

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DOUTORADO INTEGRADO
UFPB/UFPE/UFRN**

ANDERSON D'ARC FERREIRA

**A LINGUAGEM MENTAL DE GUILHERME DE OCKHAM:
Contribuições frente ao Externalismo Contemporâneo**

RECIFE / 2010

ANDERSON D'ARC FERREIRA

**A LINGUAGEM MENTAL DE GUILHERME DE OCKHAM:
Contribuições frente ao Externalismo Contemporâneo**

Trabalho apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia Doutorado Integrado UFPB-UFPE-UFRN, como requisito final e último para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Analítica

Doutorando: Anderson D'Arc Ferreira

Orientador: Prof. Dr. Fernando Raul de Assis Neto.

Co-orientador: Prof. Dr. Luis Alberto De Boni

RECIFE / 2010

Aos meus pais Geraldo e Odete, amigos inseparáveis e incentivadores incondicionais de minha “andança” na busca pelo saber, por todo o apoio, carinho e torcida com que me fizeram viver e reviver.

Ao tio Romeu e Giovani, *in memoriam*.

AGRADECIMENTO

Ao meu orientador e amigo Fernando Raul, pela paciência nos momentos de crise, nas instabilidades da saúde e em minha recuperação, pelo zelo, carinho, disponibilidade e confiança com que me recebeu em Recife e me acompanhou todos esses anos. Ao meu co-orientador, e 'pai filosofante', Prof. Dr. Luis Alberto De Boni, que sempre apostou em minha pessoa, pela paciência, amor e dedicação, com que sempre me recebeu.

A todos os meus mestres que souberam me encaminhar nos primeiros passos do saber e suscitar a curiosidade e o amor à filosofia, quer seja nos primeiros passos dados, quer seja ao final da caminhada do doutoramento; especialmente aos mestres Prof. Dr. Reinholdo Aloysio Ullmann – PUCRS, Prof. Dr. Pedro Gilberto Leite Júnior –PUCRS, Prof. Dr. André Leclerc – UFCE, Prof. Dr. Jesus Vazquez – UFPE, pelo carinho e dedicação que fomentaram nossos debates filosóficos e o crescimento de minhas indagações frente à Filosofia Medieval.

A todo o corpo docente do Programa Integrado de Doutorado em Filosofia, na pessoa de seu Coordenador, Prof. Dr. Oscar Federico Bauchwitz.

Ao amigo Prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos – UFPB, e sua esposa Magna, pela inestimável ajuda no equilíbrio de meus tortuosos caminhos existenciais nos momentos de grande crise.

Aos meus pais paraibanos, Maria da Glória e Josias, pela acolhida e zelo nos momentos de fraqueza biológica e psicológica.

Aos amigos de estudos em Filosofia Medieval, na figura do Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa – UNICAP, que junto comigo dedicam-se ao estudo da Filosofia Medieval, pelo incentivo, apoio, paciência e clima de amizade gerado em nosso meio, fatores que me ajudaram na realização e equilíbrio na pesquisa.

Aos meus irmãos, Maria Lúcia, Cida, Wellington, Rodrigo, Mário Lúcio, Emerson, Viviano e Vanessa, pelas palavras de ânimo na hora em que tudo parecia impossível.

Aos primos Hiltinho, Luizinho, Flávia e Peterson, Daniele, Luciana e Wilmon, Alessandro e Aline, pelos grandes momentos de descontração quando o exercício da filosofia parecia algo inerte.

Aos meus tios Cristóvão, Francisco, Hilton e Mário, meus exemplos de integridade, pela direção em busca da honra e retidão de meus atos. Às minhas tias Amélia, Celina, Dalva e Dora, pelas orações, carinhos e dedicação com que sempre me acolheram em todos os momentos.

Aos meus sobrinhos, Lorena, Davidson, Daltro, Gabrielle, Felipe, Eduarda, Vitor, Ana Luiza, Luna Vitória, Mariana, Lívia e Davi pelos carinhos apresentados em minha presença e pela paciência na minha falta.

EPÍGRAFE

Valei-me Profetas! Minas Gerais!

Terá existido em outra parte além do meu arbitrário pensamento?

Será que tudo que está ligado à consciência, tocando de leve no real sem penetrá-lo está destinado ao fracasso e ao esquecimento?

Será que este meu retorno a Minas não é apenas uma reconciliação com o intolerável?

Eu quis colocar minha voz a serviço de Deus, isto é, a serviço do homem. Eu tinha um projeto.

Nascido do sangue, asfixiei-me no sangue. As terras fartas de Três Pontas conservam meu rastro. Que restará na memória de meus amados, nos quais co-habitam minha alma de criança e o caos dramático que me meti, dessa mistura de esquinas e perturbações poéticas?

Fizeram de mim a voz de Minas, o cidadão do mundo. Depois...um atestado de óbito.

Que restará na memória do meu povo? A violência dos ternos, traição dos fiéis, imprevidência dos sábios e minha própria cegueira de adivinho? Não. Restará a vitória, o meu salto mortal para dentro de uma nova vida.

Deixo nas mãos das pessoas honestas e na ferocidade dos críticos minha própria cronologia e a geografia exata do meu coração- um lugar vivo de todos os contrários.”

(Milton Nascimento, Tambores de Minas)

RESUMO

Tomando como ponto de partida questões do debate contemporâneo acerca do externalismo em Filosofia da Mente, o presente trabalho pretende propor uma possibilidade dialogal do externalismo com a estrutura da linguagem mental ockhamiana. Ao adotar sua linha lógico-semântica no campo do nominalismo, Ockham descreve a necessidade relacional de nossas estruturas subjetivas com o mundo externo à mente do sujeito cognoscente. A forma com que ele estabelece a formação e ligação dos signos aos conceitos e às palavras pressupõe o contato do intelecto com o mundo externo às estruturas subjetivos do agente do conhecimento. O trabalho será dividido em três partes. Na parte I apresento todo o sistema que envolve e determina a construção do sistema ockhamiano. Na parte II abordo o debate contemporâneo acerca do externalismo em filosofia da mente. Na parte III apresento minha visão de como podemos enquadrar Ockham dentro das teorias externalistas em filosofia da mente.

Palavras-chave: Ockham, linguagem mental, externalismo, filosofia da mente.

ABSTRACT

Taking as a starting point for issues of contemporary debate about externalismo in Philosophy of Mind, this paper intends to propose a dialogical possibility of externalism with the structure of mental language ockhamiana. By adopting their line-logical semantics in the field of nominalism, Ockham describes the need relational structures of our subjective with the outside world to mind of the knowing subject. The way he lays the formation and connection of signs to the words and concepts requires the contact of the intellect with the world outside the structures of the agent's subjective knowledge. The work will be divided into three parts. In part I present the entire system and determines which involves the construction of the system ockhamiano. In Part II I discuss the contemporary debate about externalism in philosophy of mind. In Part III I present my vision of how we fit into the Ockham externalist theories in philosophy of mind.

Keywords: Ockham, mental language, externalism, philosophy of mind.

LISTA DE ABREVIATURAS

Obras ockhamianas

Exp. In Praed.

Sum. Log.

Expositio in Librum Praedicamentorum Aristotelis
Summa Logicae

Obras agostinianas

Conf.

De civ. Dei

De dial.

De lib. arb.

De Mag.

De trin.

Confessiones

De Civitate Dei

De Dialectica

De Libero Arbitrio

De Magistro

De Trinitate

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
I – O CONCEITO DE LINGUAGEM MENTAL EM OCKHAM	24
1. O SURGIMENTO DO PROBLEMA ACERCA DA LINGUAGEM MENTAL PARA OS MEDIEVAIS	31
1.1. Agostinho	32
1.1.1. O papel da Linguagem dentro do modelo Agostiniano	40
1.1.2. A estrutura da Linguagem Mental Agostiniana	46
1.2. Severino Boécio	54
2. EXCURSO: TRAÇOS DO PROBLEMA DA LINGUAGEM MENTAL EM PLATÃO E ARISTÓTELES	58
2.1. Platão	59
2.2. Aristóteles	61
3. A REALIDADE DA LINGUAGEM MENTAL NO SÉCULO XIII	67
4. O CONCEITO OCKHAMIANO DE LINGUAGEM MENTAL	81
4.1 – O plano geral do sistema lógico de Ockham	82
4.2. A semântica Ockhamiana	86
4.2.1. A noção de termo	88
4.2.1.1. O termo mental	91
4.2.1.2. Os signos lingüísticos	93
4.3. Significação, conotação e suposição	100
4.3.1. O conceito de <i>signum</i>	102
4.3.2. A noção de significação	106
4.3.3. A noção de conotação	111
4.3.4. A noção de suposição	116
4.4. A Linguagem Mental	121
4.4.1. A noção de signo mental	129
4.4.2. A estrutura da linguagem mental	139
II – LINGUAGEM MENTAL E FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA	146
5. FILOSOFIA DA MENTE	150
5.1. Linguagem Mental / do Pensamento	161
5.1.1. O Debate Internalismo e Externalismo	168
5.1.2. Externalismo	171
III – LINGUAGEM MENTAL OCKHAMIANA E EXTERNALISMO	177
6. O PAPEL DE OCKHAM NO DEBATE FILOSÓFICO HODIERNO	181
6.1. Ockham e o Externalismo	188
CONCLUSÃO	206
REFERÊNCIAS	212

INTRODUÇÃO

Nos tempos passados de minha infância, quando assistir filmes se constituía uma prática diária de minhas tardes, os minutos mais prazerosos eram divididos com minha mãe, e a visão de seus filmes prediletos, especialmente as sagas de “Sissi”, e meus irmãos. A visão dos grandes salões, dos bailes que congregavam os mais renomados senhores da oligarquia em seus trajes suntuosos, brindes majestosos, saudações cordiais, olhares insinuantes e glamour das danças e momentos de convívio sempre me fascinavam.

Quando de meu contato com a Filosofia o fascínio desse convívio tornou-se uma lembrança dos tempos de outrora. Mas seu fascínio ainda persistia e me inebriava a mente acordando e remexendo-se cá e acolá.

Em vários dos textos lidos em minhas idas e vindas aos campos das reflexões teóricas, os filósofos de outrora sempre eram colocados em campos de futebol, em arenas de batalhas ou na solidão dos desertos. Mas será que o acontecimento de um grande baile não poderia ser o espaço onde os filósofos de outrora poderiam ter um ambiente salutar de debate e reflexões? O que nos impediria de unirmos, apesar de todas as diferenças entre os ‘grandes reis’, todos os senhores e celebridades filosóficas em um ambiente congregacional para que o debate acerca da racionalidade humana pudesse fluir e desenvolver-se sem ataques prévios ou posicionamentos oriundos dos campos de batalha?

Pois bem, foi esse sentimento que me fez refletir acerca do movimento desenvolvido no presente trabalho. Imaginando um baile onde os grandes filósofos e personagens que compõem o labor filosófico estivessem circunscritos, várias foram minhas andanças frente aos debates que poderiam surgir do encontro de fulano com beltrano. Nesse espaço, pensadores dos tempos passados de nossa história poderiam defrontar-se com jovens e promissores nomes que movimentam o cenário hodierno da pesquisa filosófica. Em especial, um encontro foi-nos sumamente provocador: o esbarrão, que teria provocado o pedido de desculpas e o início de um grande debate, entre o frade Franciscano Guilherme de Ockham e o grupo de

amigos, todos dos tempos atuais, adeptos do nominalismo em nossos dias. Mas o que teriam discutido, o que o velho frade poderia ter contribuído no debate dos jovens nominalistas? Como eles teriam reagido frente às idéias do velho senhor? Suas palavras teriam algum tipo de impacto frente ao interesse dos jovens? Haveria alguma confluência entre suas idéias?

Motivado por essa visão, tomamos, desde o início de nossos estudos filosóficos, o gosto em exercitar o debate entre as idéias medievais e problemas e teorias da filosofia contemporânea. É justamente debaixo desse espírito que fomos despertados para o motor que nos impulsionou a desenvolver o presente estudo. De que forma as teorizações acerca da linguagem mental desenvolvidas pelo velho frade franciscano Guilherme de Ockham seriam recebidas dentro do debate hodierno do externalismo em filosofia da mente? De que forma esse debate poderia ser operacionalizado?

Tentaremos estabelecer de que forma tal debate seria possível.

Dentro do campo de discussões hodiernas do pensamento contemporâneo, o tema relativo ao 'sentido' percorre uma gama imensa de problemas que vai da Filosofia da Linguagem à Metafísica. A polissemia da palavra 'sentido' não ajuda muito as discussões sobre o tema. Várias seriam as formas de se ver e entender a palavra 'sentido'. Contudo, na linguagem filosófica contemporânea, as principais vertentes em que essa "crise de sentido" se faz presente seriam a lógico-lingüística, a hermenêutica, a epistemológica e a existencial¹. Todavia, as vertentes lógico-lingüística e existencial parecem sobressair-se. A acepção adotada pela via existencial prima por uma busca do sentido que penetra o terreno da existência do sujeito, pressupondo os fins pelos quais o sujeito é movido. A vertente lógico-lingüística, por sua vez, visa à questão do sentido em sua face mais expressiva, a linguagem. Nela a estrutura lógico-lingüística cinge-se à estrutura semântica da linguagem como o lugar das significações, da elaboração do sentido. Segundo a visão de Lima Vaz:

Se quisermos continuar usando uma analogia astronômica, poderemos dizer que a passagem dos tempos medievais para os tempos modernos foi assinalada não só pela transformação copernicana das coordenadas do universo físico, mas, igualmente, pela transformação nominalista das coordenadas do universo mental

¹ Cf. LIMA VAZ, Henrique C. de. **Escritos de Filosofia III**. São Paulo: Loyola, 1997, p. 154-155.

do homem ocidental, antecipando, de certo modo, o que foi para Kant a ‘revolução copernicana’ na ordenação desse universo. No primeiro caso, o sol passa a ocupar o centro da descrição geométrica do universo físico. No segundo caso, a representação virá a ocupar o centro do universo mental. Esse novo regime gnosiológico provoca o retraimento do ser, privando-o da sua amplitude analógica e instaurando um novo sistema de referências intelectuais no qual o problema do sentido, na sua acepção existencial deverá ser profundamente reformulado².

Hodiernamente tem-se ouvido muito acerca de uma certa mudança no *modus operandi* filosófico, aspecto que ficou conhecido como sendo uma ‘virada pragmático-lingüística’ em Filosofia. Essa “virada paradigmática” dentro da filosofia teria sido fruto de um movimento iniciado no início do século XX. Tal giro lingüístico promoveu toda uma necessidade de esclarecimento dos conceitos que fazem parte das linguagens ordinárias, por um lado, ou o esclarecimento dos significados dos enunciados das ciências, por outro. Contudo, um movimento parece-nos evidente, a saber: a necessidade de se esclarecer o uso da linguagem, seu alcance e suas implicações.

Esse movimento teve seu início com as obras de Frege, Russell e Whitehead sobre uma fundamentação lógica da matemática, e amplia-se com o movimento iniciado por Wittgenstein, tanto o primeiro quanto o segundo. A abertura para as pesquisas da Filosofia Analítica, nesse sentido, estava criada. Tal movimento, contudo, não se conteve somente nas análises estritas acerca da lógica da linguagem³. O movimento que ficou latente foi a certeza de que não podemos realizar a atividade mesma do filosofar sem que isso implique um agir indagativo acerca da linguagem. Mas estudar a linguagem pressupõe vários âmbitos e linhas de investigação. Uma das linhas decorrentes de tal movimento contemporâneo centra-se nos estudos referentes à correlação entre os atos mentais e a linguagem. Destarte, tais aspectos criaram o espaço para o estudo das relações entre processos mentais, mundo e linguagem.

Com o ressurgir das questões relativas à reflexão filosófica que se ocupa dos atos mentais, e suas implicações, principalmente depois da influência das teorias do

² LIMA VAZ. *Op. cit.*, 1997, p. 156.

³ Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta Lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 2ª ed. São Paulo, Loyola, 2001. Nesse livro, especificamente em sua introdução, a dinâmica aqui referida está expressa de uma forma detalhada e suficientemente fundamentada.

segundo Wittgenstein, as questões relativas à Filosofia da Mente voltaram à tona no ardoroso campo do debate filosófico.

As reflexões acerca da mente, aspectos oriundos desde as teorias de Platão e Aristóteles, encontraram um solo fecundo no cristianismo, e em todas as religiões monoteístas, culminando na posição do dualismo cartesiano. Esse tema foi amplamente debatido por autores como Spinoza e Bérghson, dentre outros, chegando, no início do século XX, a teorias como as de Brentano, Willian James, Wittgenstein, Karl Popper, etc. Dessas discussões suscitadas pela Filosofia Analítica, e tendo tomado o debate como uma verdadeira questão filosófica, autores como Fodor, Putnam, Burge, Davidson, Kripke, Armostrong, Lewis, Searle, etc., tem desenvolvido estudos acerca dessa temática.

Nesse imbricado nicho de discussões encontra-se o solo acerca do qual se situa nosso presente estudo, ou seja, temas relativos à Filosofia da Mente em seu domínio frente a teorias da representação, ou seja, explicações que pretendem dar conta de estabelecer explicações para a relação de nosso mente com o domínio dos símbolos e o domínio das coisas.

Em filosofia, quando vamos falar ou refletir acerca de algo é necessário entender alguns caminhos que a tradição percorreu. Indubitavelmente, a obra de Franz Brentano constitui-se de um grande marco na Filosofia da Mente contemporânea.

Em seus estudos, Brentano⁴ desenvolve o conceito de “in-existência” intencional, ou mental, o qual aponta como sendo uma característica exclusiva dos fenômenos mentais. Em seu caminho para estabelecer as bases do conceito de “in-existência” intencional, Brentano começa por interpretar os estudos de Aristóteles. Contudo, ele utiliza-se da terminologia tomista⁵ e tardio-medieval para sua interpretação de Aristóteles, principalmente nos conceitos de existência ‘**natural**’ e ‘**intencional**’ de uma linguagem. Indubitavelmente o sistema abordado por Brentano

⁴ Cf. BRENTANO, ‘**A psicologia do ponto de vista empírico**’. Nessa obra, que é considerada o ponto de partida para alguns estudos contemporâneos dos atos mentais sem adotar os pressupostos do psicologismo moderno. Considera-se, portanto, que nesse estudo teríamos o início de um novo olhar frente ao problema da Filosofia, estabelecido a partir da clara influência dos estudos do Estagirita e da Neoescolástica encontradas em Brentano. De fato, esse elemento tornar-se-á explícito na segunda parte do presente trabalho.

⁵ Cf. BOTTIN, Francesco. **Filosofia Medievale della mente**. Padova: IL Poligrafo, 2005. Nesse estudo, p. 13, Bottin fornece vários apontamentos que estabelecem as interfaces entre o sistema desenvolvido por Brentano e sua ligação com as teorias medievais acerca da Filosofia da Mente.

constitui-se de um enorme marco para os estudos acerca dos atos mentais. Entrementes, se nesses estudos observa-se que Brentano faz uso de várias concepções medievais, consideramos tais teorias medievais de certo modo importantes para a elucidação de aspectos relacionados com os fenômenos mentais. Tal aspecto é atestado por estudos de autores de renome como Fodor e Putnam que, dentre outros aspectos, adotam algumas características do sistema ockhamiano em suas teorias.

Na Idade Média, que os estudos mais recentes redescobriram como sendo a rica e surpreendente matriz da história futura, precisamente no século XIV com Duns Scotus e Guilherme de Ockham (atreves da “transformação nominalista das coordenadas do universo mental do homem antigo-medieval”⁶), houve um momento de ruptura entre a representação e o ser, a qual será concretizada hodiernamente, ao longo de um demorado e complexo movimento de transformação nos fundamentos da vida, quer espiritual, quer intelectual, do homem medieval. Justamente através desses dois filósofos vê-se que a representação não é aquilo que é imediatamente conhecido, mas, tão somente, passa a ser o meio no qual o ato do sujeito cognoscente se identifica intencionalmente com o ato do objeto levando o objeto a ser conhecido por sua forma real, a causa final do conhecimento. Essas transformações iniciadas no século XIV e que culminam na “crise de sentido” hodierna abrangem, indubitavelmente, a questão da linguagem. O enigma da linguagem acompanha o homem em todos os caminhos que ele percorre, quer o caminho ontológico, quer o caminho lógico (onde é explorada a natureza, estrutura, forma e uso da linguagem) e constitui o maior desaguadouro de todos os aspectos da humanidade.

Com o renascimento dos estudos acerca da Idade Média, principalmente em textos e obras críticas, deparamo-nos com a situação inevitável de embate entre os temas propostos e tratados na Idade Média e os temas tratados na filosofia contemporânea. A inquietação provocada por Ockham e a sua “navalha” aproximaram-nos muito de suas reflexões acerca da lógica e da linguagem. De acordo com Bottin, existem alguns aspectos que certificam a possível ressonância entre a problemática estabelecida por Guilherme de Ockham e aspectos oriundos

⁶ LIMA VAZ, 1997, p. 159.

das discussões filosóficas contemporâneas acerca da linguagem. Segundo suas palavras:

Guilherme de Ockham desenvolveu temas de gnosiologia que o colocam com termo relativamente fácil de comparação com pensadores modernos. É o caso de seu estudo sobre a linguagem mental, que em muito o aproxima, por exemplo, de certas teorias de Putnam, a respeito da teoria da representação⁷.

Dessa inquietação hodierna e da provocação diante das respostas de Ockham a alguns problemas, de cunho amplamente contemporâneo, surgiu o interesse no estudo da teoria lógico-lingüística de Ockham. O modo como Guilherme de Ockham aborda a problemática lógico-lingüística, dando-lhe uma nova perspectiva, é o motivador dessa nova investigação à qual nos propomos. Pensamos, sobretudo, que algumas das noções conceituais desenvolvidas pelo *Venerabilis Inceptor* ecoam no cenário filosófico atual como questões relevantes.

Várias são as vertentes contemporâneas que tem se ocupado em reavivar o pensamento de autores medievais. Nos últimos 50 anos do século passado, a historiografia medieval evoluiu e trouxe à filosofia muitas reflexões até então desconhecidas e ignoradas. Depois do conselho do Papa Leão XIII, manifesto na Encíclica *Aeternis Patris*, vários estudiosos centraram suas pesquisas em autores medievais, especialmente em Santo Tomás de Aquino. Pouco a pouco vários pesquisadores foram surgindo, mas o crivo para ler esses ‘novos autores medievais’ estava traçado sob a égide da filosofia do Aquinate.

Contudo, principalmente depois dos valorosos estudos de Gilson e Boehner, a filosofia medieval ganhou um enorme impulso e relevância dentro das discussões filosóficas contemporâneas. Por volta dos anos de 1940 surge um movimento liderado pelo *Franciscan Institute*, filiado À Universidade de St. Bonaventure em *New York*, que se propunha a preparar e publicar as edições críticas das obras de Guilherme de Ockham. À frente dessa tarefa esteve o Professor Philotheus Boehner, que trabalhou em tal encargo até sua morte em 1955. Com os esforços de Boehner, houve um enorme interesse em estudar a escola franciscana dos séculos XIII e XIV. Ao centrar seus esforços em Duns Scotus e Guilherme de Ockham, Boehner abriu caminho para uma gama imensa de pesquisas e debates envolvendo esses dois

⁷ BOTTIN, Francesco. Linguaggio e atti di pensiero in Guglielmo di Ockham. **Revista Veritas**. Porto Alegre, v.45, n.3, p. 349-360, set./dez. 2000. Trimestral. ISSN 0042-3955.

autores. A partir de então, iniciaram-se movimentos que viam em Scotus e Ockham elementos que os qualificavam como sendo, de certa forma, precursores da modernidade.

Desde então, o impulso à pesquisa das obras de Guilherme de Ockham tomou novos rumos e fôlego. Desse gigantesco esforço surgiu a oportunidade de trazer às discussões contemporâneas alguns problemas, resoluções e teorias desses pensadores medievais, os quais têm grande relevância não só para os pensadores contemporâneos como, também, para a história da filosofia em geral.

Assim, as idéias de Guilherme de Ockham começaram a despertar o interesse em vários estudiosos contemporâneos, posto que, muitos dos temas que foram por ele tratados ‘ressoam’ frente aos problemas filosóficos atuais (quer no campo da lógica, quer da teoria do conhecimento, quer da semântica, etc.). Para Michon⁸, por exemplo, o parentesco dos problemas levantados e abordados por Ockham, bem como suas teses, revelam uma proximidade inexorável com o pensamento contemporâneo.

Em particular, Guilherme de Ockham tem surgido no cenário mundial como um grande autor. Esse ressurgir serviu para desmistificar o posto que anteriormente lhe fora concedido, o de herege. O interesse em estudar Ockham, particularmente suas teorias acerca da lógica e da linguagem, tem ocupado grandes e relevantes filósofos contemporâneos, *v.g.*, Claude Panaccio, Cyrille Michon, Stephen Schiffer, Garet Evans, Hilary Putnam, etc. Cada vez mais se estuda a importância do pensamento de Ockham na constituição das bases do pensar moderno e a sua relevância para as discussões hodiernas em vários campos do saber. Ockham tem surgido como um grande pensador e de grande relevância para várias das questões contemporâneas relativas à teoria do conhecimento, lógica, lingüística, filosofia da linguagem e filosofia da mente.

Acredito que um dos elementos que compõem o exercício da reflexão filosófica consiste na atividade de re-atualizar e/ou re-interpretar o pensamento de um autor acerca de um determinado tema. É nesse sentido que priorizamos o debate contemporâneo acerca da teoria da representação ockhamiana, especificamente os aspectos imbricados com a noção de *oratio mentalis* de Ockham. Nessa perspectiva entendemos nosso trabalho mais do que simplesmente

⁸ MICHON, Cyrille. **Nominalisme: La théorie de la signification d'Ockham**. Paris: Vrin, 1994, p. 13.

prover uma exegese do conteúdo estabelecido e desenvolvido por nosso autor. Antes de mais cremos que nosso exercício é o de testar a fecundidade das idéias ockhamianas desenvolvendo novas direções para suas formulações. O exercício aqui realizado, portanto, não é o de abarcar a miríade de detalhes que comporta a gama relacional das teorias ockhamianas, mas efetivamente, buscar um novo ponto de contato e diálogo das teorias do frade franciscano frente a questões contemporâneas, sem, contudo, ter a pretensão de respondê-las de forma definitiva. Acreditamos muito mais numa contribuição, algo que seja vantajoso para o desenvolvimento e compreensão dos aspectos relativos à teoria da representação dentro da filosofia da mente.

Nesse sentido, entendemos a relevância do autor para a filosofia e as discussões filosóficas contemporâneas. Todavia, a partir desse prisma, entendemos que seja relevante uma leitura que possa não somente entender a teoria ockhamiana da linguagem mental, mas que, também, possamos aproximar informações e trazer as respostas de Ockham às questões suscitadas hodiernamente, quer na filosofia da linguagem, quer na filosofia da mente. É certo que a teoria ockhamiana da linguagem mental ocupa, em Ockham, um importante papel dentro da sua teoria dos signos (particularmente na conexão entre a significação e a suposição, onde a linguagem mental assume um papel de estrutura própria que fundamenta as partes citadas acima) e, conseqüentemente, dentro de toda a sua gnosiologia.

Nesse ínterim podemos entender aquilo que é chamado de “nominalismo” em Guilherme de Ockham como sendo uma filosofia da linguagem, como o afirma Teodoro de Andrés⁹. Se assim o fizermos, devemos entender que a teoria ockhamiana da suposição tem várias implicações. Uma das possíveis implicações que a teoria da suposição encerra é a que se ocupa com o que poderíamos chamar de uma teoria ockhamista de metalinguagem, algo que se relaciona com a linguagem mental e que enunciamos tendo em vista o mundo lingüístico interior e

⁹ DE ANDRÉS, Teodoro. **El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje**. Madrid: Gredos, 1969.

mental¹⁰. Dessa forma, podemos dizer que Ockham concebe uma teoria da linguagem que se baseia essencialmente sob uma natureza do signo lingüístico¹¹.

A pergunta motivadora da presente empresa é aquela que argüi nossas reflexões acerca da relação natural que se estabelece entre as coisas exteriores e os conceitos dentro do espírito, aqueles que se colocam segundo a mente humana. Para Ockham o pensamento é composto de signos. Os conceitos se caracterizam por suas funções semânticas, representando os objetos do mundo exterior e se combinando entre eles para formar proposições verdadeiras ou falsas. Dessa forma, as teorias da significação e da suposição aparecem como dominantes no pensamento de Ockham. Contudo, a articulação entre essas duas teorias é promovida por uma intenção da alma, articulada por uma linguagem interior que se estende a tudo o que dizemos. Nessa estrutura desenvolvida pelo Príncipe dos Nominalistas, existe uma fusão genial entre a lógica terminista do século precedente e a teologia agostiniana do verbo interior. A empresa de Ockham mostra-se como extremamente inovadora e profundamente enraizada na *episteme* de sua época.

Se seguirmos essa linha de reflexão, poder-se-ia dizer que a linguagem mental volta à tona depois de mais de seis séculos onde o materialismo e o dualismo dominaram as interpretações acerca da existência ou não de uma possível linguagem do espírito ou uma linguagem mental. Assim, da reconstituição do velho conceito de linguagem mental, operacionalizada pelo norte-americano Jerry Fodor, aparece uma via de retorno ao ockhamismo segundo um de seus aspectos mais originais, como nos alertou Panaccio¹², a saber: a idéia de uma linguagem mental subjacente. A originalidade da linguagem mental de Ockham reside justamente na valorização concedida a *oratio mentalis* e de um movimento, que se instala dentro do coração da filosofia da linguagem e da filosofia do conhecimento, que realiza toda uma reorganização das noções conceituais e terminológicas da lógica terminista do século XIV, de uma parte, e da gnosiologia desse mesmo período, de outra parte. Os recursos à linguagem mental ockhamiana proporcionam todo um redirecionamento do aparelho da semântica terminista através de noções como as de significação, conotação, suposição, etc. Destarte, o movimento iniciado pelo

¹⁰ *Id., ibid.*

¹¹ BOTTIN, Francesco. **La scienza degli occamisti - la scienza tardo-medievale dalle origini del paradigma nominalista Allá rivoluzione scientifica**. Bologna: Maggioli Editore, 1982.

¹² PANACCIO, Claude. **Les mots, les concepts et les choses – La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui**. Montreal: Bellarmin; Paris: Vrin, 1991, p. 150-153.

Venerabilis Inceptor, no final da Idade Média, aproxima-se da idéia de Thomas Kuhn acerca de uma revolução científica e instaura a via moderna, caracterizada mais exatamente por certa semantização geral do pensamento. Assim, mediante esse viés, Ockham e sua problemática aparecem como os iniciadores da via moderna da linguagem, via que até hoje nos ocupa as reflexões.

Uma investigação que aborde o pensamento de Ockham, particularmente sua teoria da linguagem mental, parece justificar-se e ser relevante por razões de ordem bibliográfica e temática. Do ponto de vista bibliográfico observa-se que além da edição crítica, um crescente número de artigos, livros e publicações, sobre o autor e a temática em questão, tem surgido¹³. Constata-se que na Europa, Estados Unidos e Austrália, principalmente, existe ampla literatura sobre o pensamento do autor e sua ressonância frente a questões contemporâneas. No Brasil, contudo, a produção literária acerca do autor é diminuta. Do ponto de vista temático, um estudo que vise aproximar as noções lógico-lingüísticas de Ockham com as questões contemporâneas parece pertinente, como nos lembra Michon¹⁴, pois antecipa *v.g.*, algumas posições adotadas por Goodman e Quine¹⁵, Fodor e Putnam, defrontando-se com alguns problemas ditos ‘comuns’ hodiernamente.

Nesse sentido, pensamos que seja relevante e possa contribuir para as discussões filosóficas, em especial no âmbito da Filosofia Medieval, um estudo que expresse, de modo aprofundado, um aspecto – o gnosiológico – do pensamento de Guilherme de Ockham.

O objetivo principal dessa nova investigação é colocar Guilherme de Ockham, via sua gnosiologia, diante de um debate lógico-semântico contemporâneo, tendo como cenário as questões suscitadas no debate entre a filosofia da mente e a filosofia da linguagem¹⁶, especificamente frente ao conjunto de teorias denominado

¹³ Citamos como exemplo as seguintes obras: ADAMS, Marilyn M. **William Ockham**. Indiana: Notre Dame, 1987, 2v.; e ALFÈRI, Pierre. **Guillaume D'Ockham. Le Singulier**. Paris: De Minuit, 1989.

¹⁴ MICHON, 1994, p.13

¹⁵ GOODMAN, N. E QUINE, W. V. O. “Steps toward a constructive nominalism”. *In: Journal of Symbolic Logic*, 12 1947, p.105. Esse artigo escrito conjuntamente por Goodman e Quine sustenta desde o início de seu texto a recusa em admitir entidades abstratas e afirma que o mundo é composto somente de entidades individuais concretas.

¹⁶ Reportamo-nos, aqui, à idéia de Searle, expressa na sua obra **a Redescoberta da Mente**, onde fundamentalmente ele afirma que a filosofia da linguagem é um ramo da filosofia da mente tendo em vista que nenhuma teoria da linguagem pode ocorrer sem uma descrição completa das relações entre mente e linguagem. Essa teoria, a qual tornou-se objeto de seus estudos nos últimos anos, parece-nos interessante quando a comparamos com as teorizações ockhamianas da linguagem mental. Cf.

de externalismo. O objetivo, colocado desse modo parece um tanto genérico. Tentaremos, assim, uma explicação.

Em sua obra *Les mots, les concepts et les choses*¹⁷, Claude Panaccio sustenta a opinião de que a lógica-semântica ockhamista – em vários de seus pontos – é capaz de responder de maneira “*elegante*” e “*verdadeiramente fecunda*” a algumas questões espinhosas colocadas aos nominalistas contemporâneos. Partindo do ponto de vista de Panaccio e revigorando seus argumentos, nossa hipótese de pesquisa é a de que a teoria da linguagem mental ockhamiana, de sua perspectiva nominalista, fornece alguns caminhos “*satisfatórios*” e de plena consonância frente à discussão acima elencada, enriquecendo e contribuindo com as discussões atuais.

Nosso objetivo é o de promover uma releitura da Ockham. Contudo, essa releitura não deve se entendida como uma reconstrução ou movimento histórico, como uma reconstrução simplesmente histórica de um pensamento ou mesmo do autor. Nosso intento é o de promover uma releitura de Ockham alertando-nos para a pertinência e consonância de seu pensamento e para a importância de suas questões e respostas frente às discussões filosóficas contemporâneas no campo do externalismo. Não pretendemos, com isso, responder a perguntas hodiernas com teorias oriundas do século XIV.

O que aqui se afigura, e que pretendemos demonstrar, refere-se ao fato de que a teoria ockhamiana acerca da linguagem mental é de grande valia para a discussão contemporânea levantada por Searle, principalmente a discussão acerca da filosofia da mente, na vertente do externalismo, ao afirmar que a estrutura inata do nosso intelecto, capaz de estabelecer e construir conceitos e signos, a linguagem mental, necessita do mundo ao entorno do sujeito cognoscente para desenvolver plenamente suas funções, relações e atividades. Demonstraremos, no correr de nossas investigações, que as discussões ockhamianas acerca da linguagem mental correspondem a uma resposta “*satisfatória*” frente à dominação da interpretação da mente humana oferecida tanto pelas vertentes materialistas como pelas vertentes dualistas, como o foi a pretendida resposta desenvolvida por Searle. Cremos, contudo, que algumas das tentativas apresentadas nessa direção apresentam vários

SEARLE, John R. **A Redescoberta da Mente**. Tradução de Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1997

¹⁷ PANACCIO, 1991.

pontos falhos e que, se tomarmos efetivamente o caminho desenvolvido por Ockham, encontraremos elementos tais que nos permitirão debater sobre esses temas.

Para Searle:

a filosofia da linguagem é um ramo da filosofia da mente; portanto, nenhuma teoria da linguagem é completa sem uma descrição das relações entre mente e linguagem e de como o sentido – a intencionalidade derivada de elementos lingüísticos – é fundamentado na intencionalidade intrínseca da mente/cérebro, mais básica em termos biológicos¹⁸.

A partir desse caminho, tendo como pano de fundo e ponto de partida o cenário atual de discussão entre a filosofia da mente e filosofia da linguagem, inserimos nossas reflexões, pois consideramos que algumas das respostas dadas por Ockham a ao problema da relação de nossas estruturas subjetivas e o mundo externo não são somente satisfatórias, mas, ainda, encontram pertinência no campo discursivo contemporâneo. Cremos que nossa empresa pode ser representada por alguns questionamentos do tipo: Qual é a relação que se estabelece entre as coisas exteriores e os conceitos do espírito? De que forma as construções de Ockham participam, com pertinência, dos debates atuais? De que modo a gnosiologia ockhamista pode manter uma interlocução com o pensamento filosófico contemporâneo, quer dizer, como é possível estabelecer um diálogo entre Ockham, e suas teorias, e a questão das discussões cerca da idéia de uma linguagem mental como a proposta pela vertente externalista?

Para tanto as palavras de Fodor parecem-nos de suma importância pois, segundo o ponto de vista de Panaccio¹⁹, foi esse autor um dos maiores responsáveis pela “ressurreição” da teoria da linguagem mental ockhamista. Assim: “O que eu proponho é ressuscitar a tradicional noção que é a de uma ‘linguagem do pensamento’ e aquela caracterizando que a linguagem é uma boa parte do que a teoria da mente precisa fazer”²⁰.

¹⁸ SEARLE, 1997, p. 2.

¹⁹ PANACCIO, 1991.

²⁰ FODOR, J. A. **The language of Thought**. p. 33. Segundo Panaccio as principais idéias de Fodor a respeito da linguagem do pensamento são expostas em **The language of Thought** (N.Y., 1975), **Représentations** (Cambridge, Mass., 1981) e **Psychosemantics** (Cambridge, Mass., 1987). Elas foram a pedra fundamental de entrada ao mundo teórico do externalismo em filosofia da mente.

Enfim, pretendemos mostrar que uma aproximação ou ressonância entre a teoria ockhamiana da linguagem mental e as questões suscitadas pela filosofia da linguagem e da mente, em sua vertente externalista, é possível. Iremos apontar as contribuições de Ockham para o debate em questão avaliando, criticamente, o processo e confirmando-o. Essa será nossa empresa, ou seja, nossa principal finalidade é trazer Ockham para uma interlocução filosófica e fecunda para com o externalismo em filosofia da mente e mostrar como o frade franciscano, de forma precoce, ao valorizar o indivíduo e a experiência no processo gnosiológico, instaura uma estreita conexão da nossa estrutura mental interna e inata para com o mundo que compõem o externo e entorno à mente do sujeito cognoscente.

O caminho escolhido para a realização dessa empresa percorre três grandes partes, cada qual com suas subdivisões e implicações.

A primeira parte de nosso itinerário é aquela que centra a sua atenção na teoria de Ockham. Aqui tentaremos promover uma reconstituição conceitual da teoria ockhamiana da linguagem mental. Para tanto teremos a necessidade de visualizar os precursores de Ockham nessa teoria. Ela será dividida em quatro capítulos. No primeiro trabalharemos, com o surgimento do problema da linguagem mental para os medievais. Especificamente iremos nos focar nos sistemas desenvolvidos por Agostinho e Boécio. O segundo capítulo será composto por um breve excurso do problema da linguagem mental para os gregos. Esse capítulo é importante pois com as novas leituras aristotélicas desenvolvidas no século XIII e XIV, as velhas concepções agostinianas e boecianas serão gradativamente preteridas. O terceiro capítulo, por seu turno, irá estabelecer de que forma o século XIII entendeu e discutiu a estrutura da linguagem mental. Para tanto, autores como Tomás de Aquino, Roger Bacon e Pedro João Olivi serão brevemente investigados. Em seguida, e finalizando essa parte de nossa empresa, teremos o quarto capítulo. Aqui pretendemos estabelecer parâmetros para identificar a evolução da teoria da linguagem mental em Ockham estabelecendo critérios que nos permitam identificar tal teoria em seus primeiros escritos e, também, nos últimos. Nesse sentido iremos traçar conexões com uma gama de conceitos que permeiam as teorias da significação, suposição e condição de verdade ou falsidade. A partir dessa reconstrução traçar-se-á paralelos necessários entre a linguagem mental e a suposição, a conotação, a significação, as condições de verdade. Esse é o caminho

no qual pretendemos reconstruir o itinerário ockhamiano acerca da linguagem mental para, posteriormente, inserir essa estrutura dentro do debate contemporâneo.

A segunda parte é aquela que insere, norteia e precisa o aspecto do debate contemporâneo acerca da linguagem mental, e as dificuldades nele suscitadas, que pretendemos abordar. Essa parte será composta por um único capítulo, o quinto de nossa jornada. Poderíamos dizer, nesse ínterim, que essa parte funda as bases e caminhos que pretendemos percorrer no embate do sistema ockhamiano para com o externalismo em filosofia da mente.

Por fim, a terceira parte de nossa empresa é aquela que se orienta pela comparação dos aspectos montados na primeira parte e os elencados na segunda. Nesse sentido percorreremos os pontos de confluência das teorias ockhamianas estabelecidas no quarto capítulo desse estudo com os sistemas e debates elencados nos dois últimos subitens do quinto capítulo. Aqui iremos visualizar quais construções ockhamianas constituem-se de ponto de confluência para com o externalismo em filosofia da mente contemporânea.

Por fim, nossa conclusão pretende realizar a aproximação final das partes precedentes e apontar para as conseqüências de nossa empresa. Cremos que a teoria ockhamiana da linguagem mental oferece respostas satisfatórias aos problemas suscitados pelas teorizações do externalismo contemporâneo.

I – O CONCEITO DE LINGUAGEM MENTAL EM OCKHAM

Na Idade Média, que os estudos mais recentes redescobriram como sendo a rica e surpreendente matriz da história futura²¹, precisamente no século XIV com Duns Scotus e Guilherme de Ockham (através da “transformação nominalista das coordenadas do universo mental do homem antigo-medieval”²²), houve um momento de ruptura entre a representação²³ e o ser, a qual será concretizada hodiernamente, ao longo de um demorado e complexo movimento de transformação nos fundamentos da vida, quer espiritual, quer intelectual, do homem medieval. Justamente através desses dois filósofos vê-se que a representação não é aquilo que é imediatamente conhecido, mas, tão somente, passa a ser o meio no qual o ato do sujeito cognoscente se identifica intencionalmente com o ato do objeto levando o objeto a ser conhecido por sua forma real, a causa final do conhecimento. Essas transformações iniciadas no século XIV e que culminam na chamada “crise de sentido” hodierna abrangem, indubitavelmente, a questão da linguagem. O enigma da linguagem acompanha o homem em todos os caminhos que ele percorre, quer o caminho ontológico, quer o caminho lógico (onde é explorada a natureza, estrutura, forma e uso da linguagem) e constitui o maior desaguadouro de todos os aspectos da humanidade.

²¹ A importância das teorizações oriundas da Idade Média tem sido destaque em estudos recentes de especialistas em várias áreas do saber. A esse respeito cf. MACGRADE, A. S. **The Cambridge Companion to Medieval Philosophy**. 3ª ed. New York: Cambridge University Press, 2007, especificamente no capítulo primeiro; GILSON, Étienne. **O Espírito da Filosofia Medieval**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006; GHISALERTI, Alessandro. **As raízes medievais do pensamento moderno**. Trad. de Silvar Hoepfner Ferreira. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001; LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. Trad. de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2007.

²² LIMA VAZ, Henrique C. de. **Escritos de Filosofia III – Filosofia e cultura**. São Paulo: Loyola, 1997, p. 154-155.

²³ O termo representação pode assumir várias acepções dentro da história da filosofia. Comumente ele está ligado à noção de que um determinado sujeito é dotado de uma faculdade, subjetiva, que o capacitaria a tomar conhecimento do mundo e dos objetos que o rodeiam. Portanto, o sentido que aqui devemos entender é o de que a noção de representação estipula uma espécie de *a priori*, sempre de origem mental, relacionando um conceito x com o y, de tal maneira que um seja representado pelo outro. O fator mais importante aqui é perceber que o que sempre estará em pauta é uma esfera do mental que pretende dar conta de estipular as relações entre mundo, linguagem e mente.

É nesse contexto que devemos entender a problemática da linguagem para o *Príncipe dos Nominalistas*. Ockham concebe uma teoria da linguagem que se baseia essencialmente sob uma natureza do signo lingüístico²⁴. Ele subverte toda a relação até então existente entre o signo e o objeto que ele representa - doutrina que vem com a tradição agostiniana da *imago* e do *vestigium*, por um lado, e a via aristotélico-boeciana, por outro – promovendo uma relação que adota a perspectiva scotista e a supera.

O recurso à linguagem mental de Ockham é fundamental para entender a sua semântica. Assim, discernir traços significativos da linguagem falada equivale a associá-los a alguns traços de uma linguagem mental. O critério para identificar traços relevantes à linguagem mental ockhamiana – o que é relevante para a verdade das sentenças – não é muito diferente do que é significativo numa linguagem qualquer. Nesse sentido, podemos dizer que uma teoria acerca da linguagem mental é, também, uma teoria acerca da mente humana, acerca de algo realmente existente nos indivíduos. Nesse ínterim, podemos associar termos mentais a atos de intelecção, ou descrever a origem de termos mentais recorrendo à teoria do conhecimento. A partir desses aspectos podemos associar os textos de Ockham aos textos de Gareth Evans e de Stephen Schiffer, como nos alertou Ernesto Perini²⁵.

Nessa estrutura pensada pelo *Venerabilis Inceptor*, a linguagem mental é constituída de conceitos puros, refere-se à pura capacidade referencial da mente humana. Na linguagem mental se concentram todos os elementos da estrutura lingüística das linguagens históricas que são relevantes para o fim das determinações da verdade e da falsidade de proposições. Falar em linguagem mental para Ockham constitui uma operação equivalente à de colocar cor em uma

²⁴ BOTTIN, *La scienza degli occamisti* - la scienza tardo-medievale dalle origini del paradigma nominalista all'rivoluzione scientifica. Bologna: Maggioli Editore, 1982. Nesse livro tem-se um estudo que gradativamente estabelece a construção ockhamiana acerca da natureza do signo lingüístico, mostrando, também, a forma com que os discípulos de Ockham se tornaram os precursores da assimilação das teorias do mestre pelos pensadores do Renascimento e da modernidade.

²⁵ SANTOS, Ernesto Perini. Linguagem e interpretação: o recurso à linguagem mental em Ockham. *Revista Veritas*. Porto Alegre, v. 45, nº 3, p. 339-348, set./dez. 2000. Trimestral. ISSN 0042-3955. Os apontamentos específicos que aproximam Guilherme de Ockham com as teorias de Evans e Schiffer aparecem nas páginas 346, 347 e 348. O ponto de confronto está no modo de se trabalhar a noção de semântica como uma interpretação e, a ela, associar-se a idéia de uma linguagem mental. Perini nos alerta para o fato de que essas aproximações frente a temas e filósofos contemporâneos nem sempre acontecem de forma interligada. Contudo, entendendo esses problemas dentro de sistemas contemporâneos, segundo Perini, poderia nos motivar a ativar uma chave de leitura efetiva do sistema ockhamiano.

parede, trata-se de uma capacidade real de transformar em ato qualquer coisa que o era somente em potência.

Entrementes, para entendermos o significado e o alcance das mudanças realizadas por nosso autor, teremos de entender o papel através do qual os estudos lingüísticos da tradição cristã a ele chegaram.

A posição de Ockham frente a toda essa tradição e discussão é muito interessante. Ele com certeza dominava toda a tradição medieval que foi formada em torno dessa problemática. Contudo, ele não adota nenhuma das correntes de sua época. Sua posição pretende ser algo novo, inédito e que daria conta de responder às principais aporias ²⁶ levantadas em torno desse problema da linguagem mental.

Em sua busca por uma nova forma de interagir com toda essa problemática, o *Príncipe dos Nominalistas* abre diálogo com todas as principais teorias que compunham a 'tradição' acerca da temática de uma linguagem mental. Suas críticas começam pelas teorias de Boécio e Agostinho. Inicialmente critica-se a tríplice noção de linguagem adotada por Boécio. Contudo ele também critica a noção de Agostinho. Justamente por discordar das duas posições ele promove uma chave de leitura que, ao ser ativada, aproxima a noção boeciana e agostiniana acerca da possibilidade de uma linguagem mental. Sem ignorar toda a tradição de sua época, sua proposta busca uma via completamente nova. Os motivos de sua crítica à visão boeciana do triângulo semântico ou mesmo a visão de um verbo interior, de Agostinho, radica-se no fato de que tais teorias permitiriam falar da existência de significados de conceitos que se realizam somente na mente sem nenhuma relação

²⁶ As problemáticas aqui suscitadas giram em torno da forma com que Boécio interpreta a distinção aristotélica das três formas de linguagem. Não obstante, lembremos que o fato boeciano de tentar esclarecer o porquê das afecções da alma estarem no topo do triângulo semântico inaugura o problema dos universais na Idade Média. Contudo, o problema aqui instaurado começa com Anselmo, e é firmado pela tradição inaugurada por Abelardo no século XII, ou seja, a passagem considerada natural entre a forma boeciana de interpretação de Aristóteles e a concepção agostiniana de linguagem. Questões acerca da existência dos universais, da forma com que eles podem aparecer na linguagem, a forma com que a linguagem se refere às coisas do mundo eram algumas das questões levantadas. Esses problemas hermenêuticos estão expressos, de uma forma bem didática, nos estudos de BOTTIN, Francesco. **Filosofia Medievale della mente**. Padova: IL Poligrafo, 2005, p. 134-143 e LEITE JÚNIOR, Pedro. **O Problema dos Universais: a perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 15-81.

com as coisas externas ou sem nenhuma possibilidade de proferimento externo acerca desses conceitos²⁷.

Deixando de lado a influência que a briga entre dominicanos e franciscanos promoveu nos estudos de Ockham, podemos dizer que ele desenvolve uma teoria completamente inovadora. Contudo, como era a *práxis* medieval, ele não irá abrir mão de trazer algumas opiniões da tradição para dar sustentação à argumentação que trava. Assim, apoiando-se na tradição iniciada por Abelardo que vislumbrava a possibilidade de promover uma integração entre a doutrina aristotélica, *triplex sermo*, e a agostiniana, *verbum cordis*, na qual comumente uma dava continuidade à outra, o *Venerabilis Inceptor* mostra²⁸ que essa passagem da teoria aristotélica para a agostiniana não poderia ser feita com a plena concordância²⁹ entre todos os aspectos dessas teorias, mas existia, sim, certa compatibilidade entre elas.

As teorizações de Ockham irão proporcionar uma nova forma de postular-se a *oratio mentalis*. Essa nova teoria afirma a necessidade de uma autonomia da *oratio mentalis*, dinâmica que pode ser vista como a primeira tentativa de ‘gramaticalização’³⁰ da linguagem mental de que se tem notícia no medievo. Tal estrutura faz uma estreita correspondência entre a estrutura da linguagem mental com a estrutura usada na linguagem oral. A gramaticalização mental, assim, é uma forma de mediar e efetivar a correspondência entre o discurso oral e o discurso mental. O objetivo desse jogo é garantir a função de verdade ou falsidade dos enunciados. A inovação ockhamiana está em duas noções, a saber, a de ‘signo’ e a de ‘subordinação’. As teorias do signo e da subordinação estabelecem o instrumento

²⁷ A recusa, por parte de Ockham, de uma linguagem puramente mental o aproxima da posição contemporânea do externalismo mental. Para o *Venerabilis Inceptor* toda linguagem depende, de certa forma, dos objetos externos. Interessantes são as posições de Panaccio a esse respeito. Assim, Cf. PANACCIO, Claude. **Les mots, les concepts et les choses: la sémantique de Guillaume d’Occam et le nominalisme d’aujourd’hui**. Montreal: Bellarmin; Paris: Vrin, 1991. Também, do mesmo autor: **Lê discours intérieur – de Platon à Guillaume d’Ockham**, Paris: SEUIL, 1998.

²⁸ A esse respeito conferir as duas passagens seguintes: OCKHAM, **Summa Logicae**, I, 1 e I, 3. Recomenda-se a edição de BOEHNER, Ph. **Summa Logicae**. Ed. S. Brown, adlaborante G. Gál. Cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventurae. New York: St. Bonaventure, 1974. Doravante, ao referirmos a essa obra usaremos a seguinte abreviatura: **Sum. Log.**, na seqüência os números indicarão a parte, o capítulo, a linha. Esse tema, em especial, será tratado na última parte desse capítulo, ou seja, na parte em que reconstruiremos o conceito ockhamiano de linguagem mental e suas implicações.

²⁹ Para melhor elucidar esses aspectos cf. BOTTIN, 2005, p. 134-143 e LEITE JÚNIOR, p. 15-81.

³⁰ BOTTIN, *op. cit.*, p. 138.

que permite a possibilidade de que signos vocais expressem conteúdos de termos mentais³¹.

Em sua estrutura, é a noção de subordinação a chave que irá explicar os diferentes tipos de signos e suas relações. A noção de convencionalidade e naturalidade dos signos estarão em pauta aqui. Embora essa conceituação seja algo completamente novo, podemos ver a influência de Scotus³² nessa dinâmica. A linguagem mental é formada por signos naturais. Já as linguagens oral e escrita são formadas por signos convencionais. A noção de subordinação, dessa forma, garante o acesso e o entendimento acerca das convencionalidades de uma linguagem. Tal perspectiva estabelece a independência dos eventos mentais frente a linguagens públicas naturais, sem perder de vista a relação do evento mental com o objeto que produziu tal estado em nossa mente. Nesse sentido salvam-se as relações entre objeto, evento mental e signo lingüístico (oral ou escrito).

Um dado muito importante em toda essa estrutura refere-se ao fato de que as linguagens oral, escrita e mental referem-se a objetos externos ao agente do pensamento³³. No processo de significação de um signo o que iniciará o processo é a relação do sujeito do conhecimento com os objetos externos a ele, não é a relação do sujeito com seus objetos mentais. Para Ockham o signo pode apresentar-se de duas formas. A primeira maneira de apresentação é uma definição próxima à idéia de signo como um *vestigium* ou uma *imago*, ou seja, é uma aproximação com as idéias agostinianas. Essa idéia acerca do signo somente pode ocorrer com relação a algo do qual se tenha um conhecimento prévio, ou seja, o signo também pode referir-se a conceitos estabelecidos convencionalmente. Tal aspecto lembra a idéia agostiniana, mas que, segundo a visão de Bottin, estaria modificada pelas noções de Roger Bacon³⁴. A segunda noção de signo estabelece que os mesmos não são

³¹ *Ibid.*, p. 140.

³² *Ibid.*, p. 142.

³³ Essa temática acerca do externalismo constitui-se de uma vertente muito interessante nas discussões hodiernas acerca da linguagem mental. O externalismo é uma das mais fecundas correntes oriundas da filosofia da mente. Alguns estudos de Panaccio apontam para uma possível aproximação do pensamento de Ockham com algumas vertentes do externalismo na filosofia da mente contemporânea, principalmente com algumas idéias defendidas pelo externalismo de Putnam. Sobre de que forma Ockham pode aproximar-se da filosofia analítica contemporânea cf. DE ANDRÉS, Teodoro. **El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje**. Madrid: Gredos, 1969. Já no que se refere a possíveis diálogos frente à filosofia da mente contemporânea cf. PANACCIO, 1991 e, do mesmo autor, 1998. Contudo, aproximações mais específicas referentes a esse ponto serão por nós abordados na última parte desse capítulo.

³⁴ BOTTIN, 2005, p. 144.

res, são *intellectus*, e por isso podem estar no nível da linguagem mental, mas como um objeto designado de uma forma natural. Essa primeira noção, a de *vestigium*, estabelece os critérios para se entender de que forma os signos relacionam-se com as linguagens particulares e convencionais, linguagens que mudam de cultura para cultura, enquanto a segunda noção, a do *intellectus*, estabelece de que forma os signos formam-se através de uma noção natural. É justamente nessa segunda noção, destarte, que se estabelecem as amarras dos signos mentais, ou seja, os elementos constitutivos da própria linguagem mental e que independem das linguagens convencionais. Com essa teorização, e uma sistemática acerca da teoria da subordinação dos signos, Ockham pretende colocar fim ao velho problema acerca do significado dos nomes³⁵.

Toda essa construção modifica radicalmente a estrutura do triângulo semântico aristotélico, de tal forma que a representação entre as relações das palavras, *passiones animae*, e das coisas não pode mais ser expressa através de um triângulo. A figura agora tem, de um lado, a palavra escrita, a palavra oral e os conceitos, e, de outro, os objetos singulares do mundo externo. A relação entre essas três formas de linguagem é estabelecida pela teoria da subordinação. Surgem, assim, novas relações semânticas³⁶ que impedem, através da regulação da subordinação, a estruturação esquemática do triângulo semântico aristotélico.

No caminho traçado pelo *Venerabilis Inceptor* vemos que o significado que usamos para determinada palavra, na hora da comunicação, é um significado subordinado ao significado dos termos de uma linguagem vista como puramente mental. Esse rasgo faz da linguagem mental ockhamiana uma estrutura lógica e formal, aspecto que tem estreita correlação com algumas das concessões feitas nas visões contemporâneas acerca da linguagem³⁷. A empresa ockhamista está centrada na possibilidade de criar uma linguagem mental que venha reduzir a

³⁵ Uma aproximação muito interessante das teorias de Ockham frente ao problema contemporâneo acerca dos nomes pode ser apontada pelo seguinte artigo: SANTOS, Ernesto Perini F. da Mota. Os termos absolutos em Ockham e designadores rígidos em Kripke e Putnam. In: **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**. Campinas: Unicamp, Série 3, n. 2, p. 121-148, jul.-dez. 1997.

³⁶ A esse respeito recomendo a leitura da Dissertação de Joice Beatriz da Costa, defendida em 2004 na PUCRS, intitulada: **Suppositio, Significatio e a questão da referência**: uma leitura da semântica ockhamiana. Aspectos mais específicos a respeito dessas relações semânticas serão tratados no quarto capítulo dessa parte.

³⁷ Cf. PANACCIO, 1991 e DE ANDRÉS, 1969.

ambigüidade lingüística³⁸, através de procedimentos lógicos de análise, no que tange ao estado epistêmico do sujeito a um nível mental³⁹.

O sistema montado por Ockham, dessa forma, constitui-se de uma inovação para o seu tempo. Ele deixou de lado as teorias e brigas suscitadas em sua volta para dedicar-se a montar uma nova teoria acerca da linguagem mental. Esse movimento estava conectado com a necessidade de Ockham criar uma nova forma de se ver e fazer lógica.

Depois do que foi aqui exposto, ainda nos restam perguntas, a saber, como podemos entender todas essas implicações dentro do sistema ockhamiano? O que realmente o influenciou? De que forma ele assimilou as teorias oriundas da tradição cristã e, ao mesmo tempo, não se restringiu a apenas copiá-las?

Para elucidarmos essas perguntas teremos de empreender uma tarefa, a saber, a localização específica de quais pontos da tradição, e de que maneira, influenciaram o modelo desenvolvido por nosso autor. Destarte, teremos a necessidade de reconstruir, brevemente, partes dessa tradição da qual o *Venerabilis Inceptor* estava embebido.

Portanto, o início de nosso itinerário, nessa parte, constituir-se-á de uma reconstrução histórica que perpassa o modelo agostiniano, o modelo boeciano, pequenas partes da tradição grega, aspectos diminutos das vertentes platônicas e aristotélicas, vista pelos medievais e algumas concepções desenvolvidas no século XIII. Somente depois desse aparato fixado é que poderemos entender e localizar a real importância das teorizações desenvolvidas pelo *Príncipe dos Nominalistas*.

³⁸ A este respeito seria interessante voltar o olhar para a teoria ockhamiana da conotação. Um importantíssimo estudo acerca desse tema pode ser consultado na obra: LEITE JÚNIOR, Pedro. **A teoria da conotação de Ockham**: uma proposta de interpretação. Porto Alegre: EST, 2007. Esse livro é fruto dos estudos oriundos da Tese de doutoramento do autor defendida em 2005 pela PUCRS e intitulada: **A teoria da conotação em Ockham**: uma interpretação propositiva.

³⁹ Essa é uma problemática que atinge aos pesquisadores da filosofia da mente de nossos dias. Contudo o problema aparece de uma forma mais sofisticada, segundo nosso ponto de vista, através do embate filosófico entre o externalismo e o internalismo dentro da Filosofia da Mente Contemporânea.

1. O SURGIMENTO DO PROBLEMA ACERCA DA LINGUAGEM MENTAL PARA OS MEDIEVAIS

Podemos tomar a acepção do termo linguagem mental de várias formas. Contudo, parece-nos que um denominador comum pode ser aqui levantado: a idéia de que falar em linguagem mental prevê, indubitavelmente, falar do referimento de um determinado conteúdo direcionado para um determinado objeto, ou seja, descrever as formas de manipulações de símbolos em seres cognoscentes, construídos de forma ordenada. Todo esse aparato de uma linguagem mental, portanto, nos levaria à necessidade de uma estrutura universal que garanta, a esses seres cognoscentes, a capacidade de ter acesso a qualquer tipo de estrutura lingüística natural que possa ser criada.

Falar de uma linguagem mental, dentro do medievo, segundo Bottin⁴⁰, significa entender a própria ambigüidade aristotélica acerca da noção e do estatuto de um ser dito tanto do ponto de vista intencional quanto do mental. Falar de linguagem e de semântica, nesse contexto medievo, é entender que parte-se de um sistema que vê a linguagem dividida entre lógica e gramática⁴¹. Dentro dessa gama de problemas, se enquadram aqueles relativos à linguagem mental.

Segundo Bottin, se quisermos entender o lugar e a especificidade dos estudos de uma filosofia da mente na Idade Média torna-se necessário

tentar dar uma parcial sistematização somente a duas linhas de uma investigação sobre a filosofia medieval da mente, respectivamente, ao problema da relação que incorre entre a palavra e a coisa por essa designada e ao problema da representação intencional que consente à sensação de ser uma atividade consciente.⁴²

⁴⁰ Cf. BOTTIN, 2005, p. 13.

⁴¹ A esse respeito Cf. PINBORG, Jan. **Logica e semantica nel medievo**. Torino: Boringhieri, 1984. Nesse estudo, Pinborg apresenta vários elementos que apresentam o estudo da lógica no âmbito do medievo. Especificamente, dentro do plano aqui desenvolvido, torna-se importante a atenção aos capítulos 1 e 2. Contudo, se esses capítulos dão a sistemática que nos contextualiza na problemática do estudo da linguagem no medievo, o capítulo quarto se mostra como o de maior interesse no presente estudo, justamente na medida em que estabelece de que forma tais estudos medievos eram realizados. Nesse capítulo são salientados dois âmbitos gerais que podem sistematizar a diversidade desses estudos: os estudos lógicos e os estudos gramaticais (p. 107). Segundo Pinborg, os estudos referentes à lógica tratavam da 'forma lógica' da proposição, ou seja, suas condições de verdade ou falsidade. Os estudos gramaticais, por sua vez, centravam-se na 'forma lingüística', portanto, dessa forma, centravam-se na retidão frente aos padrões gramaticais.

⁴² "Tentare di dare una parziale sistemazione solo a due filoni di um'indagine sulla filosofia medievale della mente, rispettivamente al problema della relazione che intercorre tra le parole e le cose da esse designate e al problema della rappresentazione intenzionale che consente alla sensazione di essere um'attività cosciente", BOTTIN, 2005, p. 14.

Na presente estrutura de nossa empresa, iremos nos deter justamente nessa interface exposta por Bottin. Iremos tratar da doutrina semântica e do estatuto intencional dos atos mentais no início da tradição que chega a Guilherme de Ockham. O objetivo específico a ser alcançado aqui é o de estabelecer como podemos, dentro daquilo que representa a tradição absolvida pelo sistema ockhamiano, estabelecer a natureza dos atos mentais e suas funções específicas. Destarte, realizar tal empresa requer não somente o conhecimento da tradição filosófica que influenciou nosso autor, como, também, um método analítico que nos possibilite interpretar seus escritos.

Dentro dessa sistemática, no presente tópico iremos nos deter especificamente no surgimento do problema da linguagem mental dentro do mundo cristão. Dentro de inúmeros sistemas, dois são vistos como de suma importância: o modelo agostiniano e o modelo boeciano. Primeiramente nos ocuparemos em esclarecer a forma com que Agostinho teria elaborado sua teoria acerca da linguagem mental. Posteriormente nos deteremos no modelo de Severino Boécio. A escolha desses dois autores não é casual. Se em Agostinho temos a criação e consolidação dos pontos básicos nos quais o cristianismo encontraria sua identidade, em Boécio temos a entrada dos problemas lógicos de tradição aristotélica no seio do cristianismo. Se num primeiro momento a identidade cristã foi consolidada no seio do neoplatonismo, com as doutrinas agostinianas, será através dos estudos aristotélicos, iniciados mediante as teorias boecianas, que essa identidade será investigada, criticada e modificada.

1.1. Agostinho

Comumente, em vários trabalhos manualísticos acerca da Filosofia Medieval (v.g. Saranyana, Reale, Weinberg, De Libera, Kenny, Schuback, Boehner, Gilson, etc.) vê-se a figura de Santo Agostinho como um modelo tanto religioso como filosófico. Nesse sentido, pode-se dizer que a tradição medieval vê na figura de Agostinho uma autoridade incontestada, como nos alerta Gilson: “a cada passo, o historiador do pensamento medieval reencontra santo Agostinho, igualmente como

Aristóteles; toda doutrina medieval invoca-lhes a autoridade para se estabelecer ou para se confirmar⁴³. Ainda, segundo Boehner:

na pessoa de Agostinho a filosofia patrística e, quiçá, a filosofia cristã como tal, atinge o seu apogeu. (...) conjugando, da maneira mais feliz, o ardor púnico ao espírito helênico e à vontade romana - [Agostinho] iria ser o pioneiro do pensamento cristão, o preceptor dos povos e o orientador dos séculos.⁴⁴

Nesse sentido, torna-se necessária uma busca efetiva do que seja o pensamento do Bispo de Hipona e, conseqüentemente, o estabelecimento de algumas linhas mestras de seu pensamento que nortearão nossa reconstrução do conceito de linguagem mental.

Um cuidado deve ser aqui apresentado: Agostinho nunca escreveu suas idéias em formato de esquemas de tal sorte que a ele pudéssemos aplicar algo comparado a um modelo ou sistema filosófico. Sempre que trata de um tema filosófico, ele o faz tendo em vista outro objetivo. Seu maior interesse é o desvendamento do homem, do homem concreto que busca dar significado à luta interna entre seus desejos e sua racionalidade. Não obstante tal característica, e o fato de que algumas de suas temáticas filosóficas perpassam pontualmente partes de suas obras, aqui e ali, sentimos a necessidade de organizar o pensamento do Bispo de Hipona. Nesse ínterim, tal organização tem em vista uma diretriz, a saber, a organização e esquematização da temática acerca da linguagem mental. O fato de adotar essa visão de 'sistema' do pensamento agostiniano, segundo a visão de Boehner, "oferece vantagens inegáveis: permite uma rápida orientação quanto às posições do mestre em face de certos problemas"⁴⁵. Entrementes, organizar o pensamento agostiniano dentro de tal modalidade é, de certa forma, cingir-lhe uma camisa de força. Nesse sentido, existe um risco pois a adoção de tal sistematicidade poderá acarretar "grave inconveniente: o resultado é uma espécie de manual da filosofia agostiniana, manual que o próprio Agostinho jamais redigiu e ao qual provavelmente se negaria a apor sua assinatura."⁴⁶ Ciente dessa característica e risco, optou-se por trabalhar na estruturação de um esquema da temática acerca da

⁴³ GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayou. São Paulo: Discurso & Paulus, 2006, p. 11.

⁴⁴ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. Trad. Raimundo Vier. 6ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1995, p.139.

⁴⁵ BOEHNER, 1995, p. 142.

⁴⁶ BOEHNER, 1995, p. 142.

linguagem mental agostiniana, salientando-se, portanto, que esse formato que está sendo construído nessa empresa, é parte de um *modus operandi* específico que não visa esgotar o pensamento agostiniano, mas apontar quais aspectos de suas construções foi utilizado por Guilherme de Ockham na composição de sua teoria acerca da linguagem mental.

Para entendermos a empresa efetivada por Santo Agostinho em suas especulações filosóficas, temos de entender qual é o problema que o mobiliza e, indubitavelmente, estabelecer seu ponto de partida.

