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp).

discurso 39

O estatuto do simples e a questão do real: o horizonte nominalista de David Hume

Este artigo procura delimitar o que é uma percepção *simples* na filosofia de David Hume. Trata-se de discutir a autonomia real/ideal de cada qualidade e de compreender a maneira pela qual a análise da experiência faz aparecer uma *impressão simples*, entendendo que este modo de percepção não é objeto de experiência direta. Este caráter singular das qualidades da experiência humana é o ponto central de uma crítica à noção de substância e revela o horizonte nominalista da filosofia humiana, por meio de sua diferença e proximidade em relação ao pensamento de Ockham.

Palavras-chave: Hume, nominalismo, atomismo, real, Ockham

What is a simple perception? The nominalistic horizon of David Hume

This paper aims at defining what is a *simple* perception in Hume's philosophy. It discusses the real/ideal autonomy of each quality in order to apprehend the way in which the analysis of experience gives rise to a *simple impression*, making it clear that this mode of perception is not an object of direct experience. This peculiar feature of the qualities of human experience is the pivotal point of a critique of the notion of substance and brings to light the nominalistic horizon of Humean philosophy through a comparison that highlights both its difference from and proximity to Ockham's thought.

Key words: Hume, nominalism, atomism, reality, Ockham

“Sempre que a imaginação percebe uma diferença entre ideias, ela pode facilmente produzir uma separação” (Hume 5, I, I, III, p. 10). Essa asserção de Hume contém duas considerações fundamentais. Uma delas é a possibilidade de a imaginação “produzir uma separação”. Trata-se do segundo princípio da natureza humana – “a liberdade que tem a imaginação de transpor e transformar suas ideias” (*id.*, *ibid.*, I, I, III, p. 10) –, apresentado como termo de uma “evidência”, de acordo com as múltiplas combinações que a imaginação pode formar livremente (como “cavalos alados, dragões de fogo e gigantes monstruosos”). Ora, Hume assegura que “se trata aqui de uma consequência evidente da divisão das ideias em simples e complexas” (*id.*, *ibid.*). É verdade que essa é uma derivação *de fato*; mas inverte-se para aquele que analisa a experiência, de modo que comporta apenas uma consequência *de direito*. Esta questão guiará nossa análise do estatuto do simples e permitirá vislumbrar em seu desenvolvimento a herança nominalista de Hume, que porá em pauta a noção de “real”, ou seja, a realidade do *simples* e sua possibilidade de garantir a significação de uma ideia. Vejamos.

É apenas porque a imaginação pode separar as ideias em “simples” que ela tem a possibilidade de reordená-las, exercendo sua liberdade de composição. Entretanto, essa liberdade de composição é consequência da liberdade de decomposição, de diferenciação: o que deve ser permitido pelas próprias ideias. Neste último sentido, o simples antecede *de fato* a liberdade da imaginação e seu poder de variação. Uma vez dotado da liberdade, contudo, o sujeito reconhece a simplicidade das ideias em função da imaginação, ou seja, executa uma decomposição que lhe permite reconhecer a simplicidade das qualidades em questão: aqui, uma simplicidade *de direito*, pois é experienciada por meio de e devido à liberdade da imaginação e é dependente de um critério da imaginação. Afinal, não há experiência direta do simples: todo objeto de experiência direta

é um composto¹. Assim, que a liberdade da imaginação derive *de fato* da divisão das ideias em simples e complexas (ou, antes, da simplicidade das qualidades), é algo que só poderá ser inferido uma vez que a antecedência do simples for reconhecida como uma antecedência *de direito*, com base na decomposição dos objetos pela imaginação livre. Até mesmo a evidência do *princípio* da liberdade da imaginação diz de sua antecedência diante da distinção simples/complexo.

Queremos dizer com isso que, se é verdade que a simplicidade das ideias resulta no trabalho de recomposição dos objetos pela imaginação, é apenas porque as qualidades reordenadas são em si mesmas simples. É também verdade que essa recomposição depende da imaginação para ser reconhecida em sua possibilidade e realizada. Ora, é preciso que a imaginação determine ou apreenda de alguma forma a simplicidade a ser destacada. Isto é, se a liberdade da imaginação “produz uma separação” que permite a reordenação dos elementos simples, ela o faz na medida em que há uma *percepção de certa diferença*, conforme a segunda consideração essencial daquela proposição inicial: “sempre que a imaginação *percebe* uma *diferença...*” A questão de precisar sobre qual ponto de vista pode aparecer uma antecedência *de fato* ou *de direito* é crucial para determinar o estatuto da singularidade: a imaginação, de alguma forma, *reconhece a simplicidade* dos elementos da experiência, ou *estabelece esta simplicidade*. Essa alternativa parece estar no centro da discussão sobre uma ontologia descontínua precisamente pelo fato de pôr em xeque a simplicidade das qualidades *elas mesmas*, sua *realidade autônoma* ou *identidade consigo própria*².

1 O sabor, o aroma e a cor da maçã são qualidades coexistentes no objeto capaz de fornecer cada uma dessas ideias simples; e não se pode supor uma experiência direta do sabor da maçã sem a presença do objeto complexo “maçã”. Por isso, “tudo o que é extenso é composto de partes; e tudo o que é composto de partes é divisível, senão na realidade, ao menos na imaginação” (Hume 5, I, IV, v, p. 234).

2 A realidade diz respeito às impressões, e chamamos “ideal” aqui o campo das ideias,

À primeira vista, trata-se de uma percepção, portanto, de um reconhecimento. Entretanto, é preciso que consideremos a possibilidade de tratar-se de uma instituição da imaginação, porque está em questão sempre o limite de uma percepção, e um limite dependente, sobretudo, da *percepção de uma diferença*. A identidade do singular é dada negativamente, pela produção da separação de toda diferença presente em uma experiência complexa. Desta maneira, a dificuldade em delimitar o simples e, consequentemente, de precisar seu estatuto – produção da mente ou reconhecimento de uma unidade ontológica – deve lidar antes de tudo com a definição da noção de *diferença*, pois parece estar aí o fator capaz de justificar a consideração absolutamente particular de uma qualidade ou outra, de um termo ou outro da experiência.

I. A noção de diferença em uma composição

Entre as sete classes gerais às quais se podem reduzir as qualidades que são “fontes de toda relação filosófica” (Hume 5, 1, 1, v)³, poder-se-ia supor encontrar a *diferença*. Hume a define, porém, como algo negativo, ou seja, a diferença é “antes a negação de uma relação, que algo de real e positivo” (*id., ibid.*, 1, 1, v, p. 15). Isso significa que perceber uma diferença é o mesmo que negar

que é o campo da experiência cognitiva e judicativa. Há entre elas uma relação de causalidade, o que faz do caráter singular das qualidades sensíveis algo correspondente no campo das ideias (mesmo objeto). Ademais, é o simples que determina um critério seguro para a causalidade entre impressões e ideias: portanto, assegura a passagem do real ao ideal (donde sua semelhança enquanto unidades autônomas).

³ São as qualidades que permitem relações, chamadas “relações filosóficas”, que são comparações possíveis entre ideias. Elas são identificadas por Hume segundo a observação da experiência (não é uma totalidade dedutiva demonstrada, uma “tábua de categorias” relacionais). São elas: *semelhança, identidade, espaço e tempo, quantidade, qualidade, contrariedade e causalidade* (por ordem de generalidade, sendo a semelhança a mais universal). Dentre elas, três (*semelhança, contiguidade e causalidade*) podem ser consideradas imediatamente, ou seja, podem ser realizadas de maneira direta, por uma transição fácil da mente de uma ideia à outra, caracterizando o que Hume denomina “relações naturais”.

a relação entre um elemento e outro: é reconhecer certa identidade singular aos termos que estavam presentes em determinada relação “negada”. A diferença delimita uma singularidade precisamente porque não relaciona nada; ao contrário, imprime uma separabilidade, revela uma composição.

Assim, quando ando pelo campo, a delimitação dos singulares é em grande medida manifesta: uma árvore se distingue nitidamente de uma outra, vejo distintamente um cavalo, um cachorro, um homem, um pássaro, um rochedo. Quando ando por uma casa, esta delimitação é incerta e por fim arbitrária: eu diria que uma parede é um singular ou deveria dizê-lo de cada um de seus tijolos unidos pelo cimento? (Alféri 1, p. 95)⁴.

A dificuldade de delimitação do simples, da singularidade real, é manifesta nessa consideração de Ockham, ainda que para Hume a delimitação seja um pouco mais radical: ele considera uma composição até mesmo os objetos “naturais” tidos por Ockham como singulares. De todo modo, como precisar um simples, como um objeto ou uma qualidade?

Apresentar o ponto de divergência entre Ockham e Hume parece útil para a compreensão do simples em relação à composição em que possa estar implicado. A diferença fundamental aqui parece ser o fato de que, para Hume, o agente não é exterior em relação à experiência ou à síntese de cada objeto: o objeto confunde-se com a experiência perceptiva, cuja forma é já combinação. São três os princípios que participam dessa composição – semelhança, contiguidade e causalidade –, pois refletem uma transição fácil da mente entre uma ideia simples e outra, perfazendo

4 Esta discussão aparece em Ockham com relação à diferença entre uma ontologia concernente aos entes naturais e outra concernente aos artefatos produzidos por um agente (“production *technique* des étants”). Justamente, isso a que Ockham chama “entes naturais”, veremos melhor no desenvolvimento do argumento, é para Hume algo composto através da participação (realização) de um agente, sendo inerente à experiência complexa (condição dela), como uma espécie de “técnica natural”.

imediatamente uma ideia complexa (a mente toma o conjunto de ideias simples como uma ideia só).

Tais são, portanto, os princípios de união ou coesão entre nossas ideias simples, ocupando na imaginação o lugar daquela conexão inseparável que as une em nossa memória. [...] Dentre os efeitos dessa união ou associação de ideias, nenhum é mais notável que as ideias complexas (Hume 5, 1, 1, IV, p. 13)⁵.

As idéias complexas, ou os objetos (mesmo os “naturais”), dependem então de uma coesão, de uma conexão – na qual estará implicado constitutivamente um sujeito (agente). É na mente que se realiza essa conexão, na medida em que a imaginação transita de uma ideia a outra.