É fato que o Bispo de Hipona tenha despertado para a sua vida filosófica mediante a leitura do diálogo *Hortensius* de Cícero⁴⁷. Segundo o próprio autor:

Seguindo o programa do curso, cheguei ao livro de Cícero, cuja linguagem, mais do que o coração, quase todos louvam. Este livro contém uma exortação ao estudo da Filosofia. Chama-se *Hortensius*. Ele mudou o alvo das minhas afeições e encaminhou para ti, Senhor, as minhas preces, transformando as minhas aspirações e desejos. Imediatamente se tornaram vis, a meus olhos, as vãs esperanças. Já ambicionava, com incrível ardor do coração, a Sabedoria imortal. Principiava a levantar-me para voltar para ti.⁴⁸

A partir de então um amor incandescente pela sabedoria e sua busca passaram a fazer parte integrante de sua vida. A sabedoria, nesse sentido, terá uma identidade com a felicidade e essa, por sua vez, deverá conduzi-lo à paz e à verdade última das coisas. Para Gilson, depois dessa leitura fulcral, Agostinho

não deixou de ser consumido por um ardente amor pela sabedoria e, a partir de então, essa descoberta sempre permaneceu para ele como o primeiro passo no doloroso caminho que deveria conduzi-lo para Deus. Ora, é fato capital para a compreensão do agostinianismo que a sabedoria, objeto da filosofia, sempre é confundida, por ele, com a beatitude.⁴⁹

⁴⁷ Cf. GILSON, 2006; SARANYANA, 2006; NOVAES FILHO, 2007; BOEHNER, 1995; MACGRADE, 2008; REALE, 1990.

⁴⁸ “*et usitato iam discendi ordine perveneram in librum cuiusdam Ciceronis, cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita. sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et vocatur 'Hortensius'. ille vero liber mutavit affectum meum, et ad te ipsum, domine, mutavit preces meas, et vota ac desideria mea fecit alia. viluit mihi repente omnis vana spes, et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili, et surgere coeperam ut ad te redirem.*” AGOSTINHO, **Confissões**, III, 4. Na versão brasileira, Cf. AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. [Confessiones] Trad. de Maria Luiza jardim Amarantes. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2006, p. 70. Doravante, essa obra será assim abreviada: *Conf*.

⁴⁹ GILSON, 2006, p. 17.

Sendo assim, no modelo agostiniano podemos entender a filosofia como um “produto da razão e, enquanto tal, é uma dedicação até a felicidade, permitindo descobrir uma verdade. Então podemos ver que a filosofia é entendida como um questionamento do homem à procura da vida feliz, da beatitude”⁵⁰.

É nesse contexto que se insere a maior inquietação de Agostinho, a saber, desvendar a si mesmo e a seu destino, ou, segundo as palavras de Gilson: “procurar se conhecer para saber o que é preciso fazer a fim de ser melhor e, se possível, a fim de bem ser”⁵¹. Se o foco está na felicidade, na beatitude, em sua relação imediata de aplicação ao homem, tal beatitude implicará em um “conhecimento da verdade como condição essencial”⁵². Portanto, seu foco está em desvendar a si mesmo e a verdade que habita em seu peito mediante a iluminação do Mestre Interior.

A respeito do mestre interior ele nos diz:

Quanto a mim, advertido pela suas palavras, aprendi que o homem, pelas palavras, não é mais que incitado a aprender, e que é de muito pouco valor o fato de que grande parte do pensamento de quem fala se manifesta pela locução. Se realmente se dizem coisas verdadeiras, só o ensina Aquele que, quando nos falavam de fora, nos advertiu de que Ele habitava no interior. Eu O amarei desde agora tanto mais ardentemente quanto mais estiver adiantado em aprender.⁵³

É justamente através desse mestre interior que Agostinho chega às famosas formulações do “*credo ut intelligam*” ou “*intelligo ut credam*”. Para Sales, essas formulações significavam que ele “primeiramente cria, mas preocupava saber por

⁵⁰ SOUZA, José Zacarias de. **Agostinho**: buscador inquieto da verdade. Porto Alegre: EDIPUCRS, p. 38. A temática acerca da felicidade é um tópico muito explorado no sistema agostiniano. Contudo, esse não é nosso foco no presente estudo. Para maiores esclarecimentos a respeito das relações entre felicidade, conhecimento, alma e iluminação interior, bem como indicação de bibliografia pertinente à temática, além da bibliografia já referida, Cf.: CUNHA, Mariana Palozzi Sérulo da. **O movimento da alma**: a invenção por Agostinho do conceito de vontade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001; SANGALLI, Idalgo José. **O fim último do homem**: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998; COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Santo Agostinho**: um gênio intelectual a serviço da fé. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

⁵¹ GILSON, 2006, p. 17.

⁵² *Ibid.*, p. 18.

⁵³ “*Ego vero didici admonitione verborum tuorum nihil aliud verbis quam admoneri hominem, ut discat, et perparum esse, quod per locutionem aliquanta cogitatio loquentis apparet; utrum autem vera dicantur, eum docere solum, qui se intus habitare, cum foris loqueretur, admonuit, quem iam favente ipso tanto ardentius diligam, quanto ero in discendo provector.*” AGOSTINHO, **O Mestre**, XIV. Na versão em língua portuguesa, Cf. AGOSTINHO, Santo. **O Mestre**. [De Magistro] Trad. de Antônio Soares Pinheiro; Introdução e comentários de Maria Leonor Xavier. Porto: Porto Editora, 1995, p. 98, linha 30-36. Doravante essa obra será citada com a seguinte abreviatura: *De Mag.*

que cria, como cria e no que cria, e isso tudo não sem o valioso auxílio da *ratio*⁵⁴. É justamente nesse contexto, segundo Saranyana, que iremos encontrar um elemento basilar de Agostinho, a saber:

ele pensava no homem concreto, humanidade caída e redimida, capaz de alcançar a verdade, constantemente solicitado pela graça de Deus e necessitado dessa graça para poder se apropriar da verdade salvadora. Estava convencido de que a razão tem um importante papel a desempenhar: levá-lo à fé; e, uma vez que o homem alcançou a fé, cabe à razão a tarefa de penetrar nos dados dessa fé.⁵⁵

Esse é o contexto onde a busca pela verdade⁵⁶ se insere no modelo agostiniano. Assim, em suas investigações acerca da verdade, e para combater a visão dos céticos, Agostinho procura para si uma verdade racional, segura, que o permita atingir a verdadeira sabedoria e, conseqüentemente, a verdadeira felicidade. Segundo Saranyana:

Eis aqui as duas vertentes de sua teoria da verdade: uma, de caráter filosófico, e outra, de cunho teológico-moral. A primeira dessas duas coordenadas tinha dois momentos fundamentais: combater os argumentos do ceticismo do baixo império, e determinar onde a verdade deve ser procurada. A segunda, que denominamos coordenada vital, consistia em tomar consciência de que o esforço por descobrir a verdade nunca se deve dar por concluído nesta vida.⁵⁷

Se o ponto de partida das investigações agostinianas é o homem concreto, inegavelmente aludiremos ao fato de que a certeza que é buscada é a certeza de que o homem existe, vive e pensa. Vejamos como, em uma de suas obras, ele chega a essa evidência:

A - Assim pois, e para partirmos de verdades evidentes, pergunto-te, antes de mais, se tu existes. Ou receias porventura enganar-te a respeito desta pergunta, quando, se não existisses, de modo nenhum poderias enganar?

⁵⁴ SALES, Antônio Patativa de. Algumas Considerações sobre o cogito agostiniano. In.: MACEDO, Monalisa Carrilho de; BAUCHWITZ, Oscar Federico (org.). **Estudos de neoplatonismo**. Natal: EDUFRRN, 2006, p. 155.

⁵⁵ SARANYANA, 2006, p. 72.

⁵⁶ A esse respeito Cf. COSTA, Marcos Roberto Nunes. Santo Agostinho. In.: PECORARO, Rossano. (org.) **Os filósofos clássicos da Filosofia: de Sócrates a Rousseau**. Petrópolis: Vozes, 2008, V. I, p.105-138. Esse é um texto introdutório que apresenta algumas indicações acerca dos principais elementos que compõem as doutrinas agostinianas. Já no que se refere exclusivamente a fontes para pesquisa acerca da doutrina da verdade agostiniana, Cf. SOUZA, 2001.

⁵⁷ SARANYANA, 2006, p. 73.

E - Passa já a outras considerações.

A - Por conseguinte, sendo evidente que existes, e que isso não seria para ti evidente de outra maneira, se não vivesses, também é evidente isto - que tu vives. Inteleccionas que estas duas realidades são evidentiíssimas?

E - Intelecciono perfeitamente.

A - Logo, é também evidente esta terceira realidade, a saber - que tu inteleccionas.

E - É evidente.

A - Qual dentre essas três realidades te parece prevalecer?

E - A inteligência...⁵⁸.

O modelo agostiniano tem um *modus operandi* totalmente diferenciado do de Aristóteles. Para Aristóteles, a sensação é vista como o resultado da ação de objetos sobre os sentidos externos. Essa ação, por sua vez, atingia os sentidos internos do homem. Contudo, para o Bispo de Hipona, essa sistemática aparece de forma inversa. Em seu modelo, os objetos são atingidos pela sensação, ou seja, o processo gnosiológico do conhecimento humano parte do interior para o exterior. Assim sendo, não são os objetos que produzem algo na mente humana, é o homem quem sensoria os objetos. Nessa construção a alma é o princípio ativo na medida em que se utiliza do corpo para produzir a sensação. Portanto, a alma torna-se aspecto fulcral de suas análises, como nos assevera Boehner:

Está claro, pois, que já não é o corpo que atua sobre a alma, e sim a alma sobre o corpo. Considerada em si mesma, a alma reside nos órgãos corporais, está presente neles, e de certo modo, está de sentinela neles [...]. Longe de se manter passiva, a alma é eminentemente ativa, pois é ela que dirige sua atenção aos respectivos órgãos corporais; é ela que vê, que cheira, que prova⁵⁹.

É justamente nesse ponto que podemos observar, dentro da estrutura epistêmica do bispo de Hipona, a existência de um sentido interior que nos permite

⁵⁸ "Quare prius abs te quaero, ut de manifestissimis capiamus exordium; utrum tu ipse sis. An fortasse tu metuis, ne in hac interrogatione fallaris, cum utique si non esses, falli omnino non posses?"

Ev. - Perge potius ad caetera.

Aug. - Ergo quoniam manifestum est esse te, nec tibi aliter manifestum esset, nisi viveres, id quoque manifestum est, vivere te: intellegisne ista duo esse verissima?

Ev. - Prorsus intellego.

Aug. - Ergo etiam hoc tertium manifestum est, hoc est intellegere te.

Ev. - Manifestum.

Aug. - Quid in his tribus tibi videtur excellere?

Ev. - Intellegentia." AGOSTINHO, **De libero arbitrio**, II, 3, 7. Na versão brasileira, Cf. AGOSTINHO, Santo. **O Livre arbítrio**. [*De libero arbitrio*] Trad., Org., introd. e notas de Nair de Assis Oliveira; revisão de Honório Dalbosco. 5ª ed. São Paulo: Paulus, 2008, p. 80-81. Doravante adotaremos a seguinte abreviatura para essa obra: *De lib arb*.

⁵⁹BOEHNER, 1995. p. 160.

sensoriar os objetos sensíveis mas que, contudo, ainda não é a razão. Para o Bispo de Hipona:

Com efeito, uma coisa é o sentido [externo] pelo qual o animal vê, e outra o sentido [interno] pelo qual, ao ver, evita ou busca as coisas que sensoria. O primeiro sentido encontra-se nos olhos; o segundo, internamente na sensibilidade. Por meio deste segundo, os animais ou buscam e se apossam do prazer que sentem, ou evitam e repelem pela dor que experimentam, não só os objetos que vêem, mas também os que são captados pelos demais sentidos do corpo [...] Como disse, não podemos a este mesmo chamar-lhe razão, pois é evidente que este até nos animais existe⁶⁰.

Ainda, na obra sobre o *Livre-Arbítrio*, referindo-se ao sentido interior, ele pergunta:

A - Não será ele [a alma] a mesma razão, de que os animais carecem? [...]

E - Eu penso antes que por meio da razão, nós percebemos que existe certo sentido interior, ao qual, pelos bem conhecidos cinco sentidos, são comunicados todos os objetos sensorizados. [...] Conhecendo por meio da razão este outro, como disse, não podemos a este mesmo chamar-lhe de razão⁶¹.

Nesse ponto pode-se notar que a doutrina agostiniana da sensação é uma reinterpretção da doutrina de Plotino, para quem a alma imprime em si as imagens dos objetos sensíveis percebidos pelos corpos que ele anima. Portanto, nota-se que o objeto sensível é atingido pela sensação, mas ele mesmo é incapaz de sensoriar. Justamente nesse ponto temos que não é o corpo que sente, mas é a alma que sente pelo corpo, haja vista que nenhum processo corporal pode atuar sobre a alma. Um dos aspectos mais interessantes na relação entre a mente e os objetos, portanto, será o fato de que não é o corpo que atua sobre a alma, mas, de forma contrária, é a alma que atua sobre o corpo. Tal aspecto é confirmado por Agostinho na medida em que ele nos diz que: “a mente adquire noções sobre coisas corpóreas

⁶⁰ “*Namque aliud est quo videt bestia et aliud quo ea quae videndo sentit, vel vitat vel appetit: ille enim sensus in oculis est, ille autem intus in ipsa anima; quo non solum ea quae videntur, sed etiam ea quae audiuntur, quaeque caeteris capiuntur corporis sensibus, vel appetunt animalia delectata et assumunt, vel offensa devitant et respuunt. [...] Quod cum ratione comprehendamus, ut dixi, hoc ipsum tamen rationem vocare non possum; quoniam et bestiis inesse manifestum est.*” AGOSTINHO, **De lib. arb.**, II, 3, 8. Na versão brasileira, Cf., p. 83-84.

⁶¹ “*Aug. - Num forte ipsa est ratio, qua bestiae carent? nam, ut opinor, ratione ista comprehendimus, et ita se habere cognoscimus.*

Ev. - Magis nos arbitror ratione comprehendere esse interiorem quemdam sensum, ad quem ab istis quinque notissimis cuncta referantur. [...] Quod cum ratione comprehendamus, ut dixi, hoc ipsum tamen rationem vocare non possum; quoniam et bestiis inesse manifestum est.” AGOSTINHO, **De lib. arb.**, II, 3, 8. Na versão brasileira, Cf., p. 83.

servindo-se dos sentidos corporais, do mesmo modo, em relação às realidades incorpóreas, ela as adquire por si mesma”⁶².

Para Agostinho, diferente dos conhecimentos produzidos pelo sentido interior (a alma), que são individualizados, temos o surgimento de algumas verdades ditas racionais. Tais verdades racionais são comuns e acessíveis a todos. Para ele,

Ora, tais verdades tu as vês como vês o pensamento que tens, o qual eu ignoro totalmente, a não ser que tu mo comuniquês? Ou então, tu as vês compreendendo que eu também possa vê-las, embora tu não o comuniquês a mim?

Ev. - Não duvido de que tu também possas ver tais verdades, mesmo que eu não as queira comunicar a ti.

Ag. - Então, uma verdade única que ambos vemos, cada um por sua própria inteligência, não será ela algo de comum a nós dois?

Ev. - Evidentemente⁶³.

Justamente nesse contexto devemos entender a razão como um princípio, ou sentido, pelo qual se julga todas as coisas. Nas palavras do Bispo de Hipona:

Temos outro sentido, o do homem interior, sentido infinitamente superior, pelo qual sentimos o justo e o injusto, o justo por uma espécie inteligível, o injusto pela privação de tal espécie⁶⁴.

Completamente imerso dentro do modelo neoplatônico de sua época, a razão, para o Bispo de Hipona, por conseguinte, torna-se o meio, a mediadora, entre nosso sentido interior, a alma, e as verdades eternas, imutáveis e universais. Tendo em vista que em suas concepções o ser humano, que é mutável e contingente, mediante um contato direto, não tem acesso às verdades eternas, tornam-se necessários elementos mediativos, via iluminação divina, que permitam o acesso da razão aos princípios imutáveis.

⁶² *“Mens ergo ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit sic incorporearum per semetipsam. Ergo et se ipsam per se ipsam novit quoniam est incorporea.”* AGOSTINHO, **De Trinitate**, IX, 3, 3. Na versão brasileira, Cf. AGOSTINHO, Santo. **A Trindade**. [De Trinitate] Trad. e introd. de Augustinho Belmonte; revisão e notas complementares de Nair de Assis Oliveira. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2005, p. 290. Doravante usaremos a seguinte abreviatura para essa obra: *De trin.*

⁶³ *“Hoc ergo verum sic vides ut cogitationem tuam, quam si mihi non enunties, ego prorsus ignoro? an ita ut intellegas et a me videri posse hoc verum, tametsi mihi abs te non dicatur?”*

Ev. - *Imo ita ut abs te quoque, etiam me invito, videri posse non dubitem.*

Aug. - *Quod ergo unum verum videmus ambo singulis mentibus, nonne utrique nostrum commune est?*

Ev. - *Manifestissime.* AGOSTINHO, **De lib. arb.**, II, 10, 28. Na versão brasileira, Cf., p. 110.

⁶⁴ *“Habemus enim alium interioris hominis sensum isto longe praestantior, quo iusta et iniusta sentimus, iusta per intellegibilem speciem, iniusta per eius priuationem.”* AGOSTINHO, **De Civitate Dei**, XI 27, 2. Na versão brasileira, Cf. AGOSTINHO, Santo. **A Cidade de Deus**. [De Civitate Dei] trad. Oscar Paes Leme. 7ª ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006, v. II, p. 48-49. Doravante usaremos a seguinte abreviatura para essa obra: *De civ. Dei*.

No processo descrito até o momento, percebemos que a noção de verdade, para Agostinho, aponta para uma realidade que é, ao mesmo tempo, interior, por estar presente na nossa mente, alma, e transcendente, por ser universal, pois está presente em todos os homens e não pertence a nenhum, em particular. Portanto, essa verdade será, ao mesmo tempo, imanente e transcendente.

Poderíamos dizer, diante do que aqui foi exposto, que o conhecimento humano dentro do modelo agostiniano apresenta dois níveis: a sensação e a ciência, o pensar. Contudo, um terceiro nível, o da verdade, apresenta-se como inacessível à razão humana, uma vez que a ele somente temos acesso mediante o contato com o transcendente. Justamente nesse ponto encontramos o fio de Ariadne que nos norteia, a saber, de que forma a razão, que é interna, pode falar de objetos no mundo, que são externos? É nesse hiato que encontramos as teorizações agostinianas acerca da linguagem e, especificamente, de uma linguagem mental. Assim, outra pergunta pode ser derivada da anterior: o que representa, dentro dos processos mediativos acima mencionados, o papel de uma linguagem mental?

Doravante nos ocuparemos em tentar responder a essas duas perguntas e, assim, concluir a parte construtiva do modelo agostiniano em nossa empresa.

1.1.1. O papel da Linguagem dentro do modelo Agostiniano

Partindo dos elementos expostos até o momento, e tendo como norte o dado da figura agostiniana como marco pioneiro de uma filosofia cristã, uma pergunta urge a ser respondida: qual é a importância do modelo de uma filosofia da linguagem agostiniana?

Para Maria Leonor Xavier, em sua introdução à tradução do texto agostiniano do *De Magistro*, a questão imposta acima poderia ser respondida da seguinte forma:

A singularidade do pensamento de Santo Agostinho sobre a alma só emerge verdadeiramente a respeito da noção de mente (*mens*) ou de homem interior, que é especialmente elaborada em *A Trindade*, VIII-XIV. No foro íntimo da mente, encontra-se o sentido mais profundo da identidade humana. Não se trata da identidade com uma forma, uma ideia ou uma definição, mas com uma vida irredutivelmente relacional que se tece num mundo interior de fronteiras indelimitáveis. Nessa vida, basilarmente constituída pelas funções da memória, da inteligência e da vontade, radicam experiências

irrecusáveis da existência humana, como as da fé e da linguagem. Na verdade, o contributo mais original de Santo Agostinho em filosofia da linguagem é a sua concepção da origem da palavra significante numa linguagem interior da mente, o verbo mental, que procede naturalmente do conhecimento.⁶⁵

A estrutura da linguagem no processo agostiniano deve ser vista inserida no contexto imbricado em que o tornar-se portador da sabedoria nos coloca inseridos entre dois pólos distintos e conflitantes, a saber, o pólo da ontologia da significação e o pólo da condição humana. Nesse sentido a ontologia implica a inserção do ser humano numa cadeia de seres sensíveis, mas que tem a necessidade de buscar por um mundo transcendente, o qual somente poderia ser alcançado através do uso da linguagem. Contudo, no sistema agostiniano, essa função da linguagem humana como o instrumento de acesso privilegiado e chave de acesso à ontologia transcendente não acontece. Se por um lado temos o fato de que em tudo há signo, do outro lado seria natural falar-se em uma linguagem universal. Se isso ocorre, a ontologia e a condição humana estariam plenamente alinhadas. Mas esse alinhamento não ocorre. Apesar de estarmos inseridos em uma ontologia, esta entendida de forma significante, esses dados não garantem, à linguagem humana, nenhuma forma privilegiada de acesso a essa linguagem universal. Segundo Novaes Filho, “enquanto as coisas têm uma ‘voz’ que afirma a existência e a excelência de um criador supremo, a linguagem humana parece não ter a mesma capacidade de comunicar a verdade”⁶⁶.

A linguagem humana, justamente pelo fato mesmo de ser humana, participa do elemento constitutivo da condição humana, a saber, estar decaída em relação ao ser primeiro. Portanto, se em sua filosofia a atenção é voltada para a condição humana concreta, em seu estado de decadência, onde se visa um elemento de reestruturação da natureza humana em relação à ontologia primeira. No que tange à estrutura da linguagem propriamente dita, nela também será necessário o retorno a uma estrutura ontológica significante que lhe permita, novamente, participar da ordenação do mundo. Pois bem, se a condição humana precisa restabelecer seu lugar e papel dentro do cosmo, da ordenação, a linguagem humana também terá de realizar essa atividade⁶⁷.

⁶⁵ XAVIER, In.: AGOSTINHO, **De mag.**, 1995, Introdução, p. 9.

⁶⁶ NOVAES FILHO, 2007, p. 30.

⁶⁷ A esse respeito Cf. NOVAES FILHO, 2007, p. 34-45.

Não obstante temos, por detrás desse escopo, a necessidade de uma completa reorganização da estrutura da linguagem. Portanto, tem-se, na visão dessa empresa agostiniana, a necessidade de uma minuciosa análise acerca das palavras e de sua estrutura. Assim, a ordem da linguagem insere-se na investigação acerca da função significante das palavras e, portanto, numa ordem racional da linguagem. Essa ordem racional de significação das palavras pode ser interpretada, como nos afirma Maria Leonor Xavier⁶⁸, através da regra de nominação e da regra de comunicação.

Segundo Xavier, poderíamos começar a pensar a regra de nomeação mediante uma análise que nos permita examinar o termo ‘nome’, portanto,

Atenda-se ao termo <<nome>> (*nomen*) quanto à compreensão e extensão. Na compreensão de <<nome>>, inclui-se a função de significar de um modo determinado, como é nomear. Por <<nome>> compreende-se, pois, a palavra que significa nomeando alguma coisa. Assim, dada a compreensão de <<nome>>, quais são as palavras que pertencem à sua extensão? Quais são as palavras que podem significar como nomes, ou seja, nomear? Apenas uma espécie de palavras ou o gênero de todas as palavras? Apenas as palavras que são formalmente nomes ou também as restantes? Apenas a classe morfológica dos nomes ou todas as classes de palavras? A primeira destas duas hipóteses pode parecer acertada, de acordo com classificações da gramática escolar. Todavia, é a segunda hipótese que a regra de nominação confirma, estabelecendo que todas as palavras são nomes.⁶⁹

Justamente através do fato de que seja comum a todas as classes morfológicas de palavras tornarem-se nomes é que se instaura aqui uma espécie de regularidade, uma ordenação racional da linguagem, no âmbito verbal, que nos impele a estabelecer a regra da nominação como uma espécie de regra racional da linguagem. Entrementes, o sentido proposto por uma noção de regra é aquele no qual temos um conjunto de possibilidades que poderão atualizar-se mediante qualquer palavra em contexto. O sentido de regra, portanto, deverá ser entendido, nesse sistema agostiniano, como sendo diferente da noção conceitual de ‘norma’. O que Agostinho pretende criar com a noção da regra de nominação é uma espécie de conjunto de aptidões comuns que sejam intrínsecas às palavras; portanto, que reitere as funções semânticas e sintáticas dos nomes quando utilizados por palavras

⁶⁸ XAVIER, *In.*: AGOSTINHO, **De mag.**, 1995, Introdução, p.14. Cf., também, BOTTIN, 2005, p. 46-49.

⁶⁹ XAVIER, *op. cit.*, p. 14.

de diferentes classes morfológicas em seu uso regular. Para Xavier, “é este facto de regular que designamos pela expressão de <<regra da nominação>>, por ser a regra de atribuição do carácter nominal a todas as palavras”⁷⁰.

Esse sistema que permite entender a regra da nominação como uma regra racional da linguagem que nos aponta para a estrutura que deve ser entendida como um ditame da razão interna, portanto, como uma ordem constituinte da linguagem verbal e, obviamente, não poderá ser entendida como uma espécie de convenção humana. O aspecto racional que a ela é aludido deve ser visto como sendo algo oposto ao convencional, por conseguinte, deverá ser visto como algo essencial ou mesmo natural. Esse aspecto racional nos permite criar possibilidades que se convertem em funções nominativas das palavras expressas através daquilo que se entende como as funções semânticas e sintáticas de um nome. Fala-se em possibilidades pois, dependendo do contexto frasal ao qual cada palavra está sujeita no seu emprego particular, esta poderá ou não se atualizar. Entendida dessa forma,

a regra da nominação não desmente o registro dos hábitos de linguagem feito pela gramática escolar, mas descobre uma ordem implícita de possibilidades funcionais da linguagem, que condiciona a formação de tais hábitos. Por esta razão, a regra da nominação é parte integrante de uma gramática profunda da linguagem verbal. Na medida em que cabe especialmente á filosofia trazer à evidência o teor de tal gramática, podemos dizer que se trata de uma gramática filosófica.⁷¹

Dentro dessa estrutura, os princípios de nominação efetivam duas funções, a saber, de significação e de construção, caracterizando palavras enquanto nomes e mediante suas aplicações sintático-semânticas. Portanto, lembrando que a regra da nominação é específica da estrutura racional, pode-se estabelecer que ela pertença à ordem comum de uma linguagem, conseqüentemente, às regras de linguagem. Para Xavier,

a regra de nominação pertence, não à gramática de uma língua, mas a uma gramática comum a diversas línguas, como o grego, o latim e o português. Trata-se, por isso, não de uma regra de língua, mas de uma regra de linguagem, que traz à evidência uma ordem comum da linguagem verbal.⁷²

⁷⁰ XAVIER, In.: AGOSTINHO, **De mag.**, 1995, Introdução, p. 14

⁷¹ *Ibid.*, p. 15.

⁷² XAVIER, In.: AGOSTINHO, **De mag.**, 1995, Introdução, p. 19.

Ainda, nesse ínterim, poder-se-ia estabelecer que a regra da nominação, mediante uma construção, faz com que as palavras possam desempenhar corretamente as funções sintático-semânticas ora ocupadas pelos nomes. Xavier assim expõem essa construção:

Todas as palavras são nomes, porque todas as palavras podem desempenhar as funções semântico-sintáticas dos nomes. A actualização destas funções torna-se manifesta, quer na tradução das palavras de uma língua para outra, fora de contexto determinado, que no uso das palavras em contexto.⁷³

Uma vez determinada à forma com que a regra da nominação é realizada, passemos a abordar a segunda regra apresentada acima, a saber, a regra da comunicação. Primeiramente devemos colocá-la ao lado da regra de nominação, haja vista que a regra da comunicação também é uma regra da linguagem, portanto não restrita a nenhuma língua natural privada circunscrita a um determinado grupo. Contudo, seu objetivo difere da regra de nominação justamente na medida em que ela opera suas atividades relativas às funções semânticas, ou de significação, das palavras como nomes.

Examinando o exercício da linguagem de conceber a função de significar nomeando, Agostinho estabelece duas funções significativas, a saber, a função transitiva e a função reflexiva⁷⁴. Ao processo de significação transitiva devemos entender “a função de nomear coisas distintas dos próprios nomes significantes”⁷⁵. Já ao que concerne ao processo da significação reflexiva devemos entender “a função de significar pela qual as palavras se nomeiam ou denominam a si mesmas”⁷⁶. Pelo fato das palavras desempenharem as duas funções, transitiva e reflexiva, para o Bispo de Hipona, torna-se plausível o grau de complementaridade entre as duas significações. Entrementes, para o autor, apesar de às palavras aplicar-se uma significação reflexiva, normalmente, elas significam de um modo transitivo, ou seja, sua função habitual insere-se no campo lingüístico justamente à medida em que nomeiam coisas distintas delas mesmas. É justamente nesse aspecto que a regra da comunicação irá trabalhar. Assim, no concernente à regra da comunicação,

⁷³ *Ibid.*, p. 21.

⁷⁴ A esse respeito Cf. *op. cit.*, Introdução, p. 21-29.

⁷⁵ XAVIER, *In.*: AGOSTINHO, **De mag.**, 1995, Introdução, p. 21.

⁷⁶ *Ibidem*.

Esta regra não afirma um conjunto de possibilidades de significação das palavras, como era o caso da regra da nomação. Entre tais possibilidades, a regra da comunicação registra aquela que o uso corrente da linguagem normalmente actualiza. A regra da comunicação é, pois, a afirmação de um facto normal do uso da linguagem. Por essa razão, a regra da comunicação não é simplesmente uma regra de linguagem, mas, de forma mais determinada, uma regra do uso da linguagem. Tal é o que sugere a designação agustiniana de *loquendi regula*, assim como a versão portuguesa de <<lei da fala>>.⁷⁷

Contudo, ao olharmos efetivamente para o exercício próprio dessa regra de comunicação, poderíamos formulá-la com a seguinte estrutura, conforme nos alerta Xavier:

Dada uma palavra na experiência comum do uso da linguagem, a nossa atenção dirige-se de imediato para aquilo que ela significa de distinto de si mesma, isto é, para a sua significação transitiva. (...) Podemos detectar quatro enunciações desta regra, que salientam quatro diferentes aspectos da sua pertinência e natureza, a saber, enquanto é: relativa e necessário ao fim da comunicação; igualmente necessária ao exercício judicativo da razão; condicionada pelas circunstâncias particulares do emprego das palavras em contexto; constituinte de uma necessidade de pensamento. Tais são os aspectos de caracterização da lei da fala (*loquendi regula*) no diálogo agustiniano, (...).⁷⁸

Portanto, se assim a entendermos, definir-se-á que a regra da comunicação é uma espécie de tomada de consciência do hábito mental que, em seu exercício, constitui uma espécie de regulador do uso da linguagem através da significação transitiva das palavras. Portanto, a concatenação dos diferentes aspectos dessa regra aponta para o fato de que as determinações acerca do uso da linguagem acima descritas apresentam-se, de forma intrínseca, como uma finalidade da comunicação. Em suma, o exercício da regra de comunicação nos impele a não confundir as palavras com as coisas, justamente na medida em que fixa o ponto comum da significação das palavras, mostrando, nesse exercício, que pertence tanto ao campo da linguagem quanto ao campo da racionalidade.

Toda a construção desse sistema agustiniano permite uma estreita relação valorativa entre as palavras e as coisas. Todo interesse que as regras de nomação e comunicação podem estabelecer pela linguagem, quer a concepção de palavras como nome, estabelecida pela primeira regra, quer a capacidade usual das palavras

⁷⁷ XAVIER, In.: AGOSTINHO, **De mag.**, 1995, Introdução, p. 22.

⁷⁸ *Idem.*, p. 23.

ao serviço do pensamento e da conversação, estabelecidos na segunda regra, postulam o legado neoplatônico onde é erigida a primazia dos objetos, o valor das coisas, sobre as palavras, a linguagem. Portanto, toda a estrutura estabelecida para a linguagem somente terá lugar mediante sua relação para com a realidade, ou seja, nesse contexto é pensado um valor superior à linguagem, o conhecimento. A esse respeito assevera Xavier,

A ordem axiológica entre o conhecimento das coisas e a linguagem dos sinais é, antes de mais, expressão de uma ordem teleológica: os sinais, como sejam as palavras, são um meio para um fim, que é o conhecimento das coisas. Com base nesta ordem, produz-se também uma relação de valor no domínio do conhecimento: dado que os sinais são instrumentais a respeito do conhecimento das coisas, então, não apenas aos sinais, mas também ao conhecimento dos sinais é preferível o conhecimento das coisas.⁷⁹

Na construção dessa estrutura onde a linguagem significativa está subordinada ao conhecimento da realidade, se estabelece uma hierarquia teleológica no sistema. Justamente nesse ponto, no tentar demonstrar essa estrutura teleológica onde existe a prioridade de valor do conhecimento sobre a linguagem, tem-se a instauração de um ordenamento onde a linguagem significativa (quer escrita, quer falada) tem uma origem numa linguagem interior, denominada de verbo mental (*verbum mentis*), que é estabelecida como sendo a expressão direta do conhecimento da realidade.

Justamente aqui, nas interfaces desse conhecimento interior, teremos a base significativa da linguagem humana. Todo o valor cognitivo da linguagem humana, portanto, circunscreve-se num âmbito original, o âmbito da interioridade. Mas o que é e como se fundamenta essa estrutura do verbo mental, *verbum mentis*?

Doravante nos ocuparemos desse tema.

1.1.2. A estrutura da Linguagem Mental Agostiniana

A elaboração agostiniana cerca da linguagem é bem complexa. No seu sistema vemos uma construção lingüística que estabelece relações intrínsecas entre

⁷⁹ XAVIER, In.: AGOSTINHO, **De mag.**, 1995, Introdução, p. 30.

todos os elementos que compõem a linguagem, v.g., *verbum*, *nomen*, *significabile*, *passio animi*, *species intelligibilis*, *verbum mentis*. Nesse escopo, nota-se que a estrutura lingüística elaborada pelo Bispo de Hipona acerca do significado dos nomes é bem desenvolvida. Nela podemos falar de uma exposição doutrinal acerca da natureza da linguagem⁸⁰ que especifica o que devemos entender por *verbum*, por *nomen*, por *affectio* ou *passio animi*, por *dicibile*, por *significabile*, por *phantasma*, por *species intelligibilis* até chegar à original concepção do que seja o *verbum mentis*⁸¹. A amplitude que essas teorias terão será tamanha de tal forma que, em Pedro Lombardo, especificamente em seu livro acerca das *Sentenças*, considerado o modelo de trabalho frente aos textos sacros na universidade medieval, justamente na parte em que falará sobre a concepção de Trindade, fará uso de concessões específicas relativamente a concepções sobre os conceitos de ‘linguagem’ e ‘signo’ que se fundamentam mais especificamente nas doutrinas agostinianas do que nas estruturas específicas de um modelo aristotélico⁸².

Na perspectiva de trabalharmos com a noção de criação de um sistema, por parte de Agostinho, percebe-se que essa estrutura supracitada erige uma forma de jogo denominativo, o qual nos mostra a apreensão da linguagem mediante uma experiência pessoal. Tal experiência pessoal nos coloca diante da necessidade de que a verdadeira estrutura a qual nos possibilita atingir o conhecimento é uma estrutura interna. Portanto, essa experiência pessoal, interior, torna-se a base onde a linguagem pode se desenvolver. A criação desse sistema onde a linguagem é vista como um jogo denominativo, em sua obra, na medida em que postula essa marca da experiência pessoal, estabelece-se a partir da experiência da aquisição do conhecimento e da linguagem. A demonstração instituída pelo autor para mostrar como esse processo ocorre é uma construção que narra o processo de aquisição da linguagem por parte de uma criança.

Vejamos como esse processo nos é relatado pelo Bispo de Hipona:

⁸⁰ São vários os pontos onde a estrutura da linguagem é desenvolvida por Santo Agostinho. Contudo, dentro do escopo que ora desenvolve-se nesse estudo, a passagem das *Confissões*, I, 8 torna-se o ponto de partida. Contudo, para além desse trecho específico das *Confissões*, deve-se notar que a forma mais trabalhada de elaboração acerca da doutrina lingüística agostiniana está inserida no decorrer de toda a obra do **De Mag.**

⁸¹ Cf. BOTTIN, 2005, p. 46.

⁸² A esse respeito Cf. BOTTIN, 2005, p. 46. As indicações acerca dessa influência agostiniana na obra das *Sentenças* de Pedro Lombardo pode ser detectada de forma mais explícita no título primeiro, primeira parte.

Da infância, caminhando para o ponto onde estou, passei à meninice, ou melhor, ela chegou a mim em seguimento à infância. Esta não se afastou: para onde poderia ir? No entanto, não mais existia. De fato, eu não era mais uma criança, incapaz de falar, e sim, um menino muito conversador; disto eu me lembro. E compreendi mais tarde como aprendi a falar: não eram os adultos que em ensinavam as palavras segundo um método preciso, como o fizeram mais tarde para me ensinarem as letras, era eu por mim mesmo, graças à inteligência que tu, Senhor, me deste, era eu que procurava, através de gemidos, gritos diversos e gestos vários, manifestar os sentimentos do coração, para que fizessem minhas vontades. Eu só o que não conseguia era fazer-me entender de todo e por todos. Procurava guardar na memória os nomes que ouvia darem às coisas; e vendo que as pessoas, conforme esta ou aquela palavra, se dirigiam para este ou aquele objeto, eu observava e lembrava que a esse objeto correspondia o som que produzia quando queriam mostrar esse objeto. Então eu compreendia o que os outros queriam pelos movimentos do corpo, linguagem por assim dizer natural, comum a todos os povos e que se manifesta pela expressão do rosto, pelos movimentos dos olhos, pelos gestos dos demais membros e pela entonação da voz, indicadores dos estados de espírito, quando alguém pede determinada coisa ou que possuí-la, quando a rejeita ou quer evitá-la. Desse modo, á força de ouvir as mesmas palavras, pelo lugar que ocupavam nas frases, pouco a pouco eu chegava a compreender de que coisas elas eram os sinais, e ia acostumando a boca a pronunciá-las, servia-me delas para exprimir meus desejos. E assim comecei a comunicar, aos que em cercavam, os sinais que exprimiam os meus desejos, e desse modo entrei mais profundamente na tormentosa sociedade dos homens, sob a autoridade de meus pais e dos mais velhos.⁸³

Na passagem supracitada percebe-se que a linguagem tem algumas especificações que a inserem nesse jogo denominativo, a saber: ela não se ensina como o fazemos com a leitura ou a escrita; os movimentos do corpo (*motus corporis*) constituem uma linguagem, no âmbito do sensível, comum a todos (contudo, apesar de expressar movimentos das mãos, dos olhos ou de membros do corpo, essa estrutura não é significativa se comparada às convenções lingüísticas) mediante sua

⁸³ “Non enim eram infans, qui non farer, sed iam puer loquens eram. Et memini hoc, et unde loqui didicetam, post adverti. Non enim docebant me maiores homines praeberentes mihi verba certo aliquo ordine doctrinae sicut Paulo post litteras, sed ego ipse mente, quam dedisti mihi, Deus meus, cum gemitibus et vocibus variis et variis membrorum motibus edere vellem sensa cordis mei, ut voluntati pareretur, nec valerem quae volebam omnia nec quibus volebam omnibus. Prensabam memoria, cum ipsi appellabant rem aliquam et cum secundum eam vocem corpus ad aliquid movebant, videbam, et tenebam hoc ab eis vocari rem illam, quod sonabant, cum eam vellent ostendere. Hoc autem eos velle ex motu corporis aperiebatur tamquam verbis naturalibus omnium gentium, quae fiunt vultu et nutu oculorum ceteroque membrorum actu et sonitu vocis indicante affectionem animi in petendis, habendis, reiciendis fugiendisve rebus. Ita verba in variis sententiis locis suis posita et crebro auditum quarum rerum signa essent paulatim colligebam measque iam voluntates edomito in eis signis ore per haec enuntiabam. Sic cum his, inter quos eram, voluntatum enuntiandarum signa communicavi et viatae humanae procellosam societatem altius ingressus sum pendens ex parentum auctoritate nutuque maiorum hominum”. AGOSTINHO, **Conf.**, I, 8, 2006, p. 29-30.

capacidade de expressar determinados estados da alma; a linguagem deverá exprimir a relação entre os estados da alma (*affectiones animi*) e as sensações internas (*sensa cordis*); a linguagem é uma espécie de convenção que é estabelecida através de um jogo de denominação onde se deve associar a palavra à coisa. Com essas proposições Agostinho, em seu tempo, estabelece uma “reviravolta” nas concepções acerca da linguagem⁸⁴.

A mudança estabelecida por Agostinho começa na precisão terminológica das ferramentas a serem usadas pela linguagem. Assim, em sua teoria acerca da linguagem, traça-se uma distinção entre a natureza do signo e da palavra. Os textos desenvolvidos no *De Dialectica*, apesar de não serem os mais elaborados em suas teorias acerca da linguagem, haja vista que são de sua juventude, levam-nos a conhecer alguns aspectos agostinianos que vêm a entender a linguagem a partir de um ponto de vista baseado em uma espécie de semiótica geral. Nesse ínterim, segundo o Bispo de Hipona, o signo é algo que se manifesta idêntico ao sentido permitindo à mente não somente reconhecer o signo como também diferenciá-lo⁸⁵. Segundo o autor: signo “é isto que se manifesta idêntico ao sentido e alguma coisa de diferente, além de idêntica, à mente”⁸⁶. O signo, portanto, apresenta-se como uma *res* que nos remete ao objeto de uma experiência sensível. Entrementes, a palavra, por sua vez, seria considerada como “um signo de alguma coisa que,

⁸⁴ O *modus operandi* proposto por Agostinho terá uma enorme repercussão quer na filosofia do medievo, quer no âmbito contemporâneo de pesquisas lingüísticas. BOTTIN, 2005, p. 48-51, estabelece uma série de comparativos onde a influência das estruturas lingüísticas agostinianas teriam influenciado nas reflexões acerca da natureza da linguagem desenvolvidas por Wittgenstein. Apesar das duras críticas realizadas por Wittgenstein à concepção dita “pueril” do Bispo de Hipona, Bottin acredita que o aspecto das críticas não pode ser levado por um lado puramente negativo. Na tentativa de Bottin estabelecer uma possível demonstração acerca dessa influência, ele se sustenta com passagens significativas do Livro Marrom e do livro Azul, cf. *op. cit.*, 2005, p. 50-51. Contudo, o aspecto que mais se aproxima do que ora é desenvolvido, refere-se ao fato de que as idéias agostinianas acerca da natureza da linguagem humana são vistas, por Wittgenstein, como uma elucubração legítima acerca do desvelamento da linguagem, mesmo que ele não concorde com o Bispo de Hipona no fato de fazer com que o ato ostensivo da linguagem, enquanto pretensão de descrever a natureza da linguagem, seja a única e verdadeira função da linguagem.

⁸⁵ Cf. AGOSTINHO, *De Dialectica* 5. Doravante usaremos a seguinte abreviação para essa obra: *De dial.* Nesse texto Agostinho traça, de forma geral, a natureza do signo e da palavra. Não obstante, vale a pena ressaltar que várias são as formulações acerca do significado do signo, conforme se pode observar no decorrer do texto *De Doctrina Christiana*, ou mesmo em uma das passagens da formulação supracitada do *De dial.*, 5: “*signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se facies in cogitationem venire*”.

⁸⁶ “*verbum est uniuscuiusque rei signum, quod ab audiente possit intelligi, a loquente prolatum*”. AGOSTINHO, *De dial.*, 5.

quando proferida na fala, possa ser capitada pelo intelecto”⁸⁷. Essas idéias de Agostinho concatenam-se em uma cadeia que garantirá a noção de que as palavras são signos das coisas⁸⁸. Um aspecto salta à atenção nesse ponto: a definição se signo aqui exposta está fortemente subordinada à concepção de uma natureza sensível.

Se o modelo de triângulo semântico aristotélico vem à nossa mente quando se remonta às teorias acima mencionadas, torna-se fulcral lembrar-se de que na estrutura do Estagirita, existe uma relação assimétrica entre palavras, conceitos e coisas. Tal assimetria, contudo, faz com que Agostinho deixe de lado o triângulo semântico de Aristóteles e adote uma estrutura que comporta quatro elementos, a saber: a palavra, o *dicibile*, a *dictio* e a coisa. Aqui temos alguns problemas. Agostinho postula que as palavras são signos das coisas exteriores, mas somente podem fazer-se compreender através da sua relação com o *dicibile*, ou seja, tem uma relação intrínseca com os conteúdos mentais. Se isso ocorre, dever-se-ia pensar que a noção de palavra sempre nos levará à compreensão de alguma coisa. Isso seria um problema pois como iríamos significar essa compreensão de alguma coisa? Esse ‘problema’, então, apresenta-se sob a forma de uma espécie de dicotomia que estaria instalada ao nível da significação. Tal dicotomia é fruto ou herança de uma determinada influência da psicologia estoica, especificamente na relação que Agostinho traça entre a *dictio* e um *dicibile*, ou seja, entre o veículo lingüístico e aquilo que é totalmente apreendido pela mente ao reconhecer o signo.

Para Agostinho todas as palavras são signos e todo signo significa alguma coisa. Portanto, ao se pronunciar uma palavra, torna-se necessário identificar a coisa da qual essas palavras são signos. Palavras são signos que,

⁸⁷ “*diximus signum esse quod seipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit*”. AGOSTINHO, **De dial.**, 5. Pode-se observar que as duas sentenças, a estabelecida pela nota anterior, e a estabelecida por essa nota, complementam-se e, no texto do autor poderemos percebê-la na seguinte ordenação textual: “*diximus signum esse quod seipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit [...] verbum est uniuscuiusque rei signum, quod ab audiente possit intelligi, a loquente prolatum*”. AGOSTINHO, **De dial.**, 5.

⁸⁸ A definição agostiniana de palavra não se enquadra de forma harmônica no de palavras escritas. Palavras escritas não correspondem efetivamente a uma *res* que se impõem sensivelmente aos olhos. Palavras escritas são níveis representacionais ligados diretamente à mente humana. As palavras escritas são signos da *vox*, portanto, palavras escritas são signos escritos. Aqui se estabelece a noção de subordinação dos signos escritos em relação aos signos orais. Essa estrutura é um dos poucos pontos em que podemos ver, por parte de Agostinho, uma assimilação de doutrinas aristotélicas, aqui, especificamente, a noção subordinacional dos signos escritos frente aos orais. Nesse sentido é possível acompanhar no **De dial.**, v.g., a noção de que os signos escritos são como signos das palavras, Cf. **De dial.**, 5.

necessariamente, indicam a coisa da qual são signos. Nessa estrutura torna-se evidente a necessidade de unir, principalmente no campo denominativo, as duas noções básicas até o momento estabelecidas: todas as palavras são signos e todo signo significa alguma coisa⁸⁹. Quem irá unir essa relação entre o signo e o objeto dentro do jogo denominativo da linguagem são as chamadas *affectiones animi*. Para Santo Agostinho: “a uma coisa que é nula, diremos antes que por esta palavra se significa certa impressão do espírito, quando este não vê uma coisa”⁹⁰.

Essa ligação com as afecções da alma garante não somente a relação das palavras com os nomes/conceitos, como também estabelece a sua relação com o verbo. Nesse sentido temos um imbricado jogo demonstrativo que pretende estabelecer as relações entre a coisa, a palavra, o *nomen* e o *verbum*. O Jogo desenvolvido pelo Bispo de Hipona nos coloca diante da necessidade de estabelecer-se a diferenciação entre esses termos. Contudo, dentro de seu sistema, o que se percebe é a dificuldade em diferenciar-se a ‘palavra’ do ‘*nomen*’. Efetivamente a possibilidade de realização dessa distinção somente ocorreria no contexto através do qual a linguagem estivesse sendo usada, haja vista que “a distinção entre a palavra e nome é uma distinção de perspectiva”⁹¹.

Partindo da idéia de que aquilo que é significado da palavra é a coisa, e não uma *cognitio*, mas que essa *cognitio* deve preceder a toda expressão lingüística, Agostinho tem a necessidade de introduzir a extensão e o lugar da noção de *verbum*. Para ele, é justamente essa noção de *verbum* quem irá garantir a relação das *affectiones animi* com a sensibilidade, as sensações e as impressões. Esse jogo demonstrativo mostra que qualquer signo, quer no nível escrito, oral ou comum, é representação de uma imagem, ou seja, uma função da consciência das coisas. Essa relação se estabelece devido ao fato de que a todo nome ou signo implica um som e um significado. O significado, por sua vez, é um significar da inteligência, da

⁸⁹ O jogo estabelecido pelo Bispo de Hipona é muito imbricado. Algumas passagens são fundamentais para que se possa estabelecer, efetivamente, uma relação entre as palavras e as coisas dentro da empresa por ele empreendida. Nesse íterim, sugerimos Cf. às passagens seguintes na ordenação aqui disposta: **De mag.** 2,3; **De mag.** 3, 5-6; **De mag.** 4,8; **De mag.** 5,16; **De mag.** 7,20; **De mag.** 1,2; **De trin.**, XV, 10, 19; **Conf.** XI, 27,36; **De mag.** 10, 33-35 e **De mag.** 11,38.

⁹⁰ “Na affectionem animi quandam, cum rem non videt, et tamen non esse invenit, aut invenisse se putat, hoc verbo significari dicimus potius, quam rem ipsam quae nulla est?” AGOSTINHO, **De mag.**, 2, 3, 1995, p. 60.

⁹¹ “la distinzione tra parole e nome è una distinzione di prospettiva”. BOTTIN, 2005, p. 56.

alma. Justamente nesse ponto ele cria a interface entre o *verbum cordis* e a palavra⁹².

Agostinho desenvolve uma verdadeira análise da ‘vida da alma’ para mostrar de que maneira ocorre o processo de ostensão. Para ele a palavra é uma forma de mostrar a verdade que existe interiormente na mente. Assim, deve haver uma estrutura da mente que possa aplicar o significado da palavra à coisa nominada. O verdadeiro conhecimento, dessa forma, somente poderá acontecer interiormente. Gradativamente a palavra (ato ostensivo que remete a um objeto real) dá lugar à idéia de *voces* e *verbum interius*. Assim, postula-se a prioridade do *verbum interius* com respeito à linguagem oral. A palavra, destarte, torna-se fruto do pensamento. Sem o pensamento não se teria a palavra, pois essa é somente uma forma exterior que o pensamento encontra para se comunicar. Por esta forma, existe uma estreita correlação entre *voces* e *verbum interius*, mas elas são coisas diferentes⁹³. O movimento fica complexo na medida em que se afirma a autonomia e independência do *verbum mentis*, mas ao mesmo tempo demonstra-se a necessidade do serviço da voz para que ele possa manifestar-se exteriormente.

É no *De Trinitate* que Agostinho estabelece a sua mais profunda análise acerca do *verbum cordis*. Em sua analogia da mente humana com a Santíssima Trindade, ele não somente desenvolve uma psicologia que irá culminar na noção de *verbum interius*, mas uma “concreta e racional estruturação do modo no qual as palavras significam os seus objetos”⁹⁴. Com essa estrutura ele chega a afirmar a total autonomia da linguagem interior em relação à linguagem exterior, como nos atesta esta formulação que aparece no último livro do *De Trinitate*: “pois aquele que pensa, embora não soem as palavras, ele as diz em seu coração [...] porque tais

⁹² Uma noção da distinção estabelecida no conjunto de textos oriundos dos escritos agostinianos, especificamente acerca dessa noção de signo da linguagem pode ser encontrada no **De mag.**, 10,33. Contudo, a passagem que nos assegura a correlação de um signo da linguagem com nossa capacidade de exprimi-lo será encontrada na passagem do **De trin.**, VIII, 6, 9. A complementação dessa dinâmica relacional entre as palavras e as coisas pode ser conferida em **De doctrina christiana**, I, 12.

⁹³ Cf. AGOSTINHO, **Sermone**, 288. Nesse sermão Agostinho descreve, de uma maneira detalhada, a relação e a distinção entre *voces* e *verbum interius* e entre *vox* e *verbum*. As seqüências das passagens do **De trin.**, XV, 10, 19; **De trin.**, XV, 12, 22 e **De trin.**, XV, 23, 24 complementam as noções desenvolvidas e articuladas no Sermão 288.

⁹⁴ “[...] una concreta e razionale strutturazione Del modo in cui Le parole significano i loro oggetti”. BOTTIN, 2005, p. 65.

pensamentos são palavras do coração”.⁹⁵ No desenvolvimento das idéias da passagem supracitada, observa-se um acréscimo, a saber, que o pensamento informado é o verbo pronunciado no coração, e que, portanto, as palavras são sinais daquilo que pensamos⁹⁶. É nesse sentido que devemos entender o conceito de *verbum interius*, ele é a origem de toda expressão exterior mediante a palavra, de um lado, e o conhecimento produzido pela alma, de outro. Contudo esse conhecimento da alma é algo independente do sentido, mas que depende de certa ‘imagem sensível’ para produzir seu objeto de conhecimento; nesse sentido, o *verbum* irá se tornar uma *imago*⁹⁷.

No modelo agostiniano, portanto, devido ao entrelaçamento da noção de *verbum cordis* a elementos intrínsecos ao homem, as palavras são signos das coisas exteriores, mas que, indubitavelmente, dependem de uma relação intrínseca com os conteúdos mentais. A relação entre o signo e o objeto, nessa conjectura, estabelece-se como fruto da dinâmica das *affectiones animi*. Tais afecções, por sua vez, criam a necessidade de um verbo, o *verbum cordis*. A função da voz, nesse ínterim, seria o ato de exteriorização da função da consciência das coisas expressas pelo significar da inteligência. Tais aspectos nos conduzem ao fato, dentro do modelo agostiniano, de que a noção de *verbum cordis* se torna dependente da noção de *imago*, a imagem sensível das coisas.

Indubitavelmente essa construção traz algumas implicações. A elaboração de uma noção acerca de um *verbum mentis* é algo que somente pode ser gerada pela faculdade cognoscível do sujeito e se realiza na atividade pensante do próprio sujeito. Sendo assim, o *verbum mentis* não se vincula com a noção de verdade eterna via a teoria da iluminação. A linguagem, enquanto atividade do próprio sujeito, acima de tudo, é uma forma de expressão da interioridade do próprio homem e, portanto, no âmbito gnosiológico, desvincula-se da noção teológica de iluminação.

⁹⁵ “Nam esti verba non sonent, in corde suo dicit utique qui cogitat [...] quaedam ergo cogitationes locutiones sunt cordis”. AGOSTINHO, *De trin.*, XV, 17-18, 2005, p. 503-504.

⁹⁶ A esse respeito Cf. AGOSTINHO, *De trin.*, XV, 19.

⁹⁷ Essa idéia será trabalhada em Tomás de Aquino e em Guilherme de Ockham. O *Doctor Angelicus* afirmará que o *verbum* é *imago* através do fato de ver no *verbum interius* a função representativa da *species intelligibiles*. O *Venerabilis Inceptor*, por sua vez, verá no *verbum* ‘*simillimum rei notae*’ o ato mesmo do pensamento. Contudo, no Bispo de Hipona, é somente através da via da imagem que podemos ser conduzidos ao *verbum interius*, não pela via dos signos lingüísticos. Para Agostinho, portanto, a via dos signos lingüísticos é composta pelo som da sílaba, pela reflexão sobre o significado do nome, ou seja, a *imaginatio verbi*. A via da imagem, por sua vez, é composta pela imagem sensível ou *phantasia* e pela imagem fantástica ou *phantasma*. A esse respeito Cf. *De Musica* VI, 11,32.

Por essa razão, a noção de *verbum* expressa uma espécie de linguagem interior, *verbum mentis*, que além de representar a identidade pessoal do homem, realiza o processo através do qual a linguagem exterior adquire significação e pode remeter a palavra à coisa. Mas essa estrutura postula conseqüências. Uma delas está circunscrita no âmbito de que essas ligações tornam lícita a fala acerca da existência de significados de conceitos que se realizam somente na mente humana, sem nenhuma relação com as coisas externas ou sem nenhuma possibilidade de proferimento externo acerca desses conceitos. Nesse ínterim seria admitido pensar em conceitos que se realizam somente na mente, sem conexão com a realidade.

Essa última conclusão, a possibilidade da existência de conceitos que se realizam somente na mente, é visto, por Ockham, como um erro de pressuposto lógico. As conseqüências desse tipo de teorização serão amplamente combatidas pelo Príncipe dos Nominalistas em suas teorizações acerca dos universais. Contudo, de forma irrevogável, temos o fato de que esse modelo é comentado no século XIV. Mas para entendermos efetivamente o alcance das críticas do frade minorita frente à tradição que o precede, teremos de andar mais e compreender outra teoria adotada e criticada nas formulações acerca da linguagem mental ockhamiana, o modelo de Boécio.

1.2. Severino Boécio

A partir do século III, uma noção acerca da existência de um discurso interior já se encontrava relativamente estabilizada. Embora várias fossem as formulações, podemos vislumbrar, como argumento comum de tais formulações, qualquer coisa próxima a uma noção ou deliberação acerca de um discurso privado puramente intelectual e pré-lingüístico⁹⁸. Inicialmente em Justino, e posteriormente em Agostinho, gradativamente as noções teológicas cristãs incutiram nas pesquisas lógicas a necessidade de uma noção discursiva que elaborasse, de forma mais efetiva, a doutrina do verbo mental, e, conseqüentemente, deixasse de lado as antigas concepções acerca do discurso interior oriundas puramente do platonismo e neoplatonismo, como o sistema de Porfírio.

⁹⁸ Cf. PANACCIO, 1999, p. 120.

O contato desses problemas antigos com a cultura medieval ocorre, indubitavelmente, mediante o pensamento de Boécio. Através de suas traduções e comentários, chegaram ao Ocidente os primeiros capítulos da lógica aristotélica, especificamente as *Categorias* e o *Perihermeneias*, mais a *Isagoge* de Porfírio e os seus comentários introdutórios à lógica aristotélica. É nesse clima que a noção de verbo mental passa a ser analisada, depois da entrada de alguns livros do *Órganon* aristotélico, dando lugar à noção de *oratio mentalis*. Essa noção, sob a influência de Boécio, será tomada, por exemplo, na introdução de Guilherme de Ockham à sua *Summa Logicae*, ou mesmo nas traduções dos textos aristotélicos realizadas no século XIII por Guilherme de Moerbeke. Portanto, se a porta de entrada para o ocidente medieval, de uma noção de *oratio mentalis*, é o sistema de Boécio, nos ocuparemos em delimitar, de forma breve, os principais elementos que a compunham.

Boécio parte da noção de que a inteligência é algo diferente da imaginação, contudo, não poderia existir sem a imaginação. Em sua estrutura, o pensamento, para formar conceitos, precisa de um esboço vindo da realidade. É por essa razão que ele terá de desenvolver a forma específica em que sensações, afecções e conceitos se relacionam. Suas pesquisas culminam em uma formulação que estabelecerá que a noção oriunda do sistema aristotélico aponte a inteligência como algo naturalmente fundado sob a consciência sensível. Obviamente, essa estrutura está carregada das noções oriundas do texto de *Filebo*, como nos alerta Bottin⁹⁹. Contudo, o objetivo pretendido por Boécio é, indubitavelmente, estabelecer de que forma podemos passar da fantasia, vista como algo imperfeito, para os conceitos intelectivos, vistos como algo perfeito.

Boécio trabalha com a perspectiva de realizar um comentário à obra de Aristóteles. Nesse sentido ele apresenta uma leitura dos textos do Estagirita que cria, nos conceitos da mente, a função de estabelecer a distinção entre inteligência e sensação. Essa forma de entender o sistema aristotélico faz com que Boécio reflita acerca do processo semântico que estaria na base da linguagem. Assim, suas reflexões irão pautar-se na direção de estabelecer a que os nomes querem referir-se, ou seja, os nomes dão sentido ao significado da coisa mesma, dão sentido a uma natureza incorpórea ou dão sentido às representações sensíveis que o intelecto

⁹⁹ Cf. BOTTIN, 2005, p.36.

faz das coisas. Parece que a forma com que Boécio traça esse caminho mostra que o intelecto, para formar os conceitos, precisa de um esboço vindo da realidade, conforme afirmamos anteriormente.

É nesse aspecto que devemos entender que Boécio formula, com base em sua análise de Aristóteles, uma estrutura do pensamento e da linguagem. Para ele, como para toda a tradição medieval que culmina no problema dos universais, torna-se necessário esclarecer de que forma o intelecto forma os conceitos e esses, por sua vez, formam a linguagem. Para ele, então, duas coisas têm de ser explicadas: a necessidade de uma imagem da coisa conhecida e a dupla natureza dessa imagem (sensitiva e intelectiva). Desse aspecto ele retira a certeza de que a linguagem pode ser dividida em uma tríade, a saber: linguagem escrita, falada e mental. Em seus desdobramentos acerca da linguagem mental ele reformula a relação aristotélica entre o intelecto e os *phantasmata*. Tal reformulação desenvolve a noção de *oratio mentalis* ou *cogitabilis oratio*, a qual consegue explicar de que forma as *passiones animae*, do vértice do triângulo lingüístico aristotélico, coordenam todas as funções da linguagem.

Essa noção de *oratio mentalis* acaba por desenvolver a idéia de que existem conceitos iguais para todos os homens. Nessa concepção, se um brasileiro, um inglês e um italiano vissem um cavalo, mesmo usando palavras diferentes, eles remeteriam a um mesmo conceito estabelecido pela ordem do pensamento. Tal criação postula a necessidade de uma ordem ou estrutura inteligível que está por debaixo de tudo e garante o acesso a tudo. É justamente essa estrutura objetiva que garante o fato de que todos os homens, ao verem um determinado objeto, embora falem idiomas diferentes, possam representar a mesma intuição sensível do objeto. Isso somente pode ocorrer porque existe uma estrutura que governa as leis do pensamento e da inteligibilidade. Justamente na medida em que Boécio tenta explicar as estruturas da linguagem que sustentam as *passiones animae* em sua relação com o *intellectus* é que se cria o espaço da *oratio mentalis*. Nesse sentido, a linguagem mental tentará dar conta de explicar todas as relações que o intelecto (*passiones animae*) trava com as impressões oriundas das sensações. Assim, a linguagem mental apresenta-se como uma forma de estabelecer quais elementos imateriais entram na linguagem, bem como as estruturas mentais que dariam suporte à linguagem oral. Obviamente que, nesse modelo boeciano, a estrutura da

linguagem mental desenhada apresenta-se como uma construção análoga à estrutura da linguagem oral, mas que pretende ser o modelo de toda forma humana de expressão¹⁰⁰.

Essas teorizações de Boécio, dentre outros elementos, irão fundar a busca acerca do esclarecimento do que seriam os universais¹⁰¹, pesquisa amplamente desenvolvida na Idade Média e que ainda ressoa hodiernamente. Suas teorias, contudo, associadas aos pensamentos de Agostinho, irão fazer com que pensadores¹⁰² como v.g. Tomás de Aquino, Pedro João Olivi e Duns Scotus produzissem suas próprias teorias acerca da linguagem mental.

¹⁰⁰ Essa noção irá criar, na Idade Média, toda uma discussão acerca das *species intelligibiles*, discussão e temática completamente ausente nos textos aristotélicos. A esse respeito conferir as indicações de Bottin, 2005, p.38-46.

¹⁰¹ Cf. LEITE JÚNIOR, 2001. No que tange os problemas dos universais temos uma vasta bibliografia sobre o assunto. Todavia, essa obra trata-se de um trabalho que detém várias chaves de leituras iniciais e indicações sobre tal problemática.

¹⁰² Cf. BOTTIN, 2005. A primeira parte da obra apresenta-se como uma reconstrução histórica do conceito em vários autores do medievo de tal forma que pode ser traçada uma linha cronológica sobre a temática dentro do medievo.

2. EXCURSO: TRAÇOS DO PROBLEMA DA LINGUAGEM MENTAL EM PLATÃO E ARISTÓTELES

Indubitavelmente o mundo grego nos impregnou de toda uma estrutura que se instaurou como nosso alicerce epistêmico. Com a Idade Média essa afirmação também se estabelece como algo blasonante. Se o problema acerca da relação entre o pensamento e a linguagem, objeto de reflexão dessa empresa, foi estabelecido no medievo, ele o foi tendo em vista alguns elementos claramente devedores das estruturas do pensamento grego clássico.

Obviamente nosso intuito não é o de estabelecer todos os padrões possíveis que poderiam nortear as contribuições da Filosofia Grega Clássica para o problema das relações entre o pensamento e a linguagem. Pretendemos, somente, estabelecer alguns elementos fulcrais que se constituem basilares para compreendermos a formalização dada pelos medievais a esse problema. Portanto, pretendemos somente apontar aquilo que, diante de nosso ponto de vista e objetivo a ser alcançado na presente empresa, pode ser estabelecido como critério relevante diante das motivações intrínsecas do debate medieval. O olhar, portanto, parte da senda do medievo para o mundo da Filosofia Grega Clássica.

Sabemos que o problema grego clássico acerca da linguagem e do pensamento¹⁰³ tem uma amplitude crítica imensa. Também é sabido que esse caminho pode ser retomado desde o modelo de Parmênides, passando pelo modelo platônico e estabelecendo-se, definitivamente, no horizonte aristotélico. Contudo, diante do que aqui pretendemos, iremos, somente, abordar, brevemente, alguns aspectos dos modelos de Platão e Aristóteles.

A justificativa dessa abordagem dá-se diante do fato de que os modelos e sistemas desses dois autores estabeleceram-se como fonte de debate e discórdia desde a concepção dos problemas dos universais em Boécio, até os amplos debates ocorridos no século XIV. Como em nossa empresa é importante a construção oriunda do século XIII, torna-se fundamental ter em mente o sistema que é a fonte desses embates, a saber, as teorizações de Platão e Aristóteles.

Passemos, portanto, aos aspectos que nos interessam desses sistemas.

¹⁰³ Cf. TRINDADE SANTOS, José Gabriel. Linguagem e Pensamento na Filosofia grega Clássica. **Manuscrito – Ver. Int. Fil.** Campinas, v. 29, n. 2, p. 525-550, jul.-dez. 2006; e, também, do mesmo autor: El nacimiento de la verdad. **Méthexis**. XVII, p. 7-23, 2004.

2.1. Platão

A problemática platônica acerca da linguagem é amplamente influenciada pelo Poema de Parmênides. Contudo, no modelo platônico a cisão eleática acerca da realidade inteligível e da aparência sensível toma outros rumos. Nos moldes platônicos¹⁰⁴, podemos elencar duas dimensões: uma ética, antropológica; outra ontológica, epistêmica. É justamente nessa segunda dimensão que encontraremos os rasgos do problema platônico acerca da predicação.

O sistema platônico, diante de seu dualismo epistemológico, estabelece que a possibilidade de representação do sensível repousa na capacidade que este tem de referir à Forma Inteligível, a qual pelo fato de ser anterior às coisas, encontra-se operante na alma humana. Portanto, as Formas seriam capazes de explicar o sensível e suas variações e, portanto, os predicados aparecem como propriedades relacionais derivadas das Formas. Nesse ínterim, podemos perceber que para esse sistema a linguagem é vista como uma espécie de pressuposto em que repousa toda a possibilidade de análise do real, de um lado, mas que se apóia em condições prévias para a sua efetivação oriundas do pensamento, de outro. Aqui, é a alma, a mente, que terá o papel de converter em conceito a informação dada pelos sentidos e depois lapidada pelo pensamento.

É nesse contexto que podemos entender a estrutura da linguagem mental platônica. Na investigação acerca do diálogo da alma com ela mesma, característica herdada da influência socrática, temos o estabelecimento de uma análise acerca da forma com que podemos formar uma espécie de discurso interior¹⁰⁵. O ato de a alma mesma questionar-se e responder-se nos remete a uma estrutura que, de acordo com Panaccio¹⁰⁶, poderia ser relacionada à forma dos atos ilocutórios. Contudo, essa dinâmica nos daria acesso somente à doxa, não à verdade e, conseqüentemente, não às Formas. Portanto, aqui vemos o estabelecimento da problemática que aborda a necessidade de se pensar a estruturação da relação

¹⁰⁴ O caminho platônico é interessante, mas, como nos alerta TRINDADE SANTOS, *op. cit.*, 2006, p.532, este caminho pode ser seguido mediante o acompanhamento das seguintes passagens nas obras: **Fédon** 72e-76a; **República** 506d-535a; **República** 476a-480a e **Timeu** 27d.