Assim, se para Ockham “o ente singular por excelência é aquele que se encontra como tal na emergência natural de uma forma, [e] não aquele que é produzido, montado, combinado, delimitado por um agente exterior” (Alféri 1, p. 95), para Hume trata-se de algo mais radical: a “emergência natural de uma forma”, que Ockham compreende como o surgimento de um objeto, implica uma participação fundamental (“produção”, “combinação”) do agente, porém, de um agente que não é exterior ao objeto. E é porque esse “agente” não é exterior ao objeto de sua experiência, participando fundamentalmente de sua constituição, que o singular pode ser identificado na composição do objeto. A “forma” advém da participação do agente na constituição do objeto: lançando o plano da ontologia a uma realidade anterior ao mundo de experiência reflexiva, que é ideal⁶.

5 “Para dar a uma criança uma ideia do escarlate ou do laranja, do doce ou do amargo, apresento-lhe os objetos, ou, em outras palavras, transmito-lhe essas impressões; mas nunca faria o absurdo de tentar produzir as impressões excitando as ideias” (Hume 5, 1, 1, p. 5). Não se lhe transmite simplesmente o amargo ou o doce, mas se lhe apresenta um *objeto* que seja composto de tal ideia simples.

6 Ontologia remete ao campo da “matéria”, que por enquanto pode ser compreendida, em geral, como o lugar das qualidades originais (para que depois possamos mostrar que a “forma”, na verdade, é a realização imediata de uma relação que é ela também uma

Se para Ockham não há um agente que produz ou compõe, ou ao menos que participa de uma síntese do objeto a que ele chama “singular”, é porque esse agente é pensado ainda como externo, trazendo o problema da substancialidade do singular como uma aporia⁷. Acontece que, para Hume, o “agente” participa da síntese do objeto porque realiza uma transição fácil de cada ideia simples ali implicada à outra. Isso quer dizer que o objeto, para Hume, é composto por simples, e não ele mesmo um singular real, uma essência ou substância unívoca. “André tem os cabelos castanhos como milhares de outros; mas é precisamente porque elas (as propriedades, como os cabelos) têm um sujeito irreduzível que o ente que os compreende é verdadeiramente singular” (Alféri 1, p. 99). Justamente, não há para Hume uma substância que pudesse ser “André”, alguém de toda “propriedade” (ou qualidade), de modo que não há como falar em propriedades ou “acidentes da substância”. A consequência de tomar o objeto composto “André” (um homem, composto de percepções) como um singular real é ter de fazer a distinção entre sujeito e acidente, o que acarreta o problema do “acidente inseparável”. Como apresenta Alféri, a definição de um objeto singular como sujeito portador de propriedades e de acidentes traz consigo a dificuldade de ter que distinguir entre acidentes de aparência e de fato (propriedades), o que torna a própria distinção acidente/propriedade algo acidental. “A questão do acidente inseparável é então crucial: é aquela da

categoria componente da impressão complexa). Desta maneira, caso pretendamos falar algo sobre a natureza das ideias, atingimos o campo de uma ontologia que depende de uma “redução” da objetividade (objetos complexos da experiência) em prol da objetividade (realidade singular dos componentes daquela experiência); isto é, um recuo reflexivo da experiência à natureza das percepções que a compõem. Por isso, uma ontologia nãoalaria de objetos, mas do conjunto das qualidades reais, que é a objetividade que torna possível os objetos – não há ontologia dos objetos (não são substâncias), mas de sua possibilidade, que são as qualidades simples.

7 Sobre esse problema em Ockham: “é a própria ontologia, lembremos, que chamava em seu socorro um outro gênero de discurso diante da aporia da substancialidade do singular; ela se detinha, como toda ontologia, diante da identidade a si do ente, incapaz de fundar a autonomia de um sujeito substancial. A invocação da potência divina responde antes de tudo a esta necessidade de um ultrapassamento da ontologia” (*id., ibid.*, p. 108).

distinção ontológica entre uma realidade e um sujeito ao qual ela é, entretanto, sempre inerente” (Alféri 1, p. 101). Mais do que isso, é devido a este tipo de distinção (para definir um objeto singular) que as relações aparecem como acidentes (*id., ibid.*, p. 100, nota 151).

Para Ockham, a separabilidade define o acidente⁸, não o singular. Ora, ao contrário, é justamente pela separabilidade que os “acidentes”, ou as propriedades, serão enfim considerados por Hume como o próprio singular, aquém do objeto. É essa redução que faz de Hume alguém capaz de apontar o lugar de uma ontologia do singular, sem recair na “aporia substancialista” que separa o *ser* do *ente* (donde as relações entre as propriedades aparecem como acidentes). Parece estar aqui o ultrapassamento do limite que Alféri aponta em relação à definição do singular dada por Ockham (*id., ibid.*, p. 102 e ss.).

Não há, para Hume, propriedade ou acidente inseparável, essencial⁹. Se há alguma exterioridade que permite distinguir uma propriedade de outra (cada acidente), o singular será cada uma dessas propriedades – e não restará substância a ser um núcleo sintetizador real de tais qualidades. Hume descarta de início a possibilidade de considerar as relações entre as qualidades simples (as supostas “propriedades”) como uma ideia complexa que seja *substância*: “eu gostaria de perguntar àqueles filósofos que fundamentam tantos de seus raciocínios na distinção entre substância e acidente, e imaginam que temos ideias claras de ambos, se a ideia de substância é derivada das impressões de sensação ou de reflexão?” (Hume 5, 1, I, VI, p. 15-6). Ou seja, Hume lança mão do

8 “O que constitui verdadeiramente a acidentalidade é o fato de *poder ser separável*, e não de sê-lo em todos os casos” (Alféri 1, p. 102).

9 Diria Ockham, segundo Alféri: “assim, o avermelhado de meu nariz quando estou resfriado me pertence realmente, mas pode desaparecer e reaparecer sem que com isso eu me torne outro alguém” (*id., ibid.*, p. 101). Mas, para Hume, é sim outro fenômeno – considerado o mesmo objeto por uma inferência causal que leva em conta a repetição de todos os fatores componentes de cada percepção (pelo costume).

método usual, o princípio da cópia, para mostrar a impossibilidade de encontrar alguma impressão (fosse ela dada diretamente em uma sensação, fosse resultado do modo de sentir certas ideias) para o que se pretende que seja a ideia de substância – ou, antes, para a ideia que o termo “substância” pretende designar.

A natureza da síntese que faz aparecer um objeto, que compõe as qualidades simples por meio das relações naturais citadas, é tema de outra discussão, que mostraria a necessidade de reconhecer essas relações como categorias percebidas (em certo sentido), uma vez que não são acidentes de uma substância, nem fruto de uma “tábua de categorias” dada *a priori*. De todo modo, esse conjunto que aparece como objeto em uma síntese é o que se poderia chamar de “substância”, de maneira que ela deixa de ser alguma determinação última e fundamental para designar apenas uma coleção de ideias simples. Trata-se, em suma, da mera possibilidade de denominação de um conjunto de “propriedades” (qualidades):

a ideia de uma substância, bem como a de um modo, não passa de uma coleção de ideias simples, que são unidas pela imaginação e às quais se atribui um nome particular – nome este que nos permite evocar, para nós mesmos ou para os outros, aquela coleção (Hume 5, I, I, VI, p. 16)¹⁰.

A substância aparece como uma unidade nominal. O singular de Ockham era exatamente essa substância, sem reconhecê-la como uma coleção de termos simples. A separabilidade definia para Ockham um acidente em meio a essa suposta substância real: de fato, é a separabilidade a chave para compreender a unidade de uma percepção simples – correspondente a tais acidentes – na filosofia humiana. Cabe ressaltar apenas que esses acidentes, esses simples, não são propriedades de uma “substância singular”.

10 O equívoco está em pensar essa coleção como qualidades que se referem a um “algo desconhecido, a que supostamente elas são inerentes” ou que elas estão “conectadas, estreita e inseparavelmente, pelas relações de contiguidade e causalidade” (*id.*, *ibid.*).

Um outro tipo de composição comumente debatido, a ser agora considerado, é aquele que compreende as ideias abstratas designadas por termos gerais como um conjunto real (essência) de diversos objetos. Não se pode encontrar alguma impressão particular que submetta os mais diversos objetos a uma determinação geral real, ainda que no plano ideal possamos considerar – e nomear – o conjunto segundo alguma semelhança. A objetividade ideal comporta uma referência geral ou universal segundo esse ou aquele aspecto das ideias componentes deste conjunto, de acordo com a observação repetida de tais ideias (pelo costume); mas jamais podemos observar alguma objetividade que conferisse realidade universal a um termo geral. Hume segue aqui a crítica aos universais feita por Ockham, especialmente dirigida a Duns Scot, segundo a qual não se pode encontrar uma realidade universal, nem como forma – lembrando que a noção aristotélica de “substância segunda” pretende reconhecer o universal como um ente¹¹.

Como mostra Lebrun,

Hume, levando esse nominalismo ao extremo, teve, nas *Logische Untersuchungen*, uma entrada pouco gloriosa na cena husserliana. Recusando admitir que haja uma experiência na qual nos seria dado o conteúdo de uma “idéia abstrata”, Hume, mais radical que Berkeley, faz desaparecer até mesmo a aparência de uma “consciência-do-geral” (Lebrun 7, p. 47).

¹¹ Vide a seção intitulada “L’ontologie dans un nouveau cadastre” (Alféri 1, cap. 1, p. 29 e ss.). Em resumo, “Ockham procede por uma redução da ontologia realista tradicional desvalorizando o objeto que ela se dava como o mais digno dela, o mais fundamental, o mais inteligível. A ontologia, desde Aristóteles, dava a si como objeto a substância: substância singular ou ‘primeira’, como este homem, e substância universal ou ‘segunda’, como a espécie humana. Desde Boécio ela pensava a primeira, segundo uma dissimetria que é a fonte de todas as suas dificuldades, a partir da segunda. Ockham intenciona de início mostrar que este objeto universal, por exemplo, a espécie humana, não pertence à ontologia; que esta ‘coisa’ fundamental, este ente comum que dava à ontologia toda sua consistência metafísica e a definia em seu projeto, não é um ente, não é e não pode ser uma coisa, que ela não existe. Desta feita, ele destruiu metodicamente a ontologia dominante tal qual ela lhe era dada como herança (por Tomás de Aquino e Duns Scot)” (*id.*, *ibid.*, cap. 1, p. 31). A subversão de Hume está em compreender “este homem” também como uma ficção, ou melhor, como algo que não revela um ente, que não é substância – o que faz com que a ontologia não diga respeito nem mesmo a tais objetos, naturais ou artificiais.

Mas será mesmo essa a consequência da crítica ao universal real: uma completa aniquilação de qualquer tipo de consciência-geral? “Husserl, sem dúvida, também chega ele mesmo (como Kant) a denunciar a falta de sentido que consiste em salvar verbalmente a ‘ciência’ das ‘*matters of fact*’ despojando-a de toda pretensão à universalidade” (Lebrun 7, p. 51). Ora, o que confere significado (realidade) a uma ideia abstrata – ela é significativa! – é o conjunto das unidades, essas sim, reais. O termo geral que designa uma ideia abstrata tem significado justamente enquanto representação que compreende infinitas ideias, apesar de terem natureza particular – na verdade, ela significa na soma das particularidades semelhantes observadas sob algum aspecto determinado (esse que as assemelha) pelo costume. É por isso que estarão salvas as duas idéias abstratas mais importantes na generalização das experiências, seja de cunho científico ou vulgar: a *ideia de espaço* e a *ideia de tempo*.

O atomismo não arrasta consigo uma arbitrariedade das relações internas aos objetos de conhecimento, nem mesmo impede a referência científica a objetos gerais. Isso porque as relações ou conexões entre os simples impõem uma regularidade ou constância à experiência dos elementos atômicos. É também Lebrun quem chama a atenção para a falsa idéia de que Hume destituiu a legitimidade da ciência retirando de cena a realidade do objeto em geral, oposta a uma razão absoluta.

Sua verdadeira audácia – vertiginosa, é verdade – foi libertar o saber do sistema de segurança ideológica chamado “razão universal”. Foi pensar que uma proposição, para ser científica, não precisa inscrever-se num *logos* que já tivesse organizado o Ser ou o “*fenômeno*”. E, este desafio radical, Kant não o enfrentou... (*idem* 6, p. 13).

Se Kant questiona, como Husserl, a noção de *ciência* para Hume em função da deslegitimação da universalidade, é porque ainda refere o conhecimento à “coisa em si”, a um objeto X subsistente ao fenômeno de uma experiência possível. É mister, para

“salvar” a ciência das “*matters of fact*”, reconhecer a passagem que faz Hume “da *coisa-em-si do metafísico ao objeto da experiência*” (Lebrun 6, p. 12).

De todo modo, interessa marcar que, apesar de a ideia abstrata ou geral ser determinada por uma realidade particular, ela cumpre o papel da universalidade que a faz precisamente uma ideia geral. “A imagem na mente é apenas a de um objeto particular, ainda que a apliquemos em nosso raciocínio exatamente como se ela fosse universal” (Hume 5, 1, 1, VII, p. 20). Os diversos objetos particulares – indivíduos – estão subentendidos pelo nome geral que designa um aspecto comum entre eles, devido ao costume de observar esta ou aquela semelhança.

“Esses indivíduos não estão realmente e de fato presentes na mente, mas apenas potencialmente; tampouco os representamos todos de modo distinto na imaginação, mas mantemo-nos prontos a considerar qualquer um deles, conforme sejamos impelidos por um objetivo ou necessidade presente” (*id.*, *ibid.*, 1, 1, VII, p. 20).

Nesse sentido, uma “idéia geral” ou “idéia abstrata” é a designação correta para um conjunto de objetos, ou mesmo para um aspecto comum a diferentes objetos, assim como “substância” poderia designar uma coleção de qualidades simples.

Trata-se apenas de um plano mais amplo, a considerar os objetos em geral, mas sem inferir daí qualquer forma universal a ser determinada pela matéria de cada objeto como uma individualização. O que Hume afirma é antes a particularidade da percepção evocada por um nome geral (jamais uma suposta percepção em si mesma “geral” ou “universal”). É o termo linguístico que estende o significado para indivíduos semelhantes – mas se trata sempre de uma percepção particular. Na esteira de Berkeley, Hume diz que “as ideias gerais não passam de ideias particulares que vinculamos a um certo termo, termo este que lhes dá um significado mais extenso e que, quando a ocasião o exige, faz que evoquem

outros indivíduos semelhantes a elas” (Hume 5, I, I, VII, p. 17). Mais uma vez, como no caso da possibilidade de uso do termo “substância” (contrário à significação clássica), a unidade é dada pelo *nome* geral: novamente, o modelo da linguagem (ou simbólico) é determinante no plano das objetividades.

Ora, a linguagem é ela mesma tributária do hábito, do costume, que é precisamente o que permite a reunião das diferentes ideias particulares sob um termo geral, formando uma ideia abstrata. Esta ideia abstrata, entretanto, está limitada às ideias existentes: representantes de impressões anteriores. Assim, “se as ideias são particulares em sua natureza e, ao mesmo tempo, são em número finito, somente pelo costume elas podem tornar-se gerais em sua representação, subsumindo um número infinito de outras ideias” (*id.*, *ibid.*, I, I, VII, p. 24).

Em resumo, a noção de diferença em relação às composições da experiência, sejam elas formadoras de um objeto, um fenômeno particular, ou de uma ideia abstrata, indica a exterioridade real dos termos que as compõem. Não há evidência de alguma substância ou universalidade real em nenhum dos planos de composição. As experiências são designadas em seu caráter composto, como unidades compostas, essencialmente por um modelo linguístico. Isso não significa que a síntese de um objeto percebido seja forjada apenas por uma referência nominal, mas que a referência a sua unidade sintética é fruto de uma percepção ou designação linguística da experiência enquanto tal, e não da natureza de sua composição como algo real. A experiência é, nesse sentido, uma gramática que reproduz o modelo de unidade da linguagem (por isso, será, como indicam as análises de Alféri, uma espécie de semiótica, e não ontologia). Afinal, “é evidente que *a existência em si cabe apenas à unidade*, e só pode ser aplicada aos demais números em virtude das unidades que os compõem” (*id.*, *ibid.*, I, II, II, p. 30; grifo nosso). Chamar um conjunto de unidade (substância, ideia abstrata) é definir uma generalidade por um termo que não reflete uma unidade real, existente em si.

O termo “unidade” é apenas uma denominação fictícia, que a mente pode aplicar a qualquer quantidade de objetos por ela reunidos. Sendo na realidade um verdadeiro número, tal unidade não pode existir sozinha, já que um número não o pode. A unidade que pode existir sozinha, e cuja existência é necessária à existência de todos os números, é uma unidade de outro tipo; ela deve ser perfeitamente indivisível e incapaz de ser resolvida em qualquer unidade menor (Hume 5, I, II, II, p. 30-1).

II. A noção de diferença na delimitação do simples

É preciso retornar à investigação a respeito da delimitação ou reconhecimento da natureza particular das ideias, discutindo a *diferença* que permite a separabilidade em meio às composições acima descritas. Lembremos, para tanto, o problema acima proposto.

Já observamos que todos os objetos diferentes são distinguíveis, e que todos os objetos distinguíveis são separáveis pelo pensamento e imaginação. Podemos aqui acrescentar que essas proposições são igualmente verdadeiras em seu sentido *inverso*: todos os objetos separáveis são também distinguíveis, e todos os objetos distinguíveis são também diferentes (*id.*, *ibid.*, I, I, VII, p. 18).

É a correspondência causal que será aplicada: infere-se a natureza dos entes com base no reconhecimento ou estabelecimento da simplicidade das ideias, de acordo com seu estatuto de efeito (seja como for que a mente chegue ao simples, a causa lhe deve corresponder). Resta justamente saber se a mente é responsável pela delimitação do simples, ou se ela o reconhece como a um *dado*.

Vale observar também que o problema do reconhecimento ou estabelecimento da simplicidade pela imaginação não permite uma terceira opção, que seria retirar da imaginação o papel fundamental para a compreensão da natureza simples das ideias, pon-

do-o sob a legislação de um pensamento puro diretamente ligado à natureza das ideias (ou dos entes, como em uma ontologia fundamental). Não há qualquer asserção possível sobre a realidade do mundo, mas apenas sobre a natureza simples das percepções que constituem, para a mente, um mundo¹².

Então, com base na certeza de que “o que se passa com as ideias da imaginação passa-se igualmente com as impressões dos sentidos” (Hume 5, I, II, I, p. 27), podemos investigar como a mente alcança a unidade de uma *ideia* simples para daí compreender a natureza simples das impressões e, ao que parece, dos objetos passíveis de uma ontologia. Assim, partindo do modo pelo qual a imaginação chega à ideia simples, talvez possamos saber se o sentido da simplicidade é determinado *antes* dela ou *por* ela, e que tipo de vínculo ela sugere com a realidade das qualidades. Consideremos para tanto as ideias de espaço e tempo, discutidas por Hume ao longo de toda a Parte II do Livro I do *Tratado*. Isso porque o desenvolvimento da questão sobre o espaço e o tempo inicia-se por um tratamento quantitativo (apenas depois qualitativo) e crítico, pretendendo estabelecer a veracidade das unidades dessas ideias por meio da correspondência entre o que pode ser afirmado em relação às *ideias* e o espaço e tempo “eles mesmos”. Trata-se, nesse primeiro momento, de argumentar pela impossibilidade da infinita divisibilidade das ideias de espaço e tempo – o que é, por outro lado, defender a possibilidade de identificação de unidades finitas que sejam componentes do espaço e tempo eles mesmos.

Essa passagem, do campo das ideias a asserções sobre o espaço e o tempo “eles mesmos”, reflete-se na passagem da primeira para a segunda seção da Parte II (do Livro I) do *Tratado*: primeiro,

12 Por esse motivo, não parece correto dizer, com Merleau-Ponty, que Hume supunha, de partida, um mundo “em si”, imerso desde o início em um “prejuízo do mundo”. Todo tipo de conhecimento, sem exceção, é derivado de inferências que não transcendem as percepções, isto é, a experiência de um sujeito. É por isso que as associações e relações são “*para nós*, o cimento do universo” (*id.*, *ibid.*, Abstract, p. 662).