¹⁰⁵ A esse respeito Cf. PLATÃO, **Timeu** 37b e **Teeteto** 189e-190a.

¹⁰⁶ PANACCIO, Claude. **Le Discours Intérieur**: de Platon à Guillaume d'Ockham. Paris: SEUIL, 1999, p. 31.

existente entre o discurso interior, proveniente da alma, e o discurso exterior, proveniente do contato do nosso intelecto com os objetos do mundo sensível.

No *Sofista* (263d-264a), Platão nos apresenta uma distinção de suma importância: a diferenciação entre pensamento (*dianoia*) e discurso (*logos*). O pensamento seria o movimento que nos aproxima dos objetos do mundo sensível. Já o discurso tem a ver com a coisa mesma, ou seja, tem a ver com o movimento da alma de reconhecer as Formas. Contudo, devemos entender que a maneira com que podemos ligar o pensamento com o discurso, que ocorre no interior, na alma, é a *doxa*, ligação do discurso interior com o discurso exterior mediante afirmações ou negações. A *dianoia*, portanto, seria uma espécie de *logos* interior, enquanto que a *doxa* seria o equivalente mental desse discurso, mediante afirmações e negações, para o discurso exterior.

O sistema pensado por Platão nos coloca diante de uma modelo lingüístico que busca compreender a característica dos fenômenos cognitivos ou das deliberações interiores. Esse sistema não nos remete a uma estrutura semântica capaz de remeter a condições de verdade. A sintaxe platônica nos remete tão somente à noção de identidade entre o pensamento e o discurso. Aqui, o pensamento fica circunscrito a uma dependência absoluta à linguagem.

Platão, no *Fedro*¹⁰⁷, trabalha com uma dinâmica que se assemelha com o ato de nomear o pensar. Em sua investigação acerca da linguagem, ele dá prioridade à linguagem falada¹⁰⁸, pois para ele o discurso escrito é visto como efêmero. Nesse ínterim, para Platão, os nomes expressam o que a coisa é em si mesma¹⁰⁹, fator que independe de nossos sentidos. Nessa busca por esclarecer a forma relacional entre a linguagem e as coisas, Platão desenvolve a idéia de que as palavras são reflexos da essência das coisas, portanto, suas imitações não-empíricas¹¹⁰. Ao analisar a linguagem em conformidade com sua doutrina do Mundo das Idéias, Platão

¹⁰⁷ Cf. **Fedro**, 274e.

¹⁰⁸ Cf. **Fedro**, 275a-b; 275c-e; 276a. Algumas correlações desse aspecto com a perspectiva de uma linguagem mental são apontados por BOTTIN, 2005, p. 19-20.

¹⁰⁹ Cf. **Crátilo** 422e-423b; 424a-b. Por detrás desse debate teremos o duelo entre a noção convencionalista e naturalista acerca da linguagem. Contudo, será no *Sofista* que a perspectiva da linguagem terá seu aspecto fulcral dentro do sistema platônico. A esse respeito cf. TRINDADE SANTOS, José Gabriel. Do *Crátilo* ao *Sofista*: a descoberta da linguagem. p. 55-67. In: **Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche**. V. CIX, 1998. Segundo a posição de Trindade Santos, a tese de que Platão seria um naturalista no que tange a linguagem não pode ser defendida no *Crátilo*. Para BOTTIN, cf. nota anterior, é justamente esse aspecto, no *Crátilo*, que irá garantir os traços de uma possível interpretação da linguagem mental no sistema platônico.

¹¹⁰ Cf. BOTTIN, *op. cit.*, p. 20-21.

desenvolve a noção de que a linguagem tem a função de exprimir a essência das coisas¹¹¹. A linguagem mental, então, teria a função de exprimir o signo da ação, ou seja, a linguagem mental me possibilita chegar à essência da coisa nominada. É a forma com que nosso intelecto tem acesso à realidade, que é *a priori*, fazendo com que a essência captada dessas coisas reais possa ser proferida de forma correta e nos permita referir ao objeto sensível a ela correspondente.

Os impactos do modelo platônico, dentro do ambiente medieval, podem ser sentidos nas teorizações de Agostinho e Boécio, como vimos anteriormente. Entrementes, não podemos nos descuidar das incorporações realizadas pelo neoplatonismo, especificamente as leituras realizadas por Porfírio. Não obstante, esse tipo de comprometimento ontológico do discurso da alma com ela mesma, oriundo do sistema platônico, não é compactuado por Aristóteles. O Estagirita nos apresenta outro modelo, o qual será alvo de grandes investigações no século XIII e XIV. Passemos, então, a examinar essa construção aristotélica para, posteriormente, entendermos as estruturas desenvolvidas no século XIII.

2.2. Aristóteles

Aristóteles, por sua vez, muda radicalmente o rumo dado por Platão em suas investigações acerca da linguagem. Para ele, a linguagem não irá expressar a essência das coisas, como queria Platão, mas sim se constituir em uma técnica útil para que possamos recordar algo da coisa dita, ou seja, a linguagem é um processo técnico arbitrário. Dessa forma, entender os aspectos da linguagem é entender a relação travada entre o intelecto, os conceitos e as coisas. O embate desses três elementos, por conseguinte, segundo Panaccio¹¹², nos colocará, historicamente, um problema crucial, a saber: a introdução de questionamentos lógicos acerca da possibilidade de um discurso mental.

¹¹¹ Aqui vemos uma convergência nas opiniões de SANTOS, *op. cit.*, 1998, p. 65, e BOTTIN, *op. cit.*, 2005, p. 21, onde os textos apontam para o *Sofista* como sendo a concepção mais acabada do modelo platônico da linguagem. Contudo, aspectos discordantes à opinião desses dois autores supracitados aparecem em OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta Lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 2ª ed. São Paulo, Loyola, 2001, p. 17-23.

¹¹² PANACCIO, 1999, p. 36.

As teorizações aristotélicas, portanto, partem para a resolução do problema da predicação posto por Platão, criticando, efetivamente os laços profundos que unem o velho Mestre a Parmênides. O início da crítica desenvolvida passa por descaracterizar a noção platônica, e parmenídica, de que toda predicação deverá dizer acerca do ser somente de uma maneira¹¹³. O modelo aristotélico prevê a possibilidade de se dizer o ser de muitas maneiras. O que ocorre aqui é que o Estagirita não vincula a existência dos seres às substâncias primeiras. Contudo, essa estruturação aponta um problema que deverá ser sanado pelo sistema aristotélico, a saber: como explicar a possibilidade de acesso às substâncias segundas e às essências?

A tentativa de resposta à pergunta acima levantada prevê uma estrutura que consiga estabelecer a ligação específica da linguagem como um objeto cognitivo produzido pela experiência individual. Ou seja, a possibilidade do universal manifestar suas propriedades predicativas somente ocorrerá se este for um ente mental. É justamente nesse aspecto que temos uma variação imensa em relação ao sistema platônico. Para Aristóteles, o ser pode ser captado pelo pensamento, portanto, fixa-se nas palavras oral e escrita a possibilidade de produção de verdade ou de falsidade¹¹⁴. Duas vias são instauradas por esse movimento: uma que efetivará a definição das essências e outra que efetivará a sua explicação, mediante um discurso. Nesse sentido, a ruptura frente ao modelo platônico é realizada na medida em que se afirma que os nomes podem significar independentemente da existência das entidades nomeadas¹¹⁵. Esse movimento crítico aristotélico reestrutura a gnosiologia platônica de tal maneira que, depois dessa construção, não há mais a necessidade de recorrer a um mundo do inteligível para que se possa conferir à mudança aspectos mínimos de estabilidade e acesso ao pensamento. De forma fulcral, o modelo aristotélico efetiva a distinção entre o sujeito e o predicado,

¹¹³ A crítica ocorre tendo em vista as afirmações realizadas em **Parmênides** 127e. A forma com que ele aponta suas críticas e suas reflexões podem ser observadas na sequência das seguintes passagens: **Física** A185a20-32 e 186a22-b35; **Categorias** 5, 3a10-24; **Categorias** 5, 2b1-6 e 5, 3a7-21. A sequência dessas passagens possibilita entender de que maneira o Filósofo de Estagira estabelece sua noção da evidência lingüística de forma relacional com a experiência individual e os objetos cognitivos.

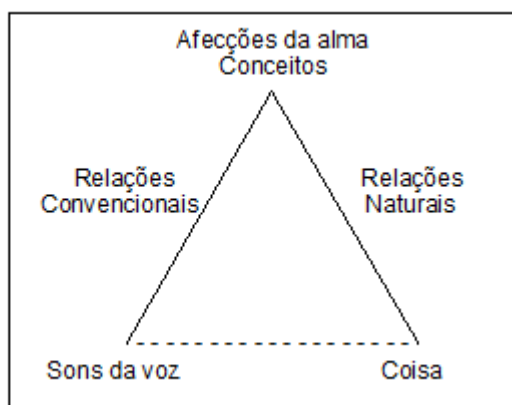
¹¹⁴ Vários seriam os movimentos a se analisar aqui. Ao que concerne a estrutura de definição das essências Cf. as seguintes passagens do texto aristotélico: **Tópicos** A1, 101b38-102a18. Já no âmbito da possibilidade de captação do ser pelo pensamento Cf.: **Da Interpretação** 1, 16a1-19; **Da alma** B5, 418a3-6 e 2-4, 16a20-17a8.

¹¹⁵ Cf.: **Da Interpretação** 1, 16a17-19; **Segundos Analíticos** B8-10, B16-18 e B13-15.

no âmbito lógico e ontológico, independentemente das funções gramaticais que eles possam vir a desempenhar dentro de uma proposição. Por essa razão, no sistema pensado pelo Estagirita, podemos estabelecer relações entre os indivíduos, classes e propriedades. Em última instância, esse sistema realiza uma espécie de libertação da linguagem frente a modelos ideais, de tal forma que agora o próprio sujeito é adotado da capacidade de criação de objetos cognitivos. Assim sendo, o pensamento e o discurso significam o real, logo, libertam-se efetivamente do domínio do ser. Observa-se, nesse ínterim, que tal movimentação trás o poder significativo do nome e da proposição como condições de verdade ou de falsidade, permitindo a possibilidade de se imprimir à realidade uma investigação sistemática.

Nesse modelo idealizado por Aristóteles podemos observar que a linguagem não irá expressar a essência das coisas, como queria Platão, mas sim se constituir em uma técnica útil para que possamos recordar algo da coisa dita, ou seja, a linguagem é um processo técnico arbitrário. Dessa forma, entender os aspectos da linguagem é entender a relação estabelecida entre o intelecto, os conceitos e as coisas.

As formulações de Aristóteles dão outra característica à problemática acerca dos significados dos nomes. Para exprimir suas idéias Aristóteles desenvolve a imagem de um triângulo que, em sua analogia, exprimiria o fundamento de toda função lingüística. De acordo com Bottin¹¹⁶, a figura relativa a esse triângulo semântico ficaria assim esboçada:



No topo do triângulo temos a afecção da alma (conceito/*noemata*). Na base do triângulo temos, de um lado, os sons produzidos pela voz (*té foné*), e de outro a

¹¹⁶ Essa figura é um desenho esquemático retirado de BOTTIN, 2005, p.22.

coisa (*pragmata*). O lado que liga o vértice dos conceitos aos sons da voz constitui uma linha de ligação que detém relações convencionais. Do outro lado, a linha relacional que liga o vértice dos conceitos às coisas é marcada por uma relação natural¹¹⁷. Esse triângulo nos proporciona lançar um olhar para Aristóteles fazendo-nos reconhecer que sua visão acerca da linguagem ela nos é apresentada como algo convencional, aspecto bem oposto ao que Platão acreditava.

O surgimento de uma grande problemática está no fato de que o filósofo colocou, no alto do seu triângulo semântico, uma afecção da alma. Justamente essa afecção da alma teria de dar conta de explicar a relação entre o caráter convencional e o caráter natural da linguagem. Essa tentativa está centrada no fato de que para Aristóteles uma aporia deveria ser resolvida: conhecimento intelectual e imagem sensível são coisas diferentes, contudo, nenhum conhecimento sensível poderia ser desenvolvido sem a contribuição da imaginação sensível¹¹⁸. Ao colocar no vértice do triângulo uma entidade da alma ou entidade psíquica (e não uma entidade semântica) ele remete a uma estrutura qualquer que está na mente da qual a linguagem se utiliza. Assim, frente aos sons da voz e às coisas do mundo, o Filósofo de Estagira tem a necessidade de introduzir um terceiro tipo de entidade, uma entidade psíquica. Daí a constituição relacional e necessária entre os elementos que compõe o triângulo semântico. Justamente mediante essa construção é que vemos surgir algumas das aporias possíveis de se visualizar dentro do sistema proposto.

Na análise específica que podemos realizar da figura supracitada, faz-se necessário a distinção entre voz e signos escritos, de um lado, e as afecções e as imagens, de outro. O Filósofo parte da noção de que tanto vozes, quanto signos escritos, são convencionais. Nesse sentido, existe a possibilidade de sua variação frente às diferentes convenções estabelecidas por cada agrupamento humano

¹¹⁷ Na figura imaginada aqui temos ainda um dos vértices do triângulo, a saber, o que liga as palavras às coisas. Apesar dessa ligação não se configurar como objeto de trabalho do presente estudo, algumas considerações devem ser feitas. Primeiramente cabe ressaltar que a ligação entre as palavras e as coisas não acontece de forma semelhante. Para Aristóteles as palavras são símbolos dos objetos reais, ou seja, ao mesmo tempo em que denota uma ligação com a coisa, demarca a necessidade de uma distância. Na relação estabelecida por Aristóteles os nomes somente podem significar as coisas devido às características impressas pelas impressões da alma. Esse seria uma das principais características que estabelecem a teoria da linguagem aristotélica dentro de um aspecto convencional. No que se refere aos estudos da ligação dos nomes às coisas e desses às afecções da alma conferir OLIVEIRA, 2001, p. 25-33.

¹¹⁸ Cf. *De Anima*, I 1, 403a17-29; I 1, 403a2-6; III 3, 428a15-24.

idiossincrático. Já o outro grupo de análise, as afecções e as imagens seriam algo vinculado a um escopo natural, por isso, intrínseco a todos os povos e, conseqüentemente de qualquer variação apresentada por esses povos. Essa decorrência nos estabelece uma noção que coloca o primeiro grupo como uma espécie de símbolos das afecções, na medida em que o segundo grupo resultaria em ser imagem das coisas.

O sistema desenvolvido pelo Estagirita, que tem como base o triângulo semântico, tenta responder à pergunta acerca do processo de significação dos termos de uma linguagem. Assim, ele começa por distinguir entre símbolo (convencional) e signo (natural). O problema é estabelecer de que forma se instalam as relações entre as coisas naturais e as convenções criadas pelas linguagens convencionadas pelos homens. O desenvolvimento doutrinal aristotélico¹¹⁹ vê a linguagem como uma convenção objetiva à qual subjaz uma estrutura universal comum a todas as línguas. Justamente nessa perspectiva temos, no seio do próprio Aristóteles, a ambigüidade acerca da relação entre os conceitos e as palavras: do ponto de vista da articulação lingüística ele postula em nível universal uma estrutura objetiva da linguagem; do ponto de vista dos conceitos do pensamento, ele postula uma estrutura mental que possa dar conta da união entre um *phonái* e certos *pathémata*, na própria mente, como uma pura convenção¹²⁰. No fundo Aristóteles tentará dar conta da explicação acerca da oposição entre convencionalidade e naturalidade da linguagem¹²¹.

¹¹⁹ A esse respeito seria interessante confrontar os textos do **De Interpretatione** 3, 16b21-22 com os textos da *Metafísica* 1006a13-22, os quais fazem eco com alguns trechos da *Poética* 1456b22-24. Nesses livros podemos ver claramente como Aristóteles tenta estabelecer a relação entre signos, símbolos, *vox*, afecções da alma, as coisas, a linguagem, etc. As aporias que podemos derivar dos escritos aristotélicos foram a porta de entrada para que o problema dos Universais surgisse. O problema dos universais toma corpo e forma na Idade Média a partir do comentário de Boécio ao livro das *Categorias* de Aristóteles. Contudo, temos de levar em conta que a leitura de Boécio estava profundamente enraizada na *Isagoge* do neoplatônico Porfírio. Esses aspectos garantiram uma chave de leitura de Aristóteles, no que tange aos aspectos da linguagem, no mínimo muito ambígua.

¹²⁰ Para sustentar esse sistema ele tem de estabelecer uma relação que explique o significado do termo “afecção”. Na tentativa de dar conta da relação entre um *Phonái* e um *pathémata* seu movimento torna-se ambíguo devido ao fato de que o termo *Pathéma* relaciona-se com uma afecção sensorial de natureza puramente passiva, enquanto um *nóema* exprime um conhecimento intelectual produzido especificamente pelo intelecto.

¹²¹ O discurso mental idealizado por Aristóteles não é algo vinculado a algum tipo de comunicação convencional. Argumentos que aludem a esse aspecto podem ser levantados mediante as indicações de PANACCIO, 1999, p. 39.

Entrementes, o texto aristotélico deixa em aberto¹²² o modo como devem ser as relações entre a inteligência e as sensações na formação de um determinado conceito lingüístico. Essa abertura fará com que Boécio, em seu comentário ao texto aristotélico¹²³, na tentativa de empreender uma sistematicidade maior a este texto, removesse esta aparente ambigüidade. Assim, Boécio não falará de afecções da alma mas de *passiones animae*¹²⁴. Na tentativa de Boécio de demonstrar a distinção aristotélica entre a intenção e a sensação existente internamente nos textos aristotélicos, temos iniciada a tradição medieval que irá investigar em que justamente consiste essa *passiones animae*. Dentre outros aspectos, tal investigação culminará no famoso problema dos universais.

¹²² Os textos do *De Interpretatione*, *De Anima* e livro *Alfa* da *Metafísica* intercalam variados sentidos e relações da afecção da alma (conceito da mente) com a afecção sensorial (sensação) provocada pelo objeto na formação específica de um determinado conceito expresso através de uma linguagem convencional.

¹²³ Cf. BOÉCIO. In **Lib. De Interpretatione**. 2ª Ed. Meiser, Teubner, Lipsiae, 1880, 4, p. 26-28; 28, 16-29, 10.

¹²⁴ Cf. BOÉCIO. In **Isagogen Porphyrii**. 2ª Ed. S. Brandr, Lipiase, 1906, 167, 17-20. Também, BOÉCIO. In **Lib. De Interpretatione**. 2ª Ed. 34, 7-13; 34, 26-35, 8; 29, 29-30, 10.

3. A REALIDADE DA LINGUAGEM MENTAL NO SÉCULO XIII

Antes de darmos início ao aspecto investigativo do século XIII, faz-se necessário uma breve localização dos elementos relativos à lógica no medievo.

Na idade média, as obras aristotélicas não foram obtidas todas de uma única vez. Aos poucos, pelo menos em três grandes momentos, as obras que compõem o *corpus aristotelicum* foram sendo trazidas e traduzidas para o latim. Portanto, o ingresso dessas obras nas universidades ocidentais, precisamente a introdução de todo o *Organon Aristotelicum*¹²⁵, marcou proficuamente o período de desenvolvimento das teorias lógicas medievais. A guisa de exemplo, temos o estabelecimento das teorias do silogismo.

O início de todo esse movimento foi o surgimento dos comentários aos textos aristotélicos, como o foram a *Isagoge* de Porfírio e os comentários realizados por Boécio. Não obstante, esses comentários, devido às várias tendências neoplatônicas quando de sua realização, estabelecem, dentre outros aspectos, o surgimento do problema dos universais. Esse universo onde se começa a conhecer os textos de Aristóteles, e conseqüentemente os comentários dele provenientes, estabelece um novo padrão para a produção de sistemas lógicos dentro do medievo. É justamente esse universo que nos permitirá entender a divisão da lógica produzida no medievo em: *logica vetus*, *logica nova*, ambas também podendo ser denominadas de *logica Antiqua*¹²⁶, e a *logica moderna*, também conhecida como *Modernorum*¹²⁷.

A centralidade dos estudos que realizamos está no período da *logica Modernorum*, a qual se ocupa, de forma predominante, com a análise semântica da lógica aristotélica. Várias obras foram produzidas e algumas podem servir de elemento basilar para entendermos o que chegou ao medievo e, conseqüentemente,

¹²⁵ Torna-se importante precisar quais as obras compunham o *corpus* do *Organon* aristotélico nesse período medieval. Compunham o *Corpus* as seguintes obras: os *Primeiros Analíticos*, os *Segundos Analíticos*, os *Tópicos*, as *Categorias*, o *Sobre a Interpretação* e os *Elencos Sofistas*. Cf. MULLER, Paola. "Introdução". In: **Lógica dos Termos**, p. 11.

¹²⁶ Nesse momento a compilação conhecida como *Organon* era composta por todos os tratados que conhecemos hodiernamente, exceto as *Categorias* e o *Peri Hermenéias*.

¹²⁷ Neste período temos todo o conjunto lógico traduzido, bem como a entrada, no ocidente, das traduções das obras aristotélicas não-lógicas como o *De anima*, a *Física*, a *Metafísica*, as *Éticas*, etc. Inicialmente essas obras chegaram ao ocidente vindas das traduções árabes, principalmente de Avicena e Averróis. Posteriormente, mediante o trabalho de Guilherme de Moerbeke, em pleno século XIII, é que o ocidente terá contato com os textos aristotélicos não-lógicos traduzidos diretamente do grego para o latim.

quais as influências foram adotadas. Salientamos, por exemplo, as *Artes grammaticae* de Donato, oriundas do século IV e os *Institutionum grammaticarum libri* de Priscinano, escritas no século VI. Nessas obras percebe-se que as questões referentes à problemática acerca da lógica apresentam um estudo que gravita em torno das análises das funções semânticas e sintáticas dos signos, especificamente a partir dos estudos realizados com a língua latina.

Contudo, tais debates, já no século XII e XIII, estabelecem-se mediante uma sistematicidade a qual nomeamos através dos opúsculos e obras conhecidas como *Summulae logicales*¹²⁸. A partir do surgimento dessas *summulae*, os livros usados para o estudo da lógica nas universidades serão: o *Organon aristotelicum*; a *Isagoge* de Porfírio; o *De Divisionibus* e *Differentiis Topicis*, que foram traduzidos por Boécio; e o *Líber de Sex Principiis* de Gilberto de la Porée. Aqui torna-se importante uma observação, a saber, o primeiro livro medieval que levará em conta todo o sistema do *Organon* aristotélico será o *Metalogicon*, uma obra escrita por João de Salisbury em 1159. Entrementes, pouco depois, especificamente no ano 1250, onde o conjunto do *Organon* aristotélico encontrar-se-á em circulação quer seja na antiga versão, a tradução de Boécio, quer seja através de traduções recentes, termos, na segunda metade subsequente desse século, a tradução do restante da obra aristotélica do grego para o latim, não excluindo passagens pelas traduções e auxílios das fontes árabes e bizantinas¹²⁹.

A efetivação dessa problemática ocorrerá no século XIV, onde a *logica nova* será desenvolvida juntamente com uma lógica de cunho terminista. A consequência desses elementos levará o campo das discussões lógicas, e dentro delas as discussões oriundas da lógica aristotélica, para um debate que ocorrerá no campo semântico. Portanto, nesse período, entre século XII e século XIV, encontraremos os grandes nomes medievais que realizarão os tratados de lógica considerados relevantes, v. g., Pedro Abelardo, Pedro Hispano, Pedro João Olivi, Roger Bacon,

¹²⁸ As *Summae* normalmente constituíam-se de doze tratados divididos em dois grupos de seis elementos. O primeiro grupo compunha-se seis tratados compostos por temáticas aristotélicas tais como proposições, predicáveis, categorias, silogismo, tópicos e falácias. O segundo grupo, por conseguinte, compunha-se de seis tratados que absolviam uma temática efetivamente medieval, como suposição, relativos, ampliação, apelação, restrição e distribuição. Cabe aqui salientar que estes tratados comumente aparecem com o nome *De Terminorum Proprietatibus* ou até mesmo *Parva Logicalia*.

¹²⁹ BALSHAN. In: KNEALE, William e Martha. **O desenvolvimento da lógica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 3 ed. 1991, p. 230.

Gregório de Rimini, Guilherme de Ockham, dentre outros. É mediante esse pano de fundo histórico do contexto dos estudos lógicos que se insere a investigação acerca da linguagem mental no século XIII e, conseqüentemente, nos propiciará uma melhor visualização do contexto no qual se insere nosso autor, Ockham, e a problemática por nós abordada, sua estrutura relativa à linguagem mental.

Postas as linhas históricas que qualificam o ambiente de nossa discussão, alguns elementos devem ser notados aqui. O tema relativo à noção de discurso interior ou mesmo de palavra mental tem uma enorme discussão dentro do mundo grego-latino da antiguidade. Contudo, somente depois do embate com o cristianismo, especificamente os temas relativos à divindade de Cristo, é que surgirão as divergências diretas que fomentarão os debates no século XIII. Basicamente podemos estabelecer duas grandes linhas gerais que nortearão o debate no universo da cristandade, a saber, uma linha de inspiração platônico-aristotélica, de um lado, e as concepções agostinianas, derivadas dos movimentos teológicos de raízes judaico-cristãs, de outro. Podemos notar que a noção de que esse debate era realmente um problema, de cunho filosófico, mas com desdobramentos teológicos, e que esse precisava de uma argumentação precisa, somente ocorrerá mediante a revolução operada pela reforma das discussões acadêmicas realizada pela instituição das universidades. É no âmbito universitário, como nos alerta Panaccio¹³⁰, onde a lógica é vista como uma disciplina de cunho científico, que teremos o surgimento de discussões argumentativas quotidianas acerca de qual é o estatuto ontológico do verbo mental. Essas discussões, do final do século XIII até final do século XIV, desenvolverão pesquisas e investigações minuciosas acerca das relações entre os signos e os conceitos interiores.

Aspectos referentes a toda essa problemática podem ser notados nas Sumas Escolásticas ou mesmo nos variados comentários desenvolvidos nesse período. A variação dos sistemas propostos é imensa e sua qualificação seria exaustiva e, provavelmente, infrutífera. O que aqui nos interessa é o estabelecimento de sistema que, de certa forma, possam preparar um caminho profícuo que nos permita a articulação da noção de uma linguagem interior com aspectos das categorias gramaticais e semânticas, como o foi, por exemplo, os sistemas desenvolvidos na época de Tomás de Aquino. Embora as noções desenvolvidas no século XIII tenham

¹³⁰ PANACCIO, 1999, p. 153.

raízes em obras como o *Monologion* de Anselmo, os comentários de Boécio, as diversas classificações oferecidas pro Al-Fârâbî, as distinções agostinianas, as teorizações desenvolvidas no século XIII focalizam a discussão para uma noção de discurso mental que remete a uma estruturação representacional das palavras orais mediante a ação do intelecto, não mais somente através da imaginação.

Partamos, portanto, para um esboço do âmbito das discussões relativas à linguagem mental no âmbito do século XIII. Obviamente, nossa escolha, deliberada, irá perpassar, em linhas gerais, os sistemas de Tomás de Aquino, João Olivi, Roger Bacon e Duns Scotus.

A ambigüidade de ligação expressa entre a linguagem mental como os objetos do mundo se encontra presente no sistema de Tomás de Aquino. A dificuldade está em pensar de que forma a *passio* poderia se ligar às afecções da alma. Em suas idéias, o Aquinate se encontra completamente envolvido pela ambigüidade terminológica e a dificuldade conceitual que derivam da doutrina aristotélica exposta no *De Interpretatione*. Em suas reflexões, aparece a perspectiva acerca das paixões da alma (*passiones animae*) como um modo natural que se encontra dentro do homem. É por isso que para ele, quando se trata da linguagem e de suas investigações, ele vê a necessidade de se pensar em uma convenção. Contudo, essa convenção, entre homens, somente pode ocorrer de modo natural quando a relação do conceito referido com o objeto ocorra através de uma convenção natural efetivada através dos conceitos da mente.

Apoiando a necessidade de clarear a ambigüidade que o termo aristotélico fornece, o Doutor Angélico prefere manter a terminologia *passiones animae* para designar os movimentos afectivos da alma sem abandonar, contudo, a vertente psicologista. Em sua perspectiva, a compreensão oriunda do intelecto não pode vir sem a imagem sensível, sem os dados sensoriais, contudo, tais compreensões intelectuais poderiam referir-se a toda uma gama de espécie de paixões. Esse elemento demonstra a ambigüidade que deverá ser tratada. A utilização do termo *passio* traz em si toda uma gama de formulações com conotações psicologistas que comporiam o processo cognitivo. Suas discussões e reflexões centrar-se-ão nas pesquisas referentes aos termos aristotélicos *phatémata* e *psyché*¹³¹. Ao termo

¹³¹ O conjunto de reflexões mais significativo a esse respeito encontra-se na *Expositio libri Peryermenias*, capítulo 12. Nesse capítulo, nas linhas 89-98, 116-120, 126-133, 196-201 podemos

passio ele demonstra que Aristóteles entendia intelecto, entretanto, apesar do predomínio de sua visão aristotélica, ele não deixará de assumir alguns aspectos da doutrina agostiniana, não se esquecendo, destarte, das perspectivas levantadas por Boécio. Assim, ele produz um campo reflexivo extenso que se constitui em uma verdadeira filosofia da mente, mas que desenvolve categorias próprias.

Para Tomás o triângulo semântico aristotélico, as relações que podemos travar entre palavra, conceitos e coisas, é uma conclusão a que Aristóteles teve que chegar, necessariamente, mas que não corresponde à realidade, uma vez que não foram abordadas todas as possibilidades oriundas das reflexões semióticas da significação¹³².

Para o Doutor Angélico, os modos de significação derivados do triângulo semântico ocorrem de duas formas: uma imediata, outra mediata. A significação imediata ocorre mediante o uso dos nomes, verbos e enunciados, mas somente enquanto esses estão postos para significar os conceitos do intelecto. Ela compete aos conceitos, mas resguarda as coisas. A significação mediata ocorre quando os termos são usados para significar a coisa. Nesse sentido observa-se a impossibilidade das palavras em significar as coisas independentemente de certo tipo de *modus significandi* dos nomes. Esse elemento prefigura que uma forma universal se efetiva através do processo de abstração frente a indivíduos singulares. Na realidade temos somente indivíduos singulares, o universal é algo existente somente no intelecto humano¹³³. Tal construção tomista, além de precisar os termos aristotélicos, mostrará onde estava o ‘erro hermenêutico’ de Boécio¹³⁴, sem que isso implique em uma ruptura com o neoplatonismo e, principalmente, com a autoridade oriunda de Agostinho.

O processo gnosiológico pensado por Tomás circunscreve os signos e suas relações com os conceitos puramente no âmbito da convenção lingüística. Nesse

notar a extensa análise desenvolvida por Tomás de Aquino acerca das relações que podemos ter e desenvolver partindo-se da terminologia aristotélica e incorporando toda a gama da tradição cristã que se inicia com Agostinho, perpassa o modelo boeciano e culmina nas reflexões de sua época.

¹³² A esse respeito Cf. Bottin, 2005, p. 78.

¹³³ Esse elemento resgata e mantém a noção aristotélica que permite realizar a distinção entre *signum* e *similitudo*. Nessa perspectiva observa-se que as vozes e as letras são signos derivados das *passiones animae*. Percebe-se, claramente que as paixões da alma são similitudes, ou símbolos, da coisa.

¹³⁴ Para BOTTIN, 2005, p. 78-80, o apontamento desse erro, por parte de Tomás, está diretamente vinculado às traduções realizadas por Moerbeke que, com base nos textos e comentários a Ammonio, realiza uma distinção significativa entre *symbola* e *signa*. Um exemplo dessa influência pode ser notada na obra *Quaestiones disputate de veritate*, q. 9, a.4.

sentido, ele estabelece que a noção de significação trate do procedimento relacional entre a natureza universal e as coisas. Conforme a opinião de Bottin¹³⁵, os resultados dessa busca do Aquinate poderiam ser assim sintetizados: a) as paixões da alma são elas mesmas, sem a interferência de nada, como naturezas universais e, como consequência desse fato, os nomes que significam de uma maneira convencional, significarão, em primeira instância a natureza universal; b) a mudança do sistema relacional entre o que está na mente, como uma natureza universal, e as coisas, apesar de ser natural e não mais convencional, não ocorre de forma direta, haja vista que ela incide sobre a produção de uma imagem que representa a coisa no intelecto, portanto, ela trabalha entre a imagem mental de um objeto e o objeto mesmo que vem representado em tais imagens. Esses resultados mostram que a ambigüidade interpretativa oriunda do triângulo semântico aristotélico está presente no sistema tomasiano, de tal forma que ele conecta estreitamente essa explicação, de um lado, com os problemas da metafísica aristotélica, augura essa que estabelece uma nova epistemologia frente ao sistema. Podemos observar essa construção nas palavras de Tomás, a saber:

deve-se dizer que quando se diz “o inteligido em ato”, duas coisas estão implicadas: a coisa que se conhece, e o ato mesmo de se conhecer. Da mesma forma, quando se diz *universal abstraído*, conhece-se tanto a natureza da coisa, como a abstração ou a universalidade. Pois a mesma natureza, a que acontece ser conhecida, abstraída, ou universalizada, não existe senão nos singulares, mas o ato mesmo de ser conhecida, abstraída, universalizada, está no intelecto. Podemos ver isso por um exemplo tomado dos sentidos. A vista vê a cor da maçã, sem seu odor. Se, portanto, se pergunta onde está a cor que é vista sem odor, é claro que é somente na maçã, mas que ela seja percebida sem odor, isso acontece por parte da vista, porque há na vista a semelhança de cor e não do odor. Igualmente, a humanidade conhecida existe só em tal ou tal homem. Mas que a humanidade seja apreendida sem as condições individuais, no que está a abstração, da qual resulta a idéia universal, isso lhe acontece enquanto é percebida pelo intelecto, no qual se encontra a semelhança da natureza específica, e não a dos princípios individuais.¹³⁶

¹³⁵ BOTTIN, 2005, p.80.

¹³⁶ “*Dicendum quod, cum dicitur intellectum in actu, duo importantur: scilicet res quae intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cum dicitur universal abstractum, duo intelliguntur: scilicet ipsa natura rei, et abstraction seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine eius odore. Si ergo quaeratur ubi sit color qui videtur sine odore, manifestum est*

Portanto, nessa estrutura tomasiana, o significado imediato dos nomes comuns é constituído de uma natureza universal, o qual se liga mais ao fato do referimento que é produzido no intelecto do que à existência dessa natureza nos indivíduos particulares. É justamente para explicar como essa dinâmica pode ser efetivada que ele terá de usar de uma doutrina acerca do *verbum interius*. Nesse ínterim, a passagem entre a coisa singular e a palavra proferida para nomeá-la, efetivamente somente poderá ocorrer tendo em vista a ação representação efetuada pelo *verbum interius*. Mediante a função da faculdade de conhecer, portanto, temos uma nova estrutura ontológica que nos permite ter acesso ao objeto mesmo. Portanto, o sistema proposto para a significação dos nomes¹³⁷ nos coloca diante de um mundo composto por uma realidade assim ordenada: a) o plano dos objetos da existência individual; b) o plano dos objetos na existência representativa ou intencional; c) o plano da natureza universal dos objetos que não estão neles mesmos; d) o plano da natureza universal enquanto constitutivo do intelecto. A capacidade dos nomes de referenciar convencionalmente se insere no último nível descrito, o nível “d”. O Aquinatense, contudo, percebe que para chegar-se a esse nível temos de percorrer os outros níveis, portanto, o plano de significação não pode ficar somente no primeiro nível.

A noção de *verbum interius* estabelecida pelo Doutor Angélico nos reporta à imagem vocal. Todas as vezes que usamos as palavras, as usamos tendo em vista um determinado modelo. Esse modelo é dado pelo *verbum interius* que vem, naturalmente, da primeira palavra oral, aquela estabelecida no primeiro nível de significação dos nomes descritos acima. É esse *verbum interius* associado a essa palavra oral de primeiro nível, que se constituirá no modelo natural que estabelece os níveis relacionais e associativos entre palavras e pensamento. Ao usarmos um nome para indicar um objeto singular, fazemos, com este gesto, um referimento à natureza própria ou essência de tal objeto, sua propriedade essencial, que somente pode ser apreendida pelo exercício racional oriundo da sistematicidade do *verbum*

quod color qui videtur, non est nisi in pomo; sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, inquantum in visu est similitudo coloris et non odoris. Similiter humanitas quae intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine: sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei, et non individualium principiorum.” AQUINO, Tomás de. **Summa Theologicae**, I, q. 85, a. 2, ad. 2. Na versão brasileira: AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. 2ª Ed. São Paulo: Loyola. 2005, v.II, p. 529.

¹³⁷ Cf. Bottin, 2005, p. 84. Também, Cf. AQUINO, **Summa Theologicae**, I, q. 85, a. 2, ad 2.

interius. O *verbum interius* é a *parte cognoscentis* do processo, portanto, ele nos garante acesso a um plano objetivo de caráter puramente intencional, por conseguinte, ele é parte da natureza humana, da natureza do nosso intelecto, de nossa inteligibilidade. Esse verbo é capaz¹³⁸ de efetivar as diferenciações entre o processo sensitivo e psíquico de nossa inteligibilidade, nos capacita a realizar a distinção entre o universal que existe na coisa e o universal que pode ser conhecido pela mente humana, e, como movimento importante, é ele que dá a condição de verdade ou falsidade da função significativa composta por nosso intelecto. Essa estrutura nos permite ver que o verbo interior apresenta uma dupla função, a qual será quase impossível unificar-se, a saber: a *similitudo* da coisa e, ao mesmo tempo, ser um grau de condução de conhecimento para o acesso direto à coisa.

Diante de tudo o que foi exposto acerca de Tomás, uma afirmação nos vem à mente como derivação e conclusão de suas idéias: suas teorizações nos conduzem à dedução inevitável de que jamais poderemos conhecer os objetos singulares, haja vista que o conhecimento do singular aconteceria a nível semântico, através do exercício do intelecto, que realiza e recorre a uma série de reflexões para que possamos sair do conhecimento do universal e chegar ao conhecimento dos objetos singulares. A tentativa dele parece ser a de quem pretende estabelecer o termo da questão. Contudo, suas posições foram muito criticadas e debatidas. Assim, uma das posições confrontantes às teorizações de Tomás foram as idéias de João Olivi.

A formulação estabelecida pelo Doutor Angélico acerca do significado dos nomes, na vertente em que esta se coaduna com o recurso ao *verbum interius*, tinha a pretensão de efetivar a estabilização de uma doutrina semântica proveniente do *De Interpretatione*, de Aristóteles, e suas aporias. Contudo, como visto, a tentativa de resolução do conflito traz elementos de cunho neoplatônicos, oriundos da influência agostiniana, para a reflexão. Longe de resolver o conflito, sua formulação acendeu, ainda mais, as disputas e a necessidade de um modelo que eliminasse as ditas ambigüidades oriundas do conflito de interpretação entre os textos do *De Interpretatione* e da *Metafísica*. Justamente aqui temos as críticas e as novas tentativas de estabelecimento de doutrinas que pudessem eliminar as controvérsias que surgiam. Nesse âmbito, as críticas de João Olivi, Roger Bacon e Duns Scotus

¹³⁸ A esse respeito Cf. BOTTIN, 2005, p. 96.

tornam-se fulcrais para as novas construções que serão desenvolvidas no século XIV, portanto, que irão influenciar a formação do sistema ockhamiano.

Pedro de João Olivi efetivamente critica a noção de *verbum interius* desenvolvida por Tomás de Aquino. Em torno a 1280, ele mostra, a partir de sua visão, toda a incongruência da solução tomista. Um dos elementos centrais de suas críticas está centrado na tentativa tomista de eliminação das ambigüidades oriundas dos textos aristotélicos. Para tanto, Olivi demonstra a impossibilidade de se conciliar ou integrar a explicação do pensamento de Aristóteles sobre a *passiones animae* com as concepções platônicas, presentes em Agostinho e em Anselmo, através da doutrina do *verbum cordis*. Em sua visão, ele estabelece que o erro tomista estaria em estabelecer, no pensamento, dois graus do pensar, um como um movimento interno do próprio pensamento e, o outro, como algo distinto do próprio ato de pensar. Nesse ínterim, ele alerta para o fato de que o *verbum interius* não pode se constituir em algo fora do pensar, ele é, efetivamente, o ato do pensar enquanto tal. Portanto, a noção tomista de que ele seria algo na mente impresso depois da intelecção de um objeto estaria equivocada. Na realidade, a crítica não se dirigia somente ao sistema filosófico tomista. Sua crítica¹³⁹ é voltada para todos aqueles pensadores da tradição, ou mesmo das autoridades teológicas, que realizam uma junção desse tipo. O que ele prefigura é a inaceitabilidade da junção desses dois planos quer no campo do racional, quer no campo filosófico.

Efetivamente a crítica realizada por Pedro João Olivi estabelecia-se frente à necessidade de diferenciação entre o *verbum cordis*, entendido como uma linguagem interior, que nos possibilitaria uma primeira manifestação de exteriorização das palavras do nosso pensamento, e o *verbum interius*, entendido como o modelo efetivo de todas as expressões orais, como apontado pelo modelo tomista. O ponto fulcral está no fato de se pensar a identificação do ato de pensar com o ato de ser relativo aos objetos externos à mente. Sua recusa está frente à necessidade de afirmação de uma estrutura anterior que possa prender na memória o acesso às espécies fora da memória. Bottin¹⁴⁰ nos alerta que essa postura de Olivi demonstra uma forma muito particular de entender a relação acima descrita, de tal

¹³⁹ Para o entendimento efetivo das críticas realizadas por Olivi, Cf. sua obra intitulada **Tractatus de Verbo**. Nela pode-se perceber a amplitude das críticas olivianas realizadas frente ao sistema tomista e às autoridades cristãs da tradição filosófica.

¹⁴⁰ BOTTIN, 2005, p. 103.

forma que Olivi postula que o próprio intelecto pensa os objetos mediante o *verbum interius* que opera com uma espécie de imagem da coisa ausente. Obviamente, essa espécie de imagem da coisa assemelha-se ao objeto que pretendemos conhecer, mas é fruto específico de nossa ação intelectual, do ato mesmo de entender. Portanto, não precisamos pensar nada dos elementos desse ato.

Para João Olivi não há nenhuma necessidade de se pensar ou de se postular um *verbum* para explicar o ato intelectual e as relações dos objetos com o intelecto. O objetivo efetivo dessa crítica é desmontar a assimilação de aspectos teóricos do modelo agostiniano dentro do sistema aristotélico. O que se pretende eliminar, em última instância, é a noção de dependência do ato de pensar, portanto, a crítica se efetiva mediante uma desconstrução do processo de representação desenvolvido pelas teorias anteriores. Toda sua crítica centra-se em torno de uma rigorosa lógica interna e se propõem a explicar de que forma, no processo do conhecimento, acontece o processo de representação. Isso fez com que se buscassem, novamente, as relações entre os significados dos nomes e as representações mentais, de um lado, e a relação da significação direta com a coisa mesma, de outro. O problema, agora, estava novamente em aberto.

Frente a essa abertura, temos o pensamento de Roger Bacon. Sua investigação desenvolve-se no âmbito da assimilação da noção de *species* intelectuais aos processos relativos à fisiologia da visão. Sua estruturação estabelece um modelo que pretende compor a noção de um modelo representativo, centrado numa visão de *species*, possível de se estabelecer como norte nos campos gnosiológicos e científico. Tal noção¹⁴¹ perfaz toda uma crítica aos filósofos antigos, propriamente a Platão, Aristóteles e os Estóicos, mas que adota alguns elementos boecianos. Em sua visão, toda a problemática desenvolvida até então estava obscura e confusa, não obstante, sua tarefa seria a de transformar o problema e a sua resposta em uma formulação clara e simples. Sua construção, nesse sentido, irá propor uma doutrina completamente pautada numa aplicação da doutrina da *impositio nominum* e suas implicações/determinações sobre a natureza

¹⁴¹ A constituição desse modelo pretendia ser alcançado como uma nova estruturação do paradigma do problema. O principal eixo argumentativo desses elementos está expresso em sua obra *De signis*, composta em torno de 1267. Um detalhamento mais específico de suas estruturações pode ser acompanhado em BOTTIN, 2005, p. 105-121; e PANACCIO, 1999, p. 177-201.

dos signos. A tentativa, portanto, é a de conciliar uma doutrina do realismo direto dos nomes com a doutrina das *species*.

Para Bacon, os objetos externos produzem uma causalidade necessária, ou seja, produzem algo nos órgãos internos do intelecto, o qual permite pensar as espécies, tanto no nível de sensível quanto no nível de inteligível. A noção de *species* ou de *intentiones* estabelece-se no nível dos signos naturais, ou seja, está no âmbito onde se pensa o signo a partir da constituição de se poder inferir alguma coisa com necessidade ou com probabilidade de tal signo. As *species* são uma espécie de entidade constituída no mundo dos entes, e, dessa forma, significam naturalmente os mesmo objetos, do mesmo modo. A estrutura que era apresentada nas relações aristotélicas do signo, que ocorriam somente no âmbito geral das demonstrações científicas, agora é introduzida no processo primário da significação das palavras expressas através das relações internas do triângulo semântico aristotélico. Essa noção pretende romper com a noção de signo impressa pela tradição agostiniana, completamente imersa dentro da tradição teológica, que também é adotada pelo sistema tomista. O que se pretende, efetivamente, é romper com a idéia de que os signos, para referir uma *res*, necessitem de uma estrutura interna que não seja física, os conceitos da alma, para que a capacidade referencial dos signos seja mantida.

Efetivamente, pensando dessa forma, o modelo de Bacon somente poderia ocorrer a partir de toda uma reestruturação da noção efetiva dos signos, suas funções e relações, tanto referencias quanto reais. De forma contundente, ele pretende romper com a tradição agostiniana e estabelecer não somente uma nova forma de teorizar a noção de signo, como, também, elabora uma noção doutrinal acerca do significado das palavras. Essa teorização semiótica, conforme nos alerta Bottin¹⁴², estaria composta pelos seguintes elementos: a) o signo não é uma *res* composta exclusivamente pelos sentidos, mas precisa, também, do exercício do intelecto; b) o signo sempre deve ser colocado na categoria relacional, portanto, nenhuma *res* é signo em si mesma; c) a relação constitutiva de uma *res* ou *intentio*, no nível do signo, é uma relação estabelecida numa relação tripla. Portanto, nessa doutrina, no que se refere à problemática dos significados dos nomes, tudo o que estabelecemos deve-se a uma convenção do significado, a qual não somente nos

¹⁴² BOTTIN, 2005, p. 114.

permite ligar o nome ou conceito a um determinado objeto do mundo externo, mas que, também, nos permite expressar estados da alma que ocorrem de forma imediata ou mesmo através do sensível. Nesse sentido, para ele, a capacidade dos nomes de significar, que sempre está ligada ao exercício de uma convenção, não é capaz de explicar de que forma podemos reelaborar, mentalmente, o significado de um objeto, ou seja, a ligação da teoria de significação dos nomes não consegue explicar de que forma ocorrem as paixões da alma ou as espécies inteligíveis. Não existe nada anterior à convenção primária ou à forma de conferimento, mediante o batismo inicial, do significado de um conceito quando de sua imposição originária a um determinado objeto. Para ele uma palavra somente tem significado enquanto refere a um objeto determinado no mundo externo. Caso esse objeto deixasse de existir, essa palavra estaria desprovida de significado.

Apesar de Bacon estabelecer uma nova relação acerca dos signos, suas funções e relações, essa estrutura não garante a forma específica de termos acesso, garantido, a todos os objetos da natureza. Sua construção não coloca todas as relações possíveis entre signo e significação. Novamente, o problema oriundo das ambigüidades relacionais do triângulo semântico aristotélico, expressas por Tomás, estava em aberto. Caberá, ao sistema desenvolvido por Scotus, a tentativa de erigir um novo sistema doutrinal que estabelecesse o desenvolvimento de novas e possíveis relações estruturais entre os signos e as significações.

Scotus começa por ter a mesma dificuldade de Tomás de Aquino em lidar com as ambigüidades do texto do *De Interpretatione*. A dificuldade em manter o triângulo semântico de Aristóteles foi muito grande. Nesse sentido, uma das maiores atividades por ele desenvolvida foi, sem sombra de dúvida, revisar detalhadamente o texto aristotélico examinando as suas ambigüidades internas. Em suas tentativas de solucionar os problemas encontrados no texto do Estagirita, Scotus estabelece, dentre outras coisas, novas relações entre o significar e o pensar.

Sua visão crítica começa por estabelecer a necessidade de eliminação da equivocidade no uso dos termos. Sua noção de verdade e falsidade estarão pautadas na conformidade entre o signo e a coisa por ele significada¹⁴³. Das possíveis relações entre as *litterae* e as *voces*, ele estabelece a noção de *magna altercatio*. Essa noção apresenta uma construção que tende, muito incisivamente, a

¹⁴³ A esse respeito Cf.: BOTTIN, 2005, p. 121-124.

uma noção de significação direta dos nomes para com as coisas, *res*. Para ele as *passiones animae* somente teriam sentido de existir vinculadas à noção de *species intelligibiles*, portanto, com existência vinculada ao intelecto. Essa relação torna-se indispensável para que se possa afirmar o significado dos nomes como função dos signos, portanto, referenciar e significar coisas fora da mente. Quando percebemos alguma coisa, uma determinada imagem é formada na mente, portanto, esse pensamento estará sempre vinculado a um estado da alma, como *species sensibilis* ou *intelligibilis*, mas será sempre uma sensação ou pensamento de um determinado objeto. Essa estrutura visa demonstrar que qualquer palavra, de forma clara e coerente, remeterá a um objeto, perceptivo ou do pensamento, mas que, por se tratar de um signo, remeterá a uma *res* que se encontra no mundo externo à mente pensante. Essa noção garante uma construção que visa explicar o significado dos nomes próprios e de coisas das quais existe somente um exemplar. Todas as relações mentais, em última instância, somente se ligarão à verdade e falsidade, quando comparadas com o seu referente, o mundo externo. Por isso, nomes que de algum modo referem ou significam coisas que não existem no mundo externo não podem constituir enunciados dotados de significado. Significar é significar uma *res*. Os estados da alma, *passiones animae*, são construções mentais, *species intelligibiles*, que refletem o contato de nossa mente com o mundo externo. Isso implica uma reviravolta na noção de significação dos nomes.

A pretensão de Scotus, segundo Bottin¹⁴⁴, era tentar eliminar toda a possibilidade de equivocidade no uso dos termos em uma linguagem. Por isso ele irá mostrar que a verdade ou a falsidade de um termo não está no signo, mas sim na forma com que o signo se reporta ao objeto designado. Seus maiores esforços, destarte, estão centrados na análise das relações entre os signos, a palavra proferida e a coisa representada.

Dentre as várias contribuições oriundas de Scotus sublinhamos o fato de que ele coloca no sujeito a atividade de construir, a nível mental, uma imagem constitutiva do objeto. Essas noções começam a romper todas as “correntes tradicionais” de seu tempo, as quais eram vistas como as “corretas” interpretações aristotélicas acerca do tema dos universais e das espécies inteligíveis. Ao estabelecer uma nova ordem entre o significar e o pensar, rompe-se com as

¹⁴⁴ BOTTIN, 2005, p. 120.

tradições formadas até então e coloca-se em choque as concepções vigentes, principalmente a vertente gnosiológica da interpretação de Boécio acerca das *passiones animae* de Aristóteles. Essa ruptura faz aparecer uma diferenciação entre a analogia que se fazia entre o modo de compreensão de um objeto e o seu modo de nomeá-lo. Assim, nomear é algo distinto de conhecer. Contudo, ele salva essas novas relações no que diz respeito ao nome próprio de Deus, tendo em vista que a Esse somente podemos conhecer através de uma forma analógica.

Para João Duns Scotus o nome tem a ver com uma realidade individual, uma *res*, e não com uma representação mental que podemos fazer acerca de uma certa coisa (*res*). Dessa forma, as primeiras relações desenvolvidas através do triângulo semântico aristotélico ficam invertidas, ou seja, a palavra significa de uma forma mais direta a coisa e não o conceito mental (afecções da alma). Seu salto qualitativo vem do ato de dar maior ênfase ao ‘ato intencional’ do sujeito. Esse movimento aproxima Scotus de Agostinho¹⁴⁵ justamente na medida em que os dois não acreditam que se possa aprisionar a linguagem debaixo de um conjunto de regras fixas, estabelecidas de uma vez por todas.

Até o momento, nossa tarefa ficou circunscrita ao fato de descrevermos os elementos conceituais e doutrinários que povoaram as reflexões acerca da linguagem mental até o final do século XIII e início do século XIV. Não pretendemos exaurir todos os elementos pertinentes a essa temática. Nosso objetivo foi tão somente desenhar o pano de fundo que irá compor a matéria a ser trabalhada e criticada pelo *Príncipe dos Nominalistas*. Entrementes, a escolha dos autores e temas aqui descritos não deve ser considerada como algo fortuito ou mero acaso. Esse levantamento nos permitirá entender e contextualizar o sistema ockhamiano. Assim, depois de percorrido esse ambiente que permeia a realidade reflexiva herdada por Ockham, passaremos, doravante, à análise efetiva do sistema desenvolvido pelo próprio *Venerabilis Inceptor*.

¹⁴⁵ A aproximação conceitual que une os dois sistemas pode ser comprovada na concepção agostiniana expressa no **De Mag.**, 13, 43. Essa noção busca a justificação do uso da linguagem em um momento específico, ou seja, a idéia é a de estabelecer a noção de que para termos acesso a uma linguagem temos de sofrer uma espécie de adestramento imposto pela situação de uso da linguagem. BOTTIN, 2005, p. 129-134, estabelece de que forma ocorre a construção desse modelo em Scotus e a maneira com que ele se orienta e coaduna às idéias agostinianas.

4. O CONCEITO OCKHAMIANO DE LINGUAGEM MENTAL

Quando lançamos nosso olhar para a História da Filosofia, alguns temas nos aparecem de forma recorrente, portanto, são vistos como de grande importância e relevância filosófica. Dentro os vários exemplos que poderíamos erigir está a temática acerca da relação entre o pensamento, a linguagem e a realidade. Como vimos anteriormente, essa temática não passou de forma despercebida pelos pensadores do período medieval.

Nossa construção desenvolvida até o momento nos permite perceber que, num primeiro momento, durante o período da chamada *logica antiqua*¹⁴⁶, os estudos acerca das relações entre o pensamento, estruturas semânticas e estruturas ontológicas apresentavam-se incipientes. Contudo, por volta do século XII, mediante o surgimento da lógica terminista, também chamada de *logica modernorum*, teremos um imenso aporte teórico que nos possibilita a investigação acerca das relações supracitadas. Os estudos vinculados à necessidade do desenvolvimento da noção de ‘propriedade dos termos’ nos levam à noção de que os termos podem desempenhar determinados papéis no seu uso lingüístico dentro ou fora das proposições. Assim, tornava-se necessário a explicitação das propriedades do termo, como significação, suposição, denominação, copulação, etc.

Se a originalidade do estudo lógico foi a inclusão da noção de ‘termo’ e do conseqüente estudo de suas propriedades, é no século XII que surgirão as questões de cunho lógico-semântico que envolvem tais elucubrações. Tais estruturas, de forma irrevogável, permearão implicações ontológicas importantíssimas, as quais podem expressar-se em duas correntes teóricas: a parisiense e a oxoniana. Nesse contexto, a manifestação do pensamento de vários autores, mediante a composição de seus escritos, foram desenvolvidos sob o epíteto das *Summulae Logicales*.

Dentre essas visões e investigações de cunho lógico-semântico ocorridas a partir do século XII, como vimos nas partes que precedem esse item de nosso escopo, temos o estudo do frade franciscano Guilherme de Ockham. Em sua ingente obra intitulada *Summa Logicae*, nosso autor apresenta uma enorme reflexão que se expressa no estudo da suposição e seus desdobramentos, como, por exemplo, sua preocupação fundamental com a noção de significação e de conotação. É nesse

¹⁴⁶ Devemos lembrar que a composição da lógica antiqua era dada pela junção da *logica vetus* e a *logica nova*, as quais se compunham, essencialmente, dos textos de Porfírio e Boécio.

contexto que temos o espaço próprio da ação da linguagem mental. Contudo, para entendermos o espaço específico da Linguagem Mental ockhamiana, temos, indubitavelmente, de entender seu contexto na obra do autor. Por isso, gradativamente, iremos compor as molduras e paisagens laterais que estabelecem o ponto fulcral de nossa investigação, a linguagem mental ockhamiana.

Nosso percurso iniciar-se-á por uma breve apresentação do que seria o sistema lógico ockhamiano, passando, por conseguinte, a localizar seu plano semântico. Em seguida, localizaremos suas noções de significação, conotação e significação. Somente depois de estabelecidas essas noções iremos tratar, especificamente, de sua teorização acerca da linguagem mental.

4.1. O plano geral do sistema lógico ockhamiano

Inicialmente, devemos notar que a filosofia de Ockham inscreve-se na crítica que os franciscanos do século XIV dirigiam à síntese entre o cristianismo e o aristotelismo, crítica essa influenciada pelos modelos teóricos de Scotus. De certa forma, acreditamos que a proposta filosófica de Ockham trata-se, sobremaneira, de um empirismo epistemológico (*notitia experimentalis*) que o leva a produzir uma crítica radical a tudo o que era considerado desnecessário dentro do edifício filosófico de seu tempo.

Ele foi um homem do século XIV. Ele não podia aceitar as soluções que o período anterior, principalmente os sistemas dos pensadores dos séculos XII e XIII, dava a vários problemas. Sua busca consiste em descobrir caminhos alternativos para responder aos problemas que o impeliam. Assim, não aceitando a harmonização feita por Tomás de Aquino entre a fé e a razão, Ockham pretendeu demonstrar a fragilidade das argumentações que lhe eram anteriores, para que efetivamente se pudesse examinar os verdadeiros limites do conhecimento humano, de tal forma que se pudesse responder, de forma propositiva, à inquirição acerca do que o homem pode conhecer mediante o uso de sua razão natural.

O Príncipe dos Nominalistas admite que é possível conhecer intuitivamente o individual, sem recurso algum à abstração e às entidades ocultas, formas ou conceitos. Para ele, entidades ocultas, formas, conceitos, etc., todas são entidades

às quais deveríamos aplicar seu princípio de economia do pensamento, princípio habitualmente conhecido como “navalha de Ockham”. É justamente mediante os desdobramentos dessa postura que veremos a criação de sua teoria do conhecimento, a qual se apresenta expressa, principalmente, no seu importante prólogo ao *Livro das Sentenças*. Tais elucubrações levam-no a pensar sua teoria do conhecimento pautada no conhecimento intuitivo do singular, teoria denominada de *notitia intellectualis*. Assim, todo o conhecimento abstrativo que poder-se-á acrescentar ao conhecimento intuitivo, *notitia abstrativa*, não supõem nenhuma nova operação do entendimento para a formação do conceito. Nesse sentido o nome abstrativo deriva do fato de que tal conhecimento abstrai, prescinde, da existência do indivíduo e, nele, o termo é considerado em si mesmo. Esse modelo leva à representação do objeto como um signo, mas não a uma abstração do objeto. Esse é o contexto de criação de seu modelo lógico.

A lógica de Ockham é vista, por muitos estudiosos contemporâneos, como uma grande obra. Nesse sentido a importância da lógica ockhamista funda-se no fato de que Ockham não se limitou a afirmar a importância da ciência da lógica, mas empenhou-se em aprofundar e desenvolver a lógica aristotélica¹⁴⁷. Justamente nesse ponto, suas novas perspectivas tornaram-se, hodiernamente, grande fonte de debate dentro da filosofia da linguagem.

Seu patrimônio lógico compreende as obras: a *Expositio áurea*, a *Expositio super duos libros elenchorum*, a *Summa Logicae*, o *Compendium logicae* e o *Elementarium logicae*. De todas essas obras destinadas à lógica a que assume a maior importância é a *Summa Logicae*.

Como característica geral do sistema lógico elaborado por Ockham, temos que a idéia de que a lógica é uma ciência resultante de um conjunto de hábitos mentais, ou seja, um sistema que se estabelece através de um conjunto que possui uma unidade de composição. Nesse sentido, a lógica não é vista como sendo uma ciência real (aquela que tem por objeto o estudo de seres dotados de uma existência extra-mental) mas, sim, uma ciência racional (uma ciência que tem por objeto somente os entes da razão como os termos, as proposições e os silogismos).

¹⁴⁷ Cf. GHISALBERTI, Alessandro. **Guilherme de Ockham**. Trad. Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p.37-65.

Para o sistema criado por nosso autor, o ‘termo’ é o constitutivo mais elementar da lógica, ou seja, cabe à lógica a análise dos fundamentos e das organizações dos ‘termos’ para que estes possam constituir um sistema veritativo autêntico. Assim, a lógica é uma ciência prática, uma ciência que indica como é que uma coisa pode ser feita, uma vez que se decida que essa coisa será feita. Toda essa estrutura da lógica, no sistema ockhamista, é dividida em três partes: os termos, a proposição e o raciocínio. Tal divisão está baseada nos escritos que compõem o *Organon* aristotélico.

A lógica de Ockham trata dos termos enquanto formam parte de um sistema de signos lingüísticos. Ockham divide os signos em escrito (*scriptus*), podendo variar como *vox*, oral (*prolatus*) e mental (*conceptus*). O conceito é o signo mental (*intentio*) que remete às coisas existentes, somente o é universal por natureza, pois pode representar uma pluralidade de indivíduos. Por outro lado os termos escritos ou falados, que são convenções, não podem ser naturalmente universais.

Os ‘termos’, em linha geral, devem ser entendidos como o elemento que entra na constituição de uma proposição sob a forma de sujeito, de predicado ou de verbo. De uma forma mais ampla deve-se entender por ‘termos’ aqueles elementos da proposição que não são uma proposição, mas são elementos que compõem o sujeito, o predicado, os verbos, as preposições, os advérbios, etc. Em uma acepção mais detalhada do que seja o significado de ‘termo’, devemos entender tudo aquilo que pode ser sujeito ou atributo em uma proposição, mesmo quando é tomado no sentido de uma suposição pessoal. Esse movimento, além de excluir do termo sua correspondência com as preposições, verbos, conjunções e os variados sincategoremáticos¹⁴⁸, estabelece que a função geral essencial dos ‘termos’, a razão própria da existência do ‘termo’, é aquela que se vincula ao fato de esse ‘termo’ ser um sinal que torna presente, à mente humana, os objetos. Assim, por ‘termos’ devemos entender não somente os sinais lingüísticos, orais ou escritos, como também os sinais e conceitos mentais. Contudo por termo mental devemos entender algo que é criado através do encontro do nosso intelecto com as coisas. Assim, para

¹⁴⁸ Aqui cabe uma breve explanação do sentido dos termos categoremáticos e sincategoremáticos. Por termos categoremáticos devemos entender todos os termos que possuem significado preciso o qual pode ser definido de uma única vez e para sempre. Já os termos sincategoremáticos são aqueles termos que não significam nada de definido, que não evocam à mente nada de determinado. Os termos sincategoremáticos, então, somente podem adquirir sentido ou uma função significativa, quando estão inseridos dentro de um contexto e unidos a um termo categoremático ou categorema.

Ockham, o termo oral não somente é precedido pelo termo mental, mas depende desse termo mental, exatamente na medida em que não podemos ter um signo oral sem que este esteja associado a um conceito. Dentro desse sistema, várias distinções são necessárias para que se entenda a dinamicidade do sistema lógico desenvolvido por Ockham, ou seja, distinções como termos concretos e abstratos, absolutos e conotativos, de primeira e segunda imposição. O conjunto desses elementos estabelece, nesse contexto, as regras, leis e caminhos que o homem culto deve seguir se quiser cultivar, aplicar e usar a lógica.

A teoria da suposição é o elemento da lógica ockhamista que trata da forma com que podemos distinguir os tipos de discurso que estamos fazendo (gramatical, científico ou lógico). Ela encaixa-se no segundo elo da tríade lógica de Ockham, a análise das proposições. Essa tradição da teoria da suposição deriva de um movimento exclusivo da lógica medieval criado por Pedro Hispano (idéias e princípios estabelecidos na última parte *Summulae Logicales* onde foi criado um tratado exclusivo a respeito das teorias da suposição)¹⁴⁹. Supor significa, para Ockham, colocar uma coisa debaixo de outra, substituí-la. Assim, o sistema ockhamista evolui e enumera três formas de se acontecerem a suposição, a saber: pessoal (quando um termo conserva na proposição a função significativa que lhe é própria, quer por natureza, quer por convenção), simples (quando um termo significa algo diverso daquilo que faz parte de sua primeira imposição, estando no lugar de um conceito) e material (quando o termo não designa nem uma realidade física, nem um conceito, mas somente a si mesmo em sua materialidade de som e de figura gráfica). Dentro desse sistema a suposição pessoal pode ser dividida em discreta e comum, já a comum subdivide-se em confusa e determinada. Essas teorias, para Ockham, mostram todo o valor dos termos, ou seja, mostra que o principal para os termos é a sua capacidade de supor, sua capacidade de estar no lugar dos objetos extra-mentais que eles evocam à mente.

Todo o alcance da teoria da suposição no interior do pensamento ockhamista aparece claramente na teoria ockhamiana acerca da verdade, isso se observarmos e entendermos a questão da verdade dentro de um nível lógico. A verdade ou falsidade de uma proposição não são, segundo a visão ockhamiana, realidades

¹⁴⁹ GHISALBERTI, 1997, p. 44 descreve sistematicamente as obras e linhas que marcam os caminhos da teoria da suposição ao longo da Idade Média.

distintas da própria proposição, ou seja, falar de verdade de uma proposição é supor que sujeito e predicado falam ou supõem acerca da mesma coisa. Nesse sentido podemos notar que Ockham não compartilha do conceito clássico de verdade. De forma sucinta, poderíamos dizer que o conceito clássico de verdade no período de desenvolvimento das teorias ockhamianas é aquele em que se entende a verdade como sendo uma “adequação do objeto conhecido ao sujeito cognoscente”¹⁵⁰.

Buscando e refletindo sobre os enlaces da teoria da suposição com a concepção de verdade adotada por Ockham, entendemos que a concepção ockhamiana acerca da verdade demonstra que a verdade ou a falsidade de uma proposição não podem ser realidades distintas das mesmas proposições a que fazem parte. Verdade e falsidade, portanto, são termos de segunda intenção, termos que se predicam de proposições e não de realidades extra-mentais. Toda a concepção ockhamiana acerca da verdade constitui-se de um gigantesco emaranhado que concatena e traz como seus pilares as concepções terministas de Ockham associadas à sua teoria acerca da suposição. Nesse sentido não somente a verdade lógica como também a ciência encontram-se ligadas às teorias da suposição. A ciência, dessa forma, será definida, conforme as palavras de Ghisalberti, como sendo “uma qualidade existente na mente, um hábito mental resultante da repetição de muitos atos de saber”¹⁵¹.

Depois de delimitado o sistema geral de inserção da teoria lógica ockhamiana, passemos, ademais, para as determinações e especificações que determinariam suas partes constitutivas. Analisaremos aqui três elementos tendo em vista o objetivo fulcral de nosso estudo. As três partes do modelo lógico ockhamiano serão: a semântica; a significação, conotação e suposição; a linguagem mental.

4.2. A semântica ockhamiana

Nesta parte de nossa investigação nos ocuparemos em delimitar o que se deve entender, em Ockham, por uma teoria semântica. Para tanto, devemos

¹⁵⁰ Cf. GHISALBERTI, 1997, p. 48.

¹⁵¹ A esse respeito cf. GHISALBERTI, 1997, p.53

começar com uma pergunta fulcral: existe ou não uma teoria semântica nas teorizações do Príncipe dos Nominalistas?

Para que se manifestem claros os traços dessa possível teoria semântica ockhamiana, torná-la-emos clara através dos elementos que a comporiam, a saber, uma análise dos elementos levantados na primeira parte da *Summa Logicae*. A essencialidade desse elemento deriva-se do fato de que vários pesquisadores contemporâneos¹⁵² têm estudado a possibilidade existencial dessa teoria, aspecto que ainda os divide, embora todos aceitem a existência de uma teoria sintática na obra supracitada.