Hume trata “*da infinita divisibilidade de nossas ideias de espaço e tempo*”, depois, “*da divisibilidade infinita do espaço e do tempo*”. Ou seja, o autor opera, em primeiro lugar, uma crítica à capacidade de a mente “formar uma concepção completa e adequada do infinito” (Hume 5, I, II, I, p. 26); em segundo lugar, mostra como o limite (a finitude) das ideias deve ser correspondente aos “representados”, pois, caso sejam ideias que “representam *adequadamente* seus objetos, todas as relações, contradições e concordâncias entre elas são aplicáveis também a estes” (*id., ibid.*, I, II, II, p. 29; grifo nosso)¹³. Desta feita, a primeira seção discute a simplicidade das *ideias* de espaço e tempo (e nela Hume contrapõe-se à infinita divisibilidade dessas ideias), e a segunda abre espaço a uma inferência que sugere um fundo ontológico, a respeito da realidade do espaço e do tempo.

É sobretudo a evidência da capacidade finita da mente o motor do argumento humiano contra aqueles que afirmam a infinita divisibilidade das ideias de espaço e tempo. O foco consiste na observação de que “a imaginação atinge um *mínimo* e é capaz de gerar uma ideia da qual não pode conceber nenhuma subdivisão, isto é, que não pode ser diminuída sem ser totalmente aniquilada” (*id., ibid.*, I, II, I, p. 27). Seja um objeto da imaginação (imaginar um grão de areia), seja um objeto dos sentidos (uma mancha de tinta sobre um papel), a mente chega sempre a um termo mínimo, por mais difícil que possa ser. Essa ideia da mínima parte pode ser considerada em uma proporção de vinte, mil ou dez mil, mas é uma questão de proporção, e não da ideia adequada. “Nada pode ser menor que certas ideias que formamos na fantasia, ou que certas imagens que aparecem aos sentidos – pois estas são ideias e imagens perfeitamente simples e indivisíveis” (*id., ibid.*). O que importa, em suma, é que a mente tenha a capacidade de

13 Esta passagem traz uma noção importante a ser sublinhada: que a *idéia adequada* de um objeto é aquela que reedita sua complexidade – representa não apenas seus elementos simples, mas a ordem ou maneira em que foi percebido pela primeira vez.

formar ideias adequadas de cada parte que compõe o objeto finito, o que não seria possível para um objeto infinito.

A mente pode formar, por exemplo, ideias que “são representações adequadas das mais diminutas partes da extensão” (Hume 5, I, II, II, p. 29), partes estas que não podem ser menores que as ideias formadas a seu respeito. As partes da extensão (ou de qualquer objeto) não são menores que as ideias adequadas que as representam. “A consequência evidente disso é que tudo o que *parece* impossível e contraditório pela comparação entre essas ideias tem de ser *realmente* impossível e contraditório, sem escapatória” (*id.*, *ibid.*). Anuncia-se assim a passagem do objeto “ideia” para o objeto “espaço” e “tempo”. É importante ressaltar que essa representação adequada das ideias não é outra coisa que a permanência das relações, contradições e concordâncias entre as ideias simples de uma determinada percepção complexa. Sendo permanência, sem alguma variação por parte da imaginação, trata-se de uma ideia da memória. A possibilidade de fazer asserções sobre as impressões com base na análise dessas ideias (caminho inverso à cópia que a originou) é a maneira de diferenciar verdades e falsidades, pois o que não é possível como ideia – como de uma extensão infinita – garante a impossibilidade de uma impressão que a originasse. É por isso que a *adequação* “é, como podemos observar em geral, o fundamento de todo o conhecimento humano” (*id.*, *ibid.*, I, II, II, p. 29).

Hume investiga a ideia de extensão com base nessa correspondência da ideia ao real: “em primeiro lugar, tomo a menor ideia que consigo formar de uma parte da extensão; e, certo de que não existe nada menor que essa ideia, concluo que tudo o que descubro por meio dela tem de ser uma qualidade *real* da extensão” (*id.*, *ibid.*; grifo nosso). É pela repetição da mesma ideia mínima encontrada – portanto, pela instituição de uma relação numérica de uma a outra (da repetição) – que Hume aponta a proporção da extensão, donde a necessidade de uma repetição *ad infinitum* para que fosse dada uma extensão infi-

nita. E pensar uma extensão finita que se preste a uma infinita divisibilidade é manifestamente absurdo. “A ideia de extensão é uma ideia composta; mas, como não é composta de um número infinito de partes ou ideias inferiores, ela tem que, afinal, se resolver em partes perfeitamente simples e indivisíveis” (Hume 5, I, IV, IV, p. 228).

Quanto ao tempo, Hume o trata a reboque das considerações sobre o espaço, trazendo apenas um argumento adicional. Argumento este que deve então corroborar o raciocínio a respeito da impossibilidade da divisão infinita das ideias em questão e, conseqüentemente, a finitude real do espaço e do tempo. Trata-se do seguinte: os diferentes momentos do tempo não poderiam coexistir, admitindo apenas a contigüidade que caracteriza a sucessão desses momentos individuais. Afinal, o ano de 1737 não pode coincidir com o de 1738¹⁴. “Portanto, é certo que o tempo, *tal como existe*, deve ser composto de momentos indivisíveis” (*id.*, *ibid.*, I, II, II, p. 31; grifo nosso).

Outro ponto para a contraposição ao argumento da infinita divisibilidade é a noção de movimento, pois compreende a imbricação da ideia de espaço e da ideia de tempo. Se os momentos do tempo coexistissem, o movimento não ocorreria, e o novo lugar tomado pelo objeto seria uma manifesta contradição. Um último argumento ainda gira em torno da noção de ponto matemático, cuja possibilidade como concepção última da imaginação na decomposição da extensão implicaria a realidade de uma não-entidade (absurdo evidente). Por ora, bastou-nos expor a argumentação humiana contra a possibilidade da infinita divisibilidade de tais ideias e a conseqüente finitude do espaço e do tempo. Assim,

14 Este exemplo, aparentemente inocente, parece útil para deixar clara a dificuldade da questão. Se é verdade que se pode questionar o limiar que exterioriza um momento do tempo do outro (ou da extensão), e que os relaciona, é verdade também que dizer que, de alguma forma, um está presente no outro pode ser diluir as diferenças dos momentos mais distantes – a caminho, ao que parece, de uma totalização absoluta, como um idealismo transcendental que gere, ao menos, o tempo.

a diferença entre partes da extensão ou entre momentos temporais ajudou-nos a delinear um pouco mais o simples, sugerindo que a mente *estabelece* o simples de acordo com suas possibilidades. Vale lembrar, o primeiro argumento é a incapacidade da mente de conceber o infinito.

A passagem, entretanto, daquilo que é descoberto em relação às ideias para asserções sobre o objeto em questão não deixa margem a uma decisão fácil. É hora então de chegarmos a um resultado para esta questão, de cunho um pouco didático, pois assim estará estabelecido o sentido “não representacionista” desta filosofia, indicando a necessidade de reformulação dos conceitos fundados na ideia de dupla existência. Acontece que, no limite, a questão nem faz sentido: trata-se de uma dualidade intrínseca, que revela um mundo antes de tudo fenomênico. O simples depende da mente e da natureza ao mesmo tempo, justamente porque não é uma representação. Ele surge da análise de um fenômeno, sem poder, por isso, ultrapassar essa condição. Não se deixa o campo subjetivo para alcançar um puro “em si”, e compará-lo com as análises realizadas no campo das ideias¹⁵.

Foram essas análises, de acordo com a liberdade da imaginação em separar as ideias entre as quais reconhece alguma diferença, que fizeram aparecer o simples do fenômeno daquela experiência. Ora, tratava-se de um objeto, portanto, de uma ideia complexa que depende de algo mais que uma simples contemplação (consciência): ele depende de uma transição da mente de uma ideia a outra a realizar uma associação entre isso que é dife-

15 A perspectiva do sujeito mostra-se o único ponto de vista possível, justificado pela primazia das ideias relativa ao fato de que apenas elas podem ser objeto de reflexão (concernem ao pensar). As impressões, por outro lado, não são passíveis de consideração teórica direta, descritiva (eis o motivo pelo qual o tema exige uma noção particular de verdade). É por isso que Hume inicia sua “explicação da natureza e princípios da mente humana” pelas ideias: há impressões que surgem das ideias, chamadas *impressões de reflexão*, que devem ser investigadas enquanto efeitos das impressões propriamente ditas, que são as *impressões de sensação*; porém, quanto às últimas, cumprem o papel fundamental de significar as primeiras.

rente. Esse processo de constituição de um fenômeno (objeto) é a própria experiência. Temos assim elementos suficientes para compreender que a percepção de diferenças que legitima a separação das ideias simples (análise) se dá na contramão da síntese natural de um objeto (a transição que compõe uma ideia complexa, lembremos, é uma transição imediata, fácil).

É nesse sentido que a natureza de uma impressão não é nunca objeto de uma investigação teórica direta – a sensação original não é algo subsistente. Investigar a natureza da impressão seria obter informações a respeito da própria coisa, negligenciando o fato de que ela se mostra sensivelmente apenas como fenômeno, ou seja, segundo a participação fundamental de um agente na síntese de seus elementos. Isso significa que a impressão não é algo que “represente” a coisa “em si”, mas a maneira pela qual as coisas necessariamente aparecem ao sujeito empírico. “Penetrar por nossa razão *nas coisas*... Pretensão fanfarrona, que Hume teve o imenso mérito de refutar” (Lebrun 6, p. 11). É preciso, todavia, notar que se *crê* na existência das impressões simples, até mesmo como critério para afirmar a realidade (*i.e.*, a significação) de uma ideia. Isso é a *crença*. Ora, é precisamente a impossibilidade de teorização direta do *singular* real, embora seja apreendido sempre como impressão sensível, que justifica o caráter homogêneo da crença e da ficção, da verdade e da falsidade: a crença será um modo de sentir mais forte que, porém, não tem natureza distinta das ficções. A crença não se vale de algum modo distinto de percepção (a verdade não é a certeza de uma “correspondência” ao “mundo em si”). Nessa medida, não há, nem poderia haver, uma ontologia positiva em Hume; mas o critério bastante particular de verdade em questão aponta na direção de uma ontologia inatingível, sugerida pela força e vivacidade (daí ser a crença uma questão de *grau*: grau de força e vivacidade).

A mente realiza uma *análise* no campo das ideias fazendo aparecer o simples do fenômeno, que será *inferido* como a

natureza real das impressões e ideias¹⁶. Essa inferência aparece como uma segunda operação de reflexão, mas nossos olhos aqui devem estar voltados ao primeiro passo, de *análise*, mostrando que a separação das ideias é a análise de um fenômeno, e não de ideias “internas” desvinculadas do mundo, da experiência. Em suma, se a diferença revela uma composição, ela possibilita a negação da relação que compõe, *i.e.*, imprime uma separabilidade. E é essa negação possível que permite a singularização de uma qualidade, de uma ideia; ela permite a análise que destaca um simples (simples este que será, por uma segunda operação, inferido como *real*, sem, no entanto, poder ser conhecido em sua realidade). Antes de passarmos ao segundo passo (inferência e real), devemos fazer uma observação sobre a relação entre matéria e forma, expondo de que modo é possível pensar uma *distinção de razão*.

A distinção comum entre matéria e forma não implica uma nova singularização com base no elemento simples, pois não revela uma diferença real (estamos no inverso da questão dos universais). A diferenciação entre “figura e corpo figurado”, “movimento e corpo movido”, que usualmente parece corresponder a um par (forma/matéria), é consequência de uma *distinção de razão*.

A dificuldade de se explicar essa distinção surge do princípio acima exposto, que *todas as ideias diferentes são separáveis*. Pois se segue desse princípio que, se a figura for diferente do corpo, suas ideias deverão ser separáveis, bem como distinguíveis; se não for diferente, suas ideias não poderão ser nem separáveis nem distinguíveis (Hume 5, I, I, VII, p. 24-5).

16 Assim, o papel fundamental do simples decorre de uma inferência retroativa que pode indicá-lo como condição real da experiência – que *deve* ter sido anterior, cronologicamente, à experiência presente, para que sua antecedência lógica, enquanto componente do objeto, seja justificada. Essa forma de compreender o estatuto do simples – como fundamento ontológico *pensado*, inferido enquanto tal – traça um pano de fundo sobre o qual parece possível colocar a discussão a respeito do famoso contraexemplo do azul (hipótese de uma exceção ao princípio de que toda ideia simples é derivada de uma impressão simples; cf. *id.*, *ibid.*, I, I, I).

Ora, se houvesse uma ideia de figura distinta de uma ideia de corpo, haveria uma correspondência à autonomia de cada um desses termos no que concerne à impressão, sendo assim uma distinção real. O que se percebe aqui é uma *distinção de razão* que não implica separabilidade por não derivar de uma diferença real *possível* – por isso, “de razão”¹⁷. Matéria e forma não distinguem “regiões de ser”: não se trata de uma “relação” que possa ser negada, na medida em que não há dois termos autônomos, não há *diferença*.

O que ocorre é que o simples pode apresentar relações de semelhança com diferentes ideias, a partir da *consideração* de um aspecto ou outro de sua singularidade mesma, de acordo com a forma ou a matéria, figura ou corpo.

É certo que a mente jamais teria sonhado em distinguir uma figura de um corpo figurado – uma vez que, na realidade, estes não são nem distinguíveis, nem diferentes, nem separáveis –, se não houvesse observado que, mesmo nessa simplicidade, poderiam estar contidas várias semelhanças e relações diferentes (Hume 5, 1, I, VII, p. 25)¹⁸.

É, pois, uma consideração, um ato de reflexão, o que faz aparecer *aspectos* distintos em uma unidade simples; e é por isso que se trata de uma circunstância. “É evidente que mesmo ideias simples diferentes podem apresentar uma semelhança ou similaridade entre si, não sendo necessário que o ponto ou a circunstância de semelhança seja distinto ou separável daquela em que elas di-

17 Justamente, “a discussão de Hume sobre ‘distinção de razão’ encontra dificuldades porque ele já havia descartado a possibilidade de qualquer distinção que não seja uma distinção real” (Bracken 3, p. 309). Mas uma distinção real é afirmada apenas se a imaginação constatar a possibilidade de separação de duas ideias. Caso isso não seja possível, a conclusão será que não há uma relação a ser negada entre o que são aspectos da ideia ou impressão que as relacionam com outras unidades.

18 Por exemplo, ao comparar um globo de mármore branco com um globo de mármore preto e um cubo de mármore branco: as duas primeiras ideias simples têm semelhança quanto à forma, mas a primeira e a última quanto à cor. “Com a prática, começamos a distinguir a forma da cor por meio de uma *distinção de razão* [...] [que é] uma espécie de reflexão, à qual o costume nos torna, em grande medida, insensíveis” (Hume 5, 1, I, VII, p. 25).

ferem” (Hume 5, Appendix, p. 637)¹⁹. Deste modo, o critério que define e diferencia uma ideia simples de uma complexa continua sendo a possibilidade de uma diferença (negação de uma *relação*) entre alguns de seus elementos – essa possibilidade não existe no caso dos referidos aspectos das ideias simples. Não se trata então, como diz Daniel A. Schmicking, de uma maior atenção capaz de fazer um sujeito reconhecer uma ideia ou impressão que acreditava simples como complexa. Se esse autor argumenta que, “na medida em que a simplicidade depende dos limites da imaginação e do limiar individual na discriminação perceptiva [...] ela é relativa” (Schmicking 9, p. 23)²⁰, é porque desconsidera que o simples continua sendo unitário mesmo que o sujeito não esteja reconhecendo tal unidade – os elementos simples de uma rosa continuam sendo *distinguíveis e separáveis*. A unidade não é um termo subjetivamente relativo.

Mas há um ponto interessante da argumentação de Schmicking que contribui para a discussão sobre essa *distinção de razão*, apesar de não estar para nós como resultado do que ele compreende pela distinção simples/complexo. Trata-se da aproximação que o autor sugere entre o *simples* e o *todo de partes dependentes* da fenomenologia de Husserl. Ele afirma que, “uma vez que as categorias mereológicas básicas de Husserl têm uma ‘genealogia’ empírica, *i.e.*, sua origem pode ser retracada na experiência sensível (pré-predicativa), essa versão da mereologia [...] pode ser particularmente apropriada para explicar os fundamentos da visão de Hume” (*id., ibid.*, p. 10). A questão resume-se em considerar

19 Hume usa como exemplo a maior semelhança entre azul e verde que entre azul e escarlate, semelhança esta que se dá igualmente para sons, sabores ou aromas. A semelhança pode, até mesmo, ser baseada na expressão abstrata que põe lado a lado todas as simplicidades, apesar da singularidade de cada uma.

20 Esse relativismo decorre de uma compreensão equivocada a respeito da percepção direta do simples, cuja impossibilidade pretendemos deixar clara ao longo de nossa argumentação. Ao contrário, Schmicking acredita que “atos de imaginação estão envolvidos ao menos em todos os casos em que a percepção sensível não nos fornece uma classificação clara e espontânea das impressões como simples ou complexas” (*id., ibid.*, p. 9).

os “diferentes” aspectos de um simples como “partes não destacáveis”, ou, “partes dependentes”, conforme a teoria do todo e das partes que Husserl oferece em suas *Investigações lógicas*. Realmente, os aspectos são mesmo partes dependentes, em sentido husserliano, pois é apenas neste sentido que se pode pensar em alguma identidade não associativa, sem recorrer à noção clássica de substância²¹.

A noção de substância

Hume pôde levar a cabo assim uma crítica à noção clássica de *substância*, que perde inteiramente seu sentido para esse atomismo radical – seja substância aquilo que se compreende como algo material, seja substância “espiritual”. E isso, mesmo que não se trate de um atomismo oferecido como tal na experiência corrente, mas antes um atomismo proveniente da análise que pretende estabelecer o sentido de termos essenciais às discussões filosóficas, isto é, seus significados ou realidade. Sem dúvida, a noção de substância está entre os mais importantes termos a serem definidos, pois estava já há algum tempo sugerindo o sentido de alguns problemas cruciais, como a relação do objeto à mente, ou, em termos cartesianos, a relação entre ideia e coisa. A noção de substância prescrevia até então a necessidade de pensar diferentes regiões de ser para “conteúdos” de acesso diferenciado. De um lado, aqueles que eram tidos como objetos de conhecimento certo (ideias, claras e distintas, objetos da mente); de outro, os de conhecimento duvidoso (coisas, objetos dos sentidos). Fixavam-se assim as dualidades clássicas.

21 Segundo Schmicking, “de fato este conceito de todo é o substituto fenomenológico para o conceito tradicional de substância” (9, p. 12). Na mesma linha vão as afirmações que Christopher Salmon faz, segundo Bracken, a respeito do controverso tema da distinção de razão, compreendendo-a como o tema da identidade diante de diferentes “visadas”, de modo que “ele (Hume) parece antecipar as doutrinas da intencionalidade de Brentano e Husserl” (Bracken 4, p. 310).

Por outro lado, a formulação cartesiana e a pretensa solução de Berkeley forneceram as armas que Hume precisava para justificar seu atomismo diante de tal distinção representacionista (visto que a separação ideias/coisas corresponde à separação substancial entre alma e corpo, sujeito e objeto, mente e mundo). Como mostra Allaire, “as principais armas são (i) a afirmação de Descartes de que as entidades conhecidas com certeza são propriedades da mente e (ii) a afirmação de Berkeley de que apenas entidades conhecidas com certeza *existem*” (Allaire 2, p. 73). O que ocorre aqui é um movimento que vai de um representacionismo, pela separação substancial das “propriedades” mentais e as demais, com Descartes, para uma tentativa de superação cética²², em que só existe aquilo que é ou está na mente, com Berkeley. Segundo Allaire, “Hume se dá conta de que, se aquilo que é conhecido com certeza é uma propriedade da mente, a mente mesma não pode ser conhecida. É por isso que ele diz: ‘tampouco jamais *posso* perceber nada além das percepções’. Ele se dá conta, além disso, de que, se apenas o que é conhecido com certeza existe, não existe substância mental, assim como não existe substância material” (*id.*, *ibid.*, p. 75). Se não há um tipo de identidade que preserve um conteúdo objetivo para os entes, tampouco há alguma identidade que ponha a mente como uma substância real. A crítica à substância e à existência de um mundo externo é, portanto, o inverso da crítica à identidade pessoal e à imaterialidade da alma.