Devemos, entretanto, antes de iniciarmos nosso itinerário, precisar alguns elementos. Inicialmente devemos entender que o que aqui chamamos de teoria semântica ockhamiana não deve ser entendida em sentido restrito, mas amplo. Esse dado deriva do fato de que a lógica de Ockham está inserida dentro de um determinado paradigma que vê nos estudos dos termos o seu fundamento. Assim, sendo, e apontando para a analogia com sistemas contemporâneos, essa estrutura base é por nós interpretada como sendo uma teoria da referência semântica como a existente no debate contemporâneo da teoria da *suppositio*. Vale ressaltar, nesse ínterim, que os alicerces dos estudos acerca dos termos compõem-se pela análise de suas propriedades, as quais abarcam problemáticas que giram em torno dos eixos que compõem os estudos da lógica, da linguagem, do conhecimento e da metafísica. Portanto, o que aqui estaremos realizando é um estudo acerca da *suppositio*, uma das propriedades encontradas nos termos, mas que tange as relações entre linguagem e mundo sob uma ótica lógico-ontológica.

O contexto, portanto, ao qual pertence esse estudo é o da semântica dos termos. Nesse sentido, percebemos que a teoria da suposição, dentro do contexto do medievo, remete ao debate acerca do estatuto, natureza e significação das linguagens oral, escrita e mental. Poderíamos dizer que essa estrutura é pautada pelo famoso problema dos universais que, em uma de suas versões, apresenta-se

¹⁵² Algumas contribuições de autores contemporâneos a esse problema podem ser encontradas em textos como Nelson GOODMAN em **The Structure of Appearance**; Claude PANACCIO em **Les mots, les concepts et les choses**; Peter GEACH em **Reference and Generality**; SPADE, Paulo Vicent. **Thoughts, Words and Things: An Introduction to Late Mediaeval Logic and Semantic Theory**, 1996; BIARD, Jöel. **Logique et Théorie du Signe au XIVe siècle**. Paris: VRIN, 1989; entre outros. Obviamente tais textos trarão posicionamentos positivos e negativos, cada qual com sua base argumentativa, para falarem acerca de uma teoria semântica ockhamiana. De nossa parte, estamos convictos dessa possibilidade e ela se constitui um dos eixos centrais de nossa tese.

mediante uma pergunta fulcral derivada do *Peri Hermeneias*, a saber: “as palavras significam primeiramente os conceitos ou as coisas?”. A tese ockhamista, portanto, apresenta-se como a do privilégio absoluto do singular¹⁵³ tanto no campo da lógica como no da gnosiologia. Isso significa que a existência somente compete ao singular e, dessa forma, também o conceito¹⁵⁴ apresenta-se como um composto de palavras e coisas singulares, signos, numa determinada parte da linguagem mental, que é o próprio conhecimento. Destarte, dizer que uma ciência é ciência dos conceitos significa aproximar-se do pensamento dos modernos¹⁵⁵.

Dentro da estrutura desenvolvida pelo Príncipe dos Nominalistas, especificamente no que se expressa na *Summa Logicae*, observa-se que o início de sua empresa apresenta-se com a definição do conceito de *signum*. Segundo De Andrés, ao entender o signo como um signo lingüístico¹⁵⁶, nosso autor se projeta como um dos mais proeminentes semiólogos medievais. Tal aspecto nos permite realizar a identificação entre “signo” e “termo”¹⁵⁷. Nesse sentido, o que se apresenta de forma premente à nossa investigação é uma pergunta simples, a saber: o que vem a ser o significado de “termo” para Ockham?

4.2.1. A noção de termo

Segundo o Príncipe dos Nominalistas, termo é a parte elementar¹⁵⁸ de uma proposição, contudo, nem todos os termos que existem são da mesma natureza¹⁵⁹.

¹⁵³ Podemos entender que esse debate do singular deve ser entendido como uma singularização do real, aspecto que aproxima as teorias ockhamianas do pensamento contemporâneo de nomes como os de Quine e Goodman. A esse respeito Cf. MICHON, Cyrille. **Nominalisme – La théorie de la signification d’Occam**. Paris: VRIN, 1994, p. 13.

¹⁵⁴ A esse respeito Cf. MULLER, Paola. “Introdução”. In: **Lógica dos Termos**, p. 34, que nos diz: “Os conceitos são semelhanças naturais das coisas que significam, a elas se referem ou designam aquelas coisas”

¹⁵⁵ Aqui devemos entender que a visão basilar desse sistema alinha-se com a noção de filosofia analítica, a qual não trata de objetos, mas do modo com que esses objetos se apresentam ao nosso entendimento. A esse respeito Cf. STEIN, Ernildo. **A caminho de uma fundamentação pós-metafísica**. *Op. cit.*, p. 80.

¹⁵⁶ DE ANDRÉS, Teodoro, S. J. **El Nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del Lenguaje**. Madrid: Editorial Gredos, 1969, p. 20-23.

¹⁵⁷ No século XX vários são os pensadores que compartilham de idéias que identificam a linguagem como algo composto por signos, v. g.: Frege, Russel, Wittgenstein, Austin, Quine, Pierce, Saussure, Gadamer, Apel, Chomsky e outros.

¹⁵⁸ Tal afirmação dentro do sistema ockhamiano fundamenta-se na premissa aristotélica que afirma: “Termo é aquilo em que a proposição se resolve, como o que é predicado e o de que é predicado,

Dessa primeira definição acerca da noção de termo teremos uma variante que se apresenta como uma segunda definição, a saber, termo é “aquele que faz parte e é um elemento que constitui a proposição”. Portanto, para efetivamente conhecermos a noção ockhamiana de termo, teremos que primar por estabelecer algumas de suas subdivisões internas: o termo pode ser escrito, oral ou mental.

Como pertencente da vertente medievista iniciada por Boécio, Ockham vê o termo escrito como parte da proposição inscrita em algum corpo, ou seja, que pode ser vista pelos olhos. Pela noção de termo oral devemos entender a parte de uma proposição proferida pela boca humana e audível aos nossos ouvidos. O termo mental, por sua vez, apresenta-se como uma intenção da alma, aspecto que lhe garante a possibilidade de significar de modo natural, posicionando-se como capaz de ser parte da proposição mental e de, nesse sentido, supor por ela¹⁶⁰.

Partindo dessa divisão preliminar, passemos a entender o triplo significado¹⁶¹ de “termo” apresentado pelo *Venerabilis Inceptor*: 1) a noção de termo pode significar tudo o que pode tomar lugar do sujeito, ou do predicado, podendo ser uma proposição inteira; 2) seriam todos os elementos de uma proposição que não seriam, eles mesmos, proposições; 3) seria tudo aquilo que poderia ser tomado, de um modo significativo, como sujeito, ou predicado, de uma proposição, e, portanto, não sendo nem as proposições, nem as conjunções, nem as interjeições e nem os verbos.

unido ou separado pelo ser e pelo não-ser”. Cf. I **Analytica priora**, c 1 (24 b 16-18). In: **Lógica dos Termos**. p. 118 (ed. brasileira).

¹⁵⁹ A esse respeito Cf. OCKHAM, Guillelmi de. **Summa Logicae**. Oph. Nova York: S. Bonaventure, 1974, c. 1, 16-21, p. 7. “*Sed quamvis omnis terminus pars sit propositionis, vel esse possit, non omnes termini tamen eiusdem sunt naturae*”.

¹⁶⁰ Cf. OCKHAM. **Summa Logicae**. Op. cit., c. 1, 16-21, p. 7, onde ele afirma: “*Terminus scriptus est pars propositionis descriptae in aliquo corpore, quae oculo corporali videtur vel videri potest. Terminus prolatus est pars propositionis ab ore prolatae et natae audiri aures corporali. Terminus conceptus est intentio seu passio animae aliquid naturaliter significans vel consignificans, nata esse pars propositionis mentalis, et pro eodem nata supponere*”.

¹⁶¹ A esse respeito Cf. OCKHAM. **Summa Logicae**. Op. Cit., c. 2, 1-19, p. 9-16, onde ele afirma: “*Est autem sciendum quod hoc nomen ‘terminus’ tripliciter accipitur. Uno modo vocatur terminus omne illud quod potest esse copula vel extremum propositionis categoriae, subiectum videlicet vel praedicatum, vel etiam determinatio extremi vel verbi. Et isto modo etiam una propositio potest esse terminus, sicut potest esse pars propositionis. Haec enim est ‘homo est animal: est propositio vera’, in qua haec tot propositio ‘homo est animal’ est subiectum, et ‘propositio vera’ est praedicatum. Aliter accipitur hoc nomen ‘terminus’ secundum quod distinguitur contra orationem; et sic omne incomplexum vocatur terminus. (...) Tertio modo accipitur ‘terminus’ praecise et magis stricte pro illo quod significative sumptum potest esse subiectum vel praedicatum propositionis. Et isto modo nullum verbum, nec coniunctio nec adverbium nec praepositio nec interiectio est terminus; (...).*”

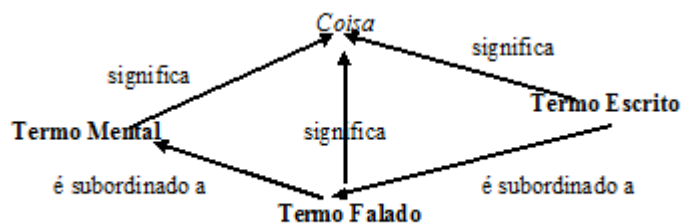
Com base no que se expôs até o momento, podemos entender a noção de termo como aquilo a partir do qual a proposição se compõe. Tal noção nos aponta para a existência de um plano de significação pré-proposicional, uma vez que o termo já se apresenta como algo significativo. Como vimos acima, sendo o termo qualificado como mental, ele será identificado com uma *intentio animae*, aspecto que nos permite pensar a linguagem mental como constituída por estados mentais.

Contudo, segundo o pensamento de Ockham, a razão intrínseca de ser do termo é a de ser um signo, portanto, torna-se mister entender a elaboração de sua identificação entre as noções de “termo” e de “signo”. Em sua visão, os termos seriam signos lingüísticos pelo fato de que tornam presentes, na mente humana, objetos extramentais. Nesse ínterim, cabe salientar que essa noção é apresentada mediante dois significados concedidos à expressão *signum*, a saber: A) *signum* significa tudo aquilo em que sua apreensão nos leva ao conhecimento de alguma coisa. O *móbile* desse primeiro significado está no fato de que ele não nos fornece o primeiro conhecimento, mas, efetivamente, apresenta-se como uma atualização de um conhecimento já presente, debaixo da forma denominada de *habitus*. O que se evidencia, portanto, é um ato de apreensão que expressa que perante a existência de um elemento descritivo é acrescentada a existência de um elemento gnosiológico. Essa noção de signo, portanto, ocorre no nível representativo. B) *signum* significa tudo aquilo que pode conduzir ao conhecimento de alguma coisa e que, por esse motivo, possui a capacidade de supor por ela, ou seja, possui a capacidade de agrupar-se com ela numa proposição. Essa segunda significação inclui, por exemplo, os sincategoremata, os verbos e aquelas partes do discurso que não teriam uma significação completa. Nesse ínterim, o vocábulo *signum* não se apresentaria como signo natural de nada¹⁶². Assim, o que se observa nessa definição é a estreita correlação existente entre as noções de suposição, significação e signo. Entrementes, cabe notar que é justamente essa noção que o

¹⁶² Cf. OCKHAM. *Summa Logicae*. Op. Cit., c. 1, 53-65, p. 8-9. “Propter tamen protervos est sciendum quod signum dupliciter accipitur. Uno modo pro omni quod apprehensum aliquid aliud facit in cognitionem venire, quamvis non faciat mentem venire in primam cognitionem eius, sicut alibi est ostensum, sed in actualement post habitualement eiusdem. Et sic vox naturaliter significat, sicut quilibet effectus significat saltem suam causam; sicut etiam circulus significat vinum in taberna. Sed tam generaliter non loquor hic de signo. Aliter accipitur signum pro illo quod aliquid facit in cognitionem venire et natum est pro illo supponere vel tali addi in propositione, cuiusmodi sunt syncategoremata et verba et illae partes orationis quae finitam significationem non habent, vel quod natum est componi ex talibus, cuiusmodi est oratio. Et sic accipiendo hoc vocabulum ‘signum’ vox nullius est signum naturale”.

Venerabilis Inceptor entende como a mais completa, haja vista que nela a noção de signo produz uma intelecção na mente humana. O primeiro modo de significação dos signos, por sua vez, não permitiria, na visão ockhamiana, que o campo das perguntas lógicas fosse delimitado pela noção de signo.

O que a estrutura ockhamiana desenha é que a noção de ‘termos’ não se restringe somente aos signos escritos, orais ou lingüísticos, eles são também signos mentais, *conceptus*. Essa construção permite entender tanto a palavra, quanto o conceito, como elementos que significam diretamente o objeto. A palavra seria o elemento que faz com que nossa mente reconheça o conceito, transmitindo-lhe uma função correspondente de transmissor do significado do objeto. Nesse sentido, a palavra e o conceito são signos das coisas e sua função é fazer com que alguns termos possam ter um significado determinado, enquanto outros não possuem essa função. Essa função de possuir ou não significados determinados se expressa mediante os termos categoremáticos e sincategoremáticos. Uma forma de sintetizar as idéias aqui elaboradas é expressa mediante a uma figura elaborada por Joice Costa¹⁶³, a saber:



4.2.1.1. O termo mental

Dentro da estrutura desenvolvida pelo Príncipe dos Nominalistas vê-se claramente a primazia exercida pelos termos mentais. Termos mentais possuem uma significação natural, enquanto os demais, escritos ou falados, significam somente mediante uma convenção. Contudo, não devemos entender esse aspecto

¹⁶³ Para uma melhor elucidação da forma com que essas idéias podem elaborar tais relações, Cf. a Dissertação de Joice Beatriz da Costa, defendida em 2004 na PUCRS, intitulada: *Suppositio, Significatio e a questão da referência: uma leitura da semântica ockhamiana*. Na página 20 de sua Dissertação a autora apresenta a figura que representamos acima.

como sendo uma separação entre termos mentais, de um lado, e os termos orais e escritos, de outro. O que devemos observar é que a significação dos termos orais e escritos depende da estrutura dos termos mentais para a efetivação de sua significação, disso deriva sua primazia.

Ao lançarmos nosso olhar para essa estrutura, percebe-se que a linguagem mental apresenta-se como uma linguagem anterior a todos os tipos de linguagens, uma vez que ela é composta por vocábulos, palavras, que são conceitos, contudo, lembre-mo-nos que estes últimos são vistos como signos naturais. Se fôssemos nos utilizar da terminologia aristotélica para a elucidação dessa construção, poderíamos dizer, conforme se vê no *De Interpretatione*, que os conceitos mentais são *passiones animae*. O que esta estrutura nos revela, portanto, é que a linguagem mental compõe-se de proposições (*propositiones*). Essas proposições constituem os termos (*termini*). Esses termos foram os conceitos (*conceptus*). Uma vez que esses conceitos sejam signos, eles possuem propriedades semânticas, da significação e da referência, as quais são expressas pelas palavras que compõem as diferentes línguas conhecidas. Nesse ínterim, observa-se que as propriedades semânticas de verdade e falsidade, dentro das proposições, dependem das propriedades dos termos, o que nos demonstra que a linguagem mental não é composta somente por signos naturais, mas, também, de outros signos. A esse respeito, nos diz De Libera: “Existe uma autêntica sintaxe mental, que pressupõe uma seleção dos elementos constitutivos para conservar na base os critérios semânticos”¹⁶⁴.

Segundo Ockham, as proposições mentais são compostas por signos conceituais, não por proposições, as quais devemos denominar de intelecções. Portanto, devemos entender que a linguagem mental é uma linguagem ideal, que vê seus critérios de avaliação serem estabelecidos pela experiência lingüística. Esse fator nos permite pensar a linguagem mental como uma linguagem ideal que vê sua funcionalidade na criação de uma capacidade de avaliar as relações que temos com o mundo externo, portanto, uma capacidade de conceder a nossas proposições

¹⁶⁴ “Le proprietà semantiche delle proposizione, verità e falsità, dipendono da quelle dei termini. Il linguaggio mentale, tuttavia, non è costituito solo da termini semplici, nel senso del concetto-segno naturale delle cose. Esiste un'autentica sintassi del linguaggio mentale, che presuppone una selezione degli elementi costitutivi da conservare in base a criteri semantici”. DE LIBERA, Alain. **Il problema degli universali: da Platone alla fine del Medioevo**. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1999, p. 378

enquadramentos ontológicos específicos. Michon¹⁶⁵ nos alerta para o fato de que a linguagem mental não é um elemento capaz de elucidar o funcionamento do pensamento humano, haja vista que ela é uma avaliativa que põe em evidência os termos referenciais de nossas proposições e seus correlatos ideais.

Nesse ponto podemos notar como Ockham adota toda a tradição que lhe precede, principalmente a estabelecida no século XIII¹⁶⁶, e a transforma numa estrutura que vê o conceito como o primeiro a estar dotado de significação e, por conseguinte, de propriedades semânticas. Esse aspecto nos permite entender o projeto ockhamiano como uma espécie de semantização do pensar, onde a *oratio mentalis* apresenta-se como o elemento fulcral. O que foi estabelecido por ele é uma espécie de análise direta da atividade cognitiva humana.

Por hora nos deteremos nesses traços incipientes relativos à noção ockhamiana de linguagem mental. O que pretendemos demonstrar aqui são somente o seu papel e sua primazia dentro da estrutura semântica pensada pelo autor. Um estudo mais detalhado será apresentado na análise posterior que faremos da linguagem mental.

4.2.1.2. Os signos lingüísticos

No sistema pensado por Ockham existe uma estrutura que visam à organização das partes que compõem o discurso mediante o estabelecimento de funções proposicionais e gramaticais, as quais ele denomina de categoremáticas e sincategoremáticas¹⁶⁷. Tal divisão apresenta-se como efetiva para todos os termos: mentais, orais ou escritos. Com base na significação determinada que cada um deles possui podemos determinar a sua significação. O termo designado como categoremático é significativo, ele ocupa, representa, o lugar das realidades que se pretende significar dentro de uma proposição, como é o caso expresso pela função dos substantivos. Já os termos sincategoremáticos são aqueles em que não temos um significado bem determinado, ou seja, ele somente modifica ou determina o

¹⁶⁵ MICHON, Cyrille. **Nominalisme – La théorie de la signification d’Occam**. Paris: VRIN, 1994, p. 143-172

¹⁶⁶ Por exemplo: Roger Bacon, Pedro de Auverne e João Duns Scotus, dentre outros.

¹⁶⁷ Cf. OCKHAM. **Summa Logicae**. *Op. cit.*, c. 4, 4-16, p. 15.

significado dos categoremias, como ocorre com as funções dos pronomes, preposições ou mesmo conjunções.

Ao determos o olhar especificamente nos termos categoremáticos, podemos, ainda, subdividi-los em concretos e abstratos. Por termos concretos devemos entender aqueles termos que apresentam à mente humana aquilo pelo qual uma coisa é (*id quod est*). Um exemplo de termos concretos pode ser vislumbrado mediante o termo “branco”. Os termos abstratos, por sua vez, designam algo que prescinde do sujeito ao qual estão inseridos, ou seja, eles apresentam à mente o *id quod est*. Um exemplo dos termos abstratos pode ser vislumbrado mediante o termo “brancura”.

Esses exemplos, de Boécio por Ockham, mediante a tradição dos universais na Idade Média, ainda não encerram todas as divisões postuladas pelo *Venerabilis Inceptor*. Nosso autor ainda pressupõe uma distinção entre nomes concretos e abstratos mediante uma análise de suas funções quer na gramática, quer nas outras predicções.

A distinção dos nomes em concretos e abstratos, analisados pelo ponto de vista da gramática pode dividir-se em três elementos: a) os termos concretos e abstratos possuem a mesma raiz, embora mediante desinências distintas, como ocorre com os nomes “animal e animalidade”; b) o termo abstrato, de forma recorrente e quase sempre, possui um maior número de sílabas do que os termos concretos, conforme vimos nos exemplos supracitados; c) o termo concreto, freqüentemente, pode ser um adjetivo, enquanto o termo abstrato um substantivo, como por exemplo, o que ocorre com os termos “justo e justiça”. Por isso, algumas vezes, o nome concreto faz inteligir alguma coisa pela qual supõe, ou conota, enquanto que o termo abstrato não significa ou supõe a nenhum correspondente, conforme podemos notas nos exemplos supracitados. Essa diferenciação nos permite concluir que é impossível a predicação do concreto pelo abstrato, haja vista que os dois supõem coisas distintas¹⁶⁸.

¹⁶⁸ A esse respeito Cf. OCKHAM. **Summa Logicae**. Op. Cit., c. 5, 5-23, p. 16-17. “Et est advertendum quod concretum et abstractum sunt nomina consimile principium secundum vocem habentia, sed non consimiliter terminantur, sicut patet quod ‘iustus’ et ‘iustitia’, ‘fortis’ et ‘fortitudo’, ‘animal’ et ‘animalitas’ a simili littera vel syllaba incipiunt, sed non terminantur in consimilem. Et semper vel frequenter abstractum plures habet syllabas quam concretum, sicut in praedictis exemplis apparet. Concretum etiam, ut frequenter, est adiectivum est abstractum substantivum. Nominum autem concretorum et abstractorum multi sunt modi. Quandoque enim concretum aliquam rem significat vel connotat sive importat seu dat intelligere, pro qua etiam supponit, quam abstractum

Contudo, se tomarmos a distinção dos nomes em concretos e abstratos, analisados pelo ponto de vista da predicação, teremos mais três elementos de análise: a) existem situações que o termo abstrato supõe mediante um acidente algo que é realmente inerente ao sujeito, enquanto o concreto supõe pelo sujeito do acidente; b) existem casos em que o termo concreto significa ou conota algo que o abstrato correspondente não significa, como ocorre, por exemplo, com os termos “alma e animado”, haja vista que a alma não é animada, mas, sim, o homem; c) por fim, existem casos em que o concreto e o abstrato supõem coisas distintas das quais nenhuma das duas apresenta-se como sujeito, nem como parte uma da outra, como ocorre com o caso dos termos “Inglaterra-inglês”, como nos atesta Ockham¹⁶⁹. Uma breve anotação deve ser efetuada aqui: para Ockham, conceitos mentais não podem ser distinguidos entre concretos e abstratos, como o são os sons vocais e os signos gráficos, haja vista que existem alguns nomes concretos e alguns nomes abstratos que são sinônimos, fator que não pode existir numa linguagem mental, uma vez que nela eles seriam correlatos a um mesmo conceito mental.

Contudo, as divisões e qualificações não param somente nas distinções realizadas acima. Ockham apresenta, também, a distinção dos termos em: termos puramente absolutos ou conotativos, de primeira e segunda imposição, em termos equívocos, termos unívocos e termos denominativos, esse subdividido em universal e singular. Dispostos-nos dessa mesma ordenação para a explicitação desse sistema.

Termos Conotativos são aqueles termos que significam algo de forma primária e de forma secundária. Sua definição, nesse sentido, expressaria o *quid* do nome. Por esse motivo, com a finalidade de precisá-lo, ele precisa ser

nullo modo significat nec per consequens aliquo modo supponit pro eodem, sicut se habent ‘iustus’ et ‘iustitia’, ‘album’ et ‘albedo’ et consimilia. Nam ‘iustus’ vere supponit pro homine quando dicitur ‘iustus est virtuosus’; non enim potest supponere pro iustitia, quia iustitia, quia iustitia quamvis sit virtus non tamen est virtuosa. Hoc nomen vero ‘iustitia’ supponit pro qualitate et non pro homine. Et propter hoc accidit quod praedicatio talis concreti de abstracto est impossibilis, quia semper concretum tale et abstractum pro distinctis rebus supponunt’.

¹⁶⁹ A esse respeito Cf. OCKHAM. **Summa Logicae**. Op. Cit., c. 5, 25-50, p. 17-18. “Prima est quando abstractum supponit pro accidente vel forma quacumque realiter inhaerente subiecto et concretum supponit pro subiecto eiusdem accidentis vel e converso. Primo modo est de talibus ‘albedo-album’, (...).

Secunda differentia talium nominum est quando concretum supponit pro parte et abstractum pro toto vel e converso, sicut in istis ‘anima-animatum’; (...).

Tertia differentia talium nominum est quando concretum et abstractum supponunt pro distinctis rebus, quarum tamen neutra est subiectum nec pars alterius. (...) sicut dicimus quod iste est Anglicus et non Anglia”.

acompanhado, em sua definição, por um termo no caso reto e outro no caso oblíquo. Na estrutura ockhamiana, também se admite como termos conotativos todos os nomes concretos, como “branco, justo, humano”, na medida em que significam algo quando no caso reto, e algo distinto, quando no caso oblíquo. Observados dessa forma, nomes relativos também seriam conotativos justamente na medida em que são postos, em sua definição, como termos diversos que significam o mesmo de diversos modos. Contudo, sua classe ainda seria composta por nomes pertencentes às categorias da quantidade e da qualidade¹⁷⁰.

Termos puramente absolutos são aqueles que significam um objeto da forma como ele é, quer esse objeto apresente-se como existente na realidade, quer ele se apresente ausente da realidade. Ao compararmos essa estrutura frente ao modelo proposto pelo sistema aristotélico, podemos dizer que todos os nomes que se enquadram dentro da categoria de substância e todos os nomes abstratos que se enquadram dentro da categoria de qualidade podem ser qualificados como sendo puramente absolutos. De forma pragmática, poderíamos dizer que esses termos representam o contato imediato de nosso intelecto com as coisas do mundo sensível, mediante o exercício da abstração da realidade. Alguns exemplos desses nomes seriam: anjo, homem, animal, cabra, pedra, etc. Contudo, para nosso autor, nenhuma definição utilizada para esse termo expressaria o *quid* desse nome¹⁷¹.

Na seqüência da nomenclatura que utilizamos, falta-nos o estudo dos nomes chamados de primeira e de segunda imposição (*impositio*), os quais são termos instituídos convencionalmente.

Iniciemos a explicitação com os nomes de primeira imposição. Eles seriam todos aqueles nomes que significam objetos e que, por conseguinte, não remetem a

¹⁷⁰ Cf. *Ibidem*. Cf. OCKHAM. **Summa Logicae**. Op. Cit., c. 10, 38-94, p. 36-38. “*Nomen autem connotativum est illud quod significat aliquid primario et aliquid secundario. Et tale nomen proprie habet definitionem exprimentem quid nominis, et frequenter oportet ponere unum illius definitionis in recto et aliud in obliquo. (...) Huiusmodi autem nomina connotativa sunt omnia nomina concreta primo modo dicta..., sicut patet de omnibus talibus ‘iustus’, ‘albus’, ‘animatus’, ‘humanum’, et sic de aliis.*”

¹⁷¹ A esse respeito Cf. OCKHAM. **Summa Logicae**. Op. Cit., c. 10, 5-37, p. 35-36. “*(...) Unde sciendum quod nominum quaedam sunt absoluta mere, quaedam sunt connotativa. Nomina mere absoluta sunt illa quae non significant aliquid principaliter et aliud vel idem secundario, sed quidquid significatur per illud nomen, aequo primo significatur, sicut patet de hoc nomine ‘animal’ quod non significat nisi boves, asinos et homines, et sic de aliis animalibus, et non significat unum primo et aliud secundario, ita quod oporteat aliquid significari in recto et aliud in obliquo, nec in definitione exprimente quid nominis oportet ponere talia distincta in diversis casibus vel aliquod verbum adiectivum. (...) Verbi gratia ‘angelus’ est nomen mere absolutum (...). (...) Talia autem nomina sunt huiusmodi ‘homo’, ‘animal’, ‘capra’, ‘lapis’, ‘arbor’, ‘ignis’, ‘terra’, ‘aqua’, ‘caelum’, ‘albedo’, ‘nigredo’, ‘calor’, ‘dulcedo’, ‘odor’, ‘sapor’, et huiusmodi.*”

outros signos ou palavras. Em um sentido específico, eles abarcariam os categoremas. Em um sentido mais amplo, por outro lado, eles abarcariam os sincategoremas. A distinção ainda nos permite uma gradação, haja vista que ainda podemos distinguir entre os nomes de primeira imposição e os nomes de primeira e de segunda intenção (*intentio*). A criação desses níveis nos permite pensar em uma entidade lógica que é considerada, por autores contemporâneos, como o ponto de partida para o debate da lógica *intencionalista* ou mesmo de uma lógica como *scientia rationalis*¹⁷².

Em contrapartida, devemos entender que os nomes de segunda imposição seriam aqueles impostos para significar signos instituídos convencionalmente. Assim sendo, podemos entender que esse fator é aquilo que acompanha tais signos, mas somente enquanto esses são signos. Nas palavras de Muller, “*Impositio* é o ato através do qual o *impositor*, depois de ter observado em profundidade a natureza das coisas, designa um nome, para significar qualquer coisa. Os nomes, portanto, referem-se à realidade atualmente significada”¹⁷³. Uma observação mais acurada, portanto, nos remete ao fato de que o ato acima descrito se refere a realidades extralingüísticas e, também, às palavras. Esta é uma tese que remonta-se a Aristóteles, mas que é introduzida na Idade Média com os sistemas de Boécio, tendo sua influência no século XII mediante a figura de Abelardo. Portanto, o que podemos observar aqui, mais uma vez, é que Ockham retoma e aprofunda essas teses da tradição, contudo, remetendo-a à função de signo de um termo e à sua semântica.

Entrementes, a essa altura, cabe um esclarecimento frente ao termo ou expressão “segunda imposição”. Tal expressão pode indicar dois aspectos distintos: um em sentido amplo, outro de forma mais restrita. Em sentido amplo, ela indicaria todos os nomes que significariam signos artificiais. No sentido restrito, por sua vez, podemos entender que ela nos aponta para os nomes que significam signos artificiais que não têm correspondência específica na linguagem mental.

Essa imbricada estrutura nos determina um jogo cujas relações estabelecem-se mediante a distinção da significação dos signos lingüísticos, os quais nos remeteriam às realidades dos objetos, com os nomes das coisas, que são outros signos. Efetivamente, essa distinção prega uma diferença entre os signos das coisas

¹⁷² Cf. PINBORG, J. “Zum Begriff der *intentio secunda*”. In: **Cahiers de l’institut du Moyen Age Grec et Latin**, 13 (1974), p. 49-59.

¹⁷³ MULLER, Paola. “Introdução”. In: **Lógica dos Termos**, p. 42.

e os signos de signos, aspectos que se aproximam, no século XIX, com uma teoria semiótica¹⁷⁴, aos moldes de Peirce, por exemplo. É nesse sentido que podemos dizer que a primeira marca do nominalismo escolástico, segundo as palavras de Zarka¹⁷⁵, apresenta-se como a separação entre os signos, os conceitos ou mesmo intenções da alma, e as palavras, proferidas ou escritas. Essa é a marca que perfaz o sistema ockhamiano e problematiza, nesse sistema, a função cognitiva dos homens. Contudo, para continuarmos nosso excursão teórico ockhamiano, temos de ter em mente um elemento: a distinção entre termos equívocos, unívocos e denominativos somente se enquadram dentro de signos instituídos convencionalmente ou palavras faladas, não se aplicando aos conceitos ou intenções da alma.

Por fim, por termo equívoco devemos entender aqueles termos que contém uma variedade de significados, ou seja, que contém somente uma unidade correspondente ao signo, mas que elenca uma variedade no conceito. Segundo Ockham, “uma palavra é equívoca quando falada significando mais de uma coisa não é um signo subordinado a um conceito único, mas é um signo único subordinado a mais de um conceito ou intenção da alma”¹⁷⁶. Sob o mesmo aspecto, ele ainda nos alerta:

E é isso que Aristóteles tem em mira, quando diz ser o nome comum o mesmo, mas a razão substancial ser diversa, isto é, os conceitos ou intenções da alma, como as descrições e definições, e também os conceitos simples, são diversos, a palavra falada, todavia, é uma única. Isto é expressamente evidente quanto a uma expressão de idiomas diversos, pois em um idioma é imposta para significar aquilo mesmo que é significado por um conceito tal e em outro idioma é imposta para significar aquilo mesmo que é significado por outro conceito, e assim é subordinado a mais de um conceito ou paixão da alma no significar¹⁷⁷.

¹⁷⁴ HOCHART, P. Guillaume d’Occam: le signe et sa duplicité. In: F. Chatelet (org.). **Histoire de la philosophie**. Paris, 1972, vol. II, p. 183-, trad. It. e de S. Sosio. Milano, 1976, vol. II, p. 113-126.

¹⁷⁵ ZARKA, Yves-Charles. Signe, supposition et dénomination – figure du nominalisme au XIIe siècle. Paris: VRIN. **Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques**, avril de 1988, p. 264-265.

¹⁷⁶ “*Est autem vox illa aequivoca significans plura non est signum subordinatum uni concepti, sed est signum unum pluribus conceptibus seu intentionibus animae subordinatum*”. OCKHAM. **Summa Logicae**. Op. Cit., I, c. 13, 13-15, p. 45.

¹⁷⁷ “*Et hoc intendit Aristoteles quando dicit nomen commune esse idem, sed rationem substantialem esse diversam, hoc est, conceptus vel intentiones animae, cuiusmodi sunt descriptiones et definitiones et etiam conceptus simplices, sunt diversi, tamen vox una est. Hoc expresse patet de dictione diversorum idiomatum, nam in uno idiomate imponitur ad significandum illud idem quod significatur per talem conceptum et in alio imponitur ad significandum illud idem quod*

Uma pergunta deve estar sendo feita nesse momento: o que realmente devemos entender pelo conceito “semântica dos termos” no sistema ockhamiano? Vejamos, portanto, o significado de tudo o que tratamos até o momento.

A estrutura que descrevemos até o momento nos aponta para um modelo semântico composto por termos. Não obstante, tais termos se compõem de partes e estas, por sua vez, formam proposições. Contudo, somente mediante a noção de propriedade dos termos é que entenderemos a forma relacional entre signos e objetos. Se pudéssemos estabelecer essa estrutura com a analogia de uma construção, poderíamos dizer que a função das propriedades dos termos alinha-se, analogicamente, com a função do cimento, ou seja, elas são as responsáveis, na lógica dos termos, por movimentar toda uma estrutura que será denominada de *lógica de terminis*. O que se cria com a estrutura semântica ockhamiana, bem como para a filosofia contemporânea, é fornecer uma estrutura segura para a elaboração de uma teoria das condições de verdade das proposições. Essa estrutura, entretanto, dentro do sistema ockhamiano, somente poderá ser efetivada mediante as propriedades vinculadas a uma teoria da suposição, ou da *suppositio*.

Nossa empresa possibilitou a percepção de que o interesse fulcral da semântica desenvolvida pelo *Venerabilis Inceptor* nos apresenta três níveis relacionais entre os signos e os objetos por eles significados, a saber: a significação, a suposição e o valor de verdade. Portanto, fica evidente que essa estrutura semântica se expressa num imbricado jogo de inferências estabelecido entre a junção das teorias da significação e da suposição. O objetivo pretendido por essa estrutura é estabelecer uma forma de comprometimento ontológico entre os termos, singular ou em sua pluralidade, para significar os indivíduos.

Doravante nos ocuparemos de estabelecer as noções mínimas do que devemos entender por significação, suposição e conotação dentro do modelo desenvolvido por Ockham, para, então efetivarmos a conceituação e sistematização de sua linguagem mental.

significatur per alium conceptum, et ita pluribus conceptibus seu passionibus animae subordinatur in significando”. OCKHAM. *Expositio in librum Praedicamentorum Aristotelis*, c 1-3 (*Opera Philosophica* II, p. 138-147). In: **Summa Logicae**. *Op. Cit.*, c. 13, 6-9, p. 44. Quanto á passagem citada do Estagirita, Cf. ARISTÓTELES. *Categoriae*, c 1 (1a 1-15).

4.3. Significação, conotação e suposição

Para entendermos o contexto dessas três teorias dentro do sistema ockhamiano, faz-se necessário algumas breves noções acerca da propriedade dos termos.

Ao observarmos os estudos desenvolvidos pelos mestres de lógica a partir do século XII, prioritariamente os mestres oriundos da escola de Chartres¹⁷⁸, a relação entre o pensamento, a realidade e a linguagem estão em seu ponto fulcral. Esse é o contexto em que surge o que hodiernamente denominamos de problemas lógico-semânticos. Portanto, é nesse debate que observamos surgir à importância do estudo dos contextos proposicionais, os quais constituir-se-iam da unidade fundamental investigativa dos significados dos termos, e que demonstram que os termos seriam tratados dentro da proposição, portanto, *in propositio*.

No modelo ockhamiano existe um outro olhar e lugar para esses problemas: a possibilidade de perceber o contexto onde mostramos nosso mundo, ou seja, o modo de o pensarmos, falarmos e escrevermos. Por isso o contexto das proposições se estabelece como ponto de partida investigativo. Nas palavras de De Andrés¹⁷⁹,

Ockham nos interpreta o conceito como um signo e como um signo lingüístico e isso porque sua função significativa tem uma polarização a realizar-se na proposição através da suposição, a perspectiva na qual se aborda o problema do conhecer (e em concreto o eterno problema dos universais) é uma perspectiva essencialmente proposicional.

Se assim o entendermos, podemos notar que o significado do termo '*proprietatis terminorum*'¹⁸⁰ indicaria uma forma de explicação para as diferentes funções que as palavras poderiam assumir como 'termos' de proposições. Isso implica, ou supõe, que a palavra ou mesmo uma expressão verbal, em primeiro

¹⁷⁸ Um relato completo a respeito dessa estrutura podemos encontrar em MULLER, *op. cit.*, p. 62.

¹⁷⁹ "Ockham nos interpreta el concepto como un signo y como un signo lingüístico y ello porque su función significativa tiene una polarización a realizarse en la proposición a través de la suposición, la perspectiva en la que se aborda el problema del conocer (y en concreto el eterno problema de los universales) es una perspectiva esencialmente proposicional." DE ANDRÉS, 1969, p. 233.

¹⁸⁰ Um estudo profícuo a respeito da noção de 'propriedade dos termos' que permeia seu surgimento e algumas de suas implicações pode ser encontrado em PINBORG, Jan. **Logica e semantica nel medioevo**. Torino: Boringhieri, 1984, p. 63 e seguintes.

lugar, contenha significação, *significatio*, para que exista um conteúdo que possa ser analisado na proposição. Caso essa junção não ocorra, teríamos uma proposição com conteúdo, mas vazia em seu significado. Torna-se mister, portanto, entender as propriedades dos ‘termos’, a saber: *significatio* (significação), *suppositio* (suposição), *appellatio* (apelação) e *copulatio* (copulação).

As noções ockhamianas comumente são associadas à noção específica de sua famosa “navalha”, ou princípio de parcimônia¹⁸¹. Essa visão de que é necessária ao pensamento humano uma regra de diligência que evite postulações desnecessárias de certas entidades coloca o inventário das coisas do mundo escasso e pouco povoado. Essa noção de ontologia mínima aparece no modelo ockhamiano em pelo menos dois temas: um refere-se à discussão do estatuto ontológico dos universais¹⁸² e, o outro, à sua interpretação acerca das categorias aristotélicas¹⁸³. Na combinação dessas duas estruturas teremos uma ontologia

¹⁸¹ A respeito do princípio de parcimônia ockhamiano, a Navalha de Ockham, Cf. ADAMS, Marilyn McCord. Ockham's razor. In.: **The Cambridge Dictionary of Philosophy**. Ed. Robert Audi. New York: Cambridge University Press, 1995, p. 183; MAURER, Armand. Ockham's Razor and Chatton's Anti-Razor. In.: **Medieval Studies**, 46, 1984, p.463-475; SPADE, P. V. Ockham's Nominalist Metaphysics: Some Main Themes. In.: **The Cambridge Companion to Ockham**. Ed. Paul Vincent Spade. New York: Cambridge University Press, 1999, p. 100-117; e BRAMPTON, C. Kenneth. Nominalism and the Law of parsimony. In.: **The Modern Schoolman**, 41, 1964, p. 273-281. A implicação desse princípio faz com que se discuta, em muitos casos, o estabelecimento de Ockham dentro da problemática dos nominalistas. A esse respeito, frente seu posicionamento no nominalismo medieval, Cf. NORMORE, Calvin. The Tradition of Mediaeval Nominalism. In.: **Studies in Medieval Philosophy**. Ed. John F. Wippel. Washington, DC: The Catholic University Of America Press, 1987, p. 201-207. Por outro lado, frente à possibilidade de inserção das discussões ockhamianas dentro do nominalismo contemporâneo Cf. ARMSTRONG, 1978

¹⁸² De forma geral, uma contextualização acerca do problema dos universais pode ser encontrada em LEITE JÚNIOR, 2001, e ADAMS, McCord. William Ockham. Notre Dame – Indiana: University of Notre Dame Press, 1987, v.2. Contudo, frente a esse problema, cabe salientar que nosso autor rejeita a idéia de que entidades universais possam existir fora da mente, portanto, os universais seriam conceitos que significam naturalmente, em uma primeira acepção, e, num segundo momento, significam, de forma convencional, as palavras. Essa concepção postula que no sistema ockhamista não existe a possibilidade de correspondência entre nominalizações abstratas e entidades extramentais. A esse respeito Cf. JÚNIOR, 2007, p.17-19; e, ainda, PANACCIO, 1991. Na visão de Panaccio exposta nessa última obra temos uma interessante aproximação do modelo ockhamiano para com o nominalismo contemporâneo, principalmente, frente aos modelos de Quine e Goodman. Numa afirmação desses dois autores, temos “Nós não acreditamos em entidades abstratas”, Cf. GOODMAN, N. & QUINE, W. Steps toward a construtive nominalism. In.: **Journal of Symbolic Logic**, 12, 1947, p.105. Ainda, ha, Goodman complementa: “Para mim, como nominalista, o mundo é um mundo de indivíduos”, Cf. GOODMAN, N. A world of individuals. In.: The problem of universals. Ed. I. Bochenski et A. Church. Indiana: Notre Dame, 1956, p. 13.

¹⁸³ Essa temática é tratada por Ockham em pelo menos duas passagens, a saber: **Sum. Log.**, I, 40-61, p. 111-193; **Expositio in librum Praedicamentum Aristoteles**. In.: OPh II. Ed. Ernestus A. Moody. Cura Instituti Franciscani. Universitatis S. Boaventure, St. Bonaventur: N. Y. 1978a., 7-16, p. 157-303. Na visão de Ockham, as categorias não classificam uma determinada série de objetos extramentais, elas, por outro lado, correspondem a uma divisão de palavras que correspondem a conceitos mentais, portanto, envolvem um mínimo de pressuposições ontológicas, conforme podemos observar em **Exp. In Praed.**, 7, 157, 11-158, 73. Efetivamente essa interpretação nos

mínima que admite somente a existência de entidades que podem ser significadas por termos pertencentes às categorias da substância e da qualidade, assim, as pressuposições ontológicas apresentam-se minimizadas.

Antes de percebermos a contextualização desses elementos, torna-se necessário perfazermos a construção conceitual da noção de ‘signo’ para, depois, podermos entender as teorizações acerca da significação, conotação e suposição.

4.3.1 O conceito de *signum*

Inicialmente devemos notar que o conceito de *signum* circunscreve a idéia de que são conceitos ou intenções da alma, e, portanto, diferentes dos elementos que revelariam uma função cognitiva das coisas que existem, individualmente, no contexto extramental, a saber, as palavras, quer falada ou escrita¹⁸⁴.

Essa forma de enxergar o conceito de *signum*, como ressalta Ghisalberti¹⁸⁵, o coloca na via do conceito como uma imagem, dotando-o de uma nova perspectiva filosófica que se alinha com alguns sistemas contemporâneos.

Na primeira parte da *Summa Logicae*, temos um estudo detalhado acerca do signo, o qual é denominado de termo geral, sua divisão em arbitrário ou natural, apontando-o como um instrumento utilizável em qualquer forma de linguagem. E é justamente nessa interface que observamos duas possibilidades de significação do termo “*signum*”, a saber, que ele é aquilo que indica ou dirige ao conhecimento de

coloca um programa, aos moldes do que é relatado por Spade como sendo um ‘programa de redução ontológica’ dividido em dois níveis. A esse respeito Cf. SPADE, P. V., Three Versions of Ockham’s Reductinist Program. In.: **Franciscan Studies**, 56 ,1998, p. 347-358; e, do mesmo autor, 1999, p. 104. O primeiro poderia ser determinado como um nível ontológico, o qual é marcado pela rejeição completa de determinadas entidades, com exceção das coisas singulares. Já frente ao segundo nível, poderíamos dizer que, necessariamente, teríamos de ter, para a ontologia descrita no nível anterior, uma estrutura semântica compatível e, portanto, esse nível terá de desenvolver uma estrutura lingüística que irá permitir falar acerca do mundo sem que novos tipos de entidades, portanto de ontologias, sejam postuladas. Assim, segundo Spade, será a teoria da conotação que irá apresentar, no âmbito do nominalismo ockhamiano, de desenvolver uma significação lingüística capaz de compatibilizar o mundo da realidade com o mundo da linguagem; Cf.: SPADE, 1999, p. 104 e, também, LEITE JÚNIOR, 2007, p. 18-19.

¹⁸⁴ Essa noção é vista como a primeira marca do nominalismo escolástico de acordo com ZARKA, Yves-Charles. “Signe, supposition et dénomination: figure du nominalisme au XVII e siècle”. In: **Revue des sciences philosophiques et theologiques**. Paris: VRIN, 1988, p. 263-272. Em suas palavras: “La première démarche du nominalisme scholastique consiste à séparer les signes – les concepts ou intentions de l’âme et les mots proférés ou écrits – que relèvent de la fonction cognitive, des choses telles qu’elles sont hors de l’âme dans l’individualité essentielle de leur existence”.

¹⁸⁵ GHISALBERTI, 1997, p. 80.

alguma coisa, além de possuir a capacidade de supô-la e juntar-se a ela numa proposição, conforme afirmamos anteriormente. Entrementes, esse é somente um dos sentidos relativos á noção de signo. Na construção elaborada na *Summa* podemos observar um segundo sentido, ou seja, o ‘signo’ é visto como um substituto, portanto, sua função vem da suposição, ou seja, de substituir uma determinada propriedade, portanto, esse se apresenta como sendo seu sentido geral, remeter á capacidade de supor.

Uma noção específica de signo é pode ser observada quando de sua relação com a noção de ‘termo’. No modelo ockhamiano podemos notar, conforme visto anteriormente, três significações do conceito ‘termo’ ao nível proposicional. Em sua visão Ockham nos apresenta a noção de termo como algo ou parte elementar de uma proposição, definindo-o como “aquilo em que a proposição se resolve, como o que é predicado e o de que é predicado, unido ou separado, pelo ser ou pelo não-ser”¹⁸⁶. Disso decorre sua divisão das orações em escrita, proferida e concebida e, por conseguinte, na divisão dos termos em escritos, orais e mentais. Essa divisão, parece concorde com as noções de Boécio, embora as implicações oriundas desse sistema difiram muito da construção erigida pelo autor da *Consolação da Filosofia*. Se de um lado temos essa aproximação ao sistema boeciano, por outro, podemos notar uma aparente concordância com o sistema agostiniano. Essa se daria frente à noção de termos mentais, onde Ockham afirma que deles podemos dizer “não serem de língua alguma, porque permanecem apenas na mente e não podem ser proferidos ao exterior, embora as palavras faladas (voces), como sinais subordinados a eles, se pronunciem exteriormente”¹⁸⁷.

Com base nessa visão, teremos as três divisões dos tipos de signos assim expressas por Ockham:

O termo escrito é parte da proposição descrita em algum corpo, e que é vista ou pode ser vista pelo olho corporal. – O termo proferido é parte da proposição proferida, sendo-lhe próprio o ser ouvida pelo ouvido corporal. – O termo concebido é intenção ou paixão da alma,

¹⁸⁶ . “Definiens enim terminum Aristoteles, I Priorum, dicit: “Terminum voco in quem resolvitur propositio, ut praedicatum et de quo praedicatur, vel appositio vel divisio esse vel non esse”. OCKHAM, **Summa Logicae**. Op. Cit., C. 1, 5-8, p. 7

¹⁸⁷ “Unde isti termini concepti et propositiones ex eis compositae sunt illa verba mentalia quae beatus Augustinus, XV De Trinitate [c 10, n 19; c 12, n 22; c 27, n 50; PL 42, 1071], dicit nullius esse linguae, quia tantum in mente manent et exterius proferri non possunt, quamvis voces tamquam signa subordinata eis pronuntientur exterius”. OCKHAM, **Summa Logicae**. Op. Cit., C. 1, 21-25, p. 7.

significando algo naturalmente, sendo específico ser parte da proposição mental e supor por ela.¹⁸⁸

Essa estrutura nos demonstra a noção, clara, da diferença dos signos lingüísticos, orais e escritos, de um lado, e os mentais, de outro¹⁸⁹. Do lado dos signos mentais, temos uma implicação de modo natural e necessária. Do lado dos signos orais e escritos, teremos uma implicação de modo convencional, arbitrária e voluntária. Assim, a noção de signo não se apresentaria como algo ‘representativo’, mas, sim, como algo que produz na mente humana uma intelecção ou uma significação. Ao inserir as noções de signo no contexto proposicional, ou seja, como signo lingüístico, ele torna-se objeto da lógica. Por isso ocorre uma estreita ligação, em vários momentos, da noção de ‘termo’ e de ‘signo’, mesmo que tenhamos a certeza de que tais noções não sejam equivalentes.

Essa noção demonstra que as palavras não evocam á mente as coisas conhecidas, ou seja, elas evocam primeiramente um intermediário, um conceito que corresponde ao objeto do mundo extramental¹⁹⁰. O signo, portanto, recebe a sua capacidade de significar, ele é colocado como um instrumento capaz de assumir o lugar de uma coisa real, um objeto extramental, no âmbito do discurso. Por esse motivo, deixando-se de existir o referente no mundo real, o signo perde a sua capacidade de significar, ou seja, sua capacidade de significação não remete a mais nada¹⁹¹. Nas palavras de De Libera: “um signo é uma coisa singular à qual necessita

¹⁸⁸ “*Terminus scriptus est pars propositionis descriptae in aliquo corpore, quae oculo corporali videtur vel videri potest. - Terminus prolatus est pars propositionis prolatae et natae audiri aure corporali. - Terminus conceptus est intentio seu passio animae aliquid naturaliter significans, nata esse pars propositionis mentalis et pro eodem nata supponere*”. OCKHAM, **Summa Logicae**, Op. Cit., I, c. I, p. 8.

¹⁸⁹ A esse respeito trataremos de forma mais detalhada no item 4.4 do nosso presente trabalho. Nele apresentaremos uma figura que irá representar as nuances e implicações dessas teorizações frente à estrutura da linguagem mental.

¹⁹⁰ Cf. BOEHNER, Ph. Ockham's Theory of Signification. In: **Franciscan Studies**. New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure University 6, (1946), p. 143-170.

¹⁹¹ A esse respeito Cf. OCKHAM, Guillelmi de. **Expositio in librum perihermeneias Aristotelis**. Ed. por Angelus Gambatese e Stephanus Bronw. N. Y.: St. Bonaventure University, 1978. O. Ph. II, Prooemium, § 2, 8-14, p. 347, onde ele afirma: “*Hic primo notandum est quod non intendit Philosophus quod voces omnes proprie et primo significant passiones animae, quae sint impositae ad significandum principaliter passiones animae. Sed multae voces et nomina primae intentionis sunt impositae ad significandum primo res, sicut haec vox ‘homo’ imponitur primo ad significandum omnes homines et nonnisi quando sunt homines, ita quod quando cessant esse homines, cessant significari per hanc vocem ‘homo’*”.

de representar simultaneamente uma multiplicidade de outras coisas, ou a) por natureza ou b) por convenção”¹⁹².

Dessa estrutura vem a distinção dos signos em convencionais e naturais. Convencionais seriam os signos que remeteriam aos nomes de segunda imposição, ou seja, em sentido lato, significam nomes artificiais, mas, em sentido estrito, indicariam signos artificiais que não possuem correspondência na linguagem mental. Essa visão instaura na investigação lógica terminista uma espécie de causalidade psicológica, ou seja, todo signo que tem a propriedade de significar em geral ou de significar de uma forma lingüística particular, mediante uma intenção. É justamente essa causalidade psicológica, que remete ao signo e à sua propriedade, mediante a estrutura de uma *virtus sermonis*, o faz conhecer e reconhecer alguma coisa. Essa causalidade, portanto, nos remete a uma espécie de ato do conhecimento, ou seja, ela nos remete a alguma coisa da qual ela é signo. Portanto, nessa construção, notamos que o signo é uma realidade, uma coisa, pois somente poderá desempenhar seu papel se remeter a algo e se, ao mesmo tempo, for apreendido como signo. O signo não pode ser tomado por uma definição pois nem tudo o que nos provoca uma intelecção é signo. Se isso ocorre, a coisa mesma que seria apreendida, na medida em que causa conhecimento, seria um signo, quando, na realidade, ele é uma função¹⁹³.

Por fim, cabe salientar que nessa estrutura acerca do conceito de ‘signo’ vimos, conforme o que vem expresso na *Summa Logicae*, o estabelecimento de uma *oratio mentalis* ou *conceptus*, elemento constitutivo de uma espécie de discurso interior, o qual é parte do nosso intelecto. Essa estrutura da *oratio mentalis*, que também é dotada de uma sintaxe e de uma semântica, demonstra uma estrutura composta por signos naturais, enquanto as linguagens oral e escrita compor-se-iam por estruturas formuladas mediante signos convencionais. Essa construção permite fazer a passagem do signo, que estiver em nossa mente, para as linguagens oral e escrita, movimento visto como algo natural, mas que pressupõe objetos nomeados por convenção, mediante as estruturas oriundas do conhecimento intuitivo e abstrativo. Essa estrutura, nesse ínterim, permite chegar à afirmação de que sem

¹⁹² DE LIBERA, Alain. **Il problema degli universali: da Platone alla fine del Medioevo**. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1999, p. 368.

¹⁹³ A esse respeito Cf. MICHON, Cyrille. **Nominalisme – La théorie de la signification d’Occam**. Paris: VRIN, 1994, p. 34-35.

linguagem não há pensamento, afirmação essa que somente é possível mediante noções de prioridade e descrição entre as possíveis relações entre palavra, conceito e coisas. Assim, postula-se uma espécie de gramática mental, a qual se apresenta anterior à linguagem convencional. Contudo, para melhor percebermos a formulação dessa estrutura, faz-se necessário o estudo, preliminar, das teorias acerca da significação, conotação e suposição.

Doravante, nos ocuparemos em descrever, de forma sucinta, essas teorias.

4.3.2. A noção de significação

Vários seriam os elementos que comporiam a noção de significação dentro do sistema ockhamiano. Aparentemente, um leitor desatento poderia supor que vários elementos postos anteriormente estão sendo repetidos. Contudo, devido ao caráter de entrelaçamento de suas teorias, essa sensação é inevitável a quem pretenda examinar, detalhadamente, o sistema ockhamiano. Todas essas teorias vêm compostas numa estrutura única na qual cada uma das partes sustenta a posterior. Portanto, se uma visão geral do sistema geral da lógica ockhamiana nos deu seu enquadramento geral, agora, efetivamente, estamos a olhar, minuciosamente, cada uma das pequenas partes constitutivas do quadro que explanamos de forma geral.

No sistema ockhamiano podemos dispor de várias maneiras de se entender o sentido da significação. Inicialmente sua distinção começa entre o substantivo e o advérbio, *significare* e *significative*. Um indica um ato, o outro um processo. Isso nos remete a uma distinção que se apresenta em quatro modos¹⁹⁴: 1) em proposições onde se pode predicar o pronome demonstrativo por meio do verbo ser; 2) em proposições onde os signos podem supor por alguma proposição verdadeira, ou seja, com o predicado no passado ou no futuro ou mesmo uma modalidade ou

¹⁹⁴ Para cada um desses modos podemos desenvolver exemplos. Usaremos, aqui o conceito 'branco'. As nuances a serem apresentadas aqui remetem, especificamente, à forma com que o conceito irá se modificar em cada um dos modos de seu uso. Para o modo (1) teremos a seguinte configuração: 'branco' significa 'este branco'. Para o (2) modo teríamos a seguinte exemplificação: por exemplo, 'branco' não se referirá somente àquilo que é branco, mas, também, àquilo que já foi branco ou que poderá ser branco. Para o modo (3) teremos: o uso do termo 'branco', que pode ser visto como derivado do termo 'brancura', significará todos os singulares que constituem o significado de 'branco'. Por fim, o modo (4) nos mostrará que: o termo 'cego' irá significar o termo 'vista'. Esses exemplos são dados pelo próprio autor na seguinte passagem: OCKHAM, **Sum. Log.**, I, c. 33, p. 95.

proposição modal; 3) em proposições onde o termo concreto corresponde ao termo abstrato, sem que isso implique, mediante o uso da suposição em uma proposição, aquilo que é significado pelo termo abstrato; 4) em proposições onde o nome ou o signo constituir-se-ia como parte da proposição de forma primária ou secundária, reta ou oblíqua, afirmativa ou negativamente, mas que traria à mente algo diverso¹⁹⁵.

Aqui, um dado deve ser nosso ponto de partida, a significação apresenta a sua função básica em determinar de que forma se relacionam as palavras e as coisas. A significação é uma propriedade dos termos e, conforme o seu nome nos alude, sua característica é significar. Essa noção de significação pode ser entendida de duas formas. Uma no sentido amplo, outra no estrito. De forma ampla ela significa, ou seja, o conceito, ou a representação, é usado para se construir uma determinada referência objetiva, a qual denomina-se de significado. O diferencial depositado aqui é a separação entre o significado atribuído a um termo de forma isolada e quando este é tomado dentro de uma proposição. Em suma, essa visão ampla permite entender a significação como aquilo que fica presente na mente por meio de palavras. No sentido estrito, a significação remete a uma única realidade singular, ou seja, a palavra nos remete a um significado que denota um determinado indivíduo.

Para Ockham, o problema da significação nos coloca a necessidade de refletir sua capacidade e função de significar. Assim, ao analisar os termos, percebemos que os termos naturais podem significar de um modo natural, enquanto os termos escritos e orais somente poderiam ter significação estabelecida de forma convencional. Isso nos impele a conceber uma diferença entre o significar (*significare*) e a significação (*significatio*). Portanto, significar apresenta-se como um ato, não simplesmente como algo dado, como é o que ocorre com o modelo da significação.

Lembremos, aqui, que essa noção se prende à de signo. Portanto, torna-se necessário recordar que um signo, a princípio, é algo que nos remete a uma realidade diferente de si mesma, a qual gera na mente uma intelecção dessa segunda realidade¹⁹⁶.

¹⁹⁵ Acerca dessa via Cf. OCKHAM, **Sum. Log.**, I, c. 33, p. 96.

¹⁹⁶ Cf. DE ANDRÉS, 1969, p. 80-99.

No modelo ockhamiano temos três tipos de significação, a saber: natural, representativa e lingüística. Os dois últimos tipos referem-se explicitamente á divisão que Ockham realiza frente aos dois modos dos signos. Nossa investigação iniciar-se-á pelo segundo tipo de significação, a representativa, para depois estabelecermos as bases do terceiro tipo, a lingüística. Somente depois de vírmos esses dois elementos poderemos entender as implicações e o espaço daquilo que é qualificado como o primeiro tipo de significação, a natural.

A significação do tipo representativa está ligada á noção de signo onde temos implícita a noção de que tudo o que por nós é apreendido torna conhecida outra coisa. Ela será composta por uma dependência explícita a dois conceitos: o de *vestigium* e o de *imago*. Um primeiro olhar sobre esses dois conceitos nos permite inferir suas características de signos que se comportam de forma representativa, ou seja, eles possuem a capacidade de referir a uma realidade distinta de si. Os conceitos representativos de *imago* e *vestigium* remetem a uma realidade dupla, de forma análoga ao que ocorre com o conceito de signo. O conceito *vestigium* é deflagrado pela mesma coisa que nos levaria ao conhecimento da coisa em si, de forma direta, ou por meio de uma proposição referente a ela, mas contingente. Contudo, o conceito de *imago* não nos remete, de forma necessária, à causação de uma mesma coisa da qual é significada. Indubitavelmente esse tipo de significação exige um conhecimento anterior da coisa significada. Esse modelo de significação representativa¹⁹⁷ implica em uma noção de conhecimento expressa em duas vertentes: o do *signum* e o da coisa significada. O conhecimento do signo, onde temos o *vestigium* e a *imago*, é algo representativo, produz um conhecimento novo e, ao mesmo tempo, nos faz recordar, quando o for necessário. Essa noção recordativa, contudo, como nos atesta Bottin¹⁹⁸, não nos conduz a um conhecimento novo da característica própria do objeto

O terceiro tipo de significação, o lingüístico, decorre de outros dois tipos de significação citados acima, o representativo e o natural. Nele temos a junção de noção mais estrita de signo. Nesse terceiro tipo de significação temos a ocorrência da função significativa como algo gerador de conhecimento mediante a estrutura da noção ou teoria da suposição. Esse tipo de significação apresenta sua atuação de

¹⁹⁷ Cf. DE ANDRÉS, 1969, p. 89.

¹⁹⁸ BOTTIN, Francesco. Linguaggio mentale e atti de pensiero in Guglielmo de Ockham. In.: Veritas, v. 45, n. 179. Porto Alegre: 2000, p. 349-360.

forma conjunta e direta frente à suposição, de tal forma que os signos lingüísticos podem coincidir com a noção de termo. Portanto, devido a uma especificação mais estrita da noção de signo, podemos entender que esse tipo de significação, conjuntamente com a função de significar, ou gerar na mente uma intelecção, dá-se mediante um acréscimo essencial, da capacidade suposicional do signo. Entrementes, a guisa de recordação, devemos ter em mente que os termos são tidos como signos lingüísticos escritos, orais e mentais. Assim, devemos recordar que os signos, nessa tipologia da significação, caracterizam-se pela produção de uma intelecção primária, a qual é estabelecida por sua função suposicional, e não mais somente recordativa, na medida em que está orientado a ocupar, numa proposição, o lugar da coisa significada. É por meio dessa noção de suposição que devemos entender a capacidade de um signo tornar-se um 'signo lingüístico' e, dessa forma caracterizar-se como um termo.

Essa interface frente à divisão dos termos ou mesmo signos lingüísticos nos apontam para o primeiro tipo de significação mencionado acima, o natural. A significação natural ocorre mediante um processo de espontaneidade onde signos mentais significam, de forma natural, aquilo que significam. Esse tipo de relação pode ser exemplificado com a noção de que a fumaça é um sinal de que existe fogo, onde existe riso temos um sinal de alegria, etc. As noções expressas aqui podem se subdividir em dois grupos distintos de signos: os primários, que são intenções da alma, e os secundários, que são palavras faladas¹⁹⁹.

Essas formulações deixam uma pergunta latente: o que é na alma aquilo que é 'tal signo'? Com base no seu princípio de economia ou parcimônia, a famosa Navalha de Ockham, Ockham foca a resposta²⁰⁰ a essa questão no ponto específico de ser um ato de entender. Esse elemento nos permite retomar e entender o terceiro tipo de significação. A visão acerca da naturalidade da significação, para De Andrés,

¹⁹⁹ Nesse aspecto percebemos que Ockham segue Aristóteles no *De interpretatione* c 1, 16 a, 3-4, onde as palavras faladas são marcas das afecções da alma. Nesse sentido Ockham pretende afirmar que a proposição mental é composta por intelecção que são signos da alma. Para ele, quando uma pessoa for proferir uma proposição falada, antes, formaria, no seu intelecto, uma proposição mental, a qual não se qualifica como específica de um determinado idioma, uma vez que se apresenta como difícil de se expressar. As partes constitutivas dessas proposições mentais poderiam ser denominadas de conceitos, intenções e intelecções, como nos atesta a seguinte passagem: OCKHAM Guilherme. **Lógica dos Termos**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, I, c 12, p. 153.

²⁰⁰ Basicamente podemos observar que a pergunta levanta três possibilidades de resposta: uma ficção da alma, uma qualidade subjacente da alma e o ato de entender. A esse respeito Cf. OCKHAM, **Sum. Log.**, c. 12, 34, p. 43.

é significa afirmar uma “espécie de pré-ordenação estrutural, fundada na estrutura psico-somática do ser humano”²⁰¹. Portanto, a visão de uma possível naturalidade do signo estaria fundada numa espécie de estrutura significativo-lingüística prévia ao processo do conhecimento. Nesse sentido, a relação que se instaura entre as palavras, os conceitos e as coisas é uma relação de subordinação, ou seja, entre elas existe uma relação direta e subordinada, a qual ocorre de forma simultânea, que fazem com que os signos escritos, orais e mentais signifiquem coisas diretamente as coisas. Nesse sentido, mediante uma significação subordinada, observamos que as palavras se encontram subordinadas aos conceitos, aspecto que nos atestam que as palavras somente podem significar as coisas porque os conceitos as significam, previamente, de um modo natural. Tal estruturação nos prefigura uma ordem de prioridades dentro do processo de significação, ou seja: as coisas são significadas em primeiro lugar pelos conceitos, depois pelas palavras, mas dentro das palavras as faladas apresentam uma anterioridade frente às escritas.

Mais uma vez, o que notamos é que a noção de significação, *significatio*, nos apresenta a idéia de que as propriedades dos termos estariam inseridas dentro do processo semântico ockhamiano, o qual tenta estabelecer, mediante sucessivas construções e análises, as partes que comporiam os discursos de uma proposição.

Essa idéia nos permite pensar o ‘signo’ limitado ao ‘signo lingüístico’, coincidindo, dessa forma, com a noção de termo, o único a ter a capacidade suposicional dentro de uma proposição. Por isso, somente um termo tem significado e pode supor, dentro do contexto proposicional, por aquilo que significa. De forma geral, podemos dizer que a noção ockhamiana de significação, depois de tudo o que prefiguramos até o momento, é entendida como uma relação psicológico-causal, ou seja, é uma operação de trazer algo à mente e, por conseguinte, no domínio semântico, ela seria uma relação que associa um signo a um ou vários indivíduos. Mas esses elementos tornar-se-ão mais explícitos depois de entendermos o local da teoria da conotação e da suposição dentro desse sistema. Somente depois disso poderemos efetuar uma construção profícua da estrutura da linguagem mental, a qual nos permitirá, efetivamente, ter uma opinião do que seja a relação entre as palavras, o pensamento e as coisas do mundo externo.

²⁰¹ Cf.: DE ANDRÉS, 1969, p.100.

Passemos, assim, às noções de conotação e, posteriormente, de suposição.

4.3.3. A noção de conotação

Até agora todos os elementos que vimos referem-se á uma estrutura semântica que pretende tornar compatíveis formas lingüísticas comprometidas ontologicamente com suas entidades correspondentes, além das substâncias e das qualidades. Efetivamente, o que compôs a empresa do Príncipe dos Nominalistas foi a criação de uma estrutura lingüística que permita falar acerca das coisas do mundo, sem que essa operação implique em criar e postular novos tipos de entidades dentro da ontologia. Para Spade²⁰², o elemento fulcral a ser utilizado por Ockham para que tal empresa tenha êxito é uma teoria semântica da conotação.

Do ponto de vista de Panaccio²⁰³ essa noção de redução ontológica apresentado pelo modelo da teoria da conotação assume papel fulcral dentro da teoria nominalista ockhamiana, uma vez que é mediante a aplicação dessa teoria que poderemos efetivar o âmbito de uma significação lingüística que compatibiliza o domínio da realidade com o domínio da linguagem.

Contudo, para entendermos o contexto desse sistema, é necessário entendermos o significam os termos absolutos e conotativos. Iniciemos, portanto, um breve excursão que nos permita realizar a distinção entre esses dois termos.

Os termos categoremáticos absolutos são marcados por duas características: eles têm uma significação primária e não têm uma definição nominal²⁰⁴. O sentido da significação primária nos diz que esse termo, do ponto de vista significativo, remete de um modo direto, àquilo que ele significa e, portanto, pode supor por isso dentro de uma proposição. Esse elementos nos permite pensar a significação primária como sendo a relação que associa um termo categoremático, aqui entenda-se absoluto, a todos os objetos aos quais ele pode ser aplicado. Isso significa que os termos absolutos significam unicamente os indivíduos pelos quais podem supor, ou seja, os indivíduos dos quais eles são ou podem ser predicados. A guisa de exemplo

²⁰² SPADE, 1999, p. 104.

²⁰³ PANACCIO, Claude. Guillaume d'Ockham, les connotatifs et le langage mental. In: **Documenti e Studi sulla tradizione Filosofica Medievale**, XI, 2000, p. 297-316.