III. Distinção real/ideal

Podemos tomar como similares em Hume as noções de *realidade*, *significação* e *verdade*. Começamos então pelo que o autor

22 “O representacionismo abriga o ceticismo porque, colocando as entidades *reais* (*i.e.*, as existências) para além do conhecimento direto, ele exclui de antemão a possibilidade de conhecê-las com certeza” (*id.*, *ibid.*, p. 74).

nos diz a respeito desta última: “A verdade é de dois tipos, consistindo quer na descoberta das proporções das ideias consideradas enquanto tais, quer na conformidade de nossas ideias dos objetos com a existência real destes” (Hume 5, II, III, X, p. 449)²³. É justamente o segundo ponto que nos interessa aqui, já que retoma o princípio da cópia como constatação da veracidade de uma ideia com base no reconhecimento de sua origem – impressão – como algo possivelmente *real*, por meio da observação de impressões semelhantes. É nesse sentido que realidade e verdade são identificadas: ambas evocam a experiência sensível original de um objeto. Isso porque a impressão diz da realidade do objeto *diretamente*, e não *mediatamente*, como é comum entre os modernos. Caso contrário, Hume precisaria de um terceiro termo que justificasse a veracidade de uma impressão, como um Deus cartesiano que garante a correspondência da ideia à coisa. Ideia e impressão são existências, sendo a impressão a existência real do objeto para a mente.

Assim, as impressões são as percepções que, além da existência, evidenciam a realidade do mundo na experiência. Trata-se da sensibilidade como origem de tudo o que a mente pode experimentar, e como evidência do real em sentido forte (a sensibilidade é acesso à coisa no mundo, e não um índice de sua existência), sendo essa vivência sensível o que dá força ao *empirismo*. As qualidades reais são reconhecidas no alto grau de força e vivacidade de uma impressão. É no âmbito das impressões então que o real se apresenta como fonte natural de todo “conteúdo” mental, isto é, de todas as ideias do pensamento e raciocínio. Este é o primeiro estágio de realidade que institui uma relação de conhecimento do sujeito ao objeto.

23 A descoberta das proporções das ideias consideradas enquanto tais é, sem dúvida, uma prescrição que guia a tarefa humana através de todo o *Tratado* – Hume não faz outra coisa que procurar precisar tais proporções (razões). A conjugação desta com a outra parte, relativa à conformidade das ideias com a existência real dos objetos, não parece senão indicar por causalidade (do efeito para a causa, por esse movimento retroativo que vimos apontando) a proporção ou razão presente *realmente* entre os objetos.

O acesso direto que a impressão representa, que garante a veracidade ou realidade do objeto dessa percepção, fica mais claro na exposição de Hume a respeito das paixões, em particular a respeito da vontade. Isso porque “uma paixão [diz Hume] é uma existência original ou, se quiserem, uma modificação de existência, e não contém nenhuma qualidade representativa que a torne uma cópia de alguma outra existência ou modificação” (Hume 5, II, III, III, p. 415). Não havendo representatividade, não há nenhuma mediação que necessite de um critério outro (que não sua simples presença) para dizer da verdade ou falsidade da percepção. Essa dificuldade concerne apenas ao campo das ideias, isto é, ao campo do pensamento e raciocínio – dos juízos. No caso das sensações, emoções e paixões (definição de impressão), a percepção do objeto é acesso direto, presença real.

Quando tenho raiva, estou realmente possuído por essa paixão, e, com essa emoção, não tenho mais referência a um outro objeto do que quando estou com sede, ou doente, ou quando tenho mais de cinco pés de altura. Portanto, é impossível que essa paixão possa ser oposta ou contraditória à verdade e à razão, pois essa contradição consiste na discordância entre as ideias, consideradas como cópias, e os objetos que elas representam (*id.*, *ibid.*).

É por essa razão que a possibilidade do falso só existe para as ideias ou paixões derivadas, consistindo ou em juízo equivocado a respeito da realidade da impressão que lhe é correspondente (por causalidade), ou em juízo equivocado quanto à razão (proporção, relação) entre as ideias. Assim,

uma afecção [*affection*] só pode ser dita contrária à razão [*unreasonable*] em dois sentidos. Primeiro, quando uma paixão, como a esperança ou o medo, a tristeza ou a alegria, o desespero ou a confiança, está fundada na *suposição da existência de objetos que não existem realmente*. Segundo, quando, ao agirmos movidos por uma paixão, escolhermos meios insuficientes para o fim pretendido, e *nos enganamos em nossos juízos de causas e efeitos* (*id.*, *ibid.* II, III, III, p. 416; grifo nosso).

Entretanto o estatuto de realidade, ou de verdade, pode ser também o estatuto de uma ideia, em um sentido um pouco diferente, e por consequência – inversamente – da causalidade entre os dois tipos de percepção.

Sistemas de realidades

O privilégio da causalidade está em ser “a única que remete para além de nossos sentidos, e que nos informa acerca de existências e objetos que não vemos ou tocamos” (Hume 5, I, III, II, p. 74). A causalidade realiza com isso uma conexão entre duas esferas distintas: o mundo das ideias e o mundo das realidades. Uma outra passagem de Hume sobre a vontade é bastante literal a este respeito:

O entendimento se exerce de dois modos diferentes, conforme julgue por demonstração ou por probabilidade; isto é, conforme considere as relações abstratas entre nossas ideias ou as relações entre os objetos, das quais só temos informações pela experiência. [...] Como seu domínio próprio [da demonstração] é o *mundo das ideias*, e como a vontade sempre nos põe no *mundo das realidades*, demonstração e volição parecem estar, por esse motivo, inteiramente separadas uma da outra (*id.*, *ibid.*, II, III, III, p. 413; grifos nossos).

Mas elas apenas *parecem* estar separadas porque há entre essas esferas a relação causal que origina todo esse “mundo das ideias”, restando à natureza da imaginação (seu poder de variação, sua liberdade em recompor elementos simples e estabelecer diferentes relações) o mecanismo responsável por uma falsidade ou ficção. Afinal, a memória não é senão a permanência das impressões na mente, sem qualquer alteração – portanto, conforme sua realidade.

Dessas impressões ou ideias da memória formamos uma espécie de sistema, que compreende tudo o que nos lembramos ter estado presente a nossa percepção interna ou a nossos sentidos; e a cada elemento particular desse sistema, juntamente com as impressões presentes, costumamos chamar de uma *realidade* (Hume 5, I, III, IX, p. 108).

A vivacidade das ideias da memória está neste caso mais próxima à força e vivacidade da impressão que às demais ideias da mente, pois a ordem das ideias permanece a mesma desde o contato inicial (ou *afecção*, segundo o vocabulário deleuziano). Mas qual o estatuto das ideias da imaginação? Hume continua:

ao constatar que esse sistema de percepções está conectado com um outro sistema pelo costume ou, se quisermos, pela relação de causa e efeito, ela [a mente] passa a considerar as ideias desse sistema. E, sentindo que está de certo modo necessariamente determinada a visar essas ideias em particular, e que o costume ou relação que a determina não admite a menor alteração, forma com elas um novo sistema, igualmente agraciado com o título de *realidades* (*id.*, *ibid.*).

Ora, o que se denomina “realidades” nesse novo âmbito é exatamente aquele conjunto que se constitui por causalidade e cuja relação “não admite a menor alteração”, isto é, não sofre variações pela imaginação. Se “o primeiro sistema é objeto da memória e dos sentidos; [e] o segundo, do juízo” (*id.*, *ibid.*), então o que se denomina realidade neste último sistema é precisamente aquilo que também se pode designar como juízo verdadeiro²⁴.

“É este último sistema que povoa o mundo, trazendo a nosso conhecimento aquelas existências que, por afastadas no tempo e no espaço, encontram-se fora do alcance dos sentidos e da memória” (*id.*, *ibid.*). Afinal, não era este o privilégio da relação causal? É assim que, por causalidade, tudo aquilo que for objeto de cren-

24 O princípio *esse = percipi* continua valendo porque os dois sistemas são de antemão existências (*esse*), por serem percepções (*percipi*), mas o segundo só é realidade (só adquire verdade, como juízo verdadeiro), pela relação com o primeiro.

ça estará como realidade para a mente, e esta será uma ideia que encontra impressões semelhantes a justificá-la (pelo princípio da cópia) como crença. E, como a ideia decorre necessariamente de uma impressão anterior, ou seja, de uma percepção real do objeto em sentido forte, ela é termo de um juízo verdadeiro, seja a respeito de suas conexões internas, seja no que concerne à relação entre sua causa e a expectativa de sua presença como efeito. É então por meio do sistema dos juízos que, diz Hume, “eu pinto o universo em minha imaginação, fixando minha atenção em qualquer parte que desejar” (Hume 5, I, III, IX, p. 108).

Podemos entender assim a identificação entre realidade, verdade e significação. Mais que isso, podemos ver como é esse modelo causal de conexão entre sistemas de percepções distintos que justifica a distinção entre verdade e falsidade, crença e ficção, e, no limite, memória e imaginação, ainda que não haja entre cada um dos domínios “opostos” uma heterogeneidade de conteúdo. Uma ideia é em ambos os casos uma ideia, com determinadas qualidades e conexões; porém, uma ideia que mantém a “ordem inflexível” de suas relações originais e que se justifica pela presença real passada do objeto (ainda que mediada por relatos, como no caso da História) é propriamente um objeto de crença, por oposição à ficção. Mas, já que esta oposição entre conteúdos perceptivos não é de natureza, permanece uma tênue distinção como juízo passível sempre de correção: todo juízo causal é corretivo e extensivo (regras gerais).

“Ontologia” deve ser a investigação da *natureza* do que é *real*, de modo que diga respeito a uma possível análise de impressões, uma vez que as impressões são o modo pelo qual o objeto está absolutamente presente, sensivelmente presente à mente. Essa experiência direta do real não é, entretanto, a experiência direta da natureza do real, como pretendemos ter apontado acima; ou seja, a experiência sensível não revela já a natureza simples de seus elementos. É certo que é a experiência sensível o que há de mais evidente – justificando o projeto empirista –, mas isso não

significa que a natureza daquilo que aparece sensivelmente seja evidente na experiência. É somente em decorrência da análise daquilo que aparece na complexidade dos objetos ou eventos que se pode encontrar uma unidade *separável* de todas as outras.

Retomemos em linhas gerais a questão do simples como realidade. Acontece que a separabilidade concerne a uma análise das *ideias* que aponta o simples real como causa para essa singularidade encontrada na análise do objeto. Como citado acima, “o que se passa com as ideias da imaginação passa-se igualmente com as impressões dos sentidos” (Hume 5, I, II, I, p. 27). Assim, ao fazer uma inferência retroativa, pode-se estabelecer a singularidade das qualidades como algo real, o que indica que o plano de uma *ontologia do descontínuo*, ou do singular, como queiram, estaria posta apenas se apoiada nessa correspondência (e, mais que isso, na impossibilidade de inferir a presença real de relações, mesmo que exteriores a tais elementos). É nessa medida que dissemos não poder existir uma ontologia positiva em Hume; mas o critério de *verdade* humiano aponta na direção de uma ontologia que aparece reflexivamente como termo de uma *inferência*. Isso porque a verdade da correspondência causal entre impressões e ideias é inteiramente fundamentada no simples.

Se se trata de uma inferência, e se não temos experiência direta de uma simplicidade sensível (experiência solitária de um sabor ou uma cor), então a *simplicidade* das qualidades dadas em impressões é objeto de uma crença – o simples; e não, evidentemente, a impressão complexa em que está contido. Ora, *crença* porque “a mente, quando do aparecimento *da causa ou do efeito*, é capaz de inferir a existência de seu correlato” (*id.*, *ibid.*, I, III, VIII, p. 105; grifo nosso). Queremos chamar a atenção para o fato de que uma impressão é vivida já como complexa, e que, sem essa inferência retroativa, nada se poderia dizer a respeito de sua natureza, mesmo que ela seja percebida com toda a intensidade e força de uma presença sensível. Ou seja, em função da proposta de refletir-se sobre a natureza das percepções, analisam-se ideias,

e com base nelas fala-se algo sobre a natureza das impressões, sobretudo que sejam composições de qualidades singulares. É a antecedência *de direito* das impressões simples que implica uma antecedência *de fato*.

“Depois disso, qualquer um entenderá como podemos formar a ideia de uma impressão e de uma ideia, e como podemos *crer na existência de uma impressão* e de uma ideia” Hume 5, I, III, VIII, p. 106; grifo nosso). Essa crença na natureza singular dos elementos de uma impressão é por onde se pode apontar a esfera própria a uma ontologia, dizendo da natureza das ideias, ou antes da natureza *simples* dos elementos de uma impressão. E talvez essa simplicidade real seja a única asserção viável a uma ontologia coerente com o empirismo de Hume. Vive-se a realidade dos objetos pelas impressões e ideias da memória, mas infere-se uma natureza determinada – uma simplicidade – a essa realidade como sua natureza efetiva.

Mas o que significa dizer que a ontologia, aparentemente uma ontologia do singular, aponta um critério bastante particular de *verdade*? Antes de tudo, por mais que uma opinião ou crença não seja outra coisa que uma ideia diferente de uma ficção, não na natureza ou na ordem de suas partes, mas sim na *maneira* pela qual é concebida²⁵, ela é derivada da *causalidade*. Essa maneira mais forte e vívida de conceber uma ideia é resultado de uma inferência causal: “a crença surge exclusivamente da causalidade” (Hume 5, I, III, IX, p. 107). A causalidade é a mesma, quer na inferência que faz aparecer o correlato quando da experiência sensí-

25 Não é uma diferença de natureza porque não há como “recuperar” a impressão original propriamente, de modo que a singularidade real é apresentada como consequência de um processo retroativo de causalidade, sendo assim objeto de crença. Se fosse possível apontar no real (na impressão) cada simplicidade em sua particularidade, poder-se-ia obter assim uma diferença de natureza desses conteúdos – ele não seria mais uma *ideia* consequente a um processo causal. É por isso que, como dissemos acima (final da seção II - *A noção de diferença na delimitação do simples*), a impossibilidade de teorização direta do singular real justifica o caráter homogêneo da crença e da ficção, da verdade e da falsidade. A investigação que examina a natureza daquilo que é dado como real (impressão) já o fornece como ideia.

vel, quer na função que permite a cópia dessa mesma impressão como ideia. Uma coisa então é a causalidade que faz aparecer *outra* ideia, compreendida como seu efeito; outra coisa, a causalidade que forma uma ideia correspondente a esta impressão. Ora, antes de conectar sistemas de realidades, a correspondência causal entre impressão e ideia origina *cada uma das ideias em pauta*, mesmo aquela que será evocada como efeito pela constatação da semelhança de uma causa (impressão presente), e que será propriamente objeto de crença. Mas ela apenas o será porque já existe enquanto ideia, isto é, houve uma experiência semelhante a essa relação causal, repetidas vezes, e, portanto, houve uma experiência sensível semelhante a formar a ideia que está sendo agora inferida.

Com efeito, não se deve crer com isso que Hume não seja um realista, no sentido preciso de que o real precede sem exceção o possível. Ora, temos efetivamente impressões, que são o sistema das realidades propriamente ditas²⁶. O que estamos pondo em questão é antes a natureza simples das impressões, e, com isso, o singular real que seria o possível campo de uma ontologia do singular, ou que justificaria uma “ontologia do descontínuo”.

IV. Conclusão

Se Ockham reduziu a ontologia aos objetos (entes singulares entendidos como substâncias com acidentes), deixando ao universal, ou ao que chama de *séries de singulares* (ou, ainda, a experiên-

26 Se as impressões não fossem o domínio do primeiro sistema de realidades, mas algo “além” da experiência, a verdade suporia uma metafísica de correspondência. Mas, como as impressões só não são cognoscíveis como objeto de investigação teórica (mas se oferecem à experiência corrente, à sensibilidade), o critério de verdade calcado nessa relação de precedência sensível ganha um aspecto bastante particular, tratando-se assim de certa adequação que não é correspondência, de uma relação da ideia ao objeto sensível que não é metafísica – mas uma relação cuja exterioridade é temporalmente determinada, e não ontologicamente.

cia como “*mise en série*”), um novo campo – de uma *semiologia*²⁷ –, então a radicalidade de Hume deve fazer aparecer no campo dos próprios objetos uma esfera análoga, semiótica. Na medida em que restaram à ontologia entidades simples pensadas com base na análise da experiência, a própria experiência, em sua complexidade (objetos), deve comportar uma espécie de semiologia. O empirismo lidará sobretudo com o apontamento dos princípios da natureza humana para compreender a lógica de funcionamento e constituição da experiência judicativa e sensível – experiência sensível que é vivida em complexidades constituídas, isto é, em complexidades que subentendem a participação daquele “agente não exterior” de que falávamos acima. Deste modo, se o empirismo parece situar-se nessa nova “semiologia do conhecimento”, ao passo que a natureza daquilo que é conhecido por meio da análise das impressões parece ter uma e única referência *necessária*, a simplicidade de seus termos, é possível indicar a diferença de perspectiva entre o nominalismo de Ockham e o empirismo humiano, apesar do horizonte nominalista de Hume.

A singularidade de todo real *pareceu ser*, até agora, a única asserção daquilo que seria uma ontologia; que é justamente a asserção capaz de apontar seu lugar e objeto. Para um, tratava-se dos entes como objetos singulares reais; para o outro, das qualidades reais componentes dos objetos da experiência. Existia aí uma proximidade considerável, não obstante a maior radicalidade de Hume na redução do real (*i.e.*, na crítica à noção de substância). Analisando, porém, as relações contingentes na filosofia de Hume, talvez seja preciso admitir que há algo mais nessa questão, uma diferença mais acentuada. Para Hume, há algo que é, em algum sentido, real, e que pode ser afirmado com base na

27 “Toda entidade intermediária ou supraindividual, toda essência comum específica ou genérica, e mesmo todo substrato das relações, em suma, o que constituía os principais motivos do pensamento metafísico e a chave de sua arquitetura encontra-se rejeitado no domínio dos seres de razão, que não convêm mais a uma ‘ciência real’, como dizia-se então, mas a uma semiologia” (Alféri 1, p. 135).

análise da experiência: as relações espaciais e temporais, como um fio que costura o mundo por meio do sujeito. A justificação do que é o mundo não poderá ser, como em Ockham, teológica: “Ockham pensa a maior perfeição à qual o mundo está aberto não como uma modificação de relação interna ou de organização, mas como uma série de acréscimos, de inserções ou de criações pontuais” (Alféri 1, p. 133)²⁸.

De acordo com o atomismo de ambos os autores, todo contrário é possível no que concerne às questões de fato, âmbito das relações contingentes.

A contingência, no duplo sentido de uma *heteronomia* do mundo em seu conjunto e de uma *separação* de direito *entre* os singulares – então, entre as causas e os efeitos –, abre o mundo a possibilidades infinitas. Segundo seus dois aspectos, a contingência significa que o mundo poderia ser outro (*id.*, *ibid.*, p. 132).