²⁰⁴ Uma descrição detalhada de toda a estrutura dos termos absolutos, suas divisões e implicações pode ser encontrada em LEITE JÚNIOR, 2007, p. 32-35.

temos os nomes próprios e os nomes comuns, os quais, dentro do sistema contemporâneo, podem ser qualificados como sendo termos naturais.

Nas palavras de Ockham, termos:

Antes, propriamente falando, tais nomes [absolutos] não têm uma definição que expressa o *quid* do nome, porque, propriamente falando de um nome que tem uma definição que expressa o *quid* do nome, há uma definição que explica o *quid* do nome, a saber, de tal modo que, de tal nome não há diversas orações que expressam o *quid* do nome, possuidoras de partes distintas, das quais uma significa algo que não é importado do mesmo modo por outra parte de outra oração. Tais [isto é, os nomes puramente absolutos], quanto ao *quid* do nome, podem, por algum modo, ser explicados por mais de uma oração significando não as mesmas coisas, segundo as suas partes, e, por isso, nenhuma delas é propriamente uma definição expressando o *quid* do nome.²⁰⁵

A base dessa definição está pautada na distinção entre uma definição real e uma definição nominal. As definições reais têm por objeto os termos absolutos. As definições nominais têm por objeto os termos conotativos. Isso implica que tais definições não têm o mesmo objeto. A definição real exprime o *quid* da coisa, a nominal, o *quid* do nome. Portanto, ao postular que os termos absolutos têm uma definição somente real, quer-se expressar que essa definição expressa e faz conhecer toda a natureza da coisa definida, sem que nada de extrínseco a ela possa, também, ser significado. Nas palavras de nosso autor, a definição real é: “uma expressão complexa sumária que exprime toda a natureza da coisa e que não declara algo extrínseco à coisa definida”.²⁰⁶ Assim, temos uma oração composta que expressa tanto as diferenças essenciais quanto o gênero próprio da coisa definida.

Todavia, as definições reais podem ser divididas em dois tipos: uma definição natural e uma definição metafísica. A definição natural é aquela em que se exprimem as partes essenciais do que é definido. Sua suposição ocorre pelas partes essenciais, não pelo todo da coisa. A definição metafísica, por sua vez, exprime o gênero e as diferenças essenciais do que é definido. Sua suposição, portanto, dá-se

²⁰⁵ “Immo, proprie loquendo talia nomina non habent definitionem exprimentem quid nominis, quia proprie loquendo unius nominis habentis definitionem exprimentem quid nominis est una definitio explicans quid nominis, sic scilicet quod talis nominis non sunt diversae orationes exprimentes quid nominis habentes partes distinctas, quarum aliqua significat aliquid quod non eodem modo importatur per aliquam partem alterius orationes. Sed talia quantum ad quid nominis possunt aliquo modo pluribus orationibus non easdem res secundum suas partes significantibus explicari, et ideo nulla earum est proprie definitio exprimens quid nominis”. OKHAM, **Sum. Log.**, I, 10, p. 35-36.

²⁰⁶ “[...] et sic est sermo compendiosus, expremens totam naturam rei, nec aliquid extrinsecum rei definitivae declarans”. OKHAM, **Sum. Log.**, I, 26, p. 85.

pelo todo, não pelas partes. A esse respeito, nas palavras do *Venerabilis Inceptor*, temos:

A partir de tudo isso, torna-se claro que as definições [natural e metafísica] podem ser distintas, embora o definido seja o mesmo. Ainda que as definições sejam distintas, todavia tais definições significam o mesmo, e o que quer que seja significado por uma ou por parte de uma é significado pela outra ou por uma parte da outra, embora as partes difiram no modo de significar, porque alguma parte de uma está em outro caso que alguma parte da outra [isto é, na definição natural os termos estão no caso oblíquo, enquanto na definição metafísica estão no caso reto].²⁰⁷

O desenvolvimento dessa estrutura nos permite perceber que os termos absolutos possuem expressões que revelam seu *quid nominis*, ou seja, expressões que servem para responder as perguntas acerca ‘do que significa tal termo’. Nessa definição, portanto, não há sinonímia, ou identidade, entre as possíveis expressões que podemos elaborar a respeito de uma mesma definição de um termo. Para nosso autor:

E, todavia, um termo posto em uma expressão significa algo que não é significado do mesmo modo por um [outro] termo de uma outra expressão, e, por isso, nenhuma delas é propriamente uma definição [nominal] que expressa o quid do nome. E assim se dá quanto aos nomes puramente absolutos: estritamente falando, nenhum deles tem uma definição [nominal] que expressa o quid do nome.²⁰⁸

O que fica latente nessa estrutura é que, embora essas expressões possam revelar o *quid nominis* de um termo absoluto, elas não podem formular a definição nominal desse termo. Essas expressões significam o mesmo com o termo definido, sendo, por isso, coextensivas a ele, mas não sinônimas, uma vez que não significam do mesmo modo.

Contudo, para entendermos o movimento da conotação como um todo, é necessário um estudo dos termos conotativos. Os termos categoremáticos conotativos são aqueles que apresentam duas características: têm definição nominal

²⁰⁷ “Ex quibus omnibus constat quod definitiones possunt esse distinctae, quamvis definitum sit idem. Verumtamen licet definitiones sint distinctae, tamen illae definitiones idem significant, et quidquid significatur per unam vel per partem unius significatur per aliam vel per partem alterius, quamvis partes differunt in modo significandi, quia aliqua pars unius est alterius casus a parte alterius”. OKHAM, *Sum. Log.*, I, 26, p. 87.

²⁰⁸ “Et tamen aliquis terminus positus in una oratione significat aliquid quod non significatur eodem modo per terminum alterius orationis, et ideo nulla earum est proprie definitio exprimens quid nominis. Et ita est de nominibus mere absolutis quod stricte loquendo nullum eorum habet definitionem exprimentem quid nominis”. OKHAM, *Sum. Log.*, I, 10, p. 36.

e, além de uma significação primária, têm uma significação secundária ou uma conotação. Podemos dizer que os termos conotativos não significam de modo igual tudo o que significam, ou seja, além de uma significação primária eles possuem outra propriedade semântica, a conotação, que é vista como secundária. Assim, os termos conotativos partilham, frente aos termos absolutos, da capacidade de supor e serem predicados verdadeiros daquilo que significam de forma primária. Frente a essa capacidade dos termos conotativos, nas palavras de Ockham, temos:

Nome conotativo, por outro lado, é aquele que significa algo primariamente e algo secundariamente. E tal nome tem propriamente definição que expressa o *quid* do nome e, freqüentemente, é preciso pôr um [termo] dessa definição no caso reto e outro no oblíquo. Assim é quanto ao nome “branco”, pois “branco” tem uma definição que expressa o *quid* do nome em que uma expressão é posta no caso reto e outra no oblíquo. Assim, se perguntas o que significa o nome “branco”, dizes que significa o mesmo que toda a oração “algo informado pela brancura” ou “algo que tem brancura”. E é evidente que uma parte dessa oração é posta no caso reto e outra no oblíquo.²⁰⁹

Diante do exposto até o momento, ainda falta ressaltar que os termos conotativos significam algo mais, ou, em outras palavras, eles ‘conotam’ algo a mais, a saber: secundariamente, eles significam aquilo pelo qual não podem supor de forma verdadeira e da qual não são predicados. Isso qualifica o tipo de significação existente nos termos conotativos como de cunho *não predicativo*, portanto, eles significam algo do qual não são predicados ou mesmo que não supõem. Esses elementos nos configuram a existência de uma dualidade semântica, ou seja, os termos conotativos, mediante uma significação primária, convertem-se com predicabilidade, contudo, mediante uma significação secundária, ou conotação, eles se convertem com a predicabilidade.

A sustentabilidade desse sistema somente ocorrerá se entendermos o significado do termo definição e, conseqüentemente seus aspectos relativos. O primeiro aspecto a ser estabelecido é a noção de definição nominal. Uma definição nominal exprime o *quid nominis*, ou seja, ela é uma expressão complexa que tem a

²⁰⁹ “Nomen autem connotativum est illud quod significat aliquid primario et secundario. Et tale nomen proprie habet definitionem exprimentem quid nominis, et frequenter oportet ponere unum illius definitionis in recto et aliud in obliquo. Sicut est de hoc nomine ‘album’, nam ‘album’ habet definitionem exprimentem quid nominis, in qua una dictio ponitur in recto et alia in obliquo. Unde si quaeras, quid significat hoc nomen ‘album’, dices quod illud idem quod ista oratio tota ‘aliquid informatum albedine’ vel ‘aliquid habens albedinem’. Et patet quod una pars orationis istius ponitur in recto et alia in obliquo”. OKHAM, **Sum. Log.**, I, 10, p. 36.

capacidade de exprimir e fazer conhecer o sentido de um termo, portanto, sua função está em tornar explícito todos os elementos que se encontravam implícitos no termo. Disso resultam três aspectos relevantes: 1) uma definição deve significar a mesma coisa significada pelo termo que ela define; 2) uma definição deve servir para informar o interlocutor daquilo que o termo definido significa, sendo, por isso, explícita; 3) uma definição deve ser algo complexo, uma oração, com a mesma extensão do que o termo por ela definido. Nas palavras de Ockham:

A definição que exprime o que é o nome é uma oração que declara explicitamente o que é importado [implicitamente] por uma expressão simples, assim como alguém que quer ensinar a outro o que significa o nome “branco”, diz que significa o mesmo que a oração “algo que tem brancura”.²¹⁰

Em suma, a teorização ockhamiana acerca da diferença entre termos categoremáticos absolutos e termos categoremáticos conotativos é composta pela noção de ter significação secundária e ter uma definição nominal. A significação pode ocorrer em duas formulações, a primária, que se converte em suposição, e a secundária, aquela que não se reduz á suposição justamente por ser uma propriedade semântica que identifica os termos conotativos. Efetivamente o que se pretende é estabelecer a distinção entre termos absolutos e termos conotativos, eis o cerne de sua teoria da conotação. O maior feito da teoria da conotação, todavia, encontra-se no fato de que ela opera uma redução ontológica na medida em que limite a necessidade de se postular determinadas entidades como reais. O termo absoluto, por ser fruto de uma experiência direta com as coisas que significa, torna-se um guia para a ontologia. O termo conotativo, devido à sua dualidade semântica, ou o fato de possuir uma significação primária e uma conotação, por poder ser aplicado a todos os tipos de coisas, permite simplificações ontológicas radicais, quando for necessário.

Por fim, para finalizarmos o panorama geral e contextual do sistema ockhamiano, passemos à noção de suposição.

²¹⁰ “*Definitio autem exprimens quid nominis est oratio explicite declarans quid per unam dictionem importatur, sicut aliquis volens docere alium quid significat hoc nomen ‘album’ dicit quod significat idem quod haec oratio ‘aliquid habens albedinem’.*”. OKHAM, **Sum. Log.**, I, 26, p. 88.

4.3.4. A noção de suposição

Vários são os tipos de discurso que proferimos no cotidiano, gramatical, científico, lógico, dentre outros. Dentro dessa estrutura, vendo todas as propriedades dos termos e sua consequência na estruturação de uma semântica, surge a necessidade de distinguirmos os tipos de discursos que usamos. Ora, para que tal elemento possa ser efetivado, tem-se de considerar, efetivamente, o tipo de suposição que os termos composicionais da proposição estão assumindo. Nesse sentido, a suposição entra em cena. O termo suposição, dentro do contexto ockhamiano, para além do significado vernacular de ‘estar no lugar de’, expressa a propriedade dos termos quando esses passam a constituir uma proposição, quer na qualidade de sujeito, quer na de predicado. Contudo, temos de ter presente em nosso caminho que esse elemento da suposição é diferente da função de significação dos termos, os quais a possuem de forma natural ou convencional, conforme vimos anteriormente. Nas palavras de Ghisalberti:

Nas proposições: ‘o homem corre’, ‘o homem é uma espécie’, o termo *homem* mantém sua função significativa, embora estando no lugar (isto é, supondo) de coisas muito diversas; no primeiro caso, a palavra *homem* indica indivíduos concretos (Tício, Caio, etc.), no segundo caso, designa um conceito. Sem dúvida, o significado próprio do termo *homem* é o do primeiro caso; contudo, em virtude da suposição, o termo pode ser usado também de uma maneira que prescinde de seu significado próprio, mas que não o altera, e passa então a designar outra coisa (em nosso caso, um conceito).²¹¹

Especificamente, a suposição surge diante do fato de não podermos, na construção do discurso, trabalhar com as coisas mesmas das quais falamos. Nesse sentido, o uso dos nomes, entendidos como símbolos das coisas ou mesmo signos delas, será necessário para que possamos referenciar os objetos. Especificamente nesse ponto temos o grande foco da teoria da suposição: o problema da referência.

O problema da referência carrega consigo uma série de problemas que se amalgamam entre as funções semânticas e sintáticas dos termos. Portanto, para cada uma dessas funções, sintática ou semântica, teremos um tipo de suposição

²¹¹ GHISALBERTI, 1997, p. 45. Um estudo mais detalhado acerca da construção do significado das teorias da suposição e a extensão desse conceito no modelo ockhamiano podemos encontrar em PINBORG, Jan. **Logica e Semantica nel Medioevo**. Torino: Editore Boringhieri, 1984, p. 133-183.

específico, conforme as teorizações que se iniciam no século XIII. Hodiernamente, o problema da suposição é tratado como sendo a teoria da referência, conforme o que percebemos em Wittgenstein, Chomsky, Pierce, dentre outros.

Contudo, o modelo ockhamiano difere da forma com que o século XIII entende a função da suposição. Para ele, a suposição está restrita ao uso em seu contexto proposicional, ou seja, ela tem um caráter intraproposicional, portanto, mediante sua aplicação, dentro do plano proposicional, temos a convergência dos planos semântico e sintático. Essa operação metodológica realizada por Ockham transpõe o campo da aplicabilidade da suposição, que estava circunscrita ao campo dos signos arbitrários, para o campo dos signos lingüísticos conceituais, conforme afirmado por De Andrés²¹². Nas próprias palavras de Ockham:

Assim como tal diversidade de suposições pode convir ao termo vocal e ao escrito, assim também pode convir ao termo mental, porque a intenção pode supor por aquilo que significa, por si mesma, pela palavra falada e pela palavra escrita.²¹³

Assim, observa-se que o uso da teoria ockhamiana da suposição, dentro do contexto proposicional, tem como função básica estabelecer qual é o valor do signo e, para além, estabelecer a referencialidade dos termos no ato da sua significação²¹⁴.

O modelo desenvolvido pelo sistema ockhamiano, diferentemente do que foi colocado por seus predecessores, como o modelo de Pedro Hispano, estabelece e cerceia três tipos fundamentais de suposição, pessoal, simples e material, os quais, por sua vez, podem ser ainda subdivididos.

Iniciemos pela noção da suposição pessoal. A suposição pessoal ocorre quando um termo supõe pelo seu significado, quer este seja o significado de uma intenção da alma, de uma coisa fora da alma, de uma palavra, falada ou escrita²¹⁵.

²¹² DE ANDRÉS, 1969, p. 223. A justificativa para a diferenciação entre o modelo ockhamiano e os sistemas desenvolvidos por seus predecessores, segundo De Andrés, radica-se na necessidade de consolidar o sistema nominalista defendido por Ockham.

²¹³ “*Sicut autem talis diversitatis suppositionis potest competere termino vocali et scripto, ita etiam competere termino mentali, quia intentio potest supponere pro illo quod significat et pro se ipsa et pro voce et pro scripto*”. OCKHAM, **Sum. Log.**, c. 1, 56-59, p. 197.

²¹⁴ A esse respeito Cf. ALFÉRI, Pierre. **Guillaume d'Ockham – Le Singulier**, Paris: Les Éditions de Minuit, 1989p. 299-300.

²¹⁵ Nas palavras de Ockham: “*Suppositio personalis, universaliter, est illa quando terminus supponit pro suo significato, sive illud significatum sit res extra animam, sive sit vox, sive intentio animae, sive sit scriptum, sive quodcumque aliud imaginabile; ita quod quandocumque subiectum vel praedicatum propositionis supponit pro suo significato, ita quod significative tenetur, semper est suppositio personalis. Exemplum primi: sic dicendo ‘omnis homo est animal’, li homo supponit pro suis significatis, quia ‘homo’ non imponitur nisi ad significandum istos homines; non enim significat proprie*

Isso ocorre porque mediante a aplicação dessa suposição o termo, dentro da estrutura proposicional, conserva sua função significativa que lhe é própria, quer por natureza quer por convenção. Assim, o sujeito ou o predicado de uma proposição suporão por seu significado. Como exemplo podemos citar a proposição ‘o homem corre’ ou mesmo ‘o homem é um animal’. Nessas proposições, o termo ‘homem’, tomado em seu sentido pessoal, refere-se a indivíduos concretos, a homens para os quais designamos os termos.

Dentro do sistema da suposição, o papel da suposição pessoal é muito importante devido ao tipo de relações que esta pode estabelecer entre o predicado e seus respectivos sujeitos, portanto, entre os predicados e a realidade individual significada pelos sujeitos. Por isso, a suposição pessoa se divide em discreta e comum, sendo que a comum ainda se divide em confusa e determinada.

A suposição pessoal denominada de discreta nos alude para a idéia de que o termo designa somente um indivíduo, ou seja, quando supõem por um nome próprio ou por um pronome demonstrativo²¹⁶. Um exemplo disso é a proposição ‘Pedro é um homem’ ou mesmo ‘este é um homem’.

A suposição pessoal é denominada de comum quando seu termo supõe por um nome comum²¹⁷. É o caso do exemplo de ‘o homem corre’. Contudo, ela ainda

aliquid commune eis sed ipsosmet homines secundum Damascenum. Exemplum secundi: sic dicendo ‘omne nomen vocale est pars orationis’, li nomen non supponit nisi pro vocibus; quia tamen imponitur ad significandum illas voces, ideo supponit personaliter. Exemplum tertii: sic dicendo ‘omnis species est universale’ vel ‘omnis intentio animae est in anima’ utrumque subiectum supponit personaliter, quia supponit pro illis quibus imponitur ad significandum. Exemplum quarti: sic dicendo ‘omnis dictio scripta est dictio’ subiectum non supponit nisi pro significatis suis, puta pro scriptis, ideo supponit personaliter.

Ex quo patet quod non sufficienter describunt suppositionem personalem dicentes quod suppositio personalis est quando terminus supponit pro re. Sed ista est definitio quod ‘suppositio personalis est quando terminus supponit pro suo significato et significative’. OCKHAM, **Sum. Log.**, I, c. 64, p. 195.

²¹⁶ Nas palavras de Ockham: “*Suppositio personalis potest dividi primo in suppositionem discretam et communem. Suppositio discreta est in qua supponit nomen proprium alicuius vel pronomen demonstrativum significative sumptum; et talis suppositio reddit propositionem singularem, sicut hic ‘Sortes est homo’, ‘iste homo est homo’, et sic de aliis*”. OCKHAM, **Sum. Log.**, I, c. 70, p. 209. Essa noção de suposição pessoal discreta é muito semelhante à noção contemporânea de ‘designadores rígidos’ de Kripke, na medida em que designadores rígidos são como os termos absolutos. Nomes próprios que se comportam rigidamente, o que implica em que significam sempre o mesmo indivíduo em qualquer lugar e descrição que a ele possa ser relacionado. Essa possibilidade aproximativa entre Ockham e Kripke, e conseqüentemente a analogia entre as teorias tendo por base os modelos dos designadores rígidos é estabelecida por Perini. A esse respeito Cf. SANTOS, Ernesto Perini F. da Mota. Os termos absolutos em Ockham e designadores rígidos em Kripke e Putnam. In: **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**. Campinas: Unicamp, Série 3, n. 2, p. 121-148, jul.-dez. 1997.

²¹⁷ Nas palavras de Ockham: “*Suppositio personalis communis est quando terminus communis supponit, sicut hic ‘homo currit’, ‘omnis homo est animal’*”. OCKHAM, **Sum. Log.**, I, c. 70, p. 210.

pode ser dividida em determinada e confusa²¹⁸. Chamamo-la de determinada quando ela torna legítima a passagem para proposições singulares por meio de disjunção. Sua qualificação de determinada, portanto, vem atribuída ao fato de que a verdade de tais proposições implica na verdade das proposições singulares por ela inferidas, portanto, para que a proposição inicial seja verdadeira, é necessária a existência de outra proposição singular que seja verdadeira. No caso do exemplo listado acima, torna-se comum que se pense, mediante uma inferência lícita, que ‘este’ ou ‘aquele’ homem, portanto, Írio ou Felipe, correm.

A suposição pessoal comum é chamada de confusa quando não pode ser determinada como a anterior. Da análise de proposições que possuem tal suposição, chegamos às proposições singulares mediante a capacidade suposicional de um termo comum que atua como predicado. Esse é o caso relatado no seguinte exemplo: ‘todo homem é um animal’. A suposição pessoal confusa, segundo Ockham, é toda a proposição pessoal de um termo comum que não é determinada. Contudo, a suposição confusa ainda pode ser dividida em: meramente confusa, confusa e distributiva. A suposição meramente confusa seria aquela ocorrida quando um termo comum supõe de forma pessoal e não pode passar aos singulares por uma disjuntiva, como ocorre com a suposição comum determinada; mas se pode passar aos singulares quando uma proposição possui um predicado disjuntivo, tornando possível inferir a proposição original de qualquer singular. Se no exemplo temos a proposição de que ‘todo homem é um animal’, mediante o uso dessa suposição podemos mostrar qualquer animal e concluir que ‘todo homem é um animal’²¹⁹. Mas as subdivisões não param por aí. Este tipo de suposição ainda

²¹⁸ Nas palavras de Ockham: “*Suppositio personalis communis dividitur in suppositionem confusam et determinatam. Suppositio determinata est quando contingit descere per aliquam disiunctivam ad singularia; sicut bene sequitur ‘homo currit, igitur iste homo currit, vel ille’, et sic de singulis. Et ideo dicitur suppositio determinata quia per talem suppositionem denotatur quod talis propositio sit vera pro aliqua singulari determinata; quae singularis determinata sola, sine veritate alterius singularis, sufficit ad verificandam talem propositionem. Sicut ad veritatem istius ‘homo currit’ requiritur quod aliqua certa singularis sit vera. Et quaelibet sufficit, etiam positio quod quaelibet alia esset falsa; tamen frequenter multae vel omnes sunt verae. Est igitur regula certa, quod quando sub termino communi contingit descere ad singularia per propositionem disiunctivam, et ex qualibet singulari inferitur talis propositio, tunc ille terminus habet suppositionem personalem determinatam (...)*”. OCKHAM, **Sum. Log.**, I, c. 70, p. 210.

²¹⁹ Nas palavras de Ockham: “*Suppositio personalis confusa tantum est quando terminus communis supponit personaliter et non contingit descere ad singularia per disiunctivam, nulla variatione facta a parte alterius extremi, sed per propositionem de disiuncto praedicato, et contingit eam inferri ex quocumque singulari. Verbi gratia in ista ‘omnis homo est animal’, li animal supponit confuse tantum, quia non contingit descendere sub animali ad sua contenta per disiunctivam; quia non sequitur ‘omnis homo est animal, igitur homo est hoc animal, vel omnis homo est illud animal, vel omnis homo est*

pode ser dividido, quando for confusa e distributiva, ao mesmo tempo, em suposição confusa e distributiva móvel e imóvel²²⁰.

Passemos, agora, para a noção de suposição simples, ou *simplex*. Essa suposição ocorre quando um termo supõe pela intenção da alma (*intentio animae*)²²¹, sem que isso ocorra de forma significativa. Isso ocorre porque mediante a aplicação dessa suposição, o termo, dentro da estrutura proposicional, significa algo diverso daquilo que seria a sua primeira imposição, ou seja, ele ocupa o lugar de um conceito. Portanto, mediante o uso dessa propriedade, o termo suporá pela forma lingüística na qual atua, sem que isso possa remeter a outros signos lingüísticos conceituais. Um exemplo dessa operação é a expressão ‘o homem é uma espécie’. Aqui o termo homem não se refere mais a homens concretos, idiossincráticos, mas ao conceito impresso no intelecto.

Por fim, examinemos a noção de suposição material. A suposição material ocorre quando um termo supõe de tal forma que ele não designa uma realidade física, tampouco um conceito, mas, tão somente, a si mesmo, ou seja, a sua materialidade de figura gráfica e de som²²². Aqui, o termo não apresenta a sua função significativa, tampouco representa o termo mental ou concreto, quer indireta ou secundariamente, ele somente representa a sonoridade ou o signo gráfico que o compõe. Um exemplo dessa suposição seria o termo ‘homem é um nome’ ou mesmo ‘homem está escrito’, onde o termo ‘homem’ supõe por si sem significar a si

aliud animal’ et sic de singulis. Sed bene contingit descendere ad propositionem de disiuncto praedicato ex singularibus, quia bene sequitur ‘omnis homo est animal, igitur omnis homo est hoc animal vel illud’, et sic de singulis; quia consequens est una categorica, composita ex hoc subiecto homo’ et hoc praedicato ‘hoc animal vel illud vel illud’, et sic de singulis. Et manifestum est quod hoc praedicatum vere praedicatur de omni homine, ideo illa universalis est simpliciter vera. Et similiter ista infertur ex quolibet hommo contento animalis, nam bene sequitur ‘omnis homo est hoc animal’, quocumque animali demonstrato, ‘igitur omnis est animal’. OCKHAM, **Sum. Log.**, I, c. 70, p. 211.

²²⁰ Aqui não iremos nos ocupar de determinar a aplicabilidade dessas subdivisões. Para acompanhar o modelo ockhamiano Cf. OCKHAM, **Sum. Log.**, I, c. 70, p. 211-212. O modelo exposto pelo autor, contudo, apresenta-se acompanhado de uma extensa e complexa gama de regras de aplicabilidade para com o uso da suposição, que comporta todas essas divisões, com detalhes que podem ser conferidos na obra supracitada, especificamente entre os capítulos 72 a 76.

²²¹ Nas palavras de Ockham: “*Suppositio simplex est quando terminus supponit pro intentione animae, sed non tenetur significative. Verbi gratia sic dicendo ‘homo est species’ iste terminus ‘homo’ supponit pro intentione animae, quia illa intentio est species; et tamen iste terminus ‘homo’ non significat proprie loquendo illam intentionem, sed illa vox et illa intentio animae sunt tantum signa subordinata in significando idem, secundum modum a l i b l expositum*”. OCKHAM, **Sum. Log.**, I, c. 64, p. 196.

²²² Nas palavras de Ockham: “*Suppositio materialis est quando terminus non supponit significative, sed supponit vel pro voce pro scripto. Sicut patet hic ‘homo est nomen’, li homo supponit pro se ipso, et tamen non significat se ipsum. Similiter in ista propositione ‘homo scribitur’ potest esse suppositio materialis, quia terminus supponit pro illo quod scribitur*”. OCKHAM, **Sum. Log.**, I, c. 64, p. 195.

mesmo, portanto, o termo supõe por aquilo que está escrito, por sua materialidade, não estando na função de significar a coisa de que é própria, como na suposição pessoal, ou mesmo o conceito, como na suposição simples.

Ao percorremos esse caminho, observamos que o que se encontra em jogo na teoria da suposição é o valor dos termos, ou seja, termos têm capacidade de supor, de star no lugar dos objetos extramentais que evocam em nossa mente. São eles que garantem o contato direto com a realidade segundo uma suposição pessoal. A suposição pessoal é vista como uma função significativa dos termos ao qual se é atribuída o ofício de garantir a abertura do pensamento a respeito da realidade, além de qualificá-la. O resultado parece obvio: proveniente do fato de que os termos estão no lugar das coisas que significam naturalmente, eles nos possibilitam o estabelecimento de um discurso verdadeiro, próprio e objetivo sobre as coisas.

Mas a pergunta que tem perpassado nosso itinerário fica ainda em aberto: como podemos realizar a junção entre linguagem, pensamento e as coisas? A possibilidade de resposta para essa estrutura pode ser apontada pela estrutura da linguagem mental, da qual, doravante, nos ocuparemos.

4.4. A Linguagem Mental

Para darmos conta de todos os elementos específicos que vimos até o momento, e as caracterizações específicas da Linguagem Mental dentro do sistema ockhamiano, começemos por sistematizar tudo o que foi visto anteriormente.

Ockham é um pensador que viveu em um mundo específico, com conotações específicas e problemas filosóficos específicos. Ele não negligenciou a tradição que constituiu todas as investigações filosóficas desenvolvidas pelos cristãos. Aliás, ele era um frade franciscano, um cristão que pretendia viver bem dentro dos padrões do evangelho e, acima de tudo, poder desvendar os elementos que nele vem expressos. Por isso, todas as questões cristãs são também questões para nosso autor. Os problemas de sua época são os problemas que ele toma para si e tenta resolver.

Indubitavelmente, um dos elementos que mais o afligiam são os problemas que eram tratados dentro da fronteira entre o embate da Filosofia com a Teologia. Partindo de uma problemática comum em sua época, o problema de que exista a possibilidade de se encontrar algo de comum que possa ser atribuído a Deus e às criaturas, Ockham mostra que somente um exame detalhado acerca dos universais poderia elucidar tal questão. Assim, sua preocupação será determinar o que são os universais e de que forma teríamos acesso a eles. A posição de Ockham a esse respeito não é citar ninguém, ou seja, tomar a posição de alguém, mas criar uma teoria própria que pudesse, através do apoio dos textos aristotélicos, solucionar esses problemas²²³. Contudo, seria impossível não dialogar com as teorias lógicas desenvolvidas até então ou mesmo dar as costas para toda a tradição filosófica que o precedera.

No seu comentário ao Livro das Sentenças (*Scriptum in Librum Primum Sententiarum*) Ockham tenta apresentar uma solução a para o problema acerca dos universais (questões 04 a 08). Assim, primeiramente, ele examina a possibilidade da existência do universal fora da alma (questões 04 a 07) e chega à conclusão de que os universais somente podem existir ou se localizar dentro da alma humana (questão 8). Esse movimento acontece devido ao fato de que para Ockham, tudo o que existe fora da alma é imediata e essencialmente singular. Assim, ele instaura, em seu sistema, a necessidade do “princípio de singularidade”, ou seja, o indivíduo é a única realidade concreta. Nesse ínterim, nada existe fora da alma que não seja singular. Segundo Pedro Leite Júnior, para Ockham, “a natureza universal não pode ser tomada como coisa (*res*)”²²⁴. Dessa forma considerado, o universal somente pode existir na alma, ou seja, o universal é um ser de razão, um conceito (*conceptus*). A operação realizada por nosso autor muda o enfoque de tratar o problema dos universais. O problema é deslocado do eixo que gira em torno do estatuto ontológico (*extra animam*) para a direção da possibilidade de universalização dos conceitos na linguagem, o que equivale a dizer que a investigação acerca dos universais irá para o campo de um estatuto lógico-semântico²²⁵.

Assim, mediante suas investigações, o *Venerabilis Inceptor* tenta determinar os aspectos relativos aos universais, e cairá, efetivamente, no exame das três

²²³ Cf. BOTTIN, 2005, p.134 e seguintes.

²²⁴ LEITE JUNIOR, 2001, p.112.

²²⁵ *Ibdi*, p.139.

possíveis formas dos universais existirem, de acordo com a tradição que o precedera, a saber: a teoria do *fictum*, a teoria da *qualitas mentis* e a teoria do ato mental, sendo esta última o modelo teórico por ele adotado. Essa construção teórica postula que o universal é identificado com o próprio ato de conhecer, aspecto que atrai a predileção de Ockham²²⁶. De acordo com essa teoria do ato mental, o ato da inteligência incide sobre uma realidade existente *extra animam*, ou seja, sobre o mundo concreto. É justamente nesse ponto que iremos, no decorrer de nosso trabalho, demonstrar que alguns dos elementos desenvolvidos por nosso autor possuem grande aproximação da teoria ockhamiana para com o externalismo hodierno. Inicialmente, consideremos as palavras de Ockham que definem a posição da teoria dos atos mentais, a saber:

(...) o conceito e todo o universal é uma qualidade existente subjetivamente na alma, que por sua natureza é como um sinal de uma coisa fora da alma, assim como a palavra é um sinal das coisas pela instituição voluntária²²⁷. E ainda, (...) há algumas qualidades existentes subjetivamente na mente, as quais por sua natureza lhes competem, tal como as características competem às palavras por instituição voluntária.²²⁸

Mas ter uma posição não significa ter resolvido o problema, ainda era necessário desenvolver uma teoria que pudesse dotar essa estrutura de funcionalidade e aplicabilidade que lhe conferissem primazia frente aos demais modelos teóricos. Em textos posteriores, como o *Quodlibeta* e a *Summa Logicae*, Ockham reafirma essa perspectiva da teoria do ato mental baseado no ‘Princípio de Parcimônia’, ou ‘Navalha de Ockham’. Se por um lado com o uso de sua navalha ele resolve a perspectiva do universal *extra anima*, mediante o corte de ontologias desnecessárias, por outro lado fica em aberto a perspectiva do universal *in anima*. Portanto, essa estrutura, para que seja dotada de sentido e funcionalidade, somente poderá se efetivar quando situada dentro de uma teoria dos signos, ou seja, completamente imersa dentro do campo ou perspectiva lingüística.

²²⁶ “a inteligência, por sua natureza, sem convenção alguma, significa a coisa a que se refere”. Trad. de Pedro Leite, *op. cit.*, p. 144. Essa passagem pertence ao texto de Ockham na **Expositio in Librum Perihermenias Aristotelis**, 351, 4-352, 32 que foi editada pelo Instituto São Boa Ventura.

²²⁷ “(...) *conceptus et quodlibet universale est aliqua qualitas existens subiective in mente, quae ex natura sua ita est signum rei extra sicut vox est signum rei ad placitum instituentis.*” OCKHAM, **L. Sent.**, VIII, 289, 13-15.

²²⁸ “(...) *ita sunt quaedam qualitates existentes in mente subiective, quibus ex natura competunt talia qualia competunt vocibus per voluntariam institutionem.*” **L. Sent.**, VIII, 290, 1-3.

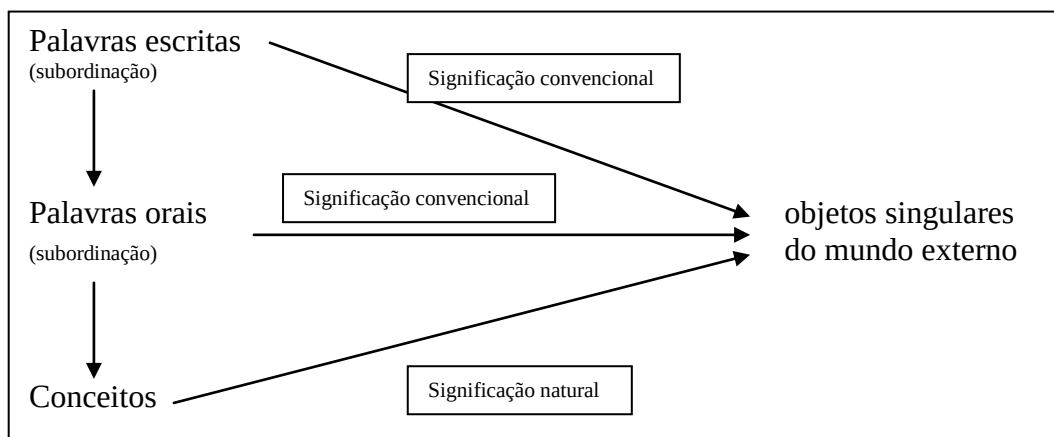
Por isso vimos como se compõe a estruturação dos signos e seu papel dentro do sistema lógico ockhamiano. Vimos que a função de um signo é significar. E isso ocorre em dois níveis: o da significação representativa, onde tudo o que é apreendido torna conhecida outra coisa – e que pressupõe um conhecimento prévio da coisa significada; e o da significação lingüística, onde é acrescentada a capacidade suposicional do signo – fazendo com que o signo, agora, seja caracterizado pela possibilidade de produzir uma intelecção primária, por sua função proposicional, estando orientado a ocupar o lugar da coisa significada em uma proposição. Aqui, como vimos anteriormente, mediante a suposição, um signo torna-se signo lingüístico e coincide com a noção de termo. Nessa perspectiva, onde se unem signos lingüísticos aos termos, temos uma proposta de estudo dos sinais que compõem a linguagem. Portanto, mediante o exercício interno das partes que compõem essa estrutura, os sinais se dividem em dois grupos: signos lingüísticos naturais, que podem ser termos mentais ou conceitos, e signos lingüísticos convencionais, que podem ser termos escritos e falados. Mas cabe, ainda, uma diferenciação entre signos e conceitos. Os conceitos exprimem diretamente a coisa significada. Já os signos mentais são produzidos através da interação do objeto e do intelecto. Disso resulta que os sinais convencionais são adquiridos mediante a convenção de uma instituição voluntária dos homens, culminando no fato de estarem subordinados aos sinais naturais. Assim, as palavras escrita e falada foram inventadas pelo homem para designar coisas das quais os conceitos são sinais naturais²²⁹.

A seqüência montada a seguir estabelece a hierarquia dos signos em seu sistema. Uma coisa muito interessante é operada aqui. A forma com que é desenhada toda essa relação efetiva uma inversão do triângulo semântico²³⁰ de Boécio, o qual sintetizava, no século XII e XIII, a forma cristã de interpretar as afecções da alma do texto aristotélico. Ockham, portanto, reestrutura a noção lingüística desenvolvida por Boécio, noção que chega até o sistema de Tomás de

²²⁹ A esse respeito, para melhor detalhamento de como essas implicações e estruturas são desenvolvidas Cf. Pedro, 2001, p. 150-154.

²³⁰ BOTTIN, 2005, p. 148, sustenta que existem diferentes concepções a esse respeito, dentre elas a de Panaccio.

Aquino, e desenvolve outras relações entre palavras escritas, palavras orais e conceitos. Segundo Bottin, o sistema ockhamiano ficaria assim esquematizado²³¹:



Rememorado esse contexto geral, tratemos da estruturação da linguagem mental ockhamiana. A posição de Ockham frente à tradição e discussão que teorizava acerca da linguagem mental é muito interessante. Ele com certeza dominava toda a tradição medieval que lhe precedeu e não omitiu frente a essa problemática. Contudo, apesar desse domínio, ele não adota nenhuma das correntes da época. Sua teorização pretende ser algo novo, inédito e que daria conta de responder às principais aporias²³² levantadas em torno do problema da linguagem mental.

Em sua busca por uma nova forma de interagir com toda essa problemática, o *Venerabilis Inceptor* abre diálogo com todas as principais teorias que compunham a

²³¹ Essa figura é um desenho esquemático retirado de BOTTIN, *op. cit.*, p.149. A mesma figura vem expressa em um estudo de Panaccio, p.55. Nesse ínterim Cf. PANACCIO, Claude. *Semantics and Mental Language*. In.: SAPADE, Paul Vincent (org.) **The Cambridge Companion to OCKHAM**. New York: Cambridge University Press, 1999, p.53-75.

²³² As problemáticas aqui suscitadas giram em torno da forma com que Boécio interpreta a distinção aristotélica das três formas de linguagem. Não obstante, lembremos que o fato boeciano de tentar esclarecer o porquê das afecções da alma estarem no topo do triângulo semântico inaugura o problema dos universais na Idade Média, conforme vimos no tópico 1.2 do presente estudo. Contudo, o problema aqui instaurado começa com Anseldo, e é firmado pela tradição inaugurada por Abelardo no século XII, ou seja, a passagem considerada natural entre a forma boeciana de interpretação de Aristóteles e a concepção agostiniana de linguagem. Questões acerca da existência dos universais, da forma com que eles podem aparecer na linguagem, a forma com que a linguagem se refere às coisas do mundo eram algumas das questões levantadas pelos expoentes tanto do século XII quanto do século XIII, conforme vimos no item 3 do presente estudo. Esses problemas hermenêuticos estão expressos, de uma forma bem didática, nos estudos de BOTTIN, 2005, p. 134-143 e LEITE JÚNIOR, 2001, p. 15-81.

‘tradição’ acerca da temática de uma linguagem mental. Suas críticas começam pelas teorias de Boécio e Agostinho. Inicialmente critica-se a tríplice noção de linguagem adotada por Boécio. Contudo ele também critica a noção de Agostinho. Justamente por discordar das duas posições ele promove uma chave de leitura que, ao ser ativada, aproxima a noção boeciana e agostiniana acerca da possibilidade de uma linguagem mental. Sem ignorar toda a tradição de sua época, sua proposta busca uma via completamente nova. Os motivos de sua crítica à visão boeciana do triângulo semântico ou mesmo a visão de um verbo interior, de Agostinho, radica-se no fato de que tais teorias permitiriam falar da existência de significados de conceitos que se realizam somente na mente sem nenhuma relação com as coisas externas ou sem nenhuma possibilidade de proferimento externo acerca desses conceitos²³³.

Deixando de lado a influência que a briga entre dominicanos e franciscanos promoveu nos estudos de Ockham, podemos dizer que ele monta uma teoria completamente inovadora. Contudo, como era a *práxis* medieval, ele não irá abrir mão de trazer algumas opiniões da tradição para dar sustentação à argumentação que trava. Assim, apoiando-se na tradição iniciada por Abelardo que vislumbra a possibilidade de promover uma integração entre a doutrina aristotélica, a famosa noção do *triplex sermo*, e a agostiniana, a consagrada teoria do *verbum cordis*, na qual comumente uma dava continuidade à outra de forma complementária, Ockham mostra²³⁴ que essa passagem da teoria aristotélica para a agostiniana não poderia ser feita com a plena concordância²³⁵ entre todos os aspectos dessas teorias, mas existia, sim, certa compatibilidade entre elas.

As visões de Ockham irão proporcionar uma nova forma de postular-se a *oratio mentalis*. Essa nova teoria afirma a necessidade de uma autonomia da *oratio mentalis*, dinâmica que pode ser vista como a primeira tentativa de

²³³ A recusa, por parte de Ockham, de uma linguagem puramente mental o aproxima da posição contemporânea do externalismo mental, conforme veremos no decorrer de nosso trabalho. Para o *Venerabilis Inceptor* toda linguagem depende, de certa forma, dos objetos externos. Interessantes são as posições de Panaccio a esse respeito. Cf. PANACCIO, Claude. **Les mots, les concepts et les choses – La sémantique de Guillaume d’Occam et le nominalisme d’aujourd’hui**, 1991. Ainda temos: PANACCIO, Claude. **Lê discours intérieur – de Platon à Guillaume d’Ockham**, 1998.

²³⁴ A esse respeito conferir as duas passagens seguintes: OCKHAM, *Summa Logicae*, I, 1 e I, 3. Recomenda-se a edição de BOEHNER, Ph. **Summa Logicae**. Ed. S. Brown, adlaborante G. Gál. Cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventurae. New York: St. Bonaventure, 1974.

²³⁵ Para melhor elucidar esses aspectos cf. BOTTIN, 2005, p. 134-143 e LEITE JÚNIOR, 2001, p. 15-81.

‘gramaticalização’²³⁶ da linguagem mental de que se tem notícia no medievo. Tal estrutura faz uma estreita correspondência entre a estrutura da linguagem mental com a estrutura usada na linguagem oral. A gramatização mental, assim, é uma forma de mediar e efetivar a correspondência entre o discurso oral e o discurso mental. O objetivo desse jogo é garantir a função de verdade ou falsidade dos enunciados. A inovação ockhamiana apresentada nessa teoria está em duas noções, a saber, a de ‘signo’ e a de ‘subordinação’. As teorias do signo e da subordinação estabelecem o instrumento que permite a possibilidade de que signos vocais expressem conteúdos de termos mentais²³⁷.

Em sua estrutura é a noção de subordinação a chave que irá explicar os diferentes tipos de signos e suas relações, uma vez que a noção de convencionalidade e naturalidade dos signos estarão em pauta aqui. Embora essa conceituação seja algo completamente novo, podemos ver a influência de Scotus²³⁸ nessa dinâmica. A linguagem mental é formada por signos naturais. Já as linguagens oral e escrita são formadas por signos convencionais. A noção de subordinação, dessa forma, garante o acesso e o entendimento acerca das convencionalidades de uma linguagem. Tal perspectiva estabelece a independência dos eventos mentais frente a linguagens públicas, sem perder de vista a relação do evento mental com o objeto que produziu tal estado em nossa mente. Nesse sentido salvam-se as relações entre objeto, evento mental e signo lingüístico (oral ou escrito).

Um dado muito importante em toda essa estrutura refere-se ao fato de que as linguagens oral, escrita e mental referem-se a objetos externos ao agente do pensamento²³⁹. Assim, no processo de significação de um signo o que iniciará tal processo é a relação do sujeito do conhecimento com os objetos externos a ele, não

²³⁶ BOTTIN, 2005, p. 138.

²³⁷ Cf. BOTTIN, 2005, p. 140. Acerca da noção de signo consultar o que foi trabalhado no item 4.3.1 do presente trabalho. Também, sobre a noção de suposição, consultar o item 4.3.4 do presente estudo. A junção das propriedades dessas duas teorias, quando aplicadas, resulta na afirmação feita acima.

²³⁸ BOTTIN, 2005, p. 142.

²³⁹ Essa temática acerca do externalismo constitui-se de uma vertente muito interessante nas discussões hodiernas acerca da linguagem mental. O externalismo é uma das mais fecundas correntes oriundas da filosofia da mente. Alguns estudos de Panaccio apontam para uma possível aproximação do pensamento de Ockham com algumas vertentes do externalismo na filosofia da mente contemporânea, principalmente com algumas idéias defendidas pelo externalismo de Putnam. Sobre de que forma Ockham pode aproximar-se da filosofia da mente contemporânea conferir, principalmente as obras de Panaccio.

é a relação do sujeito com seus objetos mentais. Para Ockham, o signo pode apresentar-se de duas formas. A primeira maneira de apresentação é uma definição próxima à idéia de signo como um *vestigium* ou uma *imago*, ou seja, é uma aproximação com as idéias agostinianas. Essa idéia acerca do signo somente pode ocorrer com relação a algo do qual se tenha um conhecimento prévio, ou seja, o signo também pode referir-se a conceitos estabelecidos convencionalmente. Tal aspecto lembra a idéia agostiniana, mas modificada pelas noções de Roger Bacon²⁴⁰. A segunda noção de signo estabelece que os mesmos não são *res*, são *intellectus*, e por isso podem estar em nível da linguagem mental como um objeto designado de uma forma natural. A primeira noção estabelece os critérios para se entender de que forma os signos relacionam-se com as linguagens particulares e convencionais, linguagens que mudam de cultura para cultura, enquanto a segunda noção estabelece de que forma os signos formam-se através de uma noção natural. A segunda noção, destarte, estabelece as amarras dos signos mentais, ou seja, os elementos constitutivos da própria linguagem mental e que independem das linguagens convencionais. Com essa teorização e uma sistemática acerca da teoria da subordinação dos signos, Ockham pretende colocar fim ao velho problema acerca do significado dos nomes²⁴¹.

Toda essa estrutura brevemente esboçada até o momento modifica radicalmente a estrutura do triângulo semântico aristotélico, de tal forma que a representação entre as relações das palavras, *passiones animae*, e coisas não pode mais ser expressa através de um triângulo. A figura agora tem, de um lado, a palavra escrita, a palavra oral e os conceitos, e, de outro, os objetos singulares do mundo externo. A relação entre essas três formas de linguagem é estabelecida pela teoria da subordinação. Surgem, assim, novas relações semânticas²⁴² que impedem, através da regulação da subordinação, a estruturação esquemática do triângulo aristotélico.

²⁴⁰ BOTTIN, *op. cit.*, p. 144.

²⁴¹ Uma aproximação muito interessante das teorias de Ockham frente ao problema contemporâneo acerca dos nomes pode ser apontada pelo seguinte artigo: SANTOS, Ernesto Perini F. da Mota. **Os temos absolutos em Ockham e designadores rígidos em Kripke e Putnam**. Esse artigo foi apresentado no Colóquio *Tempo Lógico* na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo em Junho de 1994. A temática específica dos signos dentro do sistema ockhamiano pode ser conferida, em suas linhas gerais, no item 4.3.1 do presente estudo.

²⁴² A esse respeito recomendo a leitura da Dissertação de Joice Beatriz da Costa, defendida em 2004 na PUCRS, intitulada: **Suppositio, Significatio e a questão da referência: uma leitura da semântica ockhamiana**.

Nesse caminho traçado pelo *Venerabilis Inceptor* vê-se que o significado que usamos para determinada palavra, na hora da comunicação, é um significado subordinado ao significado dos termos de uma linguagem vista como puramente mental. Esse rasgo faz da linguagem mental ockhamiana uma estrutura lógica e formal, aspecto que tem estreita correlação com algumas das concessões feitas nas visões contemporâneas acerca da linguagem²⁴³. A empresa ockhamista está centrada na possibilidade de criar uma linguagem mental que venha reduzir a ambigüidade lingüística²⁴⁴, através de procedimentos lógicos de análise, no que tange ao estado epistêmico do sujeito a um nível mental²⁴⁵.

O sistema montado por Ockham, dessa forma, constitui-se de uma inovação para o seu tempo. Ele deixou de lado as teorias e brigas suscitadas em sua volta para dedicar-se a montar uma nova teoria acerca da linguagem mental. Esse movimento estava conectado com a necessidade de Ockham criar uma nova forma de se ver e fazer lógica.

Delimitado as relações que unem os traços específicos que desenvolvemos até o momento, quer da estruturação dos predecessores de Ockham, ou mesmo da visão acerca de suas concepções lógicas, cabe-nos, de momento, começar a desenvolver, especificamente, as linhas gerais da linguagem mental. Passemos a tal empresa.

4.4.1. A noção de signo mental

Um dos aspectos mais importantes a ser estabelecido nesse momento refere-se ao problema da autonomia da linguagem mental (*oratio mentalis*) ockhamiana. Obviamente, alguns poderiam dizer que essa autonomia corresponderia, aos moldes hodiernos, a uma espécie de gramaticalização. Tentemos elucidar esse elemento.

²⁴³ Cf. PANACCIO, 1991.

²⁴⁴ A este respeito seria interessante voltar o olhar para a teoria ockhamiana da conotação. Um belíssimo estudo acerca desse tema foi a Tese de doutoramento de Pedro Leite Júnior, defendida em 2005 pela PUCRS e intitulada: *A teoria da conotação em Ockham: uma interpretação propositiva*.

²⁴⁵ Essa é uma problemática que atinge aos pesquisadores da filosofia da mente de nossos dias. Contudo o problema aparece de uma forma mais sofisticada no embate filosófico entre o externalismo e o internalismo dentro da Filosofia da Mente Contemporânea.

Ao observarmos a construção operacionalizada até o momento, vimos que um dos conceitos fundamentais dentro da estrutura lógica de Ockham é a noção de *signum*. Contudo, na parte do presente estudo onde esboçamos a concepção ockhamiana, fizemos menção, de forma breve à noção de *signum mentale*. Iremos, agora, explicitar essa importante noção que é parte constitutiva da *oratio mentalis*.

Sobremaneira, observamos que em seus escritos lógicos, Ockham, de forma mais precisa e contundente na *Summa Logicae*, adota a noção de *oratio mentalis* ou *conceptus* como partes constitutivas de toda a estrutura que envolve o conceito de *signum*. Essas partes, comumente chamadas de discurso interior são elementos constitutivos do intelecto humano. Portanto, a estrutura da *oratio mentalis* é dotada de uma sintaxe e de uma semântica, às quais concedem à linguagem mental uma estrutura que é composta por signos naturais. Essa concepção coloca a linguagem mental em um ponto diverso das outras duas linguagens, a falada e a escrita, uma vez que essas últimas são compostas por signos convencionais e, por conseguinte, formam línguas particulares que se desenvolvem em períodos e locais específicos. É justamente esse aspecto de um discurso interior que compõe o conjunto de nosso intelecto o elemento que fará, em nossa mente, a passagem do signo para as linguagens escritas e orais. Segundo o ponto de vista do *Príncipe dos Nominalistas*, essa dinâmica da linguagem mental representa o movimento natural de nosso intelecto para chegar a conhecer algo. Contudo, esse movimento natural, que é produzido pelo conhecimento intuitivo e abstrativo, pressupõe objetos nomeados por convenção. Essa ferramenta instaura um elemento fulcral: sem linguagem mental não existem coisas.

Um dado importante deve ser aqui lembrado: para os medievais, sem a existência de uma linguagem não há pensamento. Para eles existe um elemento, considerado como algo anterior, que define o processo de nossa apreensão das coisas que estão no mundo. A estrutura pressupõe, portanto, que sem linguagem não há pensamentos. Essa construção, hodiernamente, nos causa espécie, uma vez que pensamos coisas opostas a essa visão. Contudo, os modelos do medievo não são tão simples quanto aparentam. Dentro da visão medieva, essa estrutura de uma linguagem mental aponta para a existência de uma descrição e prioridade existente entre as relações das palavras, conceitos e coisas. O que foi desenvolvido foi uma estrutura semântica que agrega à subjetividade de cada indivíduo uma espécie de

representatividade oriunda de uma gramática mental, a qual se postula como anterior à linguagem convencional, que é a responsável pela abertura para uma nova concepção de linguagem. A existência dessas estruturas nos coloca a frente de várias conseqüências, mas uma, aqui, nos é importante, a saber, a relação com a tradução de textos. Se existe uma linguagem mental que é anterior à formação de toda linguagem convencional, esse elemento formal permite ao pensamento ser expresso em várias línguas diferentes, de tal forma que podemos falar em um idioma e supor que esse discurso proferido, por meio da tradução, pode ser dito em outras línguas.

Essas noções nos permitem entender, dentro do que é prescrito por Perini²⁴⁶, que dentro do sistema ockhamiano de uma linguagem mental existem dois momentos ou procedimentos diferentes que a constituem: 1) uma realidade, de ordem psíquica, existente em todos os seres humanos, que garante que todo processo de associação dos sinais sonoros a representações mentais seja efetivado de forma idiossincrática, portanto, a linguagem mental pode ser vista e entendida como uma espécie de teoria sobre da mente humana; 2) uma vez que o que está em jogo é o valor de verdade de cada uma das proposições proferidas, essa estrutura da linguagem mental traz um reconhecimento de rastros semânticos da linguagem falada, ou seja, apresenta-se como uma forma de apreensão das diferenças entre o significado das proposições, e, portanto, aqui, a realidade psíquica individual não é importante tendo em vista a busca pelo valor de verdade.

Um dos elementos que nos chama a atenção dentro da estrutura da linguagem mental é a *notitia intuitiva*. Ela instaura-se como um elemento de primeira

²⁴⁶ Uma descrição mais detalhada desses dois procedimentos que nos permitem analisar a linguagem mental em Ockham podem ser conferidos em SANTOS, Ernesto Perini F. da Mota. "Linguagem e interpretação: o recurso à linguagem mental em Ockham". In.: **Veritas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, v. 45, n. 3, p. 339-348. Um dos pontos importantes dentro da análise de Perini é a sua defesa de uma tese onde o segundo tipo ou procedimento de recurso listado acima exclui, para Ockham, a realidade psíquica da linguagem mental. O uso ockhamiano desse procedimento está impresso num *modus operandi* que parte da pergunta de 'como as proposições são compostas por atos intelectivos' e chegará ao resultado de sua análise para a necessidade de se abandonar a determinação das realidades psicológicas. Esse movimento significa que as sentenças compostas significam, sem nenhum comprometimento, a realidade psíquica dos atos a que chega. Para Perini, esta estratégia de Ockham é vista como uma espécie de 'modo de interpretar a questão'. Ainda, sob a mesma perspectiva de crítica, Bottin nos alerta que o modelo ockhamiano de crítica à representação segue os moldes das críticas desenvolvidas por Putnam. A esse respeito Cf. BOTTIN, Francesco. "Linguaggio mentale e atti di pensiero in Guglielmo di Ockham". In: **Veritas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, v. 45, n. 3, p. 349-360. Contudo, a aproximação na frente à crítica de Putnam pode ser observada na p. 358.

ordem, ou seja, ela fornece, com relação aos objetos conhecidos, os juízos de existência, fundamentados na apreensão imediata de um existente concreto e singular. Justamente nessa dinâmica percebemos que este tipo de conhecimento permite, ao intelecto, formular juízos em matéria contingente. Nesse aspecto temos uma diferenciação entre a *notitia intuitiva* e a *notitia abstrativa*²⁴⁷. Enquanto a primeira permite o movimento descrito anteriormente, a *notitia abstrativa* não o permite, ou seja, ela não admite a apreensão de um ‘existente’ concreto e singular de forma imediata.

O conhecimento chamado de abstrativo, *notitia abstrativa*, é aquele que apreende o objeto enquanto tal, mas abstraindo-o de sua existência ou não-existência. Ele ocorre tendo em vista duas formas: 1) quando vem acompanhado de um conhecimento intuitivo, ou seja, quando o que fica na mente é somente uma representação do objeto conhecido; 2) quando temos um conhecimento conceitual, ou universal, ou seja, quando temos um ato do pensamento que efetivamente signifique uma multiplicidade de coisas.

A estruturação do conhecimento em intuitivo e abstrato nos coloca diante da necessidade de uma análise causal frente à relação do objeto extramental e o conceito mental. O nexo de causalidade entre o objeto do mundo externo, extramental, e o conceito, intramental, dentro do sistema ockhamiano, ocorrendo de forma imediata torna-se necessário para que não se possa recorrer a nenhuma espécie, *species*, ou entidade que o faria ir contra seus postulados da ‘Navalha de Ockham’. É o próprio autor que nos diz que: “Faz-se inutilmente com muitas coisas, o que se pode fazer com poucas coisas”²⁴⁸. O objetivo existente nessa estrutura é demonstrar, mediante a existência de um nexo causal²⁴⁹, uma explicação acerca da naturalidade da significação natural de um conceito. Um exemplo desse elemento pode ser percebido na tentativa de Boehner de conciliar o nexo causal, visto como

²⁴⁷ A esse respeito Cf. BOEHNER, Ph. “The Notitia Intuitiva of non Existents According to William Ockham”. In: **CAO (Collected Articles on Ockham)**. New York/Louvain/Paderborn: The Franciscan Institute St. Bonaventure/E. Nauwelaerts/F. Schöningh, 1958, p. 268-292.

²⁴⁸ Existe uma pequena discrepância entre a formulação realizada por Ockham e aquela que ficou famosa na tradição. A formulação escrita pelo autor é: *frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*. De outro lado, a formulação vista como a tradicional escreve: “não se devem multiplicar os entes, se não for necessário”. Boehner e Hochstetter concordam com a necessidade de se postular um nexo causal para que se possa explicar a naturalidade da ‘significação natural’ de um objeto. A esse respeito Cf. HOCHSTETTER, E. **Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham**. Berlin-Leipzig: Walter de Gruyter, 1927, p. 107-108.

²⁴⁹ Ockham descreve alguns exemplos a respeito da interação entre o ‘conceito’, o ‘signo’ e a ‘significação natural’, demonstrando seu nexo causal, em OCKHAM, **Sum. Log.**, I, 14, p. 49.

necessário, ao caráter de semelhança existente entre o ‘conceito-signo-natural’ e o objeto. Em suas palavras:

A relação desses sinais mental para as coisas significadas por eles é a de um sinal natural da qual é significada naturalmente. Isso significa que sua significação não depende de um ato de vontade: em outras palavras, eles não são instituídos *ad placitum*: positivamente, sua significação depende apenas da relação natural entre a intelecção e o objeto concebido por esta intelecção. Em particular, esta relação é de um efeito à sua causa, uma vez que o objeto, que se torna conhecido e é concebido em um ato de intelecção, atua como uma causa parcial sobre o intelecto, que é a outra causa parcial. É bom notar aqui que Ockham tem em mente a causalidade específica entre o objeto da cognição e o intelecto e a cognição como o efeito de ambos. Daí a cognição, que é o efeito de causas unívocas, é semelhante tanto para o objeto e o intelecto, a última por ser imaterial ou espiritual, o primeiro por ser uma semelhança dela; em outras palavras, o ato da cognição é uma assimilação espiritual do objeto conhecido. Para especificar mais essa semelhança, parece ser impossível, pois aqui estamos diante de um fato definitivo da psicologia cognitiva²⁵⁰.

O modelo então, nos permite afirmar que o signo mental é um signo natural. Lembremo-nos do quadro onde as relações do triângulo semântico aristotélico são reformuladas. O postulado de que signo mental é um signo natural indica uma correspondência, *correspondentia ad modum propositionaliter*, do conceito para com a coisa, conforme vimos num dos exemplos citados anteriormente, ‘onde há fumaça deve haver fogo’. A correspondência é dada entre a relação do fogo com a fumaça. Isso indica que o universal também é um signo natural e não arbitrário, haja vista que ele é um conceito, mas não podemos dizer o mesmo com relação à palavra ou ao som vocal que o exprimem. É neste ponto que devemos entender a contraposição entre o universal e o singular²⁵¹ e localizar Ockham dentro da tradição

²⁵⁰ “The relation of these mental signs to the things signified by them is that of a natural sign to that which is naturally signifies. This means that their signification does not depend on an act of will: or in other words, they are not instituted *ad placitum*: positively expressed their signification depends only on the natural relation between intellection and the object conceived by this intellection. In particular, this relation is that of an affect to its cause, since the object, which becomes known and is conceived in an act of intellection, acts as a partial cause on the intellect, which is the other partial cause. It is well to note here that Ockham has in mind the specific causality between the object of cognition and the intellect and the cognition as the effect of both. Hence the cognition, which is the effect of univocal causes, is similar both to the object and the intellect, to latter by being immaterial or spiritual, to the former by being a similitude of it; in other words, the act of cognition is a spiritual assimilation of the object known. To specify this similarity further, seems to be impossible, since we are facing here an ultimate fact of cognitive psychology”. BOEHNER, Ph., *op. cit.*, 1958, p. 216-217.

²⁵¹ A esse respeito Cf., Pierre. **Guillaume d’Ockham – Le Singulier**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1989, p. 16.

aristotélica do século XIV que vê o universal como ‘aquilo que pode ser predicado de mais realidades’. Justamente nesse ponto, o da negação do universal como realidade extramental, é que percebemos a caracterização ockhamiana do universal como uma *intentio animae*. Essa intenção encontra-se presente na mente como esse *objectivum*²⁵², portanto, o universal é como *aliquid fictum*²⁵³, algo que é produzido na mente e cujo objetivo se encontra na alma humana²⁵⁴.

O modelo ockhamiano não foi desenvolvido de uma única vez. Ele é fruto de uma construção que perpassa várias revisões às quais, progressivamente, foram ocorrendo em seus escritos, como é possível de se observar mediante essa seqüência: *Ordinatio*, *Expositio aurea*, *Summa Logicae*, culminando com a sua posição definitiva nos *Quodlibeta*. O sentimento que perpassa todas essas obras é a tentativa de eliminação de qualquer vestígio de universalidade nas coisas, uma vez que essas são aceitas somente como singularidades. É por esse motivo que tudo o que é real fora do pensamento o será, sempre, mediante uma natureza individual, ou seja, somente conhecemos a realidade singular. O universal somente será visto como um signo natural que exprime diretamente a coisa significada.

Mas a relação do signo mental não acontece somente nesse âmbito. Existe o âmbito das categorias. Para o *Venerabilis Inceptor* existem as categorias que indicariam substâncias primeiras, as quais são denominadas de *categoremata mentale*. O que se pretende demonstrar com essa operação é que o signo mental tem a capacidade de supor a sua própria referencialidade, aspecto que pode vir expresso mediante o uso de categoremata ou signos categoremáticos. Como vimos

²⁵² Nas palavras do autor: “*Primo faciam aliqua argumenta ad probandum quod est aliquid in anima habens tantum esse objectivum*”. OCKHAM, *I Lib. Sent.*, d. 2, q. 8, H.

²⁵³ Para sabermos o que é a noção de um *fictum* vejamos Muller: “(...) Um *fictum* é um conteúdo mental correspondente a uma coisa real ou possível; não é nada mais que um conteúdo mental na pura realidade da objetividade significativa. Por exemplo, todas as imagens criadas pela nossa fantasia, como a quimera ou o hipogrifo, têm um certo ser, que não é subjetivo, enquanto tais imagens não podem ser verdadeiras na realidade extramental, mas objetivo, enquanto se exaurem no tornar-se objeto de conhecimento por parte da fantasia. Enquanto objeto do pensamento, são ficções ou imagens da mente, não, porém, no sentido de meras construções, mas enquanto são produtos da mente como objetos pensados em correspondência com a realidade deles. Este conceito universal, o *fictum*, produto do intelecto por semelhança com as coisas extramentais, é o objeto conhecido imediatamente pelo intelecto; é o termo da proposição que supõe por todos aqueles singulares dos quais é imagem. O sujeito assim entendido não é a realidade subjetiva psicológica do conhecer, mas é a realidade do conteúdo intencional significativo”²⁵³. MULLER, Paola. “Introdução”. In: *Lógica dos Termos*, p. 51.

²⁵⁴ Nos termos do próprio autor temos: “*Talia non sunt qualitates mentis verae nec sunt entia realia existentia subjective in anima, sed tantum sunt quaedam cognitio ab anima, ita quod esse illorum non est aliud quam ipsa cognosci (...)*”. OCKHAM, *I Lib. Sent.*, d. 2, q. 8, H.

anteriormente, os signos categoremáticos são aqueles que organizam o âmbito de nossos discursos e colocam-se como diversos dos termos sincategoremáticos. Essa organização e divisão apresentam-se como válida para todos os termos orais e mentais, mesmo que neles ocorra ou não uma significação determinada. Os termos categoremáticos se enquadram dentro dos signos mentais na medida em que são significativos, ou seja, na medida em que estão no lugar de realidades significadas dentro de uma proposição. Contudo, pelo fato dos termos sincategoremáticos não serem significativos mediante uma significação determinada, e por adquirirem sua função significativa somente quando estão num contexto proposicional, unido a um categorema, esse aspecto conduz nosso autor a excluí-los do campo dos signos de realidades extramentais, e circunscrever seu valor semântico dentro do nível lingüístico.

Mas se os termos categoremáticos podem ser concretos ou abstratos, como vimos anteriormente. Os termos concretos expressam o *id quod est* à mente, aquilo que é uma coisa, enquanto os abstratos expressam o *id quod est*, não somente por aquilo que ela é, mas, também, como aquilo pelo qual uma coisa é tal. Na visão ockhamiana signos vocais e signos escritos podem se distinguir em concretos e abstratos, mas isso não pode ocorrer com os signos mentais uma vez que na linguagem mental não pode haver sinônimos, e os sinônimos podem acontecer entre os nomes concretos e abstratos. Algumas vezes os nomes concretos e abstratos significam o mesmo, como ocorre com os termos denominados de unívocos dentro do sistema aristotélico, a guisa de exemplo temos ‘homem’ e ‘humanidade’, ‘animal’ e ‘animalidade’, etc.

Se a estruturação dos signos mentais não comporta os termos concretos e abstratos. Mas será que a estrutura comportaria uma ligação com os termos absolutos e os termos conotativos²⁵⁵? Lembremo-nos que termos absolutos são aqueles que significam um objeto tal como ele é, tendo este existência ou não na realidade, que, no modelo aristotélico, é o caso de todos os nomes da categoria da substância. Efetivamente eles representam o contato direto e imediato do intelecto com as próprias coisas. Os termos conotativos seriam aqueles que significam um

²⁵⁵ Acerca da distinção entre os termos conotativos e absolutos dentro do modelo ockhamiano Cf. SPADE, Paul Vicent. “Ockham’s distinctions Between Absolute and Connotative Terms”. In: **Vivarium** XIII, I (1975), p. 55-76. Do mesmo autor: “Synonymy and Equivocation in Ockham’s Mental Language”. In: **Journal of the History of Philosophy**, 18, 1980, p. 9-22.

objeto determinado por um outro objeto, portanto, requerem uma combinação de conceitos e possuem significados compostos. Na visão de Panaccio²⁵⁶, o estudioso do modelo ockhamiano perguntar-se-ia sobre a possibilidade da estrutura da linguagem mental comportar termos conotativos simples. Agregado a essa pergunta teríamos outra, que argüiria acerca da existência ou não de distinção entre conceitos absolutos, conotativos ou relacionais. Para o Príncipe dos Nominalistas, temos uma resposta simples para a segunda pergunta, as saber: “A conclusão é certa segundo os filósofos. O conceito homem é absoluto, o conceito branco é conotativo, e o conceito pátria é relativo. E não coincidem nunca do mesmo modo que como a parte acima, por causa de todos os conceitos relativos e conotativos, e não o contrário”²⁵⁷. Contudo, parece-nos que a resposta à primeira é mais complexa²⁵⁸.