A formulação da contingência como motivo da abertura do mundo, no sentido de não estar determinado *a priori*, está de acordo com o pensamento humiano devido à não realidade da conexão necessária. A solução de Ockham, entretanto, não pode ser a mesma que a de Hume, pois nosso autor não autoriza especulações sobre a causa dos átomos enquanto tais, isto é, não infere um Deus como princípio último de sua existência, da qual decorrem as relações causais. Quanto a Ockham, “ele frisa com isso que, de seu ponto de vista, as ligações causais *seguem* a existência dos singulares – e assim sua criação –, mas não a presidem” (*id.*, *ibid.* p. 131)²⁹. Ao contrário, Hume parte do fato da existência dos singulares e das asserções causais, de modo que parece difícil con-

28 “Por isso a pluralidade de mundos é no século XIV um pensamento filosófico novo e, no século XVIII, não é mais que uma fábula inofensiva. Cabia a uma ontologia e a isso que analisamos como teologia da singularidade dar a esta hipótese uma forma potente” (*id.*, *ibid.*, p. 134).

29 “Na natureza, os singulares são de fato ligados entre si por um certo número de regularidades causais; a potência divina ordena-se aí segundo regras” (*id.*, *ibid.*, p. 114).

cluir simplesmente, com Ockham, que “*as relações não são então partes do mundo*” (Alféri 1, p. 131). Ora, se Ockham nega *todas* as relações como partes do mundo, parece ser porque parte da existência como criação e do singular como ente; mas como fato que não revela sua causa, a própria causalidade, apesar de não ser ela mesma um substrato real, depende de relações que se mostram, ao que parece, partes do mundo³⁰.

Acontece que, para Hume, a impressão complexa da experiência aparece como um fenômeno em que as relações cumprem papel fundamental e cuja existência está em xeque para uma filosofia que não transfere a lógica da experiência a um campo eterno de determinação original – como Deus, ao qual restaria a tarefa de dar existência ao melhor dos mundos possíveis, como para Leibniz, ou de atualizar a cada instante a coleção de entes coexistentes que compõem o mundo, como também em Ockham³¹.

Em suma, Alféri delimita em linhas gerais o projeto de Ockham como uma ontoteologia que combina as noções extremas de particularidade e universalidade: “há, de um lado, entes irredutivelmente singulares, de outro, uma potência absoluta: a força de Ockham é pensar tudo o que se dá a pensar entre esses dois polos sem outro viático que estas duas proposições” (Alféri 1,

30 É certamente estranha à “leitura *standard*” de Hume a possibilidade de compreender algumas relações como “partes do mundo”. Trata-se para nós de relações filosóficas que se apresentariam como possibilidades de comparação (relação), com base nas quais o sujeito passa a realizar conexões. Esta tese, sem dúvida controversa, não poderá ser desenvolvida aqui, mas fica sua indicação na passagem da primeira à segunda seção da Parte II do Livro I do *Tratado*, sobre certa realidade do espaço e do tempo para além das ideias respectivas.

31 Guardadas as diferenças entre um e outro autor, importa aqui que em ambos a existência remete a Deus e, assim, justifica as relações ou ausência de relações entre as substâncias simples (no caso de Leibniz, chamadas *Mônadas*, antes similares às singularidades de Ockham que ao simples humiano, também pela questão da substância). Lê-se na *Monadologia* de Leibniz: “só Deus é unidade primitiva, ou a substância simples originária de que todas as *Mônadas* criadas ou derivadas são produções e nascem de momento a momento, digamos assim, por Fulgurações contínuas da Divindade” (Leibniz 8, 49). Para Ockham, analogamente quanto à existência, “o que se chama ‘o mundo’ é somente a coexistência de entes singulares. [...] Formas singulares novas podem aí emergir sem interrupção, mesmo que fosse em um isolamento causal completo que cabe à potência absoluta decretar” (Alféri 1, p. 132).

p. 134). Para falar de Hume ainda com este contraponto, depois de investigar como pôde aparecer uma esfera do singular mais radical, é preciso entender de que modo o *universal* pode revelar-se nesse pensamento que, ao contrário, parte do que está, por uma analogia talvez não muito rigorosa, *entre* tais extremos.

Sem substância, Hume radicaliza a noção de singularidade real, entendendo-as como qualidades simples; sem Deus, ou potência absoluta, o que poderá Hume encontrar no avesso de tal ontologia? É pelo limite do conhecimento em relação à causa absoluta das singularidades e à potência universal (evidentemente coincidentes na ideia de Deus, cuja identificação autoriza aquela ontoteologia)³² que Hume está, no fim das contas, afastado de Ockham – instalando-se em sua “*verdadeira virada filosófica*”.

Partir da esfera que está “entre” tais extremos, coincidente com a experiência ordinária, significa que há uma dificuldade que Ockham não se formulava: o ente não é um ente natural. Esta dificuldade está inscrita, portanto, no ponto de partida humano, antes de anunciar as conclusões da reflexão a seu respeito (que apontarão para um lado e outro: natureza das ideias por um lado, operações e princípios da faculdade de raciocínio por outro)³³. Se não há espaço para uma ontologia natural como a de Ockham, a ontologia artificial (técnica) traz um esboço de toda composição ontológica – mostra que nesta esfera a noção de *ser* é problemática justamente porque não se trata de um ente cujos acidentes

32 Ontoteologia que, segundo a tese de Alféri, desenvolve de maneira privilegiada o problema que podemos chamar, anacronicamente, de uma ontologia fundamental: “se a redução ockhamista dá ainda o que pensar é porque ela marca uma virada na interpretação do sentido do ser; seu escopo é desses que nos são ainda necessariamente contemporâneos. A formulação mais próxima desta exigência interpretativa, aquela de Heidegger, pode então, enquanto ela pretende retomar a questão de toda onto-(théo)logia, ajudar a medir o escopo da interpretação ockhamista. Mas, se é mesmo ainda da mesma questão que se trata, sua formulação mais próxima não tem necessariamente a última palavra” (*id.*, *ibid.*, p. 136).

33 Conforme a definição de Lógica para Hume, cuja “única finalidade [...] é explicar os princípios e operações de nossa faculdade de raciocínio e a natureza de nossas ideias” (Hume 5, Introdução, p. xv; grifo nosso).

são relativos a uma substância³⁴. É em função da participação fundamental do agente (sujeito) nos fenômenos da experiência que Hume afasta-se do projeto de uma ontoteologia que “está ancorada em uma experiência originária e intransponível; ela nomeia ‘singularidade’ o *fenômeno* primeiro e constitutivo do ente como tal” (Alféri 1, p. 146). É por isso ainda que a radicalidade de Hume na definição do simples enquanto realidade deve acarretar uma diferença em seu acesso. Para Ockham, “é, com efeito, à sensação que tivemos sempre de reconhecer ao mesmo tempo a imediatividade de um acesso ao ente em sua exterioridade e a apreensão de sua singularidade” (*id.*, *ibid.*, p. 137). O que Ockham chama singular, lembremos, é para Hume um objeto que depende de um agente “interno” ao fenômeno (uma árvore, uma maçã, “André”, etc.). Radicalizar o nominalismo de Ockham é reconhecer a experiência como fenômeno complexo *para um sujeito*³⁵.

Desse modo, o projeto que guia o pensamento humiano não perde de vista a subjetividade para a qual a experiência é evidente (pela qual existe, enquanto é vivida), formulando a pergunta pelo sentido do ser sempre à luz do conhecimento (*esse = percipi*), ou seja, do mecanismo capaz de revelar (por constituir) uma *natureza humana*. Hume parte *do fato* do acesso subjetivo ao objeto e do *fato* do juízo, que é a experiência, e não de extremos

34 “Parece, entretanto, que em Ockham ontologia e tecnologia sejam nitidamente opostas. Enquanto a ontologia pensa o ser do ente natural engendrado na emergência de uma nova forma e de uma essência singular, a técnica produz por simples montagem de entes sem forma própria, da qual a essência, se eles têm uma, é muito problemática e da qual o próprio ser é precário” (*id.*, *ibid.*, p. 138). Além do mais, é apenas em um modelo análogo à técnica no âmbito “natural” (do objeto) que a causalidade precisa ser compreendida como um princípio de associação de ideias simples, e não apenas entre objetos.

35 Dissemos antes que a ontologia em Hume não é positiva, sendo apenas pensada como objeto de crença. Isso significa que não é possível separar esferas de reflexão como em Ockham, deixando a ontologia em um campo distinto da “*expérience comme mise en série*”. Se esta última estende-se à totalidade do objeto deste projeto empirista (projeto crítico, na medida em que traça um novo limite ao campo especulativo em geral, mostrando a impossibilidade dos projetos dogmáticos imersos no engodo linguístico que permite, por assim dizer, transgredir a imanência), então só restará a ela algo similar à segunda esfera – aquela de uma “*expérience comme mise en série*”.

especulativos para encontrar um modo de acesso possível. Talvez seja nesse sentido que Hume está na contramão do que proporia Heidegger, conforme a equivalência de projeto deste último e de Ockham apresentada por Alféri: seu ponto de partida está “entre” o particular e o geral supostos em uma ontoteologia.

Bibliografia

1. ALFÉRI, P. *Guillaume d'Ockham: le singulier*. Paris: Minuit, 1989.
2. ALLAIRE, E. B. “The Attack on Substance: Descartes to Hume”. In: *David Hume: Critical Assessments*. Ed. de S. Tweyman. Londres/Nova York: Routledge, 1995.
3. BRACKEN, H. M. “Hume on the ‘Distinction of Reason’” In: *David Hume: Critical Assessments*. Ed. de S. Tweyman. Londres/Nova York: Routledge, 1995.
4. DELEUZE, G. *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. Trad. de L. B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2001.
5. HUME, D. *A Treatise of Human Nature: an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. Ed. de Selby-Bigge. Oxford: Oxford University Press, 1989.
6. LEBRUN, G. “Hume e a astúcia de Kant”. In: *Sobre Kant*. Trad. de J. O. A. Morais, M. R. A. C. da Rocha & R. R. Torres Filho. São Paulo: Iluminuras/Edusp, 1993, p. 9-13.
7. _____. “David Hume dans l’album de famille husserlien”. In: *Manuscrito*, v. V, n. 2, abril de 1982.
8. LEIBNIZ, G. *Os princípios da filosofia ditos a Monadologia*. Trad. de M. Chaui. São Paulo: Abril Cultural, 1979 [Col. Os Pensadores].
9. SCHMICKING, D. A. “Hume’s Theory of Simple Perceptions Reconsidered”. In: *David Hume: Critical Assessments*. Ed. de S. Tweyman. Londres/Nova York: Routledge, 1995.