Entendemos que a resposta de Ockham á primeira questão seria: “(...) digo que da mesma maneira as coisas possuem no ser muitos conceitos simples denotativos, e isto por causa da diversidade dos conotativos (...)”²⁵⁹. O que observamos na resposta de Ockham é a concordância com sua tese nominalista na qual o que impera a estrutura lógica é o elemento da economia semântica. Portanto, em sua visão, em todas as proposições em que se figurem os conotativos, dentro da linguagem mental, esses seriam exponíveis equivalentes às suas condições de verdade e, ao mesmo tempo à sua conjunção²⁶⁰. Especificamente, para nosso autor, esse movimento prefigura uma linha semântica da referência de uma classe particular de termos, fixada de forma independente de suas descrições ou definições, ou seja, nessa estrutura coloca-se em jogo a relação entre um termo definido e sua definição²⁶¹.

²⁵⁶ Cf. PANACCIO, Claude. “Guillaume d’Ockham, les connotatifs et le langage mental”. In: **Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale**. Firenze: SILMEL, XI (2000), p. 297-316.

²⁵⁷ “*Conclusio est certa secundum philosophos, nam conceptus hominis est absolutus, conceptus albi est connotativus, et conceptus patris est relativus. Et non coincidunt nisi sicut superius, quia omnis conceptus relativus est connotativus, et non e converso*”. OCKHAM, **Opera theologica**, IX, p. 583.

²⁵⁸ Aqui temos uma controvérsia entre a postura de Panaccio e Spade. Spade afirma que termos conotativos na linguagem mental são simples e seriam identificados por sua definição. Panaccio discorda desse ponto de vista. Para entender a crítica de Panaccio a Spade Cf. PANACCIO, 2000, p. 302-303. De momento, como esse não constitui o foco de nossas investigações, não trataremos da polêmica entre os dois intérpretes, apesar de a referenciar.

²⁵⁹ “(...) dico quod eiusdem rei possunt esse plures conceptus simplices denominativi, et hoc propter diversitatem connotatorum (...)”. OCKHAM, **Ordinatio**, I, dist. 3, q. 3, Oth II, p. 425. *Apud*. Panaccio, *op.cit.*, 2000, p. 304.

²⁶⁰ A noção de exponível pode ser confrontada em OCKHAM, **Sum. Log.**, II, c. 11. No que se refere às noções de condição de verdade e conjunção Cf. PANACCIO, 2000, p. 314-316.

²⁶¹ Se fôssemos comparar o modelo medieval e trazê-lo para um debate contemporâneo poderíamos dizer, tomando sob molde os sistemas de Kripke e Putnam, que discutiríamos acerca de contextos

Na seqüência de sua estruturação, Ockham divide os termos em puramente absolutos e conotativos. A funcionalidade dessas divisões pressupõe uma linguagem mental como algo logicamente superior e anterior à própria linguagem. Essa construção demonstra que a *oratio mentalis*, dentro das diferentes línguas, é composta por verbos, nomes, advérbios, sujeitos, predicados, preposições, etc., os quais, de acordo com sua significação, assumirão um papel referencial a ser decodificado pela teoria da *suppositio*. Para Trentman:

Mental é de importância fundamental para Ockham, e a incompreensão do ponto de vista de Ockham sobre a linguagem e os atos mentais pode ser melhor combatida através de uma compreensão de sua utilização. De tal entendimento, no entanto, não se poderia concluir, como Geach faz aplaudindo os inquéritos de Ockham para a sintaxe lógica do Latim que são indeformáveis pelas ‘futilidades’ de suas reflexões sobre Mental.²⁶²

Nesse momento, iremos tentar estabelecer um panorama dos elementos desenhados até aqui. No sistema lógico de Ockham observamos a existência de um discurso exterior, uma linguagem convencional, composta de signos lingüísticos, falados ou escritos, que foram instituídos convencionalmente pelos homens, num tempo determinado e numa sociedade específica, para poder significar as coisas. Essa linguagem convencional é idiossincrática, ou seja, apresenta-se variável de uma comunidade lingüística para outra, de tal forma que um signo lingüístico adotado em um idioma para designar um determinado objeto irá assumir, em outro idioma, sonoridade e grafia diferenciadas. O termo ‘cão’ na língua portuguesa, que é associado convencionalmente para designar um animal específico, terá formações diferentes na língua inglesa, ‘dog’, na francesa, ‘chien’, na italiana ‘cane’, na espanhola ‘perro’, na japonesa, ‘inu’, etc. Esses exemplos mostram que existe um

modais e contrafactuais. Para Santos, teríamos a seguinte composição: “A significação dos termos é equivalente à significação de sua definição? Este problema importante da semântica recebeu respostas semelhantes de um lado de Guilherme de Ockham, de outro de Saul Kripke e Hilary Putnam, numa distância de seis séculos. Nos dois casos a resposta é que a significação de um tipo específico e fundamental de termo – termos absolutos para Ockham, designadores rígidos para Kripke e Putnam – não equivale à da sua definição ou das suas definições, e esta resposta aponta, num e noutro caso, para o problema da origem da significação dos termos na experiência.” SANTOS, **Veritas**, 2000, p. 339-348. A tese defendida por Perini foi inicialmente posta por seu orientador e pode ser vista na íntegra em PANACCIO, 1991, p. 135 e 249.

²⁶² “Mental is of key importance to Ockham, and misunderstanding of Ockham’s views about both language and mental acts can best be countered by understanding his use of it. From such an understanding, however, one could not possibly conclude, as Geach does by applauding Ockham’s inquiries into the logical syntax of Latin which are undisturbed by the ‘futilities’ of his reflections about Mental”. TRENTMAN, John. “Ockham on Mental”. In: **Mind**, 79, 1970, p. 590.

signo lingüístico convencional específico, mas que se diferencia dependendo do conjunto de convenções específicas que se adote, embora, em todos esses signos convencionais diferenciados, eles significam a mesma coisa, ou seja, todos referenciam o mesmo animal. Todavia, esse nível do discurso exterior não é o único âmbito do discurso que temos. No modelo ockhamiano existe outro nível, o nível do discurso interior, nomeadamente a *oratio mentalis* ou linguagem mental, a qual é constituída de signos lingüísticos mentais, ou conceitos, comuns a todos os homens, mesmo que esses homens sejam de comunidades diferentes e seus discursos externos sejam convencionalmente diferentes, e cuja significação é natural, portanto, não convencional. Mas o que seria especificamente essa naturalidade dos conceitos?

Vimos, mediante a análise dos signos mentais que a naturalidade dos conceitos ocorre devido ao contato direto do sujeito cognoscente com o objeto particular e singular. Esse encontro faz com que o sujeito cognoscente forme, mediante um processo causal natural, certos conceitos singulares que significam, *ipso facto*, o objeto do contato e, também, outros conceitos com os quais o sujeito do conhecimento pode não ter tido contato, mas que são da mesma espécie do objeto original. Isso significa que para o modelo desenvolvido pelo *Príncipe dos Nominalistas* a relação que se estabelece entre essas duas ordens do discurso, o da linguagem mental e o da linguagem convencional, é de *subordinação*. Mas efetivamente o que significa essa ordem de subordinação? Dentro da teoria lógica ockhamiana, conforme vimos anteriormente, o discurso exterior, ou linguagem convencional, é o meio mediante o qual, de forma convencional, o sujeito comunica a outros sujeitos aquilo que se passa em seu espírito. Nesse sentido, as propriedades semânticas dos signos lingüísticos, como da significação e da subordinação, por serem convencionadas, estarão subordinadas, de forma direta ou indireta, conforme a propriedade e as relações por ela estabelecidas, às partes correspondentes da proposição mental que a elas cabe, por função, traduzir. Assim, o discurso exterior torna-se subordinado ao discurso interior.

Contudo, uma pergunta pode ser feita: essa estrutura é comum dentro dos sistemas das lógicas medievais, portanto, onde está a diferenciação do modelo

ockhamiano? A resposta vem de forma imediata. A inovação²⁶³ do modelo ockhamiano em relação a toda a tradição que o precede, especificamente no que se refere à linguagem mental, está no fato de ele considera a *oratio mentalis* como sendo o objeto primeiro da análise semântica, conforme postulamos anteriormente. Isto quer dizer que sobre essa linguagem mental recai todo o aparato da teoria das propriedades dos termos, conforme o estabelecido pelas bases da *logica modernorum*, e, por esse motivo, afirmamos, em vários momentos anteriores, que o sistema ockhamiano estabelece uma gramaticalização da linguagem mental.

Contudo, apesar de termos conseguido chegar até aqui, permanece a pergunta acerca do significado e estrutura da linguagem mental, a qual pretendemos, de momento, responder.

4.4.2. A estrutura da linguagem mental

O que pretendemos aqui é compor as partes que foram analisadas até o momento. Cada uma das partes analisadas dentro do sistema ockhamiano são elementos constitutivos da estrutura da linguagem mental, nesse sentido, nenhuma das partes anteriores foi colocada ao acaso e sem uma seqüência própria. Contudo, como vimos partes sistêmicas desse modelo, com certeza as peças que compõem o cenário da obra ockhamiana devem estar soltas ou fora de lugar. Aqui, mediante uma reflexão direta, não mais detalhada, uma vez que essa construção foi desenvolvida anteriormente, iremos realizar a ordenação e localização de cada uma das peças que compusemos anteriormente para que toda a estrutura seja efetivamente entendida. Partamos, dessa forma, para a análise do contexto de cada uma das partes anteriormente descritas nesse trabalho.

Indubitavelmente o modelo mais elaborado do sistema da Linguagem Mental ockhamiana está expresso na Suma Lógica. Desde o início das discussões em torno dos diferentes níveis do discurso, iniciado pelo modelo boeciano, temos instaurado três níveis discursivos: o escrito, o falado e o mental. Os dois primeiros, pelo fato de poderem ser comprovados por aspectos físicos perceptíveis, como a audição e a

²⁶³ A respeito da importância e do lugar da linguagem mental dentro do modelo ockhamiano Cf. SPADE, 1996, capítulo 7, e PANACCIO, 1999 e 2000.

visão, estão circunscritos no âmbito dos signos convencionais, conforme vimos anteriormente. Contudo, o mesmo não ocorre com a Linguagem Mental. Ela tem a sua unidade formada em outra instância, a dos conceitos, os quais apresentam-se como coisas internas à mente, com significação natural e não convencional. Com isso podemos inferir que seres mentais não são diretamente perceptíveis, pois eles não estão no mundo, mas são fruto de construções internas produzidas por pessoas, de forma interna, para a significação de todo curso de coisas privadas. O que esses seres adquirem, dessa forma, é uma originalidade resultante de um processo natural que é fortemente similar e organizado em todos os seres humanos. A linguagem mental, portanto, não é um meio público de comunicação, embora seja comum a todos. Ela é uma espécie de estrutura primária que possibilita a instauração de todas as falas convencionais dotando-as de significado. Nesse sentido, primariamente, a teoria semântica de Ockham, apresentada na *Suma Lógica*, é uma explicação de vários tipos de signos conceituais naturais que constituem o discurso interior os quais são capazes de realizar a ligação do pensamento para com seus referentes externos. Entrementes, de forma secundária, podemos perceber que a função da Linguagem Mental é dotar as linguagens ou discursos convencionais de significados, portanto, podemos perceber uma derivação das linguagens convencionais frente à linguagem mental.

Nesse campo temos a instauração da teoria da significação que, dentro do modelo ockhamiano, é composta por propriedades semânticas, como a conotação e a suposição, que são essenciais para o entendimento intelectual das falas pela mente humana. Nessas teorias, conforme vimos anteriormente, são ligados os conceitos, como signos naturais, em locais específicos dentro de proposições, com papéis próprios sintáticos e semânticos, os quais legitimarão as proposições mentais como descrições verdadeiras do mundo, como objetos diretos de crença, de conhecimento e como unidades básicas do raciocínio humano. Obviamente essa estrutura não negligencia a postura teórica ockhamista, o nominalismo, uma doutrina que supõe e admite somente entidades singulares, quer na mente, como seres dela oriundos, quer no mundo externo. É justamente aqui que temos o comprometimento ontológico de redução, a famosa 'Navalha de Ockham', colocando a linguagem como um elemento que indubitavelmente só pode referenciar seres singulares. É nesse sentido que devemos entender a fundação da linguagem externa,

convencional, na linguagem mental, ou seja, a linguagem externa está fundada debaixo de uma explicação das capacidades representacionais, na medida em que termos somente se relacionam com entidades singulares na mente e essas, por sua vez, apontam para referentes singulares.

Um dos elementos fundamentais dentro da estrutura da linguagem mental é sua capacidade de significação primária. Dentro do modelo semântico ockhamiano, conforme vimos anteriormente, termos simples podem ser inseridos em proposições e, na medida em que ocupam seu lugar como parte dessas proposições, desempenharão uma atividade de significação e conotação primárias, ou secundária, dependendo dos contextos nos quais estão inseridos dentro das proposições. A significação é uma dessas noções fundamentais, a qual, no modelo ockhamiano, e contrapondo-se aos seus predecessores, é unidade composicional da linguagem mental na medida em que, mediante o uso de termos naturais e conceitos particulares da mente, monta um discurso externo que é capaz de representar, em outras mentes, aquilo que a mente do locutor representou. É nesse sentido que palavras faladas e escritas significam de forma derivada. Elas significam o processo onde certos sons falados, ou escritos, associam-se convencionalmente, e de forma subordinada, a conceitos particulares do locutor, de tal forma que independentemente da língua dos locutores, que é variável, o que estará em jogo é o conceito natural significado, por isso, nomes diversos, expressos em idiomas variados, corresponderão a um mesmo conceito, denominado de mental, e esse, por sua vez, referenciará o mesmo objeto singular extramental. Todo o pensamento está convencionalmente subordinado ao termo mental por isso, mesmo que os sons ou as escritas variem, o termo mental manterá sua relação de significação natural para com as coisas singulares²⁶⁴.

A estruturação dos termos mentais tem uma significação própria estabelecida pela linguagem mental, a qual se apresenta estabelecida mediante uma gramática estrutural muito similar à das linguagens faladas, com a presença de nomes, verbos,

²⁶⁴ As relações de convencionalidade e naturalidade entre palavras escritas, faladas e conceitos visando expressar objetos singulares do mundo extramental foram expressas nos quadros dos itens 4.2.1 e 4.4 do presente estudo. A explicação dos referidos quadros e derivações vieram expressas em notas explicativas de cada um dos quadros, apontando, cada qual, para literatura específica de investigação sobre a temática. Nesse sentido, remetemos para a visualização dos referidos quadros e suas indicações bibliográficas para melhor explicitação da temática que agora tratamos.

advérbios, conjunções e preposições²⁶⁵. A pesar de termos mentais como ‘todo’, ‘não’, ‘exceto’, etc., não representarem uma realidade distinta de si mesmos, quando estão inseridos em contextos proposicionais eles determinam os moldes referenciais dos nomes e verbos que compõem a estrutura lógica das proposições. É nesse sentido que assumem seu posto de signos sincategoremáticos, os quais têm a função de significar coisas distintas de si mesmas, como vimos anteriormente. Para nosso autor:

Um termo incompleto não só se distingue em oral, escrito e mental, mas também os membros singulares de suas divisões são divisões com subdivisões similares. Como as palavras pronunciadas podem ser nomes, verbos ou outras partes do discurso, posto que alguns são pronomes, outros participios, outros advérbios, outros ainda conjunções, outros preposições, e o mesmo vale para a palavra escrita, assim as intenções da alma algumas são nomes, outras verbos, algumas parte do discurso, como alguns são pronomes, outros advérbios, outros conjunções, outros alguma preposição.²⁶⁶

Os conceitos categoremáticos constituem-se nos elementos básicos da linguagem mental, uma vez que os mesmos possuem significação primária simples e sua função será dada mediante a relação com o objeto ao qual distinguem e a verdade. O significado primário dos termos categoremáticos mentais representam coisas singulares na mente e nas proposições mentais. No caso de considerarmos os termos gerais, sua significação primária revelará uma certa relação entre o conceito falado e toda sorte de indivíduos presentes no mundo, como é o caso que ocorre, dentro da filosofia contemporânea, com as “múltiplas denotações” ou as ‘referências plurais’. É justamente por isso que Ockham estabelece a necessidade de distinguir entre significação primária em sentido estrito e em sentido lato, conforme visto anteriormente. Essa distinção permite falar, como visto anteriormente, nos seres que existem hoje no mundo e a possibilidade de existência de outros seres individuais num mundo futuro. Essa ferramenta possibilita atribuir certo estatuto ontológico ao

²⁶⁵ A esse respeito Cf. PANACCIO, 1998; BOTTIN, 2005. Os dois autores apresentam, no artigo e no livro, respectivamente, o modelo estrutural da linguagem mental em conexão com os outros tipos de discursos e com suas partes internas.

²⁶⁶ “Unde non solum terminus incomplexus dividitur in terminum prolatum, scriptum et conceptum, sed etiam singula membra consimilibus divisionibus subdividuntur. Nam sicut vobis quaedam sunt nomina, quaedam sunt verba, quaedam sunt aliarum partium, quia quaedam sunt pronomina, quaedam participia, quaedam adverbia, quaedam coniunctiones, quaedam praepositiones, et consimiliter est de scriptis, sic intentionum anima quaedam sunt nomina, quaedam verba, quaedam sunt aliarum partium, quia quaedam sunt pronomina, quaedam adverbia, quaedam coniunctiones, quaedam praepositiones.” OCKHAM, **Sum. Log.**, I, 3.

futuro dos seres, comumente referido pelo problema dos futuros contingentes, mas regulando essa ontologia debaixo do epíteto de mera *possibilia*.

Quando observamos os elementos que compõem a teoria ockhamiana da conotação, estávamos desenhando os elementos de significação primária dos termos categoremáticos. Justamente aqui se inserem as noções vistas dos termos absolutos que corresponderiam, na terminologia filosófica contemporânea, à classe dos termos naturais como ‘animal’, ‘cavalo’, ‘cão’, ‘flor’, etc. Aqui, quando usados nas proposições, esses termos significam exatamente aquilo a que remetem. Termos conotativos podem fazer associações que somente existem nos conceitos da mente, sem que um referencial exista no mundo extramental, ou seja, sem que tenha um referente singular no mundo. Nesse sentido a conotação trabalha com uma atividade secundária de significação, os *connotata*. Por isso o mental, quando transportado para linguagens faladas, será composto por toda uma classe de termos conotativos. A diferença entre os termos conotativos e os absolutos, nesse sentido, insere-se no fato dos segundos referirem diretamente a um objeto singular no mundo, enquanto os primeiros referem-se a um conjunto de conceitos mentais, os quais referem-se a circunstâncias proposicionais que concedem ao termo a possibilidade de sua significação, ou seja, a seqüência dos termos conotativos normalmente referem-se a complementos gramaticais que nos encaminham ao significado. Nesse sentido eles são vistos como construções lógicas necessárias para manter-se a sinonímia entre termos simples mediante definições nominais complexas, como visto anteriormente. Nas palavras do nosso autor:

chamamos de termos sinônimos aqueles termos que significam absolutamente a mesma coisa de todos os pontos de vista, de modo que este não tenha aspectos significativos de um termo de um certo ponto de vista, que não seja significado também de outro termo sob o mesmo ponto de vista, mas que aqueles que o usam não pensem que significam a mesma coisa, mas acreditem, erroneamente, que eles significam coisas diferentes (...).²⁶⁷

²⁶⁷ “Large dicuntur illa synonyma quae simpliciter idem significant omnibus modis, ita quod nihil aliquo modo significatur per unum quin eodem modo significetur per reliquum, quamvis non omnes utentes credant ipsa idem significare sed decepti aestiment aliquid significari per unum quod non significatur per reliquum (...)”. OCKHAM, **Sum. Log.**, I, 6. Ainda, a esse respeito da sinonímia ockhamiana Cf. o texto de Chalmers, p.79-99 do **The Cambridge Companion to Ockham**. Também, dos textos do próprio autor, OCKHAM, **Sum. Log.**, I, 1 e 3.

Esse jogo é o que permite explicar a estrutura semântica e epistemológica, as condições de verdade, nos termos das relações entre signos e os objetos singulares no mundo.

O modelo da linguagem mental proposto pelo *Venerabilis Inceptor* dota-a de autonomia e perfeição. O processo de gramaticalização dessa linguagem instaura, no âmbito do mental, toda uma estrutura do discurso similar às estruturas das linguagens orais e faladas. Assim, o significado da palavra que usamos para a comunicação estará subordinado aos termos de uma linguagem puramente mental, aspecto que fará com que a linguagem comum, nas relações interpessoais, seja dotada de um aspecto mais rigoroso para realizar todas as necessidades que aparecem dentro da operacionalização das linguagens convencionais²⁶⁸. Essa estruturação faria com que a construção da linguagem mental ockhamiana guarde traços de uma linguagem ideal²⁶⁹. Esses traços da linguagem mental como uma linguagem ideal estariam fundados unicamente na estrutura gramatical que determinam as condições de verdade ou de falsidade das proposições.

Com relação à noção de verdade trabalhada pelo Príncipe dos Nominalistas temos algumas ponderações a realizar. Primeiramente cabe notar que a definição da noção de verdade desenvolvida por nosso autor não corresponde àquilo que era visto como a definição clássica de verdade, a saber, a verdade seria a adequação de um objeto conhecido ao sujeito do conhecimento. Inicialmente temos o fato de que dentro do modelo ockhamiano verdade ou falsidade não são realidades distintas das proposições, elas não tratam de realidades extramentais, elas se referem a termos de segunda intenção, ou como nos diz Ghisalbetti, a termos que “se predicam de proposições”²⁷⁰. Verdade e falsidade significam diretamente as proposições e, de forma indireta, designam a relação existente entre a proposição e

²⁶⁸ Esses procedimentos ockhamianos que privilegiam o aspecto lógico formal da linguagem mental encontram-se em estreita conexão com modelos contemporâneos, como nos alerta Bottin, Cf. BOTTIN, 2005, p. 158. Também, a esse respeito, Cf. PANACCIO, 2001, em seus dois primeiros capítulos. Embora ambos os autores mostrem as conexões do modelo ockhamiano com algumas tendências da Filosofia Analítica Contemporânea, ambos concordam com a noção de que existem limitações para essas aproximações uma vez que os estudos ockhamianos foram concebidos tendo em vista uma análise gramatical da linguagem mental que teria uma estrutura muito próxima à do latim e, por conseguinte, dificilmente poderiam ser aplicados em línguas muito diferentes da latina.

²⁶⁹ Em seu texto, BOTTIN, 2005, p. 159, faz alusão a um texto de Trentmann que defende a teoria de quem em Ockham a estruturação da linguagem mental pelo menos guardaria alguns traços que a fariam ser qualificada como um modelo de linguagem ideal. Essa é uma idéia defendida pela maioria dos especialistas que citamos no presente trabalho, como Bottin, Spade, Panaccio, Boehner, Adams, Michon, etc.

²⁷⁰ GHISALBETI, 1997, p. 49.

o estado de coisas reais²⁷¹. A sistematização do sistema pressupõe que a verdade de uma proposição existiria somente quando o sujeito e o predicado dessa proposição estivessem supondo a mesma coisa, portanto, termos verdadeiros ou falsos não são predicados de si mesmos e sequer podem se tornar predicados de uma proposição da qual fazem parte. Uma proposição verdadeira somente o poderia ser enquanto uma proposição singular, ou seja, enquanto o sujeito e o predicado estiverem supondo a mesma coisa. No fundo, esse elemento deriva do fato de que no sistema ockhamiano a lógica dos nomes apresenta-se como elemento substitutivo das coisas, aspecto que faz com que os termos somente tenham valor dentro de uma proposição, mas sempre enquanto essa proposição seja estabelecida em relação à realidade que significa.

²⁷¹ Para a explicitação desses elementos relativos à teoria ockhamiana, Cf. OCKHAM, **Exp. in Praed.** 9, 10.

II – LINGUAGEM MENTAL E FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

Ao iniciar as primeiras linhas desta parte de meus estudos estava passando por um período de reabilitação cirúrgica. Encontrava-me sentado na frente do computador, tentando concatenar as idéias e ordenar os pensamentos. Fazia muito calor. A cicatriz da cirurgia apresentava uma vermelhidão e, vez ou outra, sentia pontadas que se iniciavam na pele e penetravam fundo. Os cachorros da casa de meus pais latiam muito. Cada vez ficava mais complexo tentar me concentrar. Tentando ficar mais tempo resolvendo o caminhar da tese, tentava ficar na frente do computador por mais tempo, mas sempre tinha que me deitar em virtude de algumas vertigens ou mesmo diante da realidade de que algumas dores me impossibilitavam de raciocinar de forma concatenada e eficiente. Logo um sentimento de inoperância e impossibilidade ia e voltava à minha mente. Muitas vezes isso fazia com que certa angústia tomasse conta de meu ânimo. Demorei um tempo razoável, de algumas semanas, para poder voltar a me concentrar e terminar as reflexões exigidas pelo trabalho de escrita dos elementos finais de minha tese.

Uma pergunta deve estar sendo levantada aqui: ‘porque esses elementos aparecem numa investigação de doutorado?’, ou ainda, ‘de que forma os fatos da vida privada de alguém podem se constituir em uma investigação filosófica acerca de elementos da Filosofia da Mente?’. A resposta parece ser tão simples como essas indagações: muitas vezes nos esquecemos de que somos seres humanos e, portanto, somos sujeitos conscientes, que vivem experiências e possuem estados mentais como ouvir, ver, sentir uma dor, ver os olhos da mente, pensar, questionar, etc. Mas algumas dessas aptidões relativas a estados mentais também podem ser vistas em animais, cães, gatos pássaros, portanto, eles também teriam vida mental. Mas efetivamente o que seria ter uma mente e apresentar atos mentais? Descrever estados mentais, mediante incursões ao histórico dos eventos que ocorrem em uma mente, seria capaz de estabelecer todos os elementos que envolvem e compõem uma mente como pensamentos, emoções, crenças, intenções, percepções?

Esse tipo de indagação é algo rotineiro para quem se insere no campo de estudos da Filosofia da Mente. Por exemplo, Teixeira, apresentando um raciocínio similar, mas tento em vista a apresentação do que seria a Filosofia da Mente, nos traz essas mesmas indagações:

Sei que estou pensando, mas não tenho condições de observar meus pensamentos. Não tenho como relacionar o que ocorre no meu cérebro com aquilo que ocorre na minha mente, ou seja, não consigo encontrar nenhum tipo de *tradução* entre sinais elétricos dos neurônios e aquilo que percebo, ou sinto, como sendo meus pensamentos. Essas estrelas coloridas, bem como a vaca amarela, existem apenas *para mim*. Se ninguém mais pode observá-las, posso então dizer que estes são *estados subjetivos*. Estados subjetivos são encontrados em nossa mente, mas não na natureza. [...] Deve haver uma relação entre mente e cérebro, entre estados mentais e estados cerebrais. Há uma relação entre mente e corpo ou entre mente e cérebro. Mas que tipo de relação será essa?²⁷²

Apesar de termos entendido o valor dessas indagações, algumas coisas são apresentadas mediante as reflexões acima dispostas. O que são os fenômenos mentais e de que forma eles estabelecem o que é uma mente, o que são os atos mentais, o que é a consciência, o que é uma identidade pessoal e todos os elementos que poderíamos ligar ao campo conceitual que envolve o que comumente denominamos de Filosofia da Mente? Estados mentais influenciam estados físicos ou estados físicos influenciam estados mentais? Como estudos relativos ao cérebro podem influenciar em nossa compreensão do que seja a mente e suas relações? Ninguém duvidaria que sentir uma dor, estar angustiado e realizar um exercício de reflexão acerca de uma temática qualquer são coisas diferentes. Mas efetivamente o que seria a Filosofia da Mente e com o que ela efetivamente se ocuparia?

Uma primeira resposta, dada por Costa, parece iniciar nosso caminho, a saber: “a filosofia da mente consiste em reflexões conjecturais acerca de *estados* (eventos, processos, disposições) *mentais*, que em conjunto constituem o que chamamos de mente”²⁷³. Mas mesmo essa abordagem parece ser ainda muito vaga e distante da realidade de uma pessoa que não se encontra como tendo passado a

²⁷² Cf. TEIXEIRA, João de Fernandes. **Como ler a filosofia da mente**. São Paulo: Paulus, 2008, p. 9-10. Uma linha de raciocínio muito próxima acerca do que seja tomar ciência da natureza da Filosofia da Mente pode ser observada em: MASLIN, K. T. **Introdução à Filosofia da Mente**. Trad. Fernando José R. da Rocha. 2ª Ed. Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 12-13.

²⁷³ Cf. COSTA, Claudio. **Filosofia da Mente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 8.

fase de propedeuta no assunto. Haja vista essa dificuldade, as palavras de Costa nos remeteram às reflexões de Dennett, as quais prefiguram que:

Em uma primeira abordagem, portanto, supõe-se que uma teoria filosófica da mente seja um conjunto consistente de respostas às questões mais gerais que podem ser formuladas sobre a mente, como “existem mentes?”, “elas são de natureza física?”, “o que acontece com elas?” e “como conhecemos algo sobre elas?”. Não se supõe que tal teoria esteja em competição com as teorias neurofisiológicas ou psicológicas ou que as substitua; mas, ao contrário, que ela ao mesmo tempo fundamente e complemente tais teorias. Aquela teoria pode fundamentar estas outras fornecendo a justificação para as pressuposições metafísicas fundamentais que, inevitavelmente, devem fazer. Ela pode complementá-las dando respostas para questões simples e diretas que essas teorias científicas são de todo incapazes de responder com base em seus próprios recursos. Todo neurocientista sabe que, mesmo na Idade de Ouro do conhecimento neurofisiológico, quando a atividade de todo segmento de fibras estiver bem compreendida, questões como “o que é a consciência?” e “o que há nas dores que as faz repulsivas?” não terão respostas em seus livros-texto – a não ser que eles incluam capítulos de filosofia.²⁷⁴

Com base no que foi dito até o momento podemos ter em mente as linhas gerais daquilo que entendemos por Filosofia da Mente. Entenderemos, de forma geral, por Filosofia da Mente, o estudo filosófico dos fenômenos psicológicos, incluso, aqui, as investigações acerca da natureza da mente e dos estados mentais em geral, conforme aquilo que nos foi expresso tanto por Dennett quando por Costa. Nesse sentido, as investigações acerca da Filosofia da Mente envolveriam estudos que contém elementos de três ordens investigativas, a saber: metafísicos, epistemológicos e éticos. No âmbito dos estudos metafísicos devemos entender as investigações e indagações acerca de como é o modo de ser da mente, acerca da natureza e estrutura dos estados mentais e as investigações sobre a consciência. No âmbito dos estudos epistemológicos estão circunscritas questões acerca de como a mente conhece a si mesma, sobre a relação entre os estados mentais e os estados das coisas que eles representam, aspectos que conhecemos sob o epíteto de intencionalidade, e os estudos sobre a percepção e os modos de aquisição de informação, como a memória e a aquisição da linguagem. No âmbito ético, por

²⁷⁴ Cf. DENNETT, Daniel C. **Brainstorms** – Ensaios Filosóficos sobre a Mente e a Psicologia. Trad. Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: Editora UNESP, 2006, p. 14-15.

consequente, teríamos o campo dos estudos da Filosofia da Mente que buscam explicitar a questão da liberdade e das leis naturais, dentre outras.

Acreditamos que diante de todos os elementos aqui expostos uma pergunta esteja surgindo em nossa 'mente': 'para que inquirir aspectos de Filosofia da Mente?'. Se a resposta de Dennett, dada anteriormente não foi suficiente, parece que teremos de levantar mais alguns elementos, mesmo que de forma breve, para instanciar o lugar e o alcance de nossas reflexões nesse momento de nosso trabalho.

O que pretendemos desenvolver aqui, no presente momento da estrutura de nossa empresa, de forma objetiva, apresenta-se como um certo tipo de inquirição frente à filosofia da mente. A pergunta, que alguns fariam, seria qual a finalidade disso. Nosso ponto de vista para a resposta a essa indagação alinha-se com a resposta de Heil, onde:

Não se conclua de tudo o que foi dito que seria uma perda de tempo para o leitor inquirir a filosofia da mente. Pelo contrário, agrada-nos a vantagem da compreensão subsequente. Podemos aprender tanto com os êxitos como com os malogros dos outros. Mesmo que não consigamos resolver todos os enigmas, podemos pelo menos aprender alguma coisa de importante sobre a nossa imagem do mundo e o nosso lugar nele. Se formos honestos, seremos obrigados a admitir que esta imagem tem brechas e é insatisfatória sob muitos aspectos. Reconheço que isto representa um estágio importante para chegarmos a termos connosco mesmos e com a nossa posição na ordem das coisas.²⁷⁵

Mas inquirir acerca de algo significa saber o contexto desse algo, suas estruturas, relações e sistematicidade. Contudo, executar tal empresa seria um trabalho imenso a ser executado durante algumas décadas e não é o escopo do que pretendemos. Portanto, com o intuito de localizarmos o que pretendemos em nossa empresa, iremos, brevemente, localizar o surgimento e enquadramento dos principais elementos e reflexões da Filosofia da Mente para, em seguida, nos determos nos estudos referentes à linguagem mental, objeto específico de nossa investigação.

²⁷⁵ Cf. HEIL, John. **Filosofia da Mente** – uma Introdução Contemporânea. Trad. Rui Pacheco. Lisboa: Instituto Piaget. 2001, p. 20.

5. FILOSOFIA DA MENTE

Desde o início de suas atividades, os homens que se entendiam como amantes do saber propunham-se vários questionamentos acerca do mundo, dos homens, das relações entre os homens, dos objetos do mundo que nos rodeiam e sua forma de acesso à nossa mente. Com nomenclaturas variadas e conceitos específicos, como o exemplo do termo “espírito” oriundo de contextos religiosos, os filósofos sempre se questionaram acerca de questões como: ‘o que é a mente (alma, espírito)?’ e ‘O que caracteriza os movimentos e fenômenos pertencentes à mente (alma, espírito)?’.²⁷⁶

Buscar falar de “mente”, e dos seus conceitos correlatos, e de “fenômenos pertencentes à mente” ainda continua, mesmo em contextos hodiernos e futurísticos, com um eco de estranheza e mistério. Falar de mente, de alma, de espírito, etc., sempre foi um enigma. Tal aura de “inaccessibilidade” talvez venha do fato de que esses elementos e suas relações se nos apresentem como invisíveis, difíceis, quiçá improváveis, de comprovação empírica no formato das argumentações e equações obtidas nas ciências exatas. Contudo, não obstante essa inacessibilidade, áreas do conhecimento como a Psicologia, a Medicina, a Biomedicina e a Neurociência, v.g., pretendem criar ou fazer algo como uma ciência da mente, desenvolvendo, para isso, teorias acerca de como ela funcionaria, contrastando a mente humana frente à de outros animais. Entrementes, nota-se que nenhum dos intérpretes e investigadores desses campos chegou a um consenso do que seja a mente, de quais são seus fenômenos, ou, de forma mais simples, sequer chegaram ao consenso acerca da existência da própria mente e de seus fenômenos²⁷⁷.

Não obstante essa constatação, hodiernamente, depois dos avanços obtidos principalmente pela Neurofisiologia e Neurociências, a mente parece redescoberta²⁷⁸. Contudo, mesmo tendo redescoberto a mente, não nos parece que

²⁷⁶ Dois artigos nos parecem interessantes para que uma noção dos principais problemas acerca da Filosofia da Mente sejam esclarecidos e direcionados, quer historicamente, quer mediante problemas e autores específicos, a saber: TEIXEIRA, João de Fernandes. **O que é filosofia da mente**. Disponível em: <<http://www.filosofiadamente.org/images/stories/textos/filosofiadamente.doc>>. Acesso em: 25 março 2010 e VASCONCELLOS, Silvio José Lemos. A Filosofia da mente: Uma revisão crítica. In.: **Psico**. Porto Alegre, v. 38, n. 2, p. 190-195, 2007, maio-agosto.

²⁷⁷ A esse respeito Cf. as obras supracitadas de MASLIN, HEIL e DENNETT, os quais, na introdução dessas obras, perfazem os estranhamentos das principais ciências que se ocupam das investigações referentes à mente, cérebro e seus correlatos.

²⁷⁸ Cf. SEARLE, John R. **A Redescoberta da Mente**. Trad. Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1997. Nesse livro, especificamente na introdução e no capítulo 1 temos toda uma

a atividade de um especialista de neurofisiologia ou de neurociência responde à pergunta acerca do que seja a mente e seus fenômenos. Mesmo sabendo qual parte do cérebro é ativada quando fazemos algo ou sentimos algo, ou podendo mapear as reações bioquímicas de nosso cérebro ao termos uma determinada sensação, a pergunta acerca do “que é” a mente permanece aberta. Efetivamente, parece que a inacessibilidade e a invisibilidade ainda permanecem. Portanto, o fato que estabelece essa sensação de inacessibilidade e de invisibilidade, ao que tudo indica, não depende do avanço das ciências supracitadas e de seus instrumentos de análise, uma vez que esses somente nos dirigiram à resposta da pergunta do “como” ocorre, nunca do “que é” o fenômeno mental. A Filosofia da Mente, nesse ínterim, apresenta-se como candidata a refletir e tentar responder a essa pergunta acerca do “que é” a mente.

Indubitavelmente, muitos pensam que podemos realizar um estudo da mente humana a partir de nosso cérebro. Contudo, apesar do mesmo hemisfério e parte de nosso cérebro serem ativados para uma mesma sensação de alegria, nunca iremos comparar a alegria do primeiro beijo com a de ganhar um prêmio milionário ou mesmo com a sensação de segurar pela primeira vez, em seus braços, seu primogênito. Ao que nos parece, iremos, por outro lado, ou seja, iremos entender essas sensações de alegria como “coisas” distintas entre si, como completamente diferentes. O fato é que o rótulo de inacessibilidade e invisibilidade dos fenômenos e atos mentais são postos mediante um elemento essencial: eles são subjetivos, privados, portanto, estão fora dos padrões de objetividade que as medições podem nos conceder. Logo, se não podemos observar emoções, sentimentos, idéias ou pensamentos, tendo em vista que seriam imateriais, não poderíamos destruí-los. Ora, as coisas que podemos destruir estão no mundo, mas as mentes, por serem indestrutíveis não estariam no mundo. Portanto, podemos destruir pessoas ou criaturas que tenham cérebros, mas as idéias e os pensamentos não podem, na

fundamentação que pretende demonstrar que os problemas referentes à mente, e seus correlatos, foram redescobertos dentro dos problemas filosóficos contemporâneos. Entretanto, somente em textos diversos a esse teremos o estabelecimento, de forma mais detalhada, da intercessão entre as temáticas referentes à mente e sua interface com os problemas da Filosofia da Linguagem e Filosofia Analítica. Assim, Cf. SEARLE, John R. **Intencionalidade**. Trad. Julio Fischer, Tomás Rosa Bueno. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, que, em seus capítulos 7 e 8 trabalharão as interfaces dos estados intencionais com temáticas da Filosofia da Linguagem. Porém, em SEARLE, John R. **Expressão e Significado**: estudos da teoria dos atos de fala. Trad. Ana Cecília G. A. de Camargo, Ana Luiza Marcondes Garcia. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, somente teremos essa comparação sendo realizada no último capítulo do livro.

perspectiva até aqui descrita, serem destruídos. Foi justamente a partir de noções desse tipo que se efetivou a idéia de que a mente (alma, espírito) seria não corruptível, persistente ao tempo e à desintegração do corpo, portanto, imortal.

A idéia de postular os fenômenos mentais como subjetivos e privados os circunscrevem no campo daquilo que somente ocorre para nós. Contudo, essa circunscrição não elimina, efetivamente, a ligação entre mente e cérebro. Mesmo que possamos entender que existe uma diferença entre mente e cérebro, temos de admitir a existência de uma relação, ou trama relacional, entre eles. Assim, essa relação também se torna frente de batalha para aqueles que pretendem desenvolver suas atividades reflexivas no campo da filosofia da mente. Questões do tipo ‘como podemos distinguir a mente de outros objetos que estão no mundo’, ou ‘qual a natureza do pensamento’, ou se ‘o pensamento é imortal ou não’, ou se ‘a mente e o cérebro são coisas idênticas ou distintas’, aparecem como questões pertinentes ao filósofo da mente. Apesar dessas questões permearem todo o campo indagativo da História da Filosofia, é a partir da década de 1940 que elas começam a ganhar ênfase e a tornarem-se fulcrais no campo das investigações filosóficas, quer na Inglaterra, quer nos Estados Unidos²⁷⁹.

A década de 1940 apresenta-se como idiossincrática haja vista os desenvolvimentos e inovações científicas e tecnológicas. Nela vemos o desenvolvimento de vários estudos acerca do cérebro humano, o surgimento dos primeiros computadores digitais, as primeiras noções de inteligência artificial e da possibilidade de analogia entre computadores e cérebros. Todas essas inovações introduziram para os filósofos novas perguntas e questionamentos, como, por exemplo, ‘se as máquinas podem pensar’. Essas indagações plantaram no seio indagador dos filósofos a pergunta acerca do “que é” o pensamento. Do ponto de vista dos avanços das neurociências e neurocirurgias, temos o surgimento da possibilidade do transplante de cérebro, aspecto que nos possibilitaria, mediante o comportamento comparativo das memórias do transplantado e de seu doador, afirmar que a mente não seria nada além do que o cérebro, afirmação que solucionaria todos os problemas levantados pela Filosofia da Mente levantados até

²⁷⁹ Parece ponto concorde entre os especialistas que Gilbert Ryle, em sua obra **The Concept of Mind**, de 1949, constitui-se do marco contemporâneo do grupo de teorias e problemas que hodiernamente nomeamos como pertencentes de uma Filosofia da Mente. Cf. VASCONCELLOS, *op. cit.*, 2007, p.190; MASLIN, *op. cit.*, 2009, Introdução; MATTHEWS, *op. cit.*, 2007, p.7-8; COSTA, *op. cit.*, 2005, p. 7; etc.

então. Mas hodiernamente ainda não temos máquinas que “pensam” e tampouco transplantamos cérebros. Entrementes, a perspectiva dessas reflexões abriu um campo importantíssimo para a Filosofia da Mente, o qual pode ser manifesto mediante essa indagação: ‘o que garante a identidade pessoal, quem eu sou, circunscreve-se no âmbito do que caracterizamos de mente ou no campo do que denominamos de cérebro?’

Não obstante todas as reflexões oriundas da Filosofia desenvolvida no início do século XX, um campo profícuo é o do embate das questões desenvolvidas pela Filosofia da Mente em seu enfrentamento com a nascitura problemática da Filosofia da Linguagem. O embate sistêmico dessas duas correntes desenvolveu uma noção de que as questões relativas à Filosofia da Mente criariam um labirinto insondável que somente poderia ser desfeito e resolvido mediante reflexões acerca da linguagem, aspecto que parece ter sido desfeito hodiernamente, uma vez que os filósofos da mente contemporâneos consideram os problemas da linguagem como ponto de partida para a discussão estrita dos elementos que envolvem a descoberta e elucidação da natureza e propriedade dos fenômenos mentais.

Dentre as várias possibilidades de estabelecermos os padrões do que são os elementos mais importantes dentro da investigação em Filosofia da Mente, cremos que comentar um conjunto mínimo dos seus problemas, e não meramente autores ou problemáticas, torna-se a ferramenta mais profícuo dentro de nossa empresa. Assim, iremos esboçar elementos que consideramos importantes dentro das seguintes temáticas-chave da Filosofia da Mente: o problema mente cérebro, o problema entre máquinas e consciência e o problema da identidade pessoal. Esses problemas colocados em forma de perguntas poderiam indagar acerca do tipo de concepção que temos da mente, quer aliada, separada ou determinada pelo cérebro, ou mesmo buscar por sua identidade, ou entendê-la como uma espécie de epifenômeno ou mesmo eliminar a possibilidade de uma ontologia dos fenômenos mentais são algumas das questões que emergem das investigações acerca dos problemas supracitados. Nesse sentido, entendemos que somente depois de estabelecidos os padrões desses problemas teremos condições efetivas para realizarmos a investigação acerca da Linguagem Mental e de suas estruturas, elemento crucial dentro de nossa investigação.

Inicialmente começemos por estabelecer alguns elementos importantes dentro do campo da investigação do binômio mente-cérebro. Um dos maiores problemas dentro das reflexões desenvolvidas pela Filosofia da Mente é a relação mente-cérebro. Tradicionalmente, atribui-se a primeira distinção entre mente e corpo ao sistema desenvolvido por Descartes, mesmo que tal relação apareça em sistemas detectados desde a filosofia antiga debaixo da nomenclatura imaterialidade ou imortalidade, por exemplo. Entrementes, com Descartes, efetivamente, temos a instauração da discussão moderna acerca do monismo e do dualismo²⁸⁰. Partindo de uma concepção dualista, ele estabelece que mente e matéria tem propriedades completamente diferentes e, nesse ínterim, uma propriedade mental, por ser distinta da matéria, não pode ser dividida. Essa noção que defende uma espécie de assimetria entre mente e cérebro, comumente denominada de dualismo cartesiano, não tardou, mesmo nos adeptos mais fervorosos do sistema cartesiano, a exibir problemas. Um exemplo desses problemas é a seguinte pergunta: ‘se mente e corpo são assimétricas, portanto distintas, e se a mente é imaterial, como esse elemento pode influenciar nossas ações?’. Se por um lado a separação entre mente e corpo solucionava uma gama de indagações, por outro, o desafio maior apresentava-se em como conceber a forma específica de interação entre esses dois elementos.

A solução de Descartes perfazia a afirmação da existência de um órgão localizado logo abaixo da cabeça, que detinha propriedades especiais, chamado de glândula pineal²⁸¹, responsável pelo estabelecimento interacional entre a alma e o corpo. Como poderíamos ter um órgão híbrido, com características tanto materiais quanto imateriais, nunca foi explicitado por Descartes, o que lhe rendeu a fama de criar uma anatomia fantasiosa. Por isso, depois dessa abertura, várias foram as tentativas de estabelecer a relação entre mente e corpo, como o foi o modelo de Leibniz, que estabelecia que o físico e o mental não precisavam exibir nenhuma característica relacional, eles apenas caminham juntos, uma vez que tudo o que é

²⁸⁰ Por monismo queremos aqui designar a tese que sustenta que somente existe um tipo de substância dentro do universo, quer ela seja material, quer ela seja espiritual. Tradicionalmente, a versão mais comum derivada das concepções monistas é o materialismo, ou seja, um conjunto de idéias que defende que, no universo, não existe nada além da matéria e suas manifestações, portanto, prefigura que fenômenos mentais são fenômenos físicos, uma vez que mente e cérebro são a mesma coisa. Em contraposição a esse sistema, temos o dualismo, ou seja, o sistema que, ao nosso entender, defende a tese de que há duas substâncias distintas, irreconciliáveis e irreduzíveis no universo. Portanto, para esse ponto de vista, mente e cérebro são coisas distintas.

²⁸¹ Hodiernamente os médicos aludem que tal glândula corresponderia à hipófise.

proposto pelo mental tem uma correspondência no mundo físico. Precisamente por desenvolverem sistemas explicativos cada vez mais bizarros, tivemos a aglutinação e radicalização das tentativas de resolução desse problema no campo oscilativo entre radicalmente materialistas e radicalmente dualistas. Contudo, nenhuma das repostas desenvolvidas conseguia efetivamente reduzir o mental ao físico ou sustentar a sua separação radical afirmando que mente e cérebro não se relacionam.

Proposições interessantes e que muniam de nossos ares e vestimentas as reflexões da Filosofia da Mente não foram apresentadas no século XIX. Depois da influência kantiana, que dizia que nunca poderíamos efetivamente chegar a uma resposta ao problema das relações entre mente e corpo ou mesmo acerca da natureza do pensamento, a filosofia parecia se ocupar de questões mais urgentes como: os destinos da humanidade, a necessidade de estruturação das sociedades e seus sistemas políticos, etc. Somente depois da segunda metade do século XIX, com os progressos da Neurofisiologia, temos a restauração das problemáticas derivadas de uma Filosofia da Mente. A descoberta dos neurônios e da sua capacidade de transmissão elétrica e da natureza das doenças mentais e seus tratamentos, como os prescritos por Freud, atestam a curiosidade acerca do desconhecimento sobre a natureza da mente.

O interesse específico nas reflexões acerca da mente e do cérebro, e toda a problemática derivativa disso, somente terão força argumentativa com o surgimento efetivo daquilo que hoje denominamos de Filosofia da Mente, ocorrido no século XX. É nesse momento de “encruzilhada” que teríamos de retomar todos os problemas tradicionais acerca da natureza dos fenômenos mentais examinando as grandes teorias metafísicas, mas sem descuidar dos resultados pungentes sobre o cérebro humano obtido através das investigações das Neurociências. Nesse sentido, as relações efetivas entre mente e cérebro passam a ser o elemento fulcral das investigações da Filosofia da Mente. Era necessário que fossem estabelecidas novas teorias que pudessem dar conta das relações entre os fenômenos físicos e os fenômenos mentais, mesmo que a maior tendência estivesse sob o escopo materialista, uma vez que se assimilavam as últimas descobertas das pesquisas neurofisiológicas. Nesse ínterim, o sistema inovador que é considerado o marco efetivo das reflexões da Filosofia da Mente contemporânea é o trabalho de Gilbert

Ryle, proposto em 1949. Nele, afirmava-se que o problema das relações entre mente e corpo não seria um problema autêntico, mas um pseudo-problema, uma vez que sua origem está numa espécie de confusão teórica de emprego lingüístico. Para ele, ao longo dos séculos nossa cultura desenvolveu um vocabulário “físico” e outro “mental” para falarem a mesma coisa, mas que nos induziam a acreditar que seus referentes seriam diferentes e incompatíveis. Essa dicotomia, vivida pelo filósofo da mente, poderia perfeitamente ser sanada mediante uma análise lingüística.

O aparente entusiasmo promovido pelo sistema de Ryle durou pouco. Entre as décadas de 1950 e 1960, mediante vários artigos de filósofos norte-americanos e ingleses, os quais produziam mais mediante ensaios e pequenos artigos, apresentaram novas versões de um materialismo em Filosofia da Mente. Esse conjunto de idéias ficou conhecido como a “teoria da identidade entre mente e cérebro”. Esse modelo, inicialmente proposto por J. J. C. Smart, apresentava um sistema que afirmava que os estados mentais seriam idênticos a estados cerebrais, portanto, seriam a mesma coisa, mas ditos de uma forma diferente, o que nos daria a impressão de serem elementos distintos. Mas essa teoria não se sustentou por muito tempo, dando lugar à “teoria da identidade teórica”. Contudo, mesmo diante dessas novas reformulações, as perguntas acerca das garantias das suposições realizadas por essas teorias ainda permanece. No entanto, mesmo diante das mais avançadas estruturas laboratoriais e tecnológicas das quais dispomos, o modelo materialista somente conseguiu demonstrar de que forma os pensamentos são inacessíveis, escapando dos limites do mundo material. Sabemos, por exemplo, que parte do cérebro é ativada durante o processo do sono, mas não conseguimos saber, efetivamente, o que se está sonhando. A forma de supor que nosso pensamento iguala a noção de estados mentais com a de estados cerebrais, em análise estrita de reações químicas, apresenta-se no mínimo como contraditória.

O que percebemos, então, diante de toda essa problemática, é que o problema da relação mente e cérebro ainda permanece em aberto, sendo palco de grandes batalhas dos defensores de várias teorias contraditórias entre si. Mas esse não é o único problema que impacta as investigações na Filosofia da Mente. Outro problema espinhoso refere-se à relação entre máquinas e consciência.

No século passado, mas somente a algumas décadas atrás, nascia, na Europa, a Inteligência Artificial, uma disciplina que tinha como objetivo o estudo para

a construção de máquinas pensantes. Essa idéia brotou dos estudos do matemático Alan Turing diante da pergunta: 'uma máquina pode pensar?'. Essa disciplina é fruto do otimismo diante daquilo que os computadores da época poderiam realizar e, portanto, acreditava-se que em poucos anos seria possível a construção de uma máquina que pudesse pensar. Obviamente que os filósofos não se omitiram diante dessa perspectiva. Nesse ínterim algumas indagações centrais dos Filósofos da Mente foram postas e surgiram perguntas como: 'o que é o pensamento?'; 'o pensamento é de exclusividade dos homens ou pode ser estendido a alguns animais?'; 'o que poderia impedir a atribuição do pensamento a um computador?'; 'se um computador puder chegar a pensar, ele adquirirá consciência e se igualará aos homens?'. Obviamente podemos notar que essas questões não eram novas pois vimos, em Descartes, em pleno século XVII, a pergunta acerca da possibilidade de se construir autômatos pensantes. Mas nele, devido ao seu dualismo, um autômato nunca teria uma vida mental como a humana, pois essa vida mental humana era identificada com uma substância espiritual.

Justamente a essa questão a resposta do século XX, dada por Turing, nos moldes do que ainda hoje é aplicado na Ciência da Computação ou da Inteligência Artificial, veremos a contestação dessa idéia mediante a dinâmica, defendida pelo matemático, de que esses problemas efetivamente teriam fim no dia em que pudéssemos definir, de forma precisa, os conceitos de 'pensamento' e 'máquina'. Turing propôs duas formas de se responder a essa questão: uma seria a realização de uma pesquisa e o que for definido pela maioria seria aceito por todos, a outra seria seu famoso 'Jogo de Imitação', o qual, mais tarde, ficaria famoso sob o epíteto de 'Teste de Turing'. Segundo o ponto de vista desse teste, se uma máquina apresentar comportamentos idênticos ao de um ser humano, a ela poderíamos atribuir a noção de 'pensamento' e de 'estados mentais'. Efetivamente, a proposta basilar do teste nos traz a questão de que não somente o pensamento não seria exclusividade dos seres humanos, como, também, um sistema artificial seria capaz de pensar e, portanto, de executar as mesmas tarefas que um ser humano realiza. É justamente com esse entusiasmo do potencial das máquinas, exibido nas décadas de 1960 e 1970, que iria surgir uma nova teoria da mente a qual batizou-se de 'funcionalismo'.

O Funcionalismo, enquanto teoria da Filosofia da Mente, pretendia ser uma teoria abrangente que explicitasse todas as atividades mentais humanas e, ao mesmo tempo, todos os elementos desenvolvidos pelos sistemas artificiais. Aqui podemos observar que para os funcionalistas a noção de mental é o resultado da capacidade de um organismo, ou sistema artificial, de realizar determinadas funções. É nesse sentido que nosso cérebro passa a ser entendido: um sistema que pode realizar algumas atividades que produzem algo que denominamos de 'mente'. Contudo, qualquer outro sistema, mesmo os artificiais, e portanto construídos mediante materiais completamente diversos, seria capaz de produzir uma atividade mental se ele puder realizar as mesmas funções que o cérebro humano realiza. Para os funcionalistas pensar é desempenhar um conjunto 'x' de funções as quais levam à produção do que se chama de comportamento inteligente. Se os modelos artificiais cumprirem essa função então pensariam. Mas o modelo fica complexo devido a vários paradoxos que surgem dessas noções.

Dentre as objeções mais significativas que estabelecem os paradoxos tanto para os adeptos do modelo de Turing, quanto para os funcionalistas, temos o problema da definição do termo 'pensamento'. O modelo de Turing e dos funcionalistas não estabeleceram o limite nítido para que se possa atribuir o termo pensamento quer a seres humanos, quer a artefatos, quer a criaturas artificiais. A natureza do que seria o 'pensamento' não foi desvendada pelo Teste de Turing. Notadamente, comumente aceitamos a noção de que uma ação envolve mais do que uma simples observação de sua exterioridade, ou seja, ela carrega consigo elementos implícitos que se compõem por diferentes estados mentais. É nesse sentido que existe uma associação entre a noção de 'pensamento' e de 'consciência'²⁸². Um comportamento consciente apresenta-se como um pensamento no qual se sabe o que se faz. Portanto, seria possível ter 'pensamento' sem ter 'consciência'? Seria possível dissociar essas duas noções mesmo tendo em vista que sua junção explica a maior parte daquilo que denominamos de pensamento, ou seja, de que a maioria dos eventos que chamamos de pensamento são conscientes? Assim, como uma máquina poderia pensar sem adquirir consciência de seus pensamentos? Esses questionamentos nos colocam diante da realidade de

²⁸² A esse respeito Cf. SEARLE, *op. cit.*, 1997. Nesse livro, debaixo do questionamento acerca da noção de intencionalidade, teremos apontados os maiores entraves acerca da possibilidade de assumirmos um pensamento, consciente e intencional para máquinas.

que muito pouco sabemos acerca da natureza do que seja o pensamento e do que seja a consciência. Nenhuma teoria ainda foi capaz de apresentar-se como uma resposta definitiva ao problema e, portanto, o que verificamos é que todos os problemas e paradoxos oriundos das discussões entre maquinismo e consciência apresentam-se em aberto, ainda são inconclusivos, ainda nos colocam frente a tantos paradoxos que as respostas ainda são infrutíferas ou insuficientes.

Mas as investigações acerca da possibilidade da construção de máquinas pensantes ainda entram em embate com outra temática espinhosa dentro das investigações atuais em Filosofia da Mente, a saber, as discussões acerca da noção de 'identidade pessoal'.

Parece que o problema acerca da identidade, do que somos, faz parte desses embates desenvolvidos pela filosofia da mente. Imagine, como foi dito acima, se pudéssemos realizar transplantes de cérebro. Imagine que isso ocorreu com você. Ao se levantar da cama e se olhar no espelho a nova visão lhe causaria espanto? A maior parte das pessoas responderia que sim. Mas o que seria essa estranheza, esse espanto, porque eles surgiriam? Esses elementos reflexivos nos colocam diante de perguntas do tipo: 'o que faz com que eu seja eu?'; o que confere minha 'identidade pessoal?'; 'minha identidade é fornecida por meu corpo, por meu cérebro ou por minha mente?'; 'qual é o elemento que garante que sou o mesmo que acorda, que almoça, que namora e vai para a universidade durante à noite, ou seja, que é a mesma pessoa que realiza todas essas ações?'. Essas indagações nos apresentam o fato de que a natureza da 'identidade pessoal' é um elemento crucial para as indagações da Filosofia da Mente, pois ela nos fornece aspectos da subjetividade que permeiam todas as perguntas e indagações que vimos surgir até agora dentro dos problemas da redescoberta da mente.

Várias foram as teorizações que tentaram resolver o problema da identidade. Várias são as teorias consideradas como clássicas, como o modelo defendido por John Locke, onde a identidade é vinculada com uma certa identidade ao longo do tempo, ou seja, memória e continuidade temporais seriam os elementos basilares que possibilitariam a formação de qualquer identidade pessoal. Mas essa noção passou por severas críticas pois nos casos de amnésia, por exemplo, como poderíamos falar nessa continuidade? As objeções nos colocaram diante do fato de que a organização de minhas lembranças mediante uma determinada seqüência

temporal não faz com que essas lembranças sejam minhas, portanto, ela não nos permite dizer qual é o princípio que transforma algo em ‘meu’.

Se realizarmos o exercício de supor em andróides ou humanóides, mesmo que fora da realidade do tempo de Locke, teríamos o fato de que memórias seriam implantadas, de forma impessoal, no ‘cérebro’ dos andróides. Digamos que fossem implantadas ‘minhas memórias’, elas seriam ‘dele’ ou passariam a ser ‘nossas memórias’? Parece que mesmo que essas memórias sejam implantadas a algo que permite dizer que o andróide não adquiriu minha identidade pessoal, que ele é algo distinto da minha pessoa, portanto, ele não será como sou. Mas se o processo somente fosse garantido pela continuidade temporal, o andróide teria esse elemento. Fica claro que o princípio de continuidade temporal de minhas memórias não é suficiente para explicar a natureza da identidade pessoal. Mas então o que nos permitiria fundamentar a noção de identidade pessoal? Parece que a solução seria tentar achar a resposta para isso nas três alternativas clássicas dos modelos contemporâneos, ou seja, a identidade pessoal seria encontrada ou no meu corpo, ou em minha mente, ou em meu cérebro. Nesse ínterim estaríamos retomando o problema mente-cérebro. As possibilidades de adotarmos cada um desses elementos, portanto, suscitaria inúmeros problemas, de todas as ordens, como os que surgiram até o momento em todas as reflexões que apresentamos até o aqui. Até mesmo os avanços das neurociências, como a descoberta do fato de que o lado esquerdo do cérebro humano é o responsável pela linguagem, não foi suficiente para responder a essa questão, apenas multiplicou os problemas e os paradoxos da instanciação da identidade pessoal. Como em todos os problemas que vimos anteriormente, esse também se encontra em aberto.

Diante do que aqui delimitamos, não obstante todas as questões que foram postas e deixadas em aberto, parece que um grupo de questões tornam-se fulcrais, a saber: “existe alguma distinção entre o que é ‘dado à mente’ e o que é ‘acrescentado pela mente’?”. Se essa pergunta é levada a cabo, as estruturas que possibilitariam sua resposta se inseririam numa visão de Filosofia da Mente que entende o conceito de ‘mente’ como uma espécie de entificação da linguagem²⁸³.

²⁸³ Essa é uma idéia defendida por Rorty na introdução à tradução brasileira da obra de Sellars. A alusão de Rorty é uma forma de expressar as idéias acerca dessa questão em Filosofia da Mente que são apresentadas por Sellars nas seções 38 e 59 de sua obra. A esse respeito Cf. SELLARS, Wilfrid. **Empirismo e filosofia da mente**. Introdução de Richard Rorty e guia de estudos de Robert Brandom.

Em vários seguimentos essa estrutura de entificação da linguagem, inicialmente ligada a uma espécie de nominalismo dentro da mente, deu início à rediscussão de uma estrutura que pudesse fundamentar as linguagens e efetivar a passagem dos atos mentais para sua instanciação frente a artefatos no mundo mediados por uma estrutura lingüística. Essa dinâmica ficou conhecida como sendo a estrutura de uma Linguagem Mental, a qual, de momento, passaremos a investigar.

5.1. Linguagem Mental

Ao voltarmos nosso olhar para todas as questões que foram postas até o momento fica claro a forma de entrelaçamento entre as temáticas descritas aqui. Todas as perguntas que foram desenvolvidas não são elementos separados entre si. Ao tratarmos vários dos aspectos que surgem dentro do problema mente-corpo, por exemplo, observamos a existência de um que nos chama a atenção e que se prefigura como o foco de nossa investigação: o problema semântico.

Normalmente quando falamos em Filosofia da Mente falamos em estados mentais e atos mentais. Mas quando falamos nesses eventos o que especificamente queremos dizer, ou melhor, de que forma podemos dizer que o fato de descrever estados mentais tem significado? Qual é o elemento que possibilita a aquisição de significado por parte das descrições de estados mentais? Se a função da linguagem é a comunicação pública, para que seja garantida uma rede de compreensão do que se fala, como poderíamos transformar a descrição de nossos estados mentais em algo significativo? Como sair de uma descrição subjetiva, descrição dos estados mentais que tenho, para compor a ordem descritiva de dados objetivos, o objeto ou o conceito referido por meu estado mental?

Dennett, formula da seguinte forma a existência de uma linguagem do pensamento:

Trad. Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 18. A defesa dessa idéia pareceu-nos um excelente forma de demonstrar ao leitor o espaço da estrutura de uma linguagem mental dentro das problemáticas relacionadas à Filosofia da Mente. Contudo, dentro das várias possibilidades de se pensar essa estrutura da Linguagem Mental temos a visão de McDowell onde o mundo “exerce um papel normativo sobre o conteúdo dos nossos pensamentos”, MCDOWELL, John. **Mente e mundo**. Trad. João Vergílio Gallerani Cuter, Ensaio Introdutório Hilan Bensusan. Aparecida: Idéias & Letras, 2005, p. 8.

Nós e outras criaturas exibimos comportamento inteligente e, uma vez que a produção regular de tal comportamento requer pensamento, e o pensamento requer representação, e nada pode representar exceto em um sistema, devemos ser dotados de um sistema de representação interna e utilizá-lo, um sistema que possua sua própria “gramática” e “vocabulário”, e que poderíamos chamar de linguagem do pensamento.²⁸⁴

Churchland²⁸⁵ diz que vários seriam os caminhos para se debater essa temática hodiernamente. Inicialmente ele aponta um caminho plausível para a resposta desses questionamentos com a associação de um termo apropriado a um tipo de estado mental apropriado. Mas se isso ocorre, como nos lembra o autor, os estados mentais seriam subjetivos e, nesse sentido, não haveria a possibilidade de sabermos se outros indivíduos, quando da descrição de seus estados mentais com um determinado conceito ‘X’, estariam se referindo ao mesmo conjunto de estados mentais que sinto quando uso o conceito ‘X’. Como objeção a esse modelo, contudo, e no estabelecimento de uma via alternativa a essa primeira, teríamos, como nos lembra o autor supracitado, sistemas que defenderiam que uma vez que estivermos descrevendo de forma detalhada uma “rede de relações causais”²⁸⁶ a algo externo à mente essa descrição seria publicamente observável. Mas efetivamente qual das teorias teria maior sucesso: os materialistas, os dualistas, os subjetivistas, os funcionalistas? O problema semântico, portanto, estreita-se, sobremaneira, com o problema da relação mente-cérebro.

Um olhar superficial poderia dizer que esse tipo de questionamento buscaria estabelecer a conexão entre a consciência, a linguagem e a realidade social em que estamos inseridos. Outros reduziriam o problema a simplesmente estabelecer a relação entre o físico e o mental²⁸⁷. Mas a pergunta central ainda permanece em

²⁸⁴ Cf. DENNETT, 2006, p. 142.

²⁸⁵ Cf. CHURCHLAND, Paul M. **Matéria e consciência**. Uma introdução contemporânea à Filosofia da Mente. Trad. Maria Clara Cescato. São Paulo: Editora UNESP, 2004, p. 18-20.

²⁸⁶ Cf. CHURCHLAND, 2004, p. 19.

²⁸⁷ Comumente essa redução é realizada pelos materialistas que instanciam que o mental e o físico não são dois domínios ontológicos diferentes entre si. Mas ela não se reduz a esse conjunto de pesquisadores. Os naturalistas biológicos rejeitariam as categorias dessa diferenciação, mas adotariam outros elementos a ela vinculados de tal forma que se apresentam como uma espécie derivação dos primeiros. De qualquer forma o que se observa nesse conjunto de pensadores é a instauração de que a consciência e outros fenômenos mentais são fenômenos biológicos diferenciados somente mediante processos neurobiológicos do cérebro ao se analisar como redes inferiores ou superiores de sinapses. As diferenciações são importantes mas muito tênues entre os sistemas de como ocorreriam os níveis de organização, no cérebro, dos estados mentais e suas descrições. De qualquer forma fica claro que os dois lados vêem a existência de um nível

qualquer dessas teorias: como se dá a ligação entre os conceitos, que expressam estados mentais, com os artefatos do mundo extramental? Qual é efetivamente a relação entre termos e objetos? Como podemos equalizar a face objetiva e subjetiva, o conteúdo e a fenomenologia ou mesmo a semântica e o subjetivo?

A primeira vez que uma tese acerca da linguagem mental ou da existência de uma linguagem do pensamento foi apresentada dentro dos moldes da Filosofia Contemporânea, ela era endossada por Jerry Fodor, em 1976, na sua obra intitulada *The Language of Thought*. Nessa obra o surgimento de uma noção de linguagem do pensamento estava associada à visão computacional dentro da Filosofia da Mente. A pretensa existência dessa ‘Linguagem’ afirmava-se diante da idéia de que um processo computacional consistiria numa espécie de manipulação de símbolos, ocorrida de forma ordenada, e, nesse sentido, levaria à necessidade de afirmação de que os processos cognitivos humanos também consistiriam em uma manipulação ordenada de símbolos por parte dos seres, organismos, cognoscentes.

Para a visão apresentada por Fodor, existiria um mecanismo que executaria a efetivação da possibilidade de manipulação ordenada de símbolos através da ligação de dois elementos: a linguagem *input/output* e a linguagem-máquina. A primeira linguagem seria a forma com que o usuário do computador se ‘comunicaria’ com o mesmo. A junção entre as duas linguagens seria executada por meio de um ‘compilador’ que traduziria as fórmulas da linguagem *input/output* para fórmulas da linguagem-máquina, o sistema operacional do computador. Essa dinâmica, que ocorre mediante uma via de mão dupla, quando transportada para organismos cognoscente, garante que qualquer indivíduo cognoscente, conforme sua similaridade com o sistema da linguagem-máquina, possa representar e processar qualquer tipo de informação. A linguagem do pensamento seria exatamente esse análogo da linguagem-máquina em indivíduos/organismos cognoscentes. Nesse sentido a existência de tal linguagem do pensamento seria algo inato, pois a aquisição de qualquer linguagem convencional teria de pressupor certa capacidade prévia de manipulações ordenadas de símbolos como qualidade intrínseca do processo cognitivo. Efetivamente, uma estrutura estabelecida debaixo de tal pressuposto necessita pressupor que todos os organismos cognoscentes sejam

dotados de um sistema simbólico, e de regras, que possam regular tais manipulações, ou seja, o modelo proposto tem a necessidade da existência de uma linguagem intrínseca. Essa necessidade demonstraria que no caso dos seres humanos, conforme a analogia que descrevemos acima, as várias línguas convencionais, naturais, são linguagens da forma de linguagens *input/output*, enquanto que a linguagem do pensamento seria algo universal devido ao seu caráter de inaticidade. Portanto, a forma com que um ser humano adquirir sua língua materna seria uma espécie de processo que traria em seu conjunto a compilação de fórmulas da linguagem do pensamento e as fórmulas da língua materna.

Contudo, esse caráter de inaticidade estrutural que fundamenta a possibilidade de toda aquisição de símbolos e sua respectiva manipulação não se configuram como o único elemento da linguagem mental. Além de uma estrutura inata que fundamente a aquisição de uma linguagem convencional, a Linguagem Mental, ou Linguagem do Pensamento, necessita determinar de que forma ocorre a construção e ligação desses símbolos e sua respectiva ostensão frente a artefatos do mundo extra-mental. Nesse sentido, é importante determinar, na efetivação da presente empresa, a noção de intencionalidade e sua inter-relação com a extensionalidade.

Uma das grandes discussões dentro da Filosofia da Mente, conforme elucidamos anteriormente, se refere à forma com que os estados mentais tornam-se dirigidos a um determinado objetivo e remetem a objetos exteriores tanto à linguagem quanto à mente. Nesse sentido devemos notar que a noção de intencionalidade²⁸⁸ refere-se a uma determinada propriedade dos estados mentais, como o são, por exemplo, crenças e desejos, mas, também, a eventos lingüísticos, como por exemplo elocuções, consistindo no fato de que tais estados ou eventos estariam dirigidos para determinado objeto ou serem acerca de determinado objeto. A intencionalidade, portanto, pode ser entendida como uma espécie de relação a ser estabelecida entre dois objetos diferentes quando um é acerca do outro. Contudo, essa idéia geral ainda pode ser derivada em pelo menos três noções distintas de intencionalidade, as quais não se reduzem uma à outra. A primeira noção estabelece que a intencionalidade é uma propriedade derivada somente do mental,

²⁸⁸ Cf. CHURCHLAND, 2004, p. 107-113. Nessas páginas o autor relata alguns elementos pontuais e centrais dentro da noção de intencionalidade em Filosofia da Mente e alguns de seus impactos dentro de sistemas filosóficos hodiernos.

sendo algo primitivo e, portanto, uma espécie de intencionalidade do mental. Qualquer outra forma de intencionalidade, como por exemplo, a intencionalidade exibida por entes não mentais, seria algo derivado ou dependente. A segunda noção seria uma espécie de noção estrita de intencionalidade. Essa noção se aplica a um agente quando ele tem a intenção de fazer algo, portanto, ela visa estados mentais intencionais estritos, mas que, efetivamente, se configuram como algo mais abrangente do que o que é apresentado pela primeira noção, sendo, dessa forma, algo lato em relação à primeira uma vez que essa noção introduz objetos não-mentais como portadores de intencionalidade. A terceira noção fixa a intencionalidade a uma noção específica de um estado intensional. Essa noção entende que estados mentais intensionais são estados que apresentam uma identidade e uma natureza sensíveis aos moldes da identificação dos objetos particulares por eles mencionados. A associação realizada por essa terceira noção postula que estados intencionais, portanto, são os estados mentais conhecidos como atitudes proposicionais.

Essas noções de intencionalidade nos colocam frente ao problema de associação dos *relata* a algo que seja exclusivamente descrito por atos mentais, ou a algo que possa se associar com objetos extramentais ou exclusivamente à sinapses cerebrais. Esse é o caso dos sistemas, como os fisicalistas, que acreditam que a intencionalidade pode ser naturalizada mediante uma operação causal. Essas posturas se instanciam como elementos variantes que fundamentam várias correntes divergentes em Filosofia da Mente, como o são, por exemplo, o externalismo e o internalismo. Contudo, o problema que antes se encontrava nos estados mentais agora se amplia para a intencionalidade do estado ou ato mental. A Linguagem Mental, ou do pensamento, ainda continua com um vazio pois, mesmo adotando-se vários elementos relativos à intencionalidade, como ela remeteria, de forma natural, as estruturas inatas da mente com a criação de símbolos/signos lingüísticos em um idioma particular e fariam com que esses estados, manifestos dentro de um determinado conjunto de proposições lingüísticas sempre remeta a uma mesma espécie de artefato? O problema da intencionalidade abre espaço para o problema da referencialidade e da extensionalidade.

A distinção efetiva que sustenta essas discussões está calcada numa espécie de dois tipos de valor semântico que uma determinada categoria pode ter. O que se

prefigura é a relação entre o artefato do mundo e seu correlato mental. Os objetos do mundo que são aqueles aos quais uma determinada expressão lingüística se aplica são denominados de extensão da proposição. Ao conceito expresso pela proposição ou a representação conceitual que nela se encontra contida denominar-se-á de intenção lingüística. Notadamente a esse último aspecto, onde temos a associação da intenção da expressão lingüística, comumente se denomina de significado²⁸⁹. A tese central, tradicional, que sustenta a relação entre intensão e extensão afirma que uma determina a outra, ou seja, qualquer diferença de extensão determina, conseqüentemente, uma diferença de intensão. Isso instancia que é impossível que uma mesma intenção tenha extensão diferente, mas, por outro lado, deixa em aberto a possibilidade de que expressões com a mesma extensão tenham intensões diferentes. Mas se esses elementos associam uma representação conceitual a estados mentais internos do seu utilizador, a teoria da *Terra Gêmea* de Putnam nos leva ao abandono da noção de que as intensões são completamente determinadas por estados psicológicos internos²⁹⁰. Novamente nos deparamos com as discussões entre internalistas e externalistas onde se discute acerca da abrangência de nossas estruturas inatas na criação de símbolos, linguagem do pensamento/mental, e sua ligação efetiva com artefatos extramentais. Para Teixeira, “a separação entre mente e corpo percorre nossa percepção e nossa linguagem e constitui a principal metáfora a partir da qual modelamos nossa experiência subjetiva (*Umwelt*) do mundo.”²⁹¹ Mas como podemos estabelecer essa experiência subjetiva na forma de um discurso que represente objetos do mundo e que possa ser compreendida por outros seres humanos? Nos parece que a semântica não pode

²⁸⁹ Um claro exemplo dessas discussões entre significado e significante, ou entre os conceitos mentais e sua intencionalidade e o artefato por ele descrito, efetivam-se nos elementos que fundamentam as várias propriedades que circundam as funções de um nome próprio. As discussões e teorias acerca do estudo dos nomes próprios revelam vários dos moldes semânticos e ontológicos desenvolvidos pela Filosofia Analítica hodierna. Entrementes, como nosso foco se instaura na discussão efetiva da Filosofia da Mente, as relações que ora buscamos desvelar não comportam um estudo detalhado sobre os nomes próprios. Uma efetiva apresentação dos estudos recentes acerca de nomes próprios podem ser encontrados em BRITO, Adriano Naves. **Nomes próprios: semântica e ontologia**. Brasília: Editora UNB, 2003.

²⁹⁰ A esse respeito Cf. BRITO, *op.cit.*, capítulos 4 e 5.

²⁹¹ Cf. TEIXEIRA, João de Fernandes. **Como ler a filosofia da mente**. São Paulo: Paulus, 2008, p.65.

ser reduzida a meros símbolos formais e, portanto, ela não pode ser estabelecida somente a partir de uma sintaxe²⁹². Nas palavras de Dennett,

O que é preciso é nada menos que uma teoria completamente geral da representação, com a qual possamos explicar como se pode dizer que palavras, pensamentos, pensadores, imagens, computadores, animais, sentenças, mecanismos, estados, funções, impulsos nervosos e modelos formais (*inter alia*) representam uma ou outra coisa.²⁹³

Fodor irá afirmar, em sua obra *The Language of Thought*, de 1975, que essa teoria geral somente poderá ser desenvolvida mediante um sistema de representação interna, uma linguagem do pensamento²⁹⁴. Mas a essa estrutura se sobrepõe as críticas de Hilary Putnam, o qual, segundo a visão de Davidson²⁹⁵, defende a tese de “que aquilo que as palavras significam depende de algo mais do que aquilo que está na cabeça”. No fundo, a intervenção de Putnam dentro do sistema subjetivista de Fodor estabelece que se as pessoas têm a necessidade de ter uma estrutura inata que garanta a formação de linguagens dotadas de significado, essa estrutura, expressa mediante pensamentos, em parte tem de ser identificada a acontecimentos ou objetos exteriores à mente dessas pessoas.

A divergência entre esses sistemas e autores nos coloca diante de uma realidade que estabelece que: se de um lado tem-se a possibilidade da existência de uma Linguagem do Pensamento, que parece dar conta de explicar como formamos nossos signos e conceitos, de outro, a possibilidade da existência dessa estrutura não demonstra de que forma esse pensamento remete a artefatos extramentais ou

²⁹² Essa é a tese defendida por Searle em suas obras ‘*A Redescoberta da Mente*’ e ‘*Intencionalidade*’. Alguns elementos interessantes também são desenvolvidos na obra ‘*Expressão e Significado*’, mas as teses apresentadas nas duas obras supracitadas nos parecem mais detalhadas e pontualmente analisadas.

²⁹³ Cf. DENNETT, 2006, p. 142.

²⁹⁴ DENNETT, *op. cit.*, p. 144-145, assim qualifica a noção de Fodor de uma Linguagem do Pensamento: “O código interno é inato, e o vocabulário inato de predicados de alguém deve ser suficiente para representar, por construção lógica, qualquer predicado de qualquer língua natural que essa pessoa possa aprender. Uma vez que a pessoa tenha aprendido tal predicado ela pode aumentar seu código interno com um sinônimo, por assim dizer, do predicado da língua natural e, por conseguinte, utilizar essa palavra interna não-nativa como uma abreviatura para a molécula funcional veritativa incômoda do mentalês nativo. Não nascemos com uma palavra do código interno para ‘avião’, mas se não pudéssemos formular de início um predicado do mentalês interno que fosse pelo menos co-extensivo com ‘avião’, não poderíamos nunca aprender o que ‘avião’ significa, não poderíamos nunca acrescentar um sinônimo de ‘avião’ a nosso estoque básico. Assim, há um sentido no qual não podemos ‘adquirir novos conceitos’ aprendendo uma língua, mesmo que seja a língua materna.”

²⁹⁵ DONALD, Davidson. **Conhecer a Própria Mente**. Trad. de Luís Augusto. 2004. Disponível em: <<http://criticanarede.com/html/docs/propriamente.pdf>>. Acesso em: 22 de Fevereiro de 2010. p. 6.

mesmo se depende deles, de alguma forma, para a formação desses signos e conceitos. A tentativa de explicar se existe ou não uma conexão dessa estrutura da Linguagem do Pensamento com artefatos extramentais para a realização de nossas estruturas inatas de formação de signos e conceitos expressa-se no debate entre internalistas e externalistas, o qual passaremos a delinear brevemente.

5.1.1. O Debate Internalismo e Externalismo

Hodiernamente os debates epistemológicos têm discutido que tipo de acesso temos aos eventos que ocorrem em nossa mente e que tipo de acesso temos a eventos que ocorrem fora de nossa mente, ou seja, que tipo de acesso temos frente a nossos estados mentais e a artefatos e eventos do mundo físico extramental. Não obstante o tipo de acesso que temos a essas duas estruturas distintas, também se discute qual é o papel relacional entre elas e, se houver essa relação, ainda perguntar-se-ia se existiria certa sobreposição de uma em relação a outra.

A configuração desse debate²⁹⁶ ideológico pressupõe a postura dos internalistas e dos externalistas. O início do debate deriva das experiências de pensamento propostas por Putnam, especificamente “A Terra Gêmea”. O âmbito do debate tem se desenvolvido tanto no campo de pesquisa acerca da natureza do significado, quanto sobre a natureza do mental. Qualquer um dos lados, o internalista ou o externalista, estabelecem certa concepção dual acerca das noções

²⁹⁶ A esse respeito Cf. KING, Patrícia. Internalismo, Externalismo Y Autoconocimiento. In.: **Crítica – Revista Hispanoamericana de Filosofía**. México, v. 32, nº 96, dezembro de 2000, p. 99-119. Disponível em: <http://critica.filosoficas.unam.mx/pdf/C96/C96_king.pdf>. Acesso em: 25 de fevereiro de 2010. Nesse artigo a autora apresenta os principais elementos que constituem o debate epistemológico em torno do internalismo e do externalismo. Inserido no mesmo debate de contextualização das discussões internalistas e externalistas, mas com posturas diferenciadas da autora supracitada, temos SIECZKOWSKI, João Batista C. Conhecimento e justificação: a origem do debate entre internalismo vs. externalismo. In.: **Filosofia Unisinos**. São Leopoldo, v. 9, nº 03, set./dez. 2008, p. 228-242. Disponível em: <http://www.unisinos.br/publicacoes_cientificas/images/stories/pdfs_filosofia/v9n3/228a242_art04_sieczkowski.pdf>. Acesso em: 24 de fevereiro de 2010. Nesse artigo o autor estabelece várias correntes do debate epistemológico contemporâneo que adotam elementos ou do internalismo ou do externalismo, cada qual com suas idiossincrasias. Já uma comparação dessas posições frente ao ceticismo epistêmico contemporâneo pode ser notado em LUZ, Alexandre Meyer. In.: **Veritas**. Porto Alegre, v. 54, n. 2, maio/agost. 2009, p.74-95. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/viewFile/6817/4963>. Acesso em: 24 de fevereiro de 2010.

de significado e do mental. Em Filosofia da Mente esse debate se expressa com maior força nas posições sobre os conteúdos de crença.

Na visão de um internalista, o agente cognoscitivo deve ter acesso imediato a todas as condições necessárias e suficientes que determinam a justificação de todas as suas crenças. Na visão de um externalista, o agente cognoscitivo não necessita ter acesso imediato a todas essas condições necessárias e suficientes. Cabe ressaltar que para o externalista a noção de acesso imediato a estados de coisas é substituída pelos contextos em que ocorrem as discussões entre os agentes cognoscentes e seus interlocutores. Nesse sentido podemos notar que enquanto o internalista defende que o significado ou o conteúdo mental dependem principalmente do indivíduo, o externalismo defenderá que o significado ou o conteúdo mental depende principalmente do mundo, do meio no qual o indivíduo se encontra.

O ponto fulcral em litígio reflete uma diferenciação do papel epistêmico da estrutura fenomênica do mundo. Para os externalistas o papel de relevância ocorre, epistemicamente justificado, mediante o contato com a estrutura causal do mundo, mesmo que o agente cognoscitivo não tenha acesso imediato a essa estrutura. Os internalistas, por sua vez, sustentam que o sujeito cognoscente deve possuir acesso imediato a tudo o que lhe permita justificar uma de suas crenças e que fatos e eventos do mundo físico, como externos à mente, não deixam acesso imediato, e, portanto, não podem fazer parte da justificação epistêmica. A idéia geral subjacente a essa distinção estabelece que para a visão externalista não existe a insistência em que todas as condições que determinariam a justificação de uma crença de uma pessoa envolve, de forma necessária, estados mentais dessa pessoa. Em contrapartida, na visão do internalista, todas as condições que determinam a justificação de uma crença fazem referência a estados mentais aos quais, presumivelmente, o sujeito teria acesso imediato. No fundo essas teorias trazem a idéia basilar de uma distinção entre eventos internos e eventos externos à mente. Os primeiros seriam estados e eventos mentais, os segundos objetos e eventos físicos, como as verdades da lógica e da matemática. A busca efetiva ocorre em torno da busca daquilo que seria a parte efetivamente relevante dentro do conteúdo mental.

O que se prefigura no debate entre internalismo e externalismo é uma forma de oposição entre o 'conteúdo mental' e a 'causação mental'. Efetivamente essa oposição ocorre da observação corriqueira, comumente aplicada no cotidiano, de que o conteúdo parece ser uma propriedade extrínseca dos estados mentais. Mas tal noção não estabelece de que forma podemos entender como forças causais poderiam ser algo distinto de uma determinada propriedade intrínseca dos estados mentais. É nesse sentido que devemos entender que o internalista assume que os conteúdos mentais devem ser individuados e a forma de acesso aos mesmos deve ocorrer mediante uma consulta às informações acerca do indivíduo que o protagoniza, ou seja, suas características internas. O externalista, portanto, assume que os conteúdos mentais devem ser individuados mediante o recurso de utilização de informações do mundo no qual os indivíduos se encontram, portanto, mediante acesso a informações externas ao indivíduo.

Nos dois campos do debate encontramos posições que se radicalizam em uma dessas correntes, quer externalista, quer internalista, às quais representam certa forma de purismo das correntes, não aceitando a possibilidade de coexistência entre elas. Contudo, o debate também prefigura matizações dentro das próprias correntes com posicionamentos mais fracos que permitem a associação de elementos de ambos os lados, formando uma espécie de sistema híbrido²⁹⁷.

Contudo, nosso objetivo na atual empresa é estabelecer um diálogo entre o sistema desenvolvido por Guilherme de Ockham com o externalismo. Depois de termos entendido o campo de debate no qual se circunscreve o externalismo, passemos a delimitar, especificamente, o que devemos entender por externalismo e quais são seus principais elementos, quais seriam suas principais derivações e qual o problema, dentro do campo de seus embates teóricos nos motivaram em nossa empresa. Somente depois de elaborada essa teorização poderemos efetuar a última parte de nossa empresa, a saber, o debate entre Ockham e o externalismo.

²⁹⁷ Cf. KING, *op. cit.*, 2000, p. 99-102. Nessas páginas a autora apresenta várias matizações do que seriam os purismos e os sistemas híbridos circunscritos no debate do internalismo e do externalismo em filosofia contemporânea.

5.1.2. Externalismo

Podemos perceber que o externalismo é, eminentemente e originalmente, uma corrente semântica. Dentro de seu escopo encontramos o tema fulcral da referência e do significado. Em Filosofia da Mente, a vertente investigativa do significado exigiu reflexões que mudassem as concepções “tradicionais” acerca do conceito de ‘mente’ e da ‘natureza do mental’. Essa nova reestruturação do campo extensional desses conceitos deriva de uma idéia, oriundo da filosofia analítica contemporânea, de que os conteúdos de alguns de nossos ‘estados mentais’, e os significados das palavras, estariam relacionados ao mundo físico, pelo menos de parcialmente.

A nova noção de mente desenvolvida pelos externalistas, segundo o que é prefigurado por Tyler Burge²⁹⁸ é derivativa da crítica à idéia de subjetividade desenvolvida pela tradição epistemológica moderna. Na modernidade, o debate vinculada de um lado a concepção cartesiana de um sujeito individual, centrado em suas concepções internas, e de cunho empirista; e do outro, depois das teorizações hegelianas, o progressivo interesse nas relações das instituições sociais para a formação do indivíduo e dos conteúdos de seu pensamento. Essa segunda visão desloca o foco do problema do conhecimento, do pensamento e da racionalidade para um espaço público do “espírito objetivo” de um mundo “intersubjetivo”²⁹⁹. Nesse ínterim, Silva Filho nos alerta que essas vertentes levaram à criação e adoção do externalismo, donde:

O externalismo, tal como podemos encontrar nas obras dos filósofos contemporâneos como Hilary Putnam (1996b), Tyler Burge (1998^a), Donald Davidson (1991), Saul Kripke (1972) e Ludwig Wittgenstein (2000), inspirou a formação de uma visão anti-realista, anti-individualista, anti-subjetivista, sobre o mental que, sob muitos aspectos, transformou-se numa espécie de ortodoxia em filosofia da mente (Cf. Frakas, 2003, p. 187). E, além disso, reacendeu temas tradicionais, como o ceticismo a propósito do mundo exterior, de outras mentes e, sobretudo, sobre o conhecimento da própria mente.³⁰⁰

²⁹⁸ Cf. BURGE, Tyler. Individualism and the Mental. In.: LUDLOW, P. e MARTIN, N. (Eds.) **Externalism and Self-Knowledge**. Stanford: CSLI Publications, 1998, p. 21-83.

²⁹⁹ A esse respeito Cf. SILVA FILHO, Waldomiro José da. Mente, mundo e autoconhecimento: uma apresentação do externalismo. In.: **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 30, n. 1, 2007, p. 151-168. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/trans/v30n1/v30n1a10.pdf> >. Acesso em: 24 de fevereiro de 2010.

³⁰⁰ Cf. SILVA FILHO, 2007, p. 152.

O campo de debate no qual se insere o externalismo estabelece-se como um cenário de grandes dificuldades pois se de um lado os externalistas concordam, pelo menos amplamente mas sem consenso geral, de que os conteúdos de nossos estados mentais intencionais, como o são as crenças e os pensamentos, são determinados por nossa relação com o mundo externo físico e natural, pelo menos em parte, eles discordam acerca da possível compatibilidade ou não desse sistema com a crença que temos em um conhecimento dos nossos próprios estados mentais que seja direto, autorizado, não-empírico e transparente. O que se expressa nessa discordância é o problema filosófico de como podemos construir nossas crenças sobre nós mesmos, sobre o mundo e de que forma somos ou não capazes de pensar as garantias para esse conjunto de crenças.

Como vimos anteriormente, dentro dos estudos da filosofia da mente, alguns filósofos consideram que nossos estados mentais, como crenças e vontade, são estados mentais intencionais, portanto, teriam determinado 'conteúdo' ou 'significado' proposicional específico. O uso terminológico específico relata que esses estados mentais, chamados de 'atitudes proposicionais', expressam uma 'atitude' específica de um determinado sujeito em relação a uma proposição específica. É por esse motivo que podemos falar que temos 'uma crença de que' ou 'o pensamento de que'. Essas atitudes proposicionais nos permitem falar de um conteúdo semântico ou mesmo do significado dessa 'crença', desse 'pensamento'. Em todas essas atitudes teremos verbos que denotam conceitos psicológicos. Obviamente que nesse contexto o mental não é concebido como algo que denote propriedades materiais ou físicas. Esse postura não é uma retomada da dualidade mente-corpo, mas o reconhecimento de que existe algo, ao qual nos referimos, utilizando-nos de um vocabulário que denota conceitos físicos, de cunho material, como, também, existe algo para o qual usamos um vocabulário de cunho psicológico. O externalismo não postula que nesse jogo de vocabulários esteja sendo diferenciado, de forma ontológica, de um lado uma coisa física, de outra uma coisa psíquica. Não obstante essa constatação, para os externalistas, os estados mentais têm certo conteúdo representacional e, por conseguinte, são constituídos por características intencionais uma vez que cada uma das palavras usadas para expressar esse conteúdo representacional remetem a algo além de seu próprio significado. Nesse sentido podemos observar que a noção de intencionalidade é

tomada como algo transitivo, ou seja, como algo dirigido a alguma coisa, portanto, a crença ou o pensamento que temos são acerca de algo³⁰¹.

Grosso modo a pergunta central que fomentou as reflexões externalistas no meio filosófico do século XX seria aquela que questiona acerca de como uma frase, um pensamento ou mesmo uma crença teria um conteúdo ou um significado determinado. As reflexões oriundas desse questionamento derivariam dois tipos de respostas muito distintos entre si: um denominado de “perspectiva descritiva”, outro denominado de “perspectiva não-descritiva”³⁰². Uma perspectiva descritiva diz que quando um determinado indivíduo pensa um objeto mediante uma descrição, o seu pensamento será independente do objeto particular referido pela descrição, ou seja, as descrições da mente podem ser referidas de tal modo que não tenham uma referência específica de como as coisas são no mundo. Essa é a forma de pensar do internalismo que, basiliando-se pelas experiências e teorizações da modernidade, defende que as noções relativas à mente humana, objetos e ventos mentais, estariam associados à noção de interioridade, conforme vimos na seção anterior. Essa vertente é herdeira do caminho que começa com Descartes e perpassa o empirismo prendeu-se em focar exclusivamente o que se passa com o indivíduo, com suas percepções, seus sentimentos, seus significados, seus conceitos interiores, etc. Toda a experiência humana encontra-se gravada na mente e podem ser explicados evocando-se somente o individual e isolado na mente, nosso teatro privado. Justamente essa noção de que os conteúdos do pensamento de um sujeito seriam individuados por estados mentais intrínsecos desse sujeito se constitui o foco da crítica do outro ponto de vista e, conseqüentemente, o foco de atenção da crítica dos externalistas.

Se de um lado as respostas da ‘perspectiva descritiva’ estabeleceram o campo de debate do internalismo, de outro, a ‘perspectiva não-descritiva’ estabelecerá o campo de debate do externalismo. Na via da resposta da ‘perspectiva não-descritiva’ um sujeito pensaria em um objeto não pela via da descrição, como ocorre na visão anterior, mas, sim, pelo fato de o sujeito estar em alguma forma de relação real ou mesmo causal com o objeto. Portanto, nessa

³⁰¹ Essa noção de intencionalidade aproxima-se muito da noção de Brentano e do escopo assumido pela fenomenologia de Husserl. Acerca desse elementos Cf. SILVA FILHO, 2007, p. 153.

³⁰² A esse respeito Cf. SILVA FILHO, 2007, p. 154-156, que estabelece, detalhadamente, a distinção entre esses dois tipos de respostas, suas implicações e os correspondentes autores mais influentes de cada lado.

perspectiva os pensamentos, as atitudes proposicionais de um determinado sujeito, se conectam com seus objetos, não meramente através da descrição, mas, efetivamente, mediante a relação na qual o sujeito trava ou estabelece para com os aqueles objetos. O que se prefigura nesse modelo é que o componente singular do pensamento é individuado parcialmente pelos objetos de que ele trará, não por uma descrição que permaneceria a mesma, internamente, independentemente de qualquer estado do mundo. O que se afirma efetivamente no externalismo é que os significados não estão na cabeça, ou seja, o significado de nossas frases e palavras, bem como nossos estados mentais intencionais, estão relacionados com o mundo externo. É nesse sentido que devemos entender o significado do mundo externo: tudo o que pensamos, os objetos de nossa experiência e os objetos de nossa fala dependem, ao menos de certa forma, do mundo exterior à mente do sujeito cognoscente, ou melhor, pode-se, em algumas variantes, afirmar que eles seriam causados pelo mundo exterior. Nesse contexto, para os externalistas, os estados mentais não podem existir caso o sujeito não exista num mundo exterior e, portanto, as atitudes proposicionais desse sujeito não poderiam ser individualizadas ou mesmo caracterizadas sem os objetos externos e o mundo no qual o indivíduo cognoscente esteja situado de forma espacial e temporal. Por isso, o externalista não afirma que não temos estados subjetivos, ele, simplesmente, afirma que os pensamentos e as atitudes proposicionais do sujeito cognoscente não podem ser individuados por estados inteiramente subjetivos, contudo, poderiam ser parcialmente individuados por objetos, acontecimentos ou eventos do mundo exterior à mente subjetiva. É nesse sentido que devemos entender a diferença fulcral entre os dois sistemas, o externalista não nega os dados intrínsecos, ele simplesmente afirma que os pensamentos do sujeito cognoscente são individualizados parcialmente pelo entorno que o envolve.

Delimitada a forma geral na qual devemos entender o que seja o externalismo, faz-se necessário, nesse momento, descrever, mesmo que de forma breve, algumas matizações do externalismo, ou seja, algumas das variações conceituais que o externalismo pode assumir. Uma das versões mais comuns do externalismo é o externalismo semântico. Originalmente esse tipo de externalismo encontra seu campo de debate dentro dos temas vinculados à filosofia da linguagem, especificamente nas investigações acerca do significado, portanto, se

insere nas discussões filosóficas acerca das teorias semânticas. Os argumentos clássicos utilizados por essas teorias são vários experimentos mentais, como os realizados por Putnam com a teoria da “Terra Gêmea”, para que a importância do entorno do mundo do sujeito cognoscente seja percebido como algo relevante na forma com que damos significado às coisas. Para esse sistema é plausível que o indivíduo desenvolva os mesmos estados mentais, inclusive os mesmo estados cerebrais, porém, como estão em ambientes diferentes, seus pensamentos seriam diferentes. Dentro dessa linha, esse último elemento, aquele que vincula o pensamento e seus conteúdos a espécies naturais do entorno em que se está inserido, teremos uma variante que se prefigura com a nomenclatura de externalismo sobre espécies naturais. Embora essas teses estejam embutidas em teses claramente semânticas, aqui vemos uma variação interessante acerca do ‘mental’. A variação específica está em atribuir ao mental condições de verdade diferenciadas para os mesmos estados físicos e intrínsecos, os quais seriam determinados pela relação bio-física do entorno que o contextualiza. Na mesma linha ainda é possível perceber algumas tendências que se denominam de externalismo singular, ou seja, os conteúdos do pensamento de um sujeito cognoscente seriam parcialmente individuados por objetos singulares que se encontram no entorno externo desse sujeito.

Continuando as possibilidades variacionais dos modelos de externalismo temos o externalismo modesto. Nele, para compreendermos o significado ou a referência de uma palavra devemos nos focar no modo como as palavras são usadas, não num determinado estado psicológico especial ou num fato real do entorno do agente cognoscente. Aqui o entendimento é algo que se manifesta na prática, ou seja, no uso apropriado das palavras dentro de um determinado contexto. Aqui, debaixo da noção wittgensteiniana de jogos de linguagem, o conjunto fenomenológico privado dá lugar ao ambiente do público, a uma linguagem pública onde a vida mental é definida intersubjetivamente. Essa vertente abre caminho para outro tipo de variação, o qual afirma que os pensamentos de um sujeito cognoscente são individuados parcialmente pela prática da sua comunidade lingüística. Essa variação recebe o nome de externalismo social. Nele temos a noção de que nenhum fenômeno mental intencional do homem pode ser considerado ilhado, portanto, deverá ser tomado como algo vinculado ao continente social do sujeito.

Por conseguinte, na medida em que todos esses tipos de externalismo refutam as teses individualistas dos estados mentais intencionais, configurando-se como algo anti-individualista, eles criticam e recusam a noção internalista da mente como sendo um teatro da vida privada no qual o espetáculo encenado deriva de um conhecimento introspectivo. Mas aqui deparamo-nos com o problema de nossa tese. Aparentemente, para um externalista, o que o sujeito pensa depende do seu entorno, como vimos anteriormente, quer de forma particular, quer mediante a composição química das substâncias ou da prática lingüística de sua comunidade. Inadvertidamente poder-se-ia afirmar que as concepções do externalismo implicariam em afirmar que para conhecer o conteúdo do seu próprio pensamento o sujeito cognoscente precisaria investigar apenas a composição química dos objetos do seu entorno ou mesmo a prática lingüística da comunidade na qual ele se insere. Portanto, para ter acesso aos seus pensamentos o sujeito cognoscente deveria simplesmente investigar o mundo externo. O problema então surgiria: como conciliar a possibilidade de existência de uma estrutura interna inata que fundamente nossos estados mentais, conseqüentemente nossa estrutura lingüística, e, ao mesmo tempo, considere os objetos do mundo extramental como influentes na formação de nossos conteúdos e estados mentais? Ao adotar um teríamos que abrir mão de outro.

Justamente aqui, tendo em vista as teorizações de Guilherme de Ockham, entendemos que temos algo relevante a contribuir para esse debate na medida em que o Príncipe dos Nominalistas estabelece uma estrutura inata e os objetos singulares do mundo extramental como necessários para a criação de símbolos e confeitos e a justificação, nos moldes de condições de verdade, de nossos estados mentais intencionais.

Para entendermos propriamente como pode ser realizada tal característica, passemos à última parte de nossa empresa, a saber, as contribuições do modelo ockhamiano para as discussões do externalismo contemporâneo.

III – LINGUAGEM MENTAL OCKHAMIANA E EXTERNALISMO

Conforme exposto em nossa introdução, essa parte de nosso estudo reflete o cerne de nossas investigações: uma análise das teorizações acerca da linguagem mental ockhamiana e seus possíveis contributos para com o debate do externalismo em filosofia da mente. Contudo, para efetivarmos tal empresa é necessário estabelecermos algumas linhas que possam qualificar o tipo de interface que pretendemos desenvolver nessa parte de nosso estudo. De forma geral iremos desenvolver uma linha reflexiva que irá inserir as teorizações ockhamianas dentro do debate filosófico contemporâneo para, depois de contextualizado seu espaço, instanciarmos os possíveis contributos que consideramos viáveis em suas posições e teorizações.

Começemos, à guisa de norte, com breves vislumbres acerca das possíveis interfaces entre a problemática de uma linguagem mental desenvolvida no medievo e a noção de linguagem do pensamento oriunda da filosofia da mente contemporânea.

Devemos ter em mente que a porta de entrada das teorias acerca da linguagem mental dentro do campo de investigação da filosofia contemporânea acontece com os estudos de Franz Brentano acerca da psicologia. Em seus estudos Brentano³⁰³ desenvolve o conceito de “in-existência” intencional, ou mental, o qual aponta como sendo uma característica exclusiva dos fenômenos mentais. Seu objetivo era eliminar os psicologismos e os aspectos metafísicos que estavam prejudicando os estudos e as reflexões acerca dos atos mentais. Assim, através do conceito de “in-existência” intencional, tal empresa tem seu início. Contudo, era necessário começar sua análise de um ponto de partida comumente aceito na tradição filosófica. Dessa forma, Brentano começa por interpretar os estudos de Aristóteles. Contudo, ele utiliza-se de uma terminologia de cunho tomista³⁰⁴ e tardio-

³⁰³ A esse respeito recomenda-se o estudo de Brentano denominado ‘*A psicologia do ponto de vista empírico*’.

³⁰⁴ Cf. BOTTIN, 2005. Nesse estudo, p. 13, Bottin fornece vários apontamentos que estabelecem as interfaces entre o sistema desenvolvido por Brentano e sua ligação com as teorias medievais acerca da Filosofia da Mente.

medieval para efetivar a sua interpretação de Aristóteles, principalmente nos conceitos de existência 'natural' e 'intencional' de uma linguagem. A partir desse fato a terminologia e as reflexões medievais voltam à tona no campo de batalha da filosofia contemporânea. Autores como Fodor, Putnam, Kripke, Wittgenstein, Feyerabend, William James, Karl Popper, Quine, Rorty, Davidson, Lewis, Searle, dentre outros, tem se ocupado em tentar desvendar a noção do que seja 'mente', 'atos mentais' e sua forma de se relacionar com os artefatos do mundo extramental.

Por detrás dessa discussão, conforme vimos no capítulo 5, temos os embates específicos que ocorrem dentro da Filosofia da Mente. Como pudemos ver, correntes como o internalismo e o externalismo têm buscado se firmar hegemonicamente como a única possibilidade de teorização dentro desse debate. Contudo, o que não pudemos mostrar, pois isso se se constituiria em um outro tipo de trabalho, é que as duas teorias baseiam-se em autores consagrados no âmbito da história da filosofia, mediante espécies de testemunhos, visando que tais testemunhos qualifiquem seus pontos de vista e que possam dar apoio à defesa de suas teses, ou como ponto de apoio ou como ponto de refutação. Quanto ao tema em tela, portanto, entendemos que é nesse ínterim que os sistemas medievos têm sido muito utilizados.

Mas essas não seriam as únicas possibilidades de interfaces e diálogos de autores contemporâneos e Guilherme de Ockham. Um ponto de encontro frutífero de diálogo de nosso autor com os filósofos contemporâneos é, sem sombra de dúvidas, as investigações acerca do problema dos universais.

Um estudioso afoito poderia pensar que esse tema já está completamente respondido e solucionado dentro das teorizações produzidas no medieval. Contudo, esse aspecto não é verdadeiro. O debate e as discussões entre realistas e nominalistas não cessou na Filosofia Moderna e, tampouco, na Filosofia Contemporânea. Contudo, a discussão hodierna está muito sofisticada e munida de novas argumentações. Para tanto vale a pena vislumbrarmos o horizonte da Filosofia Analítica atual. Se olharmos bem de perto veremos que autores como Wittgenstein, Austin, Strawson, Quine e Goodnam são considerados nominalistas³⁰⁵.

³⁰⁵ A esse respeito Cf. BEUCHOT, Mauricio. **El Problema de los universales**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1981. Nesse livro o autor, na primeira parte, mostra alguns dos mais renomados pensadores da Idade Média frente ao problema dos universais e, na segunda parte,

O mesmo problema que foi o cerne das discussões medievais tem promovido, nesses autores, grandes problemáticas dentro do campo discursivo da filosofia contemporânea. A ressonância desses aspectos dentro da Filosofia Analítica Contemporânea encontra objeto tanto nas discussões das relações entre mundo e linguagem, expostas pelo segundo Wittgenstein, quanto no texto “*Sobre o que há*” e “*Os dois dogmas do empirismo*”, de Quine. Contudo, autores como Claude Panaccio, Cyrille Michon e Teodoro De Andrés associam, de forma mais profunda, o movimento ocorrido no século XIV com várias áreas de investigação da filosofia analítica contemporânea³⁰⁶.

Portanto, no presente estudo, desenvolveremos uma linha tênue, de inspiração oriunda de Claude Panaccio, onde pretendemos mostrar algumas possíveis aproximações entre temáticas contemporâneas de Teorias da Filosofia da Mente com teorizações realizadas por Guilherme de Ockham em pleno século XIV, teorizações que prefiguravam uma estrutura extremamente atual de linguagem mental.

O objetivo de nosso estudo não é refletir acerca da possibilidade de existência, ou não, de uma Filosofia da Mente no medievo. Partimos, conjuntamente com Bottin, da noção de que efetivamente essa filosofia da mente existe no medievo. Contudo, o que pretendemos é verificar se a estrutura da linguagem mental ockhamiana se insere, efetivamente e de direito, dentro do debate hodierno

analisa alguns dos mais renomados pensadores contemporâneos que se posicionaram frente ao problema dos universais. Nesse sentido ele possibilita ao leitor uma visão argumentativa que começa na Idade Média e termina nas discussões da filosofia analítica atual. A esse respeito Cf. DE ANDRÉS, Teodoro. **El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje**. Madrid: Gredos, 1969. Contudo, acerca das teorias da abstração e da generalidades, o problema dos universais na Idade Média, os apontamentos de Libera são fundamentais para a contextualização do problema. Nesse sentido, Cf. DE LIBERA, Alain. **L’art des généralités**. Théories de L’Abstraction. Paris: Aubier, 1999. Entrementes, para que se entenda melhor a forma com que o sistema ockhamista é desenvolvido e de que forma ele se insere dentro das discussões dos nominalistas contemporâneos Cf. MICHON, Cyrille. **Nominalisme – La théorie de La signification d’Occam**. Paris: Vrin, 1994. Sobre como ocorreu o diálogo entre Ockham e a tradição filosófica de seu tempo, especificamente no que se refere ao problema dos unviersais, Cf., também, LEITE JÚNIOR, Pedro. **O problema dos Universais – a perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

³⁰⁶ Não iremos, nessa empresa, desenvolver um estudo que possa apontar para todos os aspectos relevantes que Ockham teria a contribuir nas várias temáticas dentro das discussões em filosofia analítica contemporânea. A literatura acerca do Príncipe dos Nominalistas que listamos em vários momentos de nossa empresa demonstra, quando de sua leitura completa, a força e vivacidade dos argumentos ockhamianos dentro dos sistemas e debates contemporâneos. Nosso intuito aqui é somente esboçar que o autor em tela tem muito a contribuir para as discussões hodiernas. Contudo, como sempre salientamos até o momento, nosso foco se restringe somente a um dos possíveis ambientes de debate: a linguagem mental.

do externalismo em filosofia da mente. Anteriormente demonstramos, na parte I, capítulos 1 ao 4, como Ockham se utiliza da tradição para estabelecer sua estrutura de uma linguagem mental. Portanto, nesse momento de nossa empresa, não focalizaremos mais o surgimento dessa problemática na Idade Média, uma vez que entendemos que os capítulos 1 a 3 do presente estudo já realizaram tal empresa. Aqui nos focaremos no sistema lógico desenvolvido pelo *Venerabilis Inceptor* para que esse sirva de exercício para as aproximações entre o sistema de Ockham e a temática contemporânea do externalismo em Filosofia da Mente³⁰⁷.

³⁰⁷ Algumas aproximações feitas recentemente e que demonstram a viabilidade dessas aproximações podem ser encontradas na Revista Veritas. A esse respeito conferir: **REVISTA VERITAS**. Porto Alegre, v.45, n.3, Set. 2000. p.313-504. Trimestral. ISSN 0042-3955.

6. O PAPEL DE OCKHAM NO DEBATE FILOSÓFICO HODIERNO

Para melhor entendermos o contexto e a relevância do que pretendemos aludir, iniciaremos por traçar brevemente alguns elementos recordatórios que consideramos necessários para o desenvolvimento de nosso objetivo.

Como vimos anteriormente, os séculos XIII e XIV foram muito fecundos para o período medieval. Vários movimentos foram desenvolvidos, tais como: a adoção dos métodos de Abelardo como intrínsecos à escolástica (*lectio* e *disputatio*); as condenações das 219 teses aristotélicas pelo Bispo Tempier em 1277; a disputa acerca do problema da pobreza evangélica (Papa *versus* Franciscanos); a disputa pelo poder temporal através da teoria dos dois gládios (Disputa de Ludovico da Baviera com João XXII); um enorme desenvolvimento das lógicas terministas (na época conhecida como *Logica Modernorum*).

É nesse contexto de disputas políticas e filosóficas que vimos o florescer das reflexões ockhamianas. O sistema de Ockham foi influenciado por dois dos maiores pensadores da Idade Média, Tomás de Aquino e Duns Scotus, os quais, no capítulo 3 de nosso estudo, mostram sua influência em nosso autor. Tomás tem como marca característica a realização da grande síntese entre a verdade revelada e a razão (fato esse que lhe concede o mérito de operacionalizar a síntese adotada pela escolástica), enquanto Scotus traz consigo a característica de prefigurar novas e decisivas idéias que irão focalizar os novos rumos do pensamento. Assim, se o século XIII foi o século das grandes sínteses, o século XIV será o século das grandes críticas.

A filosofia de Ockham inscreve-se, dessa forma, na crítica que os franciscanos dirigiam à síntese entre o cristianismo e o aristotelismo, crítica influenciada por Scotus e iniciada por Tomás de Aquino. O ponto de vista da nova proposta filosófica de Ockham trata-se de uma forma de empirismo epistemológico (*notitia experimentalis*) que o leva a produzir uma crítica radical a tudo o que era considerado desnecessário dentro do edifício filosófico³⁰⁸. Mas, em linhas gerais, o que seria o edifício por ele idealizado?

³⁰⁸ Esse empirismo epistemológico deve-se ao fato de que para Ockham o intelecto somente pode ter acesso ao indivíduo. Esse acesso ocorre do encontro do intelecto humano com um objeto do mundo sensível. Para que fosse concretizado esse movimento era necessária uma ferramenta que eliminasse os exageros produzidos pelos sistemas lógicos que lhe antecederam. Esse princípio conhecido como 'princípio da economia'.

Ockham admite que é possível conhecer intuitivamente o individual, sem recurso algum à abstração e a entidades ocultas, formas ou conceitos – todas são entidades às quais aplica seu princípio de economia do pensamento, princípio habitualmente conhecido como “navalha de Ockham”. Essa postura leva-o a construir sua própria teoria do conhecimento. Suas teorias levam-no a pensar uma teoria do conhecimento pautada no conhecimento intuitivo do singular, teoria denominada de *notitia intellectualis*. Assim, todo o conhecimento abstrativo que poder-se-ia acrescentar ao conhecimento intuitivo, *notitia abstrativa*, não supõe nenhuma nova operação do entendimento para a formação do conceito. Nesse sentido, o nome abstrativo deriva do fato de que tal conhecimento abstrai, prescinde, da existência do indivíduo e, nele, o termo é considerado em si mesmo. Esse modelo leva à representação do objeto como um signo, mas não a uma abstração do objeto.

A lógica de Ockham trata dos termos enquanto formam parte de um sistema de signos lingüísticos. Ockham divide os signos em signo escrito (*scriptus*), podendo variar como *vox*, signo oral (*prolatus*) e signo mental (*conceptus*). O conceito é o signo mental (*intentio*) que remete às coisas existentes, somente é universal na medida em que ele representar uma pluralidade de indivíduos. Por outro lado, os termos escritos ou falados, que são convenções, não podem ser naturalmente universais. Sua referência aos objetos individuais é seu significado. O significado, por sua vez, é explicado mediante a suposição (*suppositio*), ou seja, a capacidade do signo para ocupar o lugar de um objeto ou de uma coleção de objetos. A suposição, por sua vez, pode ser dividida em pessoal, simples e material. A suposição é pessoal se um termo ocupa o lugar de um indivíduo; é simples se ocupa o lugar de muitos sendo considerada uma intenção da mente; além do mais, podemos dizer que a suposição pode ser material, ou seja, quando existe uma referência a si mesmo. Dessa forma podemos entender o porquê nosso autor adota o nominalismo como fonte de suas teorias.

Quando Ockham entra na disputa dos universais ele o faz valendo-se do recurso da suposição simples. Nesta perspectiva os nomes abstratos (intenções ou signos) podem ser absolutos ou conotativos. O nome ou termo absoluto tem como referente o objeto individual ou uma qualidade dele mesmo (a substância ou a qualidade), enquanto que o termo conotativo, cujos referentes seriam as categorias

aristotélicas restantes, não tem outro referente além do indivíduo, sendo que todo o resto apresenta-se como operação do entendimento. Os nomes, portanto, segundo a visão ockhamista, somente se referem ou a indivíduos ou a qualidades do indivíduo. É exatamente nessa redução da referência ao nome que está o caráter do seu nominalismo, título que foi levado a cabo por seus discípulos.

Com sua teoria do conhecimento intuitivo individual, torna-se necessário, para o sistema ockhamista, recusar os clássicos argumentos escolásticos acerca da existência de Deus. Assim, ou Deus é conhecido intuitivamente, e não o é, ou somente é possível a fé em Deus. O mundo é visto como uma criação totalmente contingente de Deus, portanto, ele não pode ser pensado como um conjunto de relações necessárias. O mundo é um conjunto de coisas e dele somente conhecemos o que é possível através da via da notícia experimental. Nesse sentido são recusadas as noções de espaço e tempo, o movimento, etc., como algo distinto das coisas. Cabe à lógica a tarefa de averiguar o significado com que empregamos esses termos. Assim, o nominalismo se orienta cada vez mais através de uma ciência física que busca estar cada vez mais comprometida a indagar a forma de sucessão dos fenômenos, um ponto de vista que deixa de lado a tentativa de conhecer a realidade subjacente aos fenômenos. Esses elementos abrem caminho para a materialização de uma ciência física na qual se encaminharão, lentamente, todos os seguidores ockhamistas.

Partindo do problema de que exista a possibilidade de se encontrar algo de comum que possa ser atribuído a Deus e às criaturas, Ockham mostra que somente um exame detalhado acerca dos universais poderá elucidar tal questão. Assim, sua preocupação será determinar o que são os universais e de que forma teríamos acesso a eles. A posição de Ockham a esse respeito não é citar ninguém, ou seja, tomar a posição de alguém, mas criar uma teoria própria que pudesse, através do apoio dos textos aristotélicos, solucionar esses problemas³⁰⁹. Contudo, seria impossível não dialogar com as teorias lógicas desenvolvidas até então.

No seu comentário ao Livro das Sentenças (*Scriptum in Librum Primum Sententiarum*) Ockham tenta apresentar uma solução a esse problema (questões 04 a 08). Assim, primeiramente ele examina a possibilidade da existência do universal fora da alma (questões 04 a 07) e chega à conclusão de que os universais somente

³⁰⁹ Cf. BOTTIN, 2005, p.134 e seguintes.

podem existir ou se localizar dentro da alma humana (questão 8). Esse movimento acontece devido ao fato de que para Ockham tudo o que existe fora da alma é imediata e essencialmente singular. Assim, ele instaura, em seu sistema, a necessidade do “princípio de singularidade”, ou seja, o indivíduo é a única realidade concreta. Nesse ínterim, nada existe fora da alma que não seja singular. Para Ockham “a natureza universal não pode ser tomada como coisa (*res*)”³¹⁰. Dessa forma considerado, o universal somente pode existir na alma, ou seja, o universal é um ser de razão, um conceito (*conceptus*). A operação realizada por Ockham muda o enfoque de tratar o problema dos universais. O problema é deslocado do estatuto ontológico (*extra animam*) para a direção da possibilidade de universalização dos conceitos na linguagem (estatuto lógico-semântico)³¹¹.

Nas investigações em que Ockham tenta determinar mais os aspectos relativos aos universais, ele examina três possíveis formas dos universais existirem: a teoria do *fictum*, a teoria da *qualitas mentis* e a teoria do ato mental (teoria a qual ele irá adotar). Assim para esta teoria o universal é identificado com o próprio ato de conhecer, aspecto que atrai a predileção de Ockham³¹². De acordo com essa teoria do ato mental o ato da inteligência incide sobre uma realidade existente *extra animam* (aqui encontramos alguns traços de uma possível aproximação de Ockham frente ao externalismo, aspecto que iremos abordar mais adiante). Nas palavras de Ockham temos:

(...) o conceito e todo o universal é uma qualidade existente subjetivamente na alma, que por sua natureza é como um sinal de uma coisa fora da alma, assim como a palavra é um sinal das coisas pela instituição voluntária³¹³. E ainda, (...) há algumas qualidades existentes subjetivamente na mente, as quais por sua natureza lhes competem, tal como as características competem às palavras por instituição voluntária.³¹⁴

³¹⁰ LEITE JUNIOR, 2001, p.112.

³¹¹ *Ibdi*, p.139.

³¹² “a inteligência, por sua natureza, sem convenção alguma, significa a coisa a que se refere”. Trad. de Pedro Leite, *op. cit.*, p. 144. Essa passagem pertence ao texto de Ockham na **Expositio in Librum Perihermenias Aristotelis**, 351, 4-352, 32 que foi editada pelo Instituto São Boa Ventura.

³¹³ “(...) *conceptus et quodlibet universale est aliqua qualitas existens subiective in mente, quae ex natura sua ita est signum rei extra sicut ox est signum rei ad placitum instituentis.*” **L. Sent.**, VIII, 289, 13-15.

³¹⁴ “(...) *ita sunt quaedam qualitates existentes in mente subiective, quibus ex natura competunt talia qualia competunt vocibus per voluntariam institutionem.*” **L. Sent.**, VIII, 290, 1-3.

Em textos posteriores, como o *Quodlibeta* e a *Summa Logicae*, Ockham reafirma essa perspectiva da teoria do ato mental baseado no princípio de parcimônia, ou navalha de Ockham. Se por um lado ele resolve a perspectiva do universal *extra anima*, por outro lado fica em aberto a perspectiva do universal *in anima*. Para Ockham essa perspectiva somente poderá se tornar relevante quando situada dentro de uma teoria dos signos, ou seja, em uma perspectiva lingüística.

A função de um signo é significar. E isso ocorre em dois níveis: significação representativa (onde tudo o que é apreendido torna conhecida outra coisa – pressupõe um conhecimento prévio da coisa significada) e significação lingüística (onde é acrescentada a capacidade suposicional do signo – agora o signo é caracterizado pela possibilidade de produzir uma intelecção primária, por sua função proposicional, estando orientado a ocupar o lugar da coisa significada em uma proposição – é justamente por meio da suposição que um signo torna-se signo lingüístico e coincide com a noção de termo). Nessa linha onde se unem signos lingüísticos aos termos, os sinais podem ser divididos em dois grupos: signos lingüísticos naturais (termos mentais ou conceitos) e signos lingüísticos convencionais (termos escritos e falados). Os conceitos, destarte, exprimem diretamente a coisa significada. Já os signos mentais são produzidos através da interação do objeto e do intelecto. Os sinais convencionais são adquiridos mediante a convenção de uma instituição voluntária dos homens, culminando por estarem subordinados aos sinais naturais. Assim, as palavras escrita e falada foram inventadas pelo homem para designar coisas das quais os conceitos são sinais naturais³¹⁵.

A seqüência estabelecida pelo *Venerabilis Inceptor* estabelece a hierarquia dos signos em seu sistema como uma inversão do modelo do triângulo boeciano, conforme vimos no capítulo 4 do presente estudo. Ockham reestrutura a noção lingüística desenvolvida por Boécio, noção que chega até o sistema de Tomás de Aquino, e desenvolve outras relações entre palavras escritas, palavras orais e conceitos. A esse respeito, os estudos de Bottin³¹⁶ mostram que essas convenções de signos se referem-se a objetos externos. E esse é um dos pontos que iremos

³¹⁵ A esse respeito cf. Pedro, 2001, p. 150-154.

³¹⁶ BOTTIN, p.149. Aqui Bottin mostra o quadro do triângulo semântico descrito acima. Contudo, na página 143, o autor descreve como devemos entender essa exterioridade dos signos em Ockham, conforme a citação que foi feita.

utilizar para a aproximação das teorizações ockhamianas para com as teorizações do externalismo em filosofia da mente.

Cabe, contudo, nesse momento, ressaltar que diante da ‘pintura’ que denominamos Filosofia Contemporânea, nosso autor parece fazer parte dos contextos dessa imagem através de toda a estrutura que ora apresentamos. Durante muitos séculos Ockham ficou esquecido, suas teorias foram abandonadas e suas idéias deixadas de lado. Contudo, o grande historiador da lógica, C. Prantl³¹⁷ retira os escritos de Ockham do reino do esquecimento dedicando algumas páginas de seu livro ao sistema lógico desenvolvido por nosso autor.

Depois dessa propedêutica vários estudos foram implementados e as teorizações ockhamistas foram investigadas. Dentre esse emaranhado de estudos percebeu-se a importância de Ockham em vários campos da filosofia. Como aqui nos preocupamos com o sistema lógico do *Venerabilis Inceptor*, vale a pena ter em mente que sua obra, segundo a visão de Moody³¹⁸, banuiu do aristotelismo medieval todos os resquícios de neoplatonismo que haviam sido introduzidos, na lógica, pelos estudos dos árabes. Nesse sentido o sistema de Ockham não pode ser visto como uma continuidade ou mesmo síntese dos sistemas lógicos do medievo, como alguns estudiosos chegaram a afirmar, mas deve ser visto como uma enorme crítica e busca de novas respostas, como até o momento frisamos.

Em sua concepção de lógica, Ockham entende a inteligência como algo vinculado ao signo, ou seja, na distância entre os signos mentais e as coisas está a vertente que nos possibilita pensar sua filosofia da ciência como uma realidade lingüística interior³¹⁹. Justamente nesse ponto, a concepção da inteligência como signo³²⁰, está a ponte que liga as teorias de Ockham às análises desenvolvidas na filosofia da linguagem contemporânea. Sua estrutura, portanto, pode ser vista e entendida como sendo uma nova análise da estrutura do fenômeno cognoscitivo humano.

³¹⁷ Cf.: C. PRANTL: Geschichte der Logik in Abendlande, t. III, p. 327-420 In: DE ANDRÉS, Teodoro. **El nominalismo de Guillermo de Ockham como Filosofia Del Lenguaje**. Madrid: Gredos, p.10.

³¹⁸ MOODY, Ernest A. **The Logic of W. of Ockham**. New York: Russel & Russel, 1965, p.52-53.

³¹⁹ Cf. DE ANDRÉS, 1969, p.18-23.

³²⁰ Essa foi a tese apresentada por DE ANDRÉS em seu livro supracitado. Em todo o seu estudo DE ANDRÉS apresenta várias formas nas quais poderíamos desenvolver uma aproximação entre as teorias de Ockham e a Filosofia da Linguagem Contemporânea.

Se olharmos para o nominalismo de Ockham e o entendermos como uma análise do signo lingüístico, estaremos desenvolvendo uma linha que liga esse ‘nominalismo’ a uma ‘filosofia da linguagem’. Justamente no fato de analisar o signo lingüístico natural, ou conceito, está implícita uma visão do conhecimento como resultado de um sistema de signos lingüísticos naturais. Assim, a análise entre linguagem interior e linguagem natural que se faz presente no *Venerabilis Inceptor* é o tema de sua originalidade e contribuição ao campo das análises hodiernas acerca da linguagem.

No sistema okchamiano podemos falar em significação representativa e lingüística. Todas duas são geradoras de intelecção, ou seja, tem em si mesmas a capacidade de conduzir-nos ao conhecimento de uma realidade que é distinta de nós. A significação representativa pressupõe um conhecimento prévio da coisa significada, ou seja, sua função é representar, é tornar presente ao intelecto algo que ele já havia conhecido. A significação lingüística, por sua vez, tem duas propriedades: ela não implica um conhecimento prévio e por isso engendra uma *cognitio prima* através do signo lingüístico; como o signo lingüístico tem a capacidade suposicional (ocupar o lugar da coisa significada em uma proposição) ele ocupa um lugar de destaque na estrutura lingüística. Assim, o signo lingüístico coincide com o termo podendo ser convencional (oral e escrito) ou natural. Dessa forma, o signo, entendido como signo lingüístico natural, apresenta-se como uma reação espontânea do nosso entendimento frente à realidade exterior. Uma forma de entendermos as relações entre o mundo interior e algumas formas de intelecção humana estão expressas nas figuras e relações que os signos podem representar, figuras e relações essas esquematizadas no quadro já exposto no capítulo 4.

O que nos possibilita, segundo De Andrés³²¹, a afirmar o caráter original de comparação da teoria ockhamista como uma filosofia da linguagem é sua teoria da proposição. Tal teoria confere aos signos (convencionais ou naturais) o caráter de propriedade proposicional, articulação que vincula radicalmente a propriedade dos signos lingüísticos a uma unidade lingüística primária, a proposição ou frase. Esse sistema apresenta-se como uma busca da justificação da validade do conhecimento “ao nível ‘molecular’ da proposição”³²².

³²¹ DE ANDRÉS, 1969, p.284.

³²² DE ANDRÉS, *op. cit.*, p.284.

Nesse breve excurso foi-nos permitido esboçar um breve panorama de como alguns aspectos desenvolvidos nas teorizações de Ockham aproximam-se a algumas das temáticas contemporâneas da filosofia da linguagem. Contudo, como nosso interesse constitui-se de uma possível aproximação das teorias ockhamistas frente ao externalismo, cabe-nos, agora, deter-nos nos possíveis elementos que fariam a ligação entre o sistema lógico ockhamista e algumas temáticas relativas à Filosofia da Mente.

6.1. O diálogo entre Ockham e o Externalismo

Antes de esclarecermos algumas possíveis comparações entre o sistema ockhamiano e o externalismo torna-se necessário salientar alguns dos aspectos mais relevantes do externalismo para esse debate. Começemos, então, por esse viés.

Durante a primeira metade do século XX as teorizações do fundacionismo constituíram-se da vertente mais aceita acerca de algumas questões fundamentais de epistemologia, principalmente no que tange à forma de justificação de nossas crenças. Contudo, parece que essas idéias foram perdendo força e, hodiernamente, o fundacionismo é rejeitado por grande parte dos pesquisadores desse tema. Contudo, ainda permanece latente no âmbito filosófico a questão de se o aparato cognitivo humano e as formas pelas quais nós o utilizamos constituem-se de uma forma apta a produzir crenças precisas sobre o meio-ambiente que nos rodeia. O que mais fica evidenciado aqui é que devemos investigar acerca da possibilidade de que nossas crenças sejam errôneas e das condições para que possamos produzir conhecimento. Tal investigação assume, dessa forma, capital importância.

Se por um lado essas investigações oriundas do fundacionismo nos colocaram em um círculo vicioso do cartesianismo, por outro o externalismo parece-nos uma forma interessante de sair desse círculo sem cair em uma espécie de ceticismo. Uma das formas que os epistemólogos encontraram para dar conta do problema de quais condições são necessárias para que se produza o conhecimento é o externalismo. Mas falar de externalismo requer entender que tipo de externalismo estamos tratando aqui e tentando ligar com as teorias de Ockham.

Conforme vimos no capítulo 5 desse estudo, existem várias matizações dentro do externalismo. Contudo, parece-nos que o foco deve estar, para que o debate possa ocorrer, em três vertentes específicas: o externalismo lingüístico, o externalismo do conteúdo mental e o externalismo epistêmico.

Segundo Panaccio, ao tentar estabelecer a possibilidade de debate entre o modelo ockhamiano e o externalismo, as três formas acima citadas mostrariam certo movimento do Franciscano, frente à noção de experiência e indivíduo, que deveriam ser lavadas em conta. Assim, antes de mais, faz-se mister uma noção preliminar do que abordariam cada uma dessas matizações. O primeiro, o externalismo lingüístico, seria a matização do externalismo que buscaria mostrar que o falante, no momento de sua enunciação, depende de alguns elementos externos a ele, elementos que iriam além de suas estruturas internas e o conduziriam a elementos do seu entorno. O segundo tipo, o externalismo de conteúdo mental, seria uma matização do externalismo que defende a idéia de que o verdadeiro conteúdo que compõe as crenças de um agente não depende unicamente de estados internos desse agente cognoscente, mas, também, de alguns fatores externos à sua mente. Por fim, o terceiro tipo, o externalismo epistêmico, seria uma matização do externalismo que postula que um agente acredita que o saber não depende exclusivamente de determinados estados internos do agente, mas, também, de alguns fatores externos à sua interioridade.

Do nosso ponto de vista, acreditamos ser possível o diálogo aberto para com os dois primeiros tipos. Contudo, torna-se necessária uma análise mais detalhada de todos esses elementos. Tentaremos, pois, configurá-la.

No século XIII e XIV existia um princípio que regia várias das investigações do campo lógico e epistemológico. Esse princípio prefigurava a forma com que deveriam ser estabelecidas as relações entre a linguagem e o pensamento. Sua formulação dizia que algo pode ser significado, ou mesmo nomeado, somente como ele é compreendido. Esse princípio chamado por Panaccio de *Modistic*, teria a seguinte configuração: *sicut intelligitur, sic et significatur*. Contudo, a quebra dessa noção, que inicialmente foi operacionalizada por Scotus, tem seus horizontes ampliados pelo sistema ockhamiano de tal forma que o significado das palavras expressadas não seria determinado inteiramente pela intelecção dos falantes. A

ampliação desenvolvida por Ockham ocorre dentro de seu sistema mediante a teoria da subordinação.

Dentro da teoria ockhamiana da subordinação, *subordinatio*, conforme os elementos que levantamos nos itens 2, 3 e 4 do capítulo 4 do presente estudo, as palavras não significam conceitos, mas coisas. Uma palavra significa entes singulares reais. Contudo, apesar de palavras não significarem conceitos, a sua significação não é independente de conceitos. Para o frade franciscano existe uma dependência semântica que ocorre entre as palavras e os conceitos. É justamente essa dependência que prefigura a subordinação. Nas palavras de Ockham:

Eu digo que as palavras faladas são sinais subordinados aos conceitos ou as intenções da alma não porque no sentido estrito do ‘significar’ elas significam sempre os conceitos da alma primeiramente e propriamente. O ponto é mais propriamente que as palavras faladas estão impostas para significar as coisas autênticas que são significadas por conceitos da mente [grifo nosso], de modo que um conceito primária e naturalmente signifique algo e uma palavra falada signifique a coisa mesma secundariamente [...] A mesma sorte da relação que eu reivindiquei prender entre palavras faladas e as impressões ou as intenções ou os conceitos prendem entre palavras escritas e sons falados.³²³

O que essas palavras demonstram é que conceitos significam coisas naturalmente, portanto, são sinais naturais das coisas. Também prefiguram que sons falados, que são convencionais, são subordinados a determinados conceitos e, devido a essa subordinação, eles herdam a significação dos conceitos. É nesse sentido que as palavras e as marcas escritas subordinam-se aos sons falados e delas herdam, em grau subordinado, sua significação. Essa montagem hierárquica da subordinação ockhamiana demonstra que nem sempre ela ocorre na relação entre a palavra falada e o conceito. A idéia que ele pretende desenvolver é a de que um novo signo, quando este estiver subordinado a outro previamente existente, herdará sua

³²³ “*Dico autem vocês esse signa subordinata conceptibus seu intentionibus animae, non quia proprie accipiendo hos vocabulum ‘signa’ ipsae vocês sempre significant ipsos conceptus animae primo et proprie, sed quia vocês imponuntur ad significandum illa eadem quae per conceptus mentis significantur, ita quod conceptus primo naturaliter significat aliquid et secundário voz significat illud idem, in tantum quod você instituta ad significandum aliquid significatum suum eo ipso ipsa vox, sine nova institutione, suum significatum permutaret. [...] Et sucit dictum est de vocibus respectu passionum seu intentionum seu conceptuum, eodem modo proportionaliter, quantum ad hoc, tenendum est de his quae sunt in scripto respectu vocum.*” Cf. OCKHAM, **Sum. Log.** I, 1, I, p. 7-8.

significação do signo preexistente, ou seja, ele herdará as características semânticas do signo anterior³²⁴, seja essa significação qual for.

Contudo, a noção de imposição, *impositio*, de um signo deve ser corretamente estabelecida. Alguns comentadores ockhamianos, v.g. Bottin e Michon, ao analisarem a *impositio* a expressam como se a subordinação fosse a relação que se estabelece entre uma linguagem falada de um determinado falante e o conceito que esse falante teria na mente no momento de efetivação dessa linguagem (pronúncia ou elocução). Contudo, cremos que a noção do texto acima citado não nos remete a essa idéia. O que percebemos, efetivamente, é que a subordinação convencional de um novo signo é algo que ocorre no lugar e no momento da imposição do novo signo, portanto, ela não ocorreria na instanciiação original do signo convencional, mas ela seria como o elemento que estabelece uma relação da palavra falada com o conceito escolhido pela pessoa, imposta num contexto específico³²⁵.

A relação aqui estabelecida insere-se no campo da equivocidade, aspecto desenvolvido nos itens 2 e 3 do capítulo 4. Nessa linha, uma palavra equivocada seria aquela que, ao longo de sua constituição histórica de aplicação se torna subordinada a diversos conceitos diferentes. Segundo nosso mestre franciscano: “uma palavra falada é equívoca se, em significar coisas diferentes, for um signo subordinado propriamente a diversos conceitos ou intenções da alma”³²⁶. Dentro desse modelo semântico, portanto, a equivocidade depende da subordinação e a subordinação, por seu turno, depende da imposição. Contudo, de forma inversa, por univocidade devemos entender o movimento de um termo quando esse depende de uma única imposição, mesmo que ele venha a significar muitas coisas de uma única vez. Conforme as palavras de nosso autor, teríamos:

³²⁴ Apesar de esse não se constituir no objeto de nossa análise no presente estudo, a forma com que a idéia de herança de característica semântica de um signo novo em relação a outro preexistente nos impele a tentar desenvolver algumas tramas relacionais com a noção de “*scorekeeping*” de Robert Brandom expresso em sua obra *Making it Explicit*. Contudo, esse será um estudo que desenvolveremos posteriormente e em outro trabalho.

³²⁵ A passagem do texto ockhamiano da **Ordinatio** I, dist. 2, Q. 4, Op. Theol. II, p. 139-140 mostra esse mesmo elemento da passagem anterior da **Sum. Log.**. Contudo, sua ênfase é no ato da imposição e na forma de subordinação dos significados.

³²⁶ “*Esta utem vox illa aequivoca quae significans plura non est signum subordinatum uni conceptui, sed est signum unum pluribus conceptibus seu intentionibus animae subordinatum*”. OCKHAM, **Sum Log.**, I, 13, Op. Phil. I, p. 45.

Quem quer que tenha instituído primeiramente o uso do termo 'homem' viu algum homem particular e inventou o termo para significar esse homem e cada substância como ele [...] Mas mesmo que signifique indiferente muitos homens, o 'homem' não é equivoco, porque significando indiferentemente muitos homens é um signo subordinado a apenas um conceito e não a muitos.³²⁷ [grifos nossos]

Aqui temos vários elementos interessantes. O mais significativo, no nosso ponto de vista, refere-se à expressão 'Quem quer que tenha instituído primeiramente o uso do termo'. Nosso grifo demonstra que a intenção clara de Ockham é referenciar o movimento da imposição original, ou primeira, a qual acontece, no momento da pronúncia da locução ou do termo, na mente do sujeito. É justamente aqui que temos um ponto interessantíssimo de confluência: a abertura para uma relação entre o significado das palavras que um determinado locutor usa e os conceitos que tal locutor tem na mente no momento de pronúncia da locução. Nos termos de nosso autor temos:

[...] desde que as palavras sejam convencionais, palavras faladas meramente absolutas [aproximadamente: o gênero de termos naturais] podem ser impostas a essas coisas das quais nós temos, ou outros têm, tais conceitos.³²⁸

Mais uma vez as sutilezas das teorizações ockhamianas tornam-se salientes. A passagem acima torna visível a idéia de que os conceitos que algumas palavras que usamos são subordinadas ao poder de alguns conceitos que nós não temos, mas que outros sujeitos detêm. No sistema lógico desenvolvido por nosso autor os conceitos simples absolutos são adquiridos normalmente através de um encontro com o indivíduo ou objeto singular. Quando usamos esse conceito, sem o ter adquirido mediante um encontro singular, o que teremos é uma descrição complexa desse conceito. Contudo, essa descrição que temos estará subordinada ao conceito absoluto simples, mesmo que o sujeito do proferimento não tenha esse conceito absoluto simples, somente uma descrição do mesmo. É nesse sentido que torna-se viável, no sistema ockhamiano, o uso de palavras, com aplicação correta e

³²⁷ "Ille enim qui primo instituit hanc vocem 'homo', videns aliquem hominem particularem, instituit hac vocem ad significandum illum hominem et quamlibet talem substantiam qualis est ille homo. [...] Non tamen est haec vox 'homo' Aequivoca, quamvis significet multa aequae primo, quia est signum subordinatum uni conceptui et non pluribus in significando illos plures homines aequae primo." OCKHAM, **Sum. Log.**, I, 43, *Op. Phil.* I, p. 124.

³²⁸ "Tamen non quaelibet propositio talis vocalis est per se nota, nam ex quo voces sunt ad placitum, voces mere absolute possunt imponi eisdem de quibus habemus, vel alii habent, tales conceptus." OCKHAM, **Sum. Log.**, III-2, 29, *Op. Phil.* I, p. 558.

condições de verdade garantidas, sem que se tenha na mente os conceitos dos quais essa palavra extrai a sua significação³²⁹. A estrutura desenvolvida na *Ordinatio*³³⁰ estabelece que o sucesso da imposição estaria no fato de que o conceito ao qual a nova palavra estaria subordinada deve ser determinado de algum modo. Essa determinação garante uma espécie de condição individualizante para o conceito, a qual é realizada pelo sujeito falante, o impositor, mas que não precisa estar presente na mente desse impositor no momento exato de sua imposição. Portanto, o movimento em si guarda a referência de que temos de ter determinações para usarmos a palavra que foi imposta. O ganho está no fato de que o uso da palavra imposta, qual for, ela deverá estar em conformidade com a imposição determinada. Esse fato sugere que não é necessário ao falante, no ato de fala e da imposição, ter o significado na mente para que a palavra cumpra o significado determinado. O que se prefigura é o uso dentro de uma determinada condição de imposição.

O conjunto estrutural que estabelecemos até o momento, em vários pontos, parece repetir as linhas gerais que foram esboçadas no capítulo 5, quando discutimos sobre o externalismo. Se quiséssemos ir um pouco mais adiante poderíamos dizer que essa forma de pensamento onde a significação das palavras não depende essencialmente do que acontece na mente do falante quando esse pronuncia as suas palavras é muito similar ao que foi proposto por Putnam em seus ensaios de 1989. Justamente aqui, devido a essa similaridade entre as proposituras, vemos claramente uma aproximação para com a primeira forma de externalismo aludida anteriormente, a saber, o externalismo lingüístico.

Entendemos que por detrás dessa idéia de subordinação ockhamiana foi estabelecido, de forma clara, que uma determinada palavra poderia ser introduzida, convencionalmente, na língua, sem uma definição a ser dada ou mesmo sem que a palavra seja localizada semanticamente em relação a outras palavras utilizadas na mesma língua, de qualquer forma. Essa concepção seria como um nascimento definido da palavra dentro de um contexto específico. Portanto, essa noção parece ser um ponto específico que demonstra a possibilidade do debate das teorias

³²⁹ O exemplo trabalhado por Ockham é o do conceito leão. Nosso autor diz que nunca viu um mas que pode usar o conceito corretamente, mediante as descrições complexas, sendo mantidas as condições de verdade, mesmo sem ter o conceito na mente durante o momento de sua imposição. A esse respeito Cf. OCKHAM, *Ordinatio* I, dist. 22, Q. unica.

³³⁰ *Ibid.*

ockhamianas frente ao externalismo lingüístico. Mas, efetivamente, não cremos que esses seriam os únicos pontos plausíveis de serem desenvolvidos frente ao debate.

Dentre as várias perspectivas, como nos ocupamos em estabelecer a estrutura da linguagem mental, cremos que nosso maior contributo seja as interfaces frente ao externalismo de conteúdo mental. Se os primeiros indícios apontam para a possibilidade de associação das idéias ockhamianas frente ao externalismo lingüístico, o externalismo do conteúdo mental precisa ser examinado com mais cuidado uma vez que as sutilezas deverão fazer grande diferença nas interpretações.

Cabe-nos, inicialmente, levantar alguns aspectos.

No modelo ockhamiano os conceitos mentais são signos naturais. Mas, efetivamente, a pergunta seria acerca da forma com que poderíamos ter e determinar essa significação natural dos conceitos.

Alguns elementos deverão ser levados em conta nesse momento, especificamente a noção de atos intuitivos e de conceitos gerais naturais. As teorizações desenvolvidas nos itens 2, 3 e 4 do capítulo 4 do presente estudo serão necessárias para o que agora pretendemos esboçar.

Uma distinção faz-se necessária para adentrarmos ao modelo ockhamiano, a distinção entre intuição sensível e intuição intelectual. Nas passagens acima citada encontraremos essas expressões mediante as noções de *notitia experimentalis*, *notitia abstrativa*, *notitia intuitiva* e *notitia intellectualis*. De momento, cabe ressaltar a distinção entre intuição sensível e intuição intelectual. A primeira é oriunda propriamente da percepção. A segunda refere-se ao ato singular de compreendermos um objeto através do intelecto. O que irá entrar em questão aqui é a pergunta de como o conteúdo de uma compreensão intuitiva seria determinada, ou seja, em outras palavras, o que seria a intuição: intelectual ou perceptiva?

A resposta ockhamiana é a de que o aspecto interno de minha compreensão intuitiva não seria suficiente, ela mesma, para determinar, de forma única, o objeto de minha intuição particular. Para Ockham, todas as representações mentais, incluindo-se aqui as compreensões intuitivas singulares de nossa mente, são semelhanças aos seus objetos³³¹. Uma compreensão intuitiva singular é causada

³³¹ O experimento ockhamiano acerca dessa noção de similitude, a qual comprova a veia externalista de Ockham, seria a tentativa do anjo de determinar o objeto de minha intuição. A noção ockhamiana

somente por uma determinada coisa, essa coisa, seu objeto, é o semelhante da intuição. Essa formulação nos permite inferir que se dois agentes estivessem em situações onde seus estados internos fossem similares, um poderia intuir algo, o outro poderia intuir um *'plus'* a esse algo. Se um anjo observasse a mente desses dois agentes ele não veria uma diferença interna entre seus estados mentais, entretanto, os estados teriam sido causados por objetos distintos. Mais uma vez percebemos a coadunação do modelo ockhamiano frente ao externalismo.

As aproximações, contudo, ampliam-se na medida em que se investiga os conceitos naturais gerais. Recordemo-nos de uma passagem supracitada da Suma Lógica de Ockham:

Quem quer que tenha instituído primeiramente o uso do termo 'homem' viu algum homem particular e inventou o termo para significar esse homem e cada substância como ele [...] Mas mesmo que signifique indiferente muitos homens, o 'homem' não é equivoco, porque significando indiferentemente muitos homens é um signo subordinado a apenas um conceito e não a muitos.³³² [grifos nossos]

Nessa passagem podemos notar o momento da instituição de uma palavra falada, a palavra *'homo'*, a qual seria formada pela subordinação ao conceito. cremos que esse movimento pode ser estendido para o que ocorre quando se adquire um conceito geral de forma natural. Para o *Venerabilis Inceptor* a aquisição de conceitos básicos de espécie, como o é o termo *'homem'*, pode ser adquirido em um encontro, tendo este boas condições de observação, mas, contudo, um encontro somente não seria suficiente para a aquisição de conceitos mais gerais como o termo *'animal'*. A formação do conceito *'homem'*, esse tipo de conceito de gênero natural, na nomenclatura ockhamiana, é chamado de termo *'absoluto'*. Ele é um conceito simples não representado na mente por uma definição complexa. Mas se isso ocorre qual seria o elemento que determinaria seu *'conteúdo'*? A resposta aparece de

pressupõe que um anjo tem acesso á minha mente no momento em que tenho a intuição de um objeto. Contudo, à minha frente, temos dois objetos idênticos. O anjo seria capaz de saber qual dos dois objetos é o que ativou meu sensoramento, ou seja, qual dos dois provocou a intuição? A resposta ockhamiana é a de que não. Somente o entorno, o contexto, poderia dar acesso a esse elemento. Portanto, precisamos de algo mais do que simplesmente os atos mentais. Acerca dessa passagem Cf. OCKHAM, **Reportatio**, II, q. 12-13. *Op. Theol. V.*, p. 287-288.

³³² *"Ille enim qui primo instituit hanc vocem 'homo', videns aliquem hominem particularem, instituit hac vocem ad significandum illum hominem et quamlibet talem substantiam qualis est ille homo. [...] Non tamen est haec vox 'homo' Aequivoca, quamvis significet multa aequae primo, quia est signum subordinatum uni conceptui et non pluribus in significando illos plures homines aequae primo."* OCKHAM, **Sum. Log.**, I, 43, *Op. Phil. I*, p. 124.

forma imediata pois, nos referindo a conceitos absolutos simples, o ‘conteúdo’ seria a extensão desse conceito. Mas o que determinaria a ‘extensão’ desse conceito? A resposta ocorre de forma imediata, a extensão dos conceitos absolutos simples é determinada por duas relações, a saber: uma conexão causal e uma similaridade entre as substâncias. Essas relações são exclusivamente externas à mente do agente/locutor uma vez que garante que um mesmo caso intuitivo seja aplicado a cada substância como ele. Mas uma vez a similaridade para com o modelo putniano é enorme. Contudo, cabe salientar uma diferença sutil, mas importante, a saber, o que se aplica a conceitos, e não a palavras, no modelo ockhamiano não é desenvolvido da mesma linha no modelo putniano. Para Ockham os conceitos são similitudes do que quer que eles representem³³³, portanto, conceitos são representações semânticas. Essa manobra efetivamente garante a possibilidade dos conceitos de cumprirem um de seus papéis, o de permitir a reconhecimento de objetos novos dentro de sua extensão. É justamente nesse ponto que podemos inserir a noção dos conceitos como atos mentais. Nesse sentido os conceitos, enquanto atos mentais, devem ajudar a reconhecer que coisas individuais devem inserir-se dentro de sua extensão e quais não podem sê-lo³³⁴.

Averiguemos uma passagem muito interessante do texto ockhamiano, segundo nosso ponto de vista, onde estão explicitados alguns aspectos relativos à teoria do ato mental dentro das relações a serem estabelecidas entre o objeto do mundo externo, as palavras e os conceitos:

Outra poderia ser a opinião, segundo a qual a paixão da alma é o próprio ato do intelecto. E porque essa opinião me parece ser a mais provável de todas as que estabelecem estarem subjetiva e realmente na alma essas paixões da alma, como verdadeiras qualidades dela, exporei primeiro o modo que me parece mais provável acerca dessa opinião (...). Digo, pois, que quem quer manter essa opinião pode supor que o intelecto, apreendendo uma coisa singular, produz em si mesmo um conhecimento dessa coisa singular, apenas, conhecimento que se chama paixão da alma, capaz por sua natureza de representar a coisa singular. Portanto, assim como, por convenção, a palavra ‘Sócrates’ representa a coisa que significa de modo que, ao se ouvir a frase ‘Sócrates corre’ não se concebe que a

³³³ O modelo ockhamiano acerca dessas relações dos conceitos, descrita numa parte de seus *Quodlibeta*, permite entender os conceitos efetivamente como atos intelectuais, não como objetos puramente ideais. A esse respeito Cf. OCKHAM, **Quodlibeta**, IV, 35, *Op. Theol.* IX, p. 474.

³³⁴ Se fôssemos adequar a terminologia ockhamiana ao vocabulário contemporâneo poderíamos dizer que os conceitos da alma devem categorizar, de alguma forma, novos objetos. Portanto, conceitos têm de representar seus objetos de alguma maneira.

palavra 'Sócrates', que se ouviu, corre, mas sim a corrida da própria coisa significada por ela, também, quem visse ou entendesse ser afirmada alguma coisa dessa inteligência de alguma coisa singular não conceberia que a própria coisa a que o conhecimento se refere é assim. Logo, como a palavra convencional representa a própria coisa, também a inteligência, por sua natureza, sem convenção alguma, significa a coisa a que se refere. [grifo nosso] Mas, além dessa inteligência da coisa singular, o intelecto forma em si outras inteligências, que não pertencem mais a esta coisa que àquela. Assim como a palavra 'homem' não significa mais Sócrates que Platão e, portanto, sua suposição não é mais de um deles do que o outro, o mesmo se diria de tal inteligência que por ela não se entenderia mais Sócrates do que Platão ou qualquer outro homem. Coisa igual se deveria dizer de qualquer outra inteligência, pela qual não se entendesse mais este animal que outros, e assim por diante. Em suma, pois, as próprias inteligências da alma são chamadas paixões da alma e representam por sua natureza as próprias coisas exteriores ou outras coisas na alma, como as palavras representam as coisas por convenção. [grifos nossos]³³⁵

Primeiramente começemos por notar que Ockham considera as expressões conceito, afecções da alma, paixões da alma, intenções da alma e intelecto como sendo expressões sinônimas. Partindo desse esclarecimento inicial podemos ver no texto acima, dois pontos onde aponta-se um alinhamento entre as teorizações ockhamianas e as teses externalistas. Primeiramente ele remete a noção de inteligência da coisa referida. Em segundo lugar ele coloca as inteligências como sendo oriundas das coisas que estão fora da alma humana. Nesse sentido podemos notar que a teoria semântica do *Venerabilis Inceptor* nos mostra claramente que as

³³⁵ "Alia posset esse opinio, quod passio animae est ipse actus intelligendi. Et quia ista opinio videntur mihi probabilior de omnibus opinionibus quae ponunt istas passiones esse subiective et realiter in anima tamquam versa qualitates ipsius, ideo circa istam opinionem primo ponam modum ponendi probabiliorum (...). Dico igitur quod qui vult tenere praedictam opinionem potest supponere quod intellectus apprehendens REM singularem elicit unam cognitionem in se quae est tantum istius singularis, et vocatur passio anima, potens ex natura sua supponere pro illa re singulari. Ita quod sicut ex institutione haec vox 'Sortes' supponit pro illa re quam significat – ita quod audiens istam vocem 'Sortes currit', non concipit ex ea quod haec vox 'Sortes' quam audit currit, sed quod res significata per illam vocem currit, ita qui videret vel intelligeret aliquid affirmari de illa intellectione singularis rei, non conciperet illam intellectionem esse talem vel talem, sed conciperet ipsam REM cuius est, esse talem vel talem. Ita quod sicut vox ex institutione supponit pro illa re, ita ipsa intellectio ex natura sua sine omni institutione supponit pro re cuius est. Sed praeter istam intellectionem istius rei singularis format sibi intellectus alias intellectiones quae non magis sunt istius rei quam alterius, sicut haec vox 'homo' non magis significat Sortem quam Platonem; ideo non magis supponit pro Sorte quam pro Platone. Ita esset de tali intellectione, quod non magis ea intelligitur Sortes quam Plato, et sic de omnibus aliis hominibus. Ita etiam esset aliqua intellectio, qua non magis intelligeretur hoc animal quam illud animal et sic de aliis. Breviter igitur ipsae intellectiones animae vocantur passionem animae et supponunt ex natura sua pro ipsis rebus extra vel pro aliis rebus in anima sicut voces ex institutione". Cf. OCKHAM, **Expositio in librum Perihermenias Aristotelis**, 351, p. 32, 4-352. In: *Opera Philosophica II*. Ed. Gambatese et S. Brown. Cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventurae, ST. Bonaventure: N.Y. 1978.

palavras não significam conceitos, elas referem-se a coisas. Justamente aqui podemos ter uma forma de alinhamento entre o sistema de Ockham e o que afirma o externalismo lingüístico.

Em outra passagem notamos essa mesma referenciação das palavras como tendo seu referente em algo fora da alma humana, vejamos: “(...) o conceito e todo o universal é uma qualidade existente subjetivamente na alma, que por sua natureza é como um sinal de uma coisa fora da alma, assim como a palavra é um sinal das coisas pela instituição voluntária.”³³⁶ Assim, teremos a seguinte afirmação dentro de nosso sistema: “o ato da intelecção incide sobre uma realidade existente extra animam”³³⁷. Justamente aqui temos uma congruência entre o sistema que afirma uma primeira forma do externalismo, o lingüístico, com a segunda forma de externalismo, o do ato mental.

Para entendermos precisamente como um modelo implica em outro, dentro do sistema desenvolvido pelo *Venerabilis Inceptor*, temos de entender a forma de dependência semântica que nosso autor postula. Realmente podemos falar em uma forma de dependência semântica dentro desse sistema. Contudo devemos visualizar que tal dependência semântica acontece das palavras em relação aos conceitos. Essa relação de subordinação é expressa na teoria da subordinação. Entrementes, podemos notar que a formulação de uma espécie de linguagem mental em Ockham inicia elementos que também nos garantem e atestam a união do externalismo lingüístico com o externalismo do ato mental.

Recordemos, aqui, algumas das relações semânticas dentro da teoria da subordinação ockhamiana. Como vimos anteriormente, a subordinação prefigura uma forma de interação e dependência entre palavras, conceitos e mundo extramental. O texto a seguir é retirado da mais elaborada obra lógica de nosso autor, a saber, a *Suma Lógica*. Nas palavras do frade franciscano temos: “O ponto é mais propriamente que as palavras faladas estão impostas para significar as coisas autênticas que são significadas por conceitos da mente, de modo que um conceito primaria e naturalmente signifique algo e uma palavra falada signifique a coisa

³³⁶ “(...) *conceptus et quodlibet universale est aliqua qualitas existens subiective in mente, quae ex natura sua ita est signum rei extra sicut vox est signum rei ad placitum instituentis.*” Cf. OCKHAM, Guilherme. **Scriptum in Librum Primum Sententiarum. Ordinatio.** (*Distinctiones II-III*) VIII, 289, 13-15. In.: *Op. Theol.* II. Ed. S. Brown, adlaborante G. Gál. Cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventurae, St. Bonaventura: N.Y. 1970.

³³⁷ Cf. LEITE JUNIOR, 2001, p. 145.

mesma secundariamente”³³⁸. A relação de subordinação, contudo, parece ficar mais clara a partir da seguinte passagem:

Primeiramente, cumpre saber que se chama intenção da alma algo na alma destinado a significar algo diverso. Assim, como foi dito antes, do modo em que o [termo] escrito é signo secundário com respeito às palavras faladas, porque entre todos os signos convencionalmente instituídos, as palavras faladas têm o primado, assim as palavras faladas são signos secundários daquilo de que as intenções da alma são signos primários. E, por isso, diz Aristóteles que as palavras faladas são ‘marcas daquelas coisas que são paixões da alma’. Aquilo, porém, existente na alma, que é o signo da coisa, a partir do qual a proposição mental se compõem – ao modo em que a proposição vocal se compõe de palavras faladas -, e às vezes chama-se intenção da alma, às vezes similitude da coisa, e Boécio, no Comentário ao Perihermenéias, chama inteleccção. Assim, ele pretende que a proposição mental seja composta de inteleccções, não certamente de inteleccções que são realmente da alma intelectiva, mas de inteleccções que são certos signos da alma, significando outras [coisas] e dos quais a proposição mental é composta. Assim, quando quer que alguém profira uma proposição falada, antes forma interiormente uma proposição mental, que não é de idioma algum, tanto que muitos freqüentemente formam interiormente proposições que, em razão de defeito do idioma, não sabem expressar. As partes dessas proposições mentais chamam-se conceitos, intenções, similitudes e inteleccções³³⁹. (Nosso grifo)

No sistema ockhamiano notamos que existe uma realidade, a linguagem mental. Essa linguagem mental é uma forma de realidade psíquica onde falar e compreender seriam operações que corresponderiam, na mente humana, à

³³⁸ “*Dico autem voces esse signa subordinate conceptibus seu intentionibus animae, no quia proprie accipiendo hoc vocabulum ‘signa’ ipsae vocēs semper significant ipsos conceptus animae primo et proprie, sed quia vocēs imponuntur ad significandum illa eadem quae conceptus mentis significatur, ita quod conceptus primo naturaliter significat aliquid et secundário vox significat illud idem.*” OCKHAM, **Sum. Log.** I, 1. p. 7-8. In: *Op. Phil.* I. Ed. Ph. Boehner, G. Gál. E S. Brown. Cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventurae. St. Bonaventurae: N. Y. 1974.

³³⁹ “*Est utem primo sciendum quod intentio animae vocatur quiddam in anima, natum significare aliud. Unde, sicut dictum est prius, ad modum quo scriptura est secundarium signum respectu vocum, quia inter omnia signa ad placitum instituta vocēs obtinent principatum, ita vocēs secundaria signa sunt illorum quorum intentiones animae sunt signa primaria. Et pro tanto dicit Aristoteles quod vocēs sunt ‘earum quae sunt in anima passionum notae’.* Illud autem exsistens in anima quod est signum rei, ex quo propositio mentalis componitur ad modum quo propositio vocalis componitur ex vocalibus, aliquando vocatur intentio animae, aliquando conceptus animae, aliquando passio animae, aliquando similitudo rei, et Boethius in commento super Perihermenias vocat intellectum. Unde vult quod propositio mentalis componitur ex intellectibus; non quidem ex intellectibus qui sunt realiter animae intellectivae, sed ex intellectibus qui sunt quaedam signa in anima significantia alia et ex quibus propositio mentalis componitur. Unde quandocumque aliquis profert propositionem vocalem, prius format interius unam propositionem mentalem, quae nullius idiomatis est, in tantum quod multi frequenter formant interius propositiones quas tamen propter defectum idiomatis exprimere nesciunt. Partes talium propositionum mentalium vocantur conceptus, intentiones, similitudines et intellectus.” OCKHAM, **Sum. Log.** I, 12, 41, p. 28, p. 28, 8-42.

associação de sinais sonoros a formas de representações mentais realmente existentes em cada um. A linguagem mental em Ockham é uma teoria acerca da mente humana. Debaixo dessa teoria podemos notar a idéia da subordinação, ou seja, uma estrutura onde poder-se-ia exprimir, através de signos vocais, termos mentais. Nesse sentido a linguagem mental teria a função ou capacidade puramente referencial. Essa estrutura coloca nossos atos mentais em estreita conexão com a linguagem, não com uma forma de psicologismo. Para nosso lógico medieval temos que o ato intelectivo, entendido como um signo de uma coisa singular, é algo de real, mesmo que isso se remeta à uma pura intenção da mente. Como os conceitos, termos mentais, significam de forma natural todas as coisas que significam, eles exprimem, de forma direta, a coisa significada uma vez que são produzidos naturalmente através da interação do objeto e do intelecto. Para nosso autor:

O termo concebido é a intenção ou paixão da alma significando ou co-significando naturalmente algo, capaz de ser parte da proposição mental e de por ela supor. Assim, estes termos concebidos e as proposições compostas por eles são aquelas palavras mentais que Santo Agostinho, no Livro XV do tratado Sobre a Trindade, diz não serem de língua alguma, porque permanecem apenas na mente e não podem ser proferidas ao exterior, embora as palavras faladas, como sinais subordinados a eles, se pronunciem exteriormente.³⁴⁰
[grifo nosso]

Aqui percebemos alguns elementos relevantes que nos permitem pensar certa característica relacional entre as teorizações ockhamianas e o externalismo de conteúdo mental. Para o Príncipe dos Nominalistas os conceitos são semelhanças e tal similaridade conceitual não pode ser pensada como algo que determinaria a extensão do conceito. Um conceito, independentemente do que ele possa representar, não se reduz ao que ele representa, o conceito **determina** exatamente o que o conceito representa. O que determina a extensão do conceito absoluto, como vimos anteriormente, é o objeto que causou o conceito, portanto, a extensão é determinada externalisticamente. Três passagens ser-nos-ão de grande valia nesse ponto. A primeira nos assim nos relata: “(...) por ora, basta considerar que a intenção

³⁴⁰ “*Terminus conceptus est intentio seu passio animae aliquid naturaliter significans vel consignificans, nata esse pars propositionis mentalis, et pro eodem nata supponere. Unde isti termini concepti et propositiones ex eis compositae sunt illa verba quae beatus Augustinus, XV De Trinitate, dicit nullius esse linguae, quia tantum in mente manent et exterius proferri non possunt, quamvis vocês tam quam signa subordinata eis promuntientur exterius.*” OCKHAM, **Sum. Log.** I, 1, 19-25, p. 7.

[conceito] é algo na alma, que é um signo que significa naturalmente algo pelo qual pode supor ou que pode ser parte de uma proposição mental [grifo nosso].”³⁴¹

A segunda assim nos assevera:

(...) a mesma coisa sob um conceito singular é universal e sob um outro conceito é singular. Desse modo é dito que toda a coisa colocada fora da alma é por si singular; e essa coisa singular tem uma aptidão natural para mover o intelecto para concebê-la confusamente e para concebê-la distintamente. E chamo conceito confuso aquele conceito pelo qual o intelecto não distingue esta coisa de outra e, assim, Sócrates move o intelecto a conceber que ele é homem e, por tal conceito, não distingue o intelecto nem discerne Sócrates de Platão.³⁴² [grifo nosso]

Por fim, a terceira e última passagem nos afirma:

(...) pode ser dito que por tal intelecção confusa é que se integem as coisas singulares exteriores; assim como, ter uma intelecção confusa do homem não é senão possuir um conhecimento pelo qual não se entende um homem mais que outro, e contudo por esse conhecimento mais se conhece ou entende o homem que o burro. Isso não quer dizer senão que esse conhecimento, por algum modo de assimilação, mais se assemelha ao homem que ao burro, se bem que não mais a este homem que àquele.³⁴³ [grifo nosso]

As passagens aludidas acima, em sua seqüência, colocam, como foi dito anteriormente, o conceito como algo que determina o que ele representa, ou supõe. Aqui, nas afirmações referentes ao mundo extramental e sua relação para com os estados produzidos no intelecto, nota-se que a extensão do conceito é determinada externalisticamente, pelo mundo ao entorno do sujeito cognoscente/falante. O que os conceitos nos prefiguram são apontamentos para a percepção, portanto, para o mundo externo, extramental. Contudo, pelo fato de o conceito estar ligado a um esquema perceptivo, ocorre que tal esquema pode falhar e, nesse sentido, conduzir

³⁴¹ “(...) ideo pro nunc sufficiat quod intentio est quiddam in anima, quod est signum naturaliter significans aliquid pro quo potest supponere vel quod potest esse pars propositionis mentalis.” OCKHAM, **Sum. Log.** I, 12, 40-53, p. 43.

³⁴² “(...) eadem res sub uno conceptu est universalis et sub alio conceptu est singularis. Hoc modo dico quod omnis res posita extra animam eo ipso est singularis; et haec res singularis est apta nata movere intellectum ad concipiendum ipsam confuse et ad concipiendum ipsam distincte. Et voco conceptum confusum illum conceptum quo intellectus non distinguit hanc REM ab alia; et sic Sortes movet intellectum ad concipiendum ipsum esse hominem, et per illum conceptum non distinguit intellectus Nec distincte cognoscit Sortem a Platone.” OCKHAM, **L. Sent.** VII, 227, p. 11, 15-228.

³⁴³ “(...) potest dici quod tali intellectione confusa intelliguntur res singulares extra, sicut habere intellectionem hominis confusam non est aliud quam habere unam cognitionem qua non magis intelligitur unus homo quam alius, et tamen quod tali cognitione magis cognoscitur sive intelligitur homo quam asinus. Et hoc non est aliud quam quod talis cognitio aliquo modo assimilationis magis assimilatur homini quam asino, et non magis isti homini quam illi.” OCKHAM, **Exp. Peri.** 355, 89-95.

a mente humana a categorizar algo que ele não é, como, por exemplo, quando olho algo como um boi e ele não seja efetivamente um boi. Esse conjunto de teorizações, portanto, leva Ockham a estabelecer e integrar, dentro dos conceitos absolutos, alguma sorte de esquemas de reconhecimento, sem que esses esquemas sejam, efetivamente, aquilo que determina as extensões desses conceitos. E aqui temos o apontamento fulcral que nos permite pensar em um externalismo de ato mental, a saber, os conceitos simples, apesar de serem determinações oriundas dos procedimentos operacionais da linguagem mental, e, portanto, aspectos introspectivos, somente terão a sua extensão determinada de forma externalística, ou seja, pelo entorno extramental que envolve o sujeito cognoscente.

Contudo, esses não são os únicos indícios de que nosso frade franciscano tivesse desenvolvido teorizações que se aproximam ao externalismo do ato mental. Em um desenvolvimento ocorrido na *Ordinatio*³⁴⁴, nosso autor discute a forma com que adquirimos vários conceitos não-absolutos tais como: conceitos sincategoremáticos, conceitos conotativos e conceitos negativos. A sistematização proposta assevera que as apreensões desses conceitos não é algo que ocorre de forma natural e, por isso, são frutos de um movimento executado pela mente na base mesma de representação das palavras. Na passagem supracitada é afirmado que conceitos podem ser impostos ou abstraídos das palavras e que o intelecto impõe a esses conceitos supracitados o ato de significar a mesma coisa que palavras faladas externas significam.

Os postulados que se seguem à passagem supracitada são muito interessantes. Primeiramente observamos que existem duas etapas no processo acima descrito. Num primeiro momento a mente, de forma natural, forma representações mentais das palavras faladas, ou escritas, apenas em contato com objetos do mundo externo à mente. O movimento específico do intelecto, como é referido na passagem da *Ordinatio*, estabelece que o intelecto abstrai os conceitos comuns que poderiam ser dele predicados, ou seja, os conceitos se aplicam as palavras, de tal forma, que um conceito que esteja naturalmente apto a ser predicado de determinado sinal lingüístico pertencerá, de forma natural, à sua extensão. Portanto, findo essa primeira etapa, inicia-se o segundo movimento. No segundo movimento, conforme aludido anteriormente, o intelecto irá subordinar o

³⁴⁴ Cf. OCKHAM, *Ordinatio*, I, dist. 2, q. 8, *Op. Theol.*, p. 285-286.

conceito que deu a forma verdadeira à palavra àquilo ao qual o referido conceito significa naturalmente. Portanto, como nos casos anteriores relatados a respeito da noção de subordinação, o conceito herdarà sua significação da palavra falada. Esse ato é prefigurado no modelo ockhamiano pelo termo *“imponere”*, ou seja, impor uma nova significação àquela que a palavra detinha anteriormente. Esse ato de imposição fará com que o termo não signifique mais de forma natural, mas, efetivamente, se comporte como a palavra, ou seja, ele irá significar o objeto mesmo, e, portanto, essa função garantirá que o termo será fixado em minhas proposições mentais. Esse movimento ocorre tendo em vista que o termo poderia ser predicado de várias ocorrências lingüísticas e poderá, agora, mediante seu novo significado, ser predicado dos significados dessas unidades lingüísticas.

As possíveis derivações que podemos pensar para essa estrutura são interessantes. Inicialmente cabe ressaltar, conforme uma das passagens que vimos anteriormente, que o conceito instaurado pela dinâmica descrita é ambíguo pois apresenta duas significações diferentes. Uma delas seria os moldes já debatidos da significação natural, ou seja, uma via que não se pode perder o acordo do sinal com determinada palavra falada, portanto, não se pode perder o elo de ligação entre esses significados, a palavra falada e o sinal. A segunda seria uma espécie de significação instituída, também discutida alhures, na qual os signos significariam por eles mesmos.

Acreditamos, entretanto, que essa ambigüidade desenvolvida por essas duas significações distintas, é o tipo de ambigüidade que ocorre quando a um termo dado é permitido supor em contextos proposicionais diferentes. Contudo, essa forma de ambigüidade é algo com o qual a mente pode lidar e obter sucesso na maioria das vezes. Esse tipo de ambigüidade oriundo da estrutura da linguagem mental é relatada por Ockham da seguinte forma: “a terceira modalidade da equivocação pode ser encontrada em uma proposição puramente mental (...)”³⁴⁵. Existem algumas ambigüidades que são tratadas e examinadas minuciosamente por nosso autor, ambigüidades estas que podem ser qualificadas como sendo do tipo uso/menção, ou seja, elas ocorrem quando o contexto proposicional permite ao mesmo tempo uma suposição pessoal e material. Mas esse caso ocorre, dentro da

³⁴⁵ “Et est notandum quod iste tertius modus aequivocationis potest reperiri in propositione pure mentalis (...)” OCKHAM, **Sum. Log.** III-4, 4, *Op. Phil.* I, p. 763.

estrutura da linguagem mental, de forma esporádica. A ambigüidade entre a significação natural de um conceito que possa representar as palavras e a significação a ele instituída não pode ser qualificada, simplesmente, como sendo de uso/menção, embora lhes sejam muito similares. Ao que nos parece, a forma com que esses elementos são postulados no sistema ockhamiano teríamos uma espécie de subordinação invertida, ou seja, em vez de se subordinar uma palavra falada a um conceito, o que ocorre é que se subordina um conceito a uma palavra falada. As implicações que poderíamos extrair desse sistema seriam muito interessantes pois instanciaríamos novas relações entre nossas representações naturais, as representações das palavras que temos e as representações mentais com as quais computamos significados às palavras que consideramos ‘verdadeiras’ em sua representação natural.

Entendemos que toda essa estrutura nos coloca de forma mais próxima ao externalismo uma vez que a significação de alguns de nossos conceitos poderiam, em alguns casos, depender da imposição convencional de determinadas palavras oriundas pela determinação de outros falantes. Essa ‘espécie’ de subordinação invertida permitiria estabelecer uma enorme precisão frente aos conceitos utilizados e sua extensão. Essa precisão seria uma enorme contribuição para com os conceitos em sua relação com as condições de verdade das proposições mentais, uma vez que tais proposições mentais seriam muito precisas. Contudo, apesar de salvar-se a significação do conceito, essa estrutura reversa deixa aberto o domínio desse conceito, portanto, a estrutura ockhamiana, ao que me parece até o momento, não daria conta de garantir os dois elementos. Mas independentemente dessa lacuna, entendemos que essa estrutura se coaduna de forma satisfatória a vários elementos adotados por alguns modelos de externalismo de conteúdo mental.

Por mais que o frade franciscano afirme a necessidade de um ato mental ele sempre postulará a necessidade de algo externo ao agente para dar o início aos procedimentos que envolvem os atos mentais e, por conseguinte, à linguagem mental. É nesse sentido que devemos entender de que forma Ockham chega a postular que existem representações mentais que se referem necessariamente a coisas externas. Contudo, essas representações acontecem no mesmo nível do conceito, não ao nível das imagens. Essas idéias, expressas no conjunto e interface de suas teorias da suposição e da conotação, mostram uma enorme similaridade

com algumas das idéias do externalismo expostas no subitem 2 do capítulo 5 de nosso estudo.

Mesmo que, ao que nos parece, a visão do externalismo ockhamiano pudesse ser representada como uma forma de radicalização do externalismo de conteúdo mental, cremos que esse movimento não era algo desenvolvido de forma consciente por Ockham.

CONCLUSÃO

Até o momento vimos vários aspectos relativos às teorizações ockhamianas. As várias construções que foram desenvolvidas ao longo de todo o quarto capítulo nos possibilitaram a visualização da amplitude e complexidade das teorizações desenvolvidas por Guilherme de Ockham. Nessas construções que operacionalizamos pudemos notar alguns elementos fulcrais dentro do sistema ockhamiano: uma adesão ao nominalismo, o reconhecimento de que o mundo é composto por seres singulares e o fato de que a experiência é algo necessário para a aquisição do conhecimento. A junção desses três pilares desenvolve um conjunto teórico profícuo e que no fundo tenta dar conta de estabelecer a conexão entre os elementos constituintes do signo proposicional, alicerçados numa estrutura inata da linguagem mental, e os elementos da realidade a que esses signos se referem. A novidade desse modelo ockhamiano, conforme vimos no quarto e sexto capítulo do presente estudo, é que o emprego da linguagem não pode ocorrer somente no campo das estruturas sintáticas como as bases das construções semânticas, mas, efetivamente, que o mundo extramental se compõe de um elemento necessário para a construção do significado natural dos signos desenvolvidos por nosso intelecto. Assim, a estrutura da linguagem mental, como instanciadora dos atos mentais que criam os sinais e seus significados, necessita de algo mais, necessita dos objetos do mundo externo para a criação dos signos subjetivos.

É nesse contexto que vimos o papel das teorias da conotação, da subordinação e da suposição ockhamianas. Uma propriedade semântica, para nosso autor, tem como competência o estudo da significação dos termos que se encontram inseridos numa proposição. Nesse sentido podemos observar que o modelo ockhamiano pressupõe uma estrutura que valoriza o papel da experiência na construção dos signos e significados.

Esse é o escopo no qual inserimos nossa investigação, uma interface frente ao externalismo hodierno em filosofia da mente, o qual, por ser uma corrente eminentemente semântica, tem seu ponto fulcral na estrutura da referência e do

significado. O externalismo, portanto, defende a idéia de que os conteúdos de alguns de nossos 'estados mentais', e os significados das palavras, estariam relacionados ao mundo físico, conforme vimos no último subitem do quinto capítulo de nosso trabalho. Assim sendo, para o externalista, os conteúdos de nossos estados mentais intencionais, como crenças e pensamentos, são determinados por nossa relação com o mundo externo físico e natural. O problema central que se pretende responder seria acerca da forma com que somos capazes de pensar as garantias para nossos conjuntos de crenças.

A proposta ockhamiana acerca da teoria semântica pretende responder a essas mesmas indagações. Conforme vimos, é a teoria da significação quem tentará dar conta dessa resposta e, nesse sentido, ela poderia ser entendida como uma teoria da referência aos moldes dos sistemas tradicionais. Essa construção possibilita uma relação imediata entre as estruturas da linguagem escrita, oral e mental com os objetos do mundo. Essas relações, se estivessem somente no campo da significação convencional, seriam simplesmente respondidas por nossas estruturas sintáticas. Mas como a relação do nosso intelecto para com a elaboração de signos que remetem a objetos do mundo extramental e ocorre de forma natural, é necessário reconhecer que na criação e aplicação dos signos dentro das proposições os objetos do mundo ocupam algum lugar, tem alguma relevância.

Apesar de toda a estrutura lógica ockhamiana, qual seria o elemento que possibilitaria às palavras tomarem o lugar das coisas carregando consigo toda a sorte de objetos dos quais podemos estabelecer proposições? A resposta estará na teoria da referência adotada pelo frade franciscano. Quando falamos de alguma coisa, é pela linguagem que nos expressamos e temos acesso ao mundo³⁴⁶. A pergunta acerca da relação existente entre uma expressão e aquilo de que ela ocupa o lugar, respondida por nosso autor, fixa as relações referenciais entre as palavras e as coisas. Assim, o mundo extramental tem um papel definido e necessário nessa estrutura. Necessitamos do mundo, pelo menos em parte, para

³⁴⁶ Essa visão é compartilhada com vários filósofos de língua inglesa do século XX até nossos dias. Começando com Frege e o problema da conotação e denotação, passando por Russell, Strawson, Davidson, Quine, Fodor, Putnam, Kripke, Kaplan, etc., os problemas que mobilizaram a atenção de Ockham também foram tratados por eles. Obviamente suas teorizações respondem a determinadas perguntas que não foram feitas no tempo de nosso autor, mas isso não significa que suas teorias não possam dar conta de dizer algo aos problemas contemporâneos e, destarte, ter alguma relevância no que dizem.

estabelecermos corretamente as teorias da suposição, conotação, significação e subordinação.

O movimento iniciado por Quine de descrever as teorias da significação e da referência debaixo de conceitos como nomeação, verdade, extensão e denotação assumem grandes rasgos das teorias medievais da significação e da suposição. Daí o surgimento de sistemas que enquadram suas estruturas ao nominalismo, mais especificamente ligado ao nominalismo do século XIV, propriamente o sistema ockhamiano. Todos esses movimentos parecem ressoar as perguntas acerca da relação entre a referência e aquilo de que ela ocupa o lugar ou como ocorre a relação entre as palavras e as coisas. Frege nos alertava que seu conceito *Bedeutung* dependeria do contexto no qual ele estaria inserido. Ao observarmos essas posturas, estaremos constatando que vários mecanismos utilizados nas teorias da referência do século XX são similares aos debates travados nos séculos XIII e XIV onde se indagava acerca de quais mecanismos garantiriam que as palavras poderiam ocupar o lugar das coisas na linguagem.

Com as estruturas e implicações que descrevemos é possível afirmar que o modelo ockhamiano apresenta um conjunto de regras, mediante a teoria da referência, que garante que um termo não somente tenha um referente, mas que ele seja determinado por um. Suas estruturas que tentavam explicitar a forma com que nosso intelecto trabalha com os universais estabelecem a necessidade de um mundo extramental e a necessidade de contato das estruturas internas de nosso intelecto, a linguagem mental, para que possamos criar signos, estabelecer conceitos e aplicá-los em proposições que vislumbrem condições de verdade. Sua postura nominalista leva-o a reconhecer a necessidade de contato de nosso intelecto com um mundo via a experiência singular. É a estrutura natural da linguagem mental quem irá garantir as condições de aplicação do significado para as palavras de línguas convencionais que expressam nossos estados mentais. Portanto, de tivéssemos de qualificar Ockham dentro de algum dos sistemas contemporâneos da semântica e da referência em filosofia da mente, com certeza somente poderíamos enquadrá-lo no externalismo. Alguns, mais afoitos, poderiam pensar: mas em que tipo de externalismo? Cremos que demonstramos a inserção das teorizações do *Venerabilis Inceptor* em algumas das matizações hodiernas do externalismo no sexto capítulo de nosso estudo.

Porém, algo nos inquieta. No meio dos especialistas em filosofia medieval, existem alguns exaltados que acreditam que os sistemas desenvolvidos no medievo respondem totalmente aos questionamentos filosóficos hodiernos. Não compactuamos com essa noção. Somente à guisa de exemplo, por mais atual que possamos entender o modelo ockhamiano, os problemas da relação do contexto sintático, semântico e pragmático da filosofia contemporânea não foram tratados pelos autores do século XIV, incluindo-se aí Ockham, simplesmente pelo fato de que eles desconheciam essa sorte de problemas e não dispunham dos instrumentos e operadores lógicos contemporâneos.

Por mais que possamos aceitar as posições positivas de Panaccio frente à possibilidade de resposta do sistema ockhamiano, ou mesmo as aproximações de Michon, cremos que as exortações de Bottin e Ghisalberti são extremamente relevantes. Não nos posicionamos como aqueles que estudam a História da Filosofia e acham que ela se resume especificamente em reconstruir alguns problemas do passado. Também não nos empolgamos frente àqueles que dizem que os sistemas desenvolvidos ao longo da História da Filosofia respondem, de forma satisfatória e definitiva, aos problemas filosóficos atuais. Acreditamos que a História da Filosofia possa contribuir para o debate contemporâneo e assim, expandir seus horizontes, não ficando presa a somente reconstruções de sistemas passados. Mas temos plena ciência de que os modelos e teorias medievais podem contribuir para o debate contemporâneo e mesmo se alinhar com essa ou aquela teoria. Esse foi o fio de Ariadne que nos conduziu no percurso que desenvolvemos no presente trabalho. Acreditamos efetivamente que o modelo ockhamiano pode ser tomado como um modelo externalista, como o demonstramos. Contudo, temos plena ciência de que esse sistema não dá conta de responder a todas as aporias e dificuldades que o externalismo encontra frente aos seus opositores em filosofia da mente.

A estrutura que desenvolvemos no presente estudo pretendeu esclarecer todos os elementos que levantamos até o momento. Com o que levantamos nos três primeiros capítulos de nosso estudo, pretendemos estabelecer o lugar de interlocução que Ockham herda e tem de lidar quando da tentativa de formular suas teorizações. Trabalhar com os moldes agostinianos, passar pelos comentários boecianos, vislumbrar os problemas aristotélicos da linguagem eram coisas que se faziam normalmente no contexto universitário medieval do século XIV. Os modelos

tomistas, as críticas baconianos e olivianos e as pontuais ferramentas de análise scotistas muniram nosso autor de toda a instrumentalização de que precisava para dar nova roupagem aos problemas lógicos de seu tempo. Assim, depois de constituída a descrição das principais influências teóricas de seu tempo, no quarto capítulo podemos entender o real alcance das teorizações desenvolvidas pelo frade franciscano. Nesse capítulo todas as forças confluíram para o fato que visava explicar de que forma nosso intelecto lida com signos, conceitos, palavras e coisas. Justamente aqui estão os fundamentos que nos permitiram falar de externalismo em Ockham.

Todos os dados levantados no quinto capítulo demonstraram que legitimamente podemos inserir as teorizações ockhamianas dentro das correntes externalistas. Na concepção do Príncipe dos Nominalistas cada indivíduo é único e apreende as coisas do mundo de acordo com seu interior, a sua linguagem interior que é constituída no e com o mundo exterior extramental.

*
* *
*

Por tudo isso que vimos aqui fica claro que tanto os problemas suscitados no medievo quanto seus autores merecem um espaço reflexivo dentro do meio filosófico contemporâneo. Comumente temos percebido, nos alunos que freqüentam os ambientes do estudo de graduação em filosofia, a ‘adoração’ por uma determinada ‘facção’ filosófica. Ao adotar tais aspectos eles se esquecem de realmente se ocupar das coisas de uma maneira filosófica, ou seja, procurar pensar os problemas suscitados dentro da filosofia e não somente repetir as soluções daqueles que os pensaram. Justamente a partir desse fato podemos ver instaurado, no meio acadêmico filosófico, um espaço de diálogo idiossincrático e democrático onde todos têm seu espaço, mas ninguém pode se esquecer de que a ação motora da atitude filosófica é o ‘ato purificador do livre exercício do pensar’.

Creio que aqui está o espírito que nos anima frente aos estudos medievais hoje em dia: a tarefa de não somente mostrar as teorias desenvolvidas no medievo,

mas de colocá-las em franco diálogo com as teorias da filosofia contemporânea. Contudo, temos de nos lembrar que se o diálogo pode ser frutífero, parece que a busca de respostas completas e complexas aos problemas contemporâneos, via as teorias do medievo, parece-nos uma ‘viagem insólita’. O medievo tem muito a contribuir nas pesquisas contemporâneas. Todavia, crer na possibilidade de que suas teorias filosóficas possam dar conta de explicar todas as nuances da filosofia contemporânea seria um delírio. Os pensadores medievais são homens que viveram e pensaram debaixo do contexto de seu tempo, debaixo das problemáticas de sua época. Não devemos superestimá-los.

REFERÊNCIAS

REFERÊNCIAS DAS OBRAS DE OCKHAM

OCKHAM, Guilherme de. Expositio in librum Perihermenias Aristotelis. **In.: Opera Philosophica II.** Ed. Gambatese et S. Brown. Cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventurae, ST. Bonaventure: N.Y. 1978.

_____. Expositio in Librum Porphyrii de Praedicabilibus. **In: Opera Philosophica II.** Ed. Ernestus A. Moody. Cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventure, St. Bonaventure, N. Y., 1978.

_____. Expositio in Librum Praedicamentum Aristotelis. **In: Opera Philosophica II.** Ed. Gedeon Gál. Cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventure, St. Bonaventure, N. Y., 1978.

_____. Expositio Super Libros Elenchorum. **In: Opera Philosophica III.** Ed. Franciscus Del Punta. Cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventure, St. Bonaventure, N. Y., 1979.

_____. **Lógica dos Termos.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

_____. Quaestiones variae. **In: Opera Theologica VIII.** Ed. Franciscus Del Punta. Cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventure, St. Bonaventure, N. Y., 1984.

_____. Quodlibeta septem. **In: Opera Theologica IX.** Ed. Joseph C. Wey, C.S.B.. Cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventure, St. Bonaventure, N. Y., 1980.

_____. Scriptum in Librum Primum Sententiarum. Ordinatio. **In.: Opera Theologicae II.** Ed. S. Brown, adlaborante G. Gál. Cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventure, St. Bonaventure: N.Y. 1970.

_____. Summa Logicae. **In.: Opera Philosophica I.** Ed. Ph. Boehner, G. Gál. E S. Brown. Cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventurae. St. Bonaventurae: N. Y. 1974.

_____. Summula Philosophiae Naturalis. **In: Opera Philosophica VI.** Ed. Franciscus Del Punta. Cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventure, St. Bonaventure, N. Y., 1984.

_____. **Expositio in librum perihermeneias Aristotelis.** Ed. por Angelus Gambatese e Stephanus Bronw. N. Y.: St. Bonaventure University, 1978.

REFERÊNCIAS

- ADAMS, Marilyn McCord. "Ockham's Theory of Natural Signification". In.: **Monist**, 61, 1978, p. 444-459.
- ADAMS, Marilyn McCord. Ockham's razor. In.: **The Cambridge Dictionary of Philosophy**. Ed. Robert Audi. New York: Cambridge University Press, 1995.
- ADAMS, Marilyn McCord. **William Ockham**. Notre Dame - Indiana : University of Notre Dame Press, 1987, 2 vols.
- AGOSTINHO, **De Dialectica** 5. Disponível em:
<<http://www.thelatinlibrary.com/augustine/dia.shtml>>. Acesso em: 18 de maio de 2009.
- _____. **A Cidade de Deus**. [*De Civitate Dei*] trad. Oscar Paes Leme. 7ª ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.
- _____. **A Trindade**. [*De Trinitate*] Trad. e introd. de Augustinho Belmonte; revisão e notas complementares de Nair de Assis Oliveira. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2005.
- _____. **Confissões**. [*Confessiones*] Trad. de Maria Luiza jardim Amarantes. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2006.
- _____. **O Livre arbítrio**. [*De libero arbitrio*] Trad., Org., introd. e notas de Nair de Assis Oliveira; revisão de Honório Dalbosco. 5ª ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- _____. **O Mestre**. [*De Magistro*] Trad. de Antônio Soares Pinheiro; Introdução e comentários de Maria Leonor Xavier. Porto: Porto Editora, 1995.
- ALFÉRI, Pierre. **Guillaume d'Ockham – Le Singulier**, Paris: Les Éditions de Minuit, 1989.
- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. 2ª Ed. São Paulo: Loyola. 2005, v.II, p. 529.
- ARISTÓTELES. Analíticos Primeiros. In.: **Tratados de lógica II (Organon)**. Introd., trad. y notas de Miguel C. Sanmartin. Madri:Gredos, 1995.
- _____. Categorias. In.: **Coleção Filosofia-Textos**. Trad., introd., e coment. De Ricardo Santos. Porto: Porto, 1995.
- _____. Elencos Sofísticos. In.: **Tratados de lógica II (Organon)**. Introd., trad. y notas de Miguel C. Sanmartin. Madri:Gredos, 1995.
- ARMSTRONG, D. M.. **Nominalism and Realism**. London - New York - Melbourne: Cambridge University Press. 2 vols, 1978.
- BALSHAN. In: KNEALE, William; KNEALE, Martha. **O desenvolvimento da lógica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 3 ed. 1991, p. 230.
- BAUDRY, Leon. **Lexique Philosophique de Guillaume d'Ockham**. Paris: Publications de la Recherche Scientifique, 1958.
- BEUCHOT, Mauricio. **El Problema de los universales**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.

BIARD, Jöel. **Logique et Théorie du Signe au XIVe siècle**. Paris: VRIN, 1989.

BOÉCIO, Severino. **In Isagogen Porphyrii**. 2ª Ed. S. Brandr, Lipiase, 1906

_____. **In Lib. De Interpretatione**. 2ª Ed. Meiser, Teubner, Lipsiae, 1880.

BOEHNER, Ph. "The Notitia Intuitiva of non Existents According to William Ockham". In: **CAO (Collected Articles on Ockham)**. New York/Louvain/Paderborn: The Franciscan Institute St. Bonaventure/E. Nauwelaerts/F. Schöningh, 1958, p. 268-292.

BOEHNER, Ph. Ockham's Theory of Signification. In: **Franciscan Studies**. New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure University 6, 1946.¹

_____. "The Realistic Conceptualism of William Ockham". In.: **Collected Articles on Ockam**. New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1958, p. 156-174.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa**. [CHRISTLICHE PHILOSOPHIE – von ihren Anfaengen bis Nikolaus von Cues] 6. ed. Trad. Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1995, 582 p.

BOLER, John. "Connotative Terms in Ockham". In.: **History of Philosophy Quarterly**, v. 2, Nº 1, 1985, p. 21-37.

BOTTIN, Francesco. **Filosofia Medievale della mente**. Padova: IL Poligrafo, 2005.

_____. **La scienza degli occamisti - la scienza tardo-medievale dalle origini del paradigma nominalista Allá rivoluzione scientifica**. Bologna: Maggioli Editore, 1982.

_____. Linguaggio mentale e ati di pensiero in Guglielmo di Ockham. In.: **Revista Veritas**. Porto Alegre, v.45, n.3, p. 349-360, set./dez. 2000. Trimestral. ISSN 0042-3955.

BRAMPTON, C. Kenneth. Nominalism and the Law of parsimony. In.: **The Modern Schoolman**, 41, 1964, p. 273-281

BRITO, Adriano Naves. **Nomes próprios: semântica e ontologia**. Brasília: Editora UNB, 2003.

BURGE, Tyler. Individualism and the Mental. In.: LUDLOW, P. e MARTIN, N. (Eds.) **Externalism and Self-Knowledge**. Stanford: CSLI Publications, 1998, p. 21-83.

CHALMERS, David, Is There Synonymy in Ockham's Mental Language. In.: **The Cambridge Companion to Ockham**. Ed. Paul Vincent Spade. New York: Cambridge University Press, 1999, p. 76-99.

CHURCHLAND, Paul M. **Matéria e consciência**. Uma introdução contemporânea á Filosofia da Mente. Trad. Maria Clara Cescato. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

COSTA, Claudio. **Filosofia da Mente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

COSTA, Joice Beatriz da. 2004 **Suppositio, Significatio e a questão da referência: uma leitura da semântica ockhamiana**. 2004. 135 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. Santo Agostinho. In.: PECORARO, Rossano. (org.) **Os filósofos clássicos da Filosofia: de Sócrates a Rousseau**. Petrópolis: Vozes, 2008, V. I, p. 105-138.

_____. **Santo Agostinho: um gênio intelectual a serviço da fé**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

CUNHA, Mariana Palozzi Sérvulo da. **O movimento da alma: a invenção por Agostinho do conceito de vontade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

DE ANDRÉS, Teodoro, S. J. **El Nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del Lenguaje**. Madrid: Editorial Gredos, 1969.

DE LIBERA, Alain. **Il problema degli universali: da Platone alla fine del Medioevo**. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1999.

_____. **L'art des généralités**. Théories de L'Abstraction. Paris: Aubier, 1999.

_____. **A filosofia medieval**. [*La philosophie médiévale*] Trad. de Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Loyola, 1998, 532 p.

DENNETT, Daniel C. **Brainstorms** – Ensaios Filosóficos sobre a Mente e a Psicologia. Trad. Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

DONALD, Davidson. **Conhecer a Própria Mente**. Trad. de Luís Augusto. 2004. Disponível em: <<http://criticanarede.com/html/docs/propriamente.pdf>>. Acesso em: 22 de Fevereiro de 2010.

FREDDOSO, Alfred J.. **William of Ockham. Ockham's Theory of Propositions: Parte II of the Summa Logicae**. Trad. Alfred J. Freddoso and Henry Schuuman. Introd. Alfred J. Freddoso. Indiana: St. Augustine's Press, 1998.

GHISALBERTI, Alessandro. **Guilherme de Ockham**. Trad. Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

_____. **As raízes medievais do pensamento moderno**. Trad. de Silvar Hoepfner Ferreira. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. [*Introduction à l'Étude de saint Augustin*] Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso & Paulus, 2006.

_____. **O espírito da filosofia medieval**. [*L'esprit de la Philosophie Médiévale*] Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GOODMAN, N. & QUINE, W. Steps toward a constructive nominalism. In.: **Journal of Symbolic Logic**, 12, 1947.

GOODMAN, N. A world of individuals. In.: **The problem of universals**. Ed. I. Bochenski et A. Church. Indiana: Notre Dame, 1956.

HEIL, John. **Filosofia da Mente – uma Introdução Contemporânea**. Trad. Rui Pacheco. Lisboa: Instituto Piaget. 2001.

HOCHART, P. Guillaume d'Occam: le signe et sa duplicité. In: F. Chatelet (org.). **Histoire de la philosophie**. Paris, 1972, vol. II, p. 183-, trad. It. e de S. Sosio. Milano, 1976, vol. II.

HOCHSTETTER, E. **Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham**. Berlin-Leipzig: Walter de Gruyter, 1927.

KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia ocidental**. [A *New History of Western Philosophy*] Trad. de Edson Bibi e Revisão Técnica de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2008, v. II, 382 p.

KING, Patrícia. Internalismo, Externalismo Y Autoconocimiento. **In.: Crítica – Revista Hispanoamericana de Filosofía**. México, v. 32, nº 96, dezembro de 2000.

KLIMA, Gyula. "Ockham's Semantic and Ontology of the Categories". **In.: The Cambridge Companion to Ockham**. Ed. Paul Vincent Spade. New York: Cambridge University Press, 1999, p. 118-142.

KNEALE, William; KNEALE, Martha. **O desenvolvimento da lógica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 3 ed. 1991.

LARA, Tiago Adão. **A Filosofia nos tempos e contratempos da Cristandade Ocidental**. Petrópolis: Vozes, 1999, 240 p.

LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. [L'*Europe est-elle née au Moyen Age?*] Trad. de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2007.

LEITE JÚNIOR, Pedro. **A teoria da conotação de Ockham**: uma proposta de interpretação. Porto Alegre: EST, 2007.

_____. **O problema dos Universais – a perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

LIMA VAZ, Henrique C. de **Escritos de filosofia I – Problemas de fronteira**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. **Escritos de filosofia II – Ética e cultura**. 2. ed., São Paulo: Loyola, 1993.

_____. **Escritos de filosofia III – Filosofia e cultura**. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. **Escritos de filosofia IV – Introdução à Ética Filosófica 1**. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. **Escritos de filosofia V – Introdução à Ética Filosófica 2**. São Paulo: Loyola, 2000.

LOUX, Michael J. **William of Ockham. Ockham's theory of Terms: Part I of the Summa Logicae**. Trad. and Introd. by Michael J. Loux. Indiana: St. Augustine's Press, 1998.

LUZ, Alexandre Meyer. Desafios céticos e o debate internalismo versus externalismo em epistemologia. In.: **Veritas**. Porto Alegre, v. 54, n. 2, maio/agost. 2009, p.74-95. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/viewFile/6817/4963>. Acesso em: 24 de fevereiro de 2010.

MACGRADE, A. S. (Org.) **Filosofia medieval**. [Medieval Philosophy] Trad. de André Oídes. Aparecida: Idéias & Letras, 2008, 485 p.

_____. **The Cambridge Companion to Medieval Philosophy**. 3^a ed. New York: Cambridge University Press, 2007.

MASLIN, K. T. **Introdução à Filosofia da Mente**. Trad. Fernando José R. da Rocha. 2^a Ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.

MAURER, Armand. Ockham's Razor and Chatton's Anti-Razor. In.: **Medieval Studies**, 46, 1984, p.463-475.

_____. **The Philosophy of William of Ockham: In the light of it's principles**. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies (PIMS), 1999.

MCDOWELL, John. **Mente e mundo**. Trad. João Vergílio Gallerani Cuter, Ensaio Introdutório Hilan Bensusan. Aparecida: Idéias & Letras, 2005.

MICHON, Cyrille. **Nominalisme – La théorie de la signification d'Occam**. Paris: VRIN, 1994.

MOODY, Ernest A. **The Logic of W. of Ockham**. New York: Russel & Russel, 1965.

NORMORE, Calvin. The Tradition of Mediaeval Nominalism. In.: **Studies in Medieval Philosophy**. Ed. John F. Wippel. Washington, DC: The Catholic University Of America Press, 1987

NOVAES FILHO, Moacyr Ayres. **A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 378 p.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta Lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 2^a ed. São Paulo, Loyola, 2001.

p. 593-612.

PANACCIO, Claude. "Guillaume d'Ockham, les connotatifs et le language mental". In: **Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale**. Firenze: SILMEL, XI (2000), p. 297-316.

_____. **Le Discours Intérieur: de Platon à Guillaume d'Ockham**. Paris: SEUIL, 1999.

_____. **Les mots, lês concepts et lês choses – La sémantique de Guillaume d'Occam et lê nominalisme d'aujourd'hui**. Montreal: Bellarmin; Paris: Vrin, 1991.

_____. Semantics and Mental Language. In.: SAPADE, Paul Vincent (org.) **The Cambridge Companion to OCKHAM**. New York: Cambridge University Press, 1999, p.53-75.

Pierre. **Guillaume d'Ockham – Le Singulier**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1989.

PINBORG, J. "Zum Begriff der intentio secunda". In: **Cahiers de l'institut du Moyen Age Grec et Latin**, 13 (1974), p. 49-59.

_____. "Some Problems of Semantic Representations in Medieval Logic". In.: **History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics**. Dir. H. Parrett. Berlim: De Gruyter, 1976, p 254-278.

_____. **Logica e semantica nel medioevo**. [*Logik und Semantik im Mittelalter*] Trad. di Flavio Cuniberto. Torino: Boringhieri, 1984.

PRANTL: Geschichte der Logik in Abendlande, t. III, p. 327-420 In: DE ANDRÉS, Teodoro. **El nominalismo de Guillermo de Ockham como Filosofia Del Lenguaje**. Madrid: Gredos.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: Antiguidade e Idade Média. [// *pensiero occidentale dalle origini ad oggi*] 4. ed. Trad. de H. Dalbosco; L. Costa. São Paulo: Paulus, 1995, v. I, 693 p.

REVISTA VERITAS. Porto Alegre, v.45, n.3, Set. 2000. p.313-504. Trimestral. ISSN 0042-3955.

SALES, Antônio Patativa de. Algumas considerações sobre o cogito agostiniano. In.: MACEDO, Monalisa Carrilho de; BAUCHWITZ, Oscar Federico. (orgs.) **Estudos de neoplatonismo**. Natal: EDUFRN, 2006, p. 151-163.

SANGALI, Idalgo José. **O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

SANTOS, Ernesto Perini F. da Mota. Os termos absolutos em Ockham e designadores rígidos em Kripke e Putnam. In: **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**. Campinas: Unicamp, Série 3, n. 2, p. 121-148, jul.-dez. 1997.

_____. Linguagem e interpretação: o recurso à linguagem mental em Ockham. **Revista Veritas**. Porto Alegre, v. 45, nº 3, p. 339-348, set./dez. 2000. Trimestral. ISSN 0042-3955.

SARANYANA, Josep-Ignasi. **A filosofia medieval**: das origens patrísticas à escolástica barroca. [La *filosofia medieval*] Trad. de Fernando Salles. São Paulo: Instituto brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio" (Ramon Llull), 2006, 598 p.

SCHUBACK, Marcia Sá Cavalcante. **Para ler os medievais**: ensaios de hermenêutica imaginativa. Petrópolis: Vozes, 2000, 323 p.

SEARLE, John R. **A redescoberta da mente**. [The *Rediscovery of the mind*] Trad. de Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. **Expressão e Significado**: estudos da teoria dos atos de fala. Trad. Ana Cecília G. A. de Camargo, Ana Luiza Marcondes Garcia. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Intencionalidade**. Trad. Julio Fischer, Tomás Rosa Bueno. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SELLARS, Wilfrid. **Empirismo e filosofia da mente**. Introdução de Richard Rorty e guia de estudos de Robert Brandom. Trad. Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

SIECZKOWSKI, João Batista C. Conhecimento e justificação: a origem do debate entre internalismo vs. externalismo. In.: **Filosofia Unisinos**. São Leopoldo, v. 9, nº 03, set./dez. 2008, p. 228-242. Disponível em: <http://www.unisinos.br/publicacoes_cientificas/imagens/stories/pdfs_filosofia/v9n3/228a242_art04_sieczkowski.pdf>. Acesso em: 24 de fevereiro de 2010.

SILVA FILHO, Waldomiro José da. Mente, mundo e autoconhecimento: uma apresentação do externalismo. In.: **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 30, n. 1, 2007, p. 151-168. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v30n1/v30n1a10.pdf>>. Acesso em: 24 de fevereiro de 2010.

SOUZA, José Zacarias de. **Agostinho: buscador inquieto da verdade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

SPADE, Paul Vincent. Ockham's distinctions Between Absolute and Connotative Terms. In: **Vivarium** XIII, I (1975), p. 55-76.

_____. Ockham's Nominalist Metaphysics: Some Main Themes. In.: **The Cambridge Companion to Ockham**. Ed. Paul Vincent Spade. New York: Cambridge University Press, 1999.

_____. Synonymy and Equivocation in Ockham's Mental Language. In: **Journal of the History of Philosophy**, 18, 1980, p. 9-22.

_____. **Thoughts, Words and Things: An Introduction to Late Mediaeval Logic and Semantic Theory**, 1996.

_____. Three Versions of Ockham's Reductinist Program. In.: **Franciscan Studies**, 56, 1998.

_____. Ockham, Adams and Connotation: A Critical Notice of Marilyn Adams, William Ockham. In.: **The Philosophical Review**, Vol. XCIX, Nº 4 (October 1990),

_____. Ockham's Distinctions between Absolute and Connotative Terms. In.: **Vivarium**, XIII, I, 1975, p. 55-76.

_____. Ockham's Nominalist Metaphysics: Some Main Themes. In.: **The**

_____. Synonymy and Equivocation in Ockham's Mental Language. In.: **Journal of the History Philosophy**. 1980, 18, p. 9-22.

_____. **The Cambridge Companion to Ockham**. Ed. Paul Vincent Spade. New York: Cambridge University Press, 1999, p. 100-117.

_____. The semantic of terms. In.: **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy**. Ed. N. Kretzmann, A. Kenny e J. Pinborg. New York: Cambridge University Press, 1982, p.188-196.

_____. Thoughts, Words and Things: An Introduction Late Mediaeval Logic and Semantic Theory. Disponível em: <<http://pvspade.com/Logic>>, 1996, capítulo 7, p. 187-239. Acesso em: 15 de agosto de 2009.

_____. Three Versions of Ockham's Reductinist Program. In.: **Franciscan Studies**, 56, 1998, p. 347-358.

TEIXEIRA, João de Fernandes. **Como ler a filosofia da mente**. São Paulo: Paulus, 2008.

_____. **O que é filosofia da mente**. Disponível em: <<http://www.filosofiadamente.org/images/stories/textos/filosofiadamente.doc>>. Acesso em: 25 março 2010.

TRENTMAN, John. "Ockham on Mental". In: **Mind**, 79, 1970.

TRINDADE SANTOS, José Gabriel. El nacimiento de la verdad. **Méthexis**. XVII, p. 7-23, 2004.

_____. Do *Crátilo* ao *Sofista*: a descoberta da linguagem. p. 55-67. In: **Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche**. V. CIX, 1998.

_____. Linguagem e Pensamento na Filosofia grega Clássica. **Manuscrito – Ver. Int. Fil.** Campinas, v. 29, n. 2, p. 525-550, jul.-dez. 2006.

VASCONCELLOS, Silvio José Lemos. A Filosofia da mente: Uma revisão crítica. **In.: Psico**. Porto Alegre, v. 38, n. 2, p. 190-195, 2007, maio-agosto.

WEINBERG, Julius. **Breve historia de la filosofía medieval**. [Short History of Medieval Philosophy] 2. ed. Trad. Carlos Laguna. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998, 299 p.

ZARKA, Yves-Charles. Signe, supposition et dénomination – figure du nominalisme au XIIe siècle. Paris: VRIN. **Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques**, avril de 1988, p. 264-265.