

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

***SUPOSITIO, CONOTATIO E SIGNIFICATIO: A CRÍTICA DO
NOMINALISMO OCKHAMIANO AO REALISMO***

MARCÉU GAUTAMA SOTERORUDÁ BRITO

**JOÃO PESSOA
2015**

MARCÉU GAUTAMA SOTERORUDÁ BRITO

***SUPOSITIO, CONOTATIO E SIGNIFICATIO: A CRÍTICA DO
NOMINALISMO OCKHAMIANO AO REALISMO***

Dissertação apresentada ao Programa da
Pós-Graduação em Filosofia da Universidade
Federal da Paraíba – UFPB como requisito
Parcial para obtenção do título de Mestre.

**Orientador: Prof. Dr. Anderson D’Arc
Ferreira**

JOÃO PESSOA

2015

MARCÉU GAUTAMA SOTERORUDÁ BRITO

***SUPOSITIO, CONOTATIO E SIGNIFICATIO: A CRÍTICA DO
NOMINALISMO OCKHAMIANO AO REALISMO***

Dissertação apresentada como requisito final à
obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela
Universidade Federal da Paraíba, por uma comissão
examinadora formada pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Anderson D’Arc Ferreira – Orientador - UFPB

Prof. Dr. Bartolomeu Leite da Silva – Membro - UFPB

Prof. Dr. Francisco de Assis Cavalcante Vale – Membro - UFPB

Prof. Dr. Írio Vieira Coutinho Abreu Gomes – Membro - UEPB

JOÃO PESSOA

2015

DEDICATÓRIA

Aos meus pais, irmãos e esposa.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a meus genitores, Antônio e Gilza, pelo incentivo em prol do contínuo de minha vida acadêmica. À minha irmã Vida, pela preocupação e meu irmão, amigo e companheiro e “irmão gêmeo” Gitá, pelo inestimável apoio e dedicação nos períodos mais abissais desta estrada.

Agradeço ao meu pai acadêmico, Anderson D’Arc, o qual me adotou, acolheu e tornou real o contínuo desta caminhada.

A Dafne, minha companheira, pelo carinho, cumplicidade, compreensão, paciência e força quando achei que não era possível continuar. Não teria palavras para descrever a imensa gratidão que tenho por ti.

Reservo meus agradecimentos e felicidade em ter do meu lado vocês, amigos e irmãos de bandas e de copos, Marcelo (Manolo), Icaro (Sanatas), Luiz (Dudu), Fabricio (Binho), Joselito (Josy), Douglas (Cid), Tiago (Chuck) e Daniel (Poica). Sem vocês, não seria possível manter minhas faculdades mentais nos trilhos.

À família Rocha, Gerd, Patrícia e Amanda, agradeço pelo carinho e incansável preocupação com minha saúde e situação acadêmica. Sem sombra de dúvidas vocês me deram forças psicológicas para me sentir são nos períodos turvos deste degrau.

Aos companheiros acadêmicos soteropolitanos, em especial ao Prof. Dr. Marco Aurélio (UFBA), pela orientação e preocupação constante com a desenvoltura de meus escritos, e a Dom Samuel, o qual me permitiu acesso à biblioteca do mosteiro de São Bento (BA). Obrigado pelas portas abertas e o incomparável acolhimento.

EPÍGRAFE

“There is no dark side of the moon really.
Matter of fact it's all dark”

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo investigar de que forma ocorre a crítica do sistema nominalista ockhamiano frente às teorias realistas desenvolvidas no medievo. Para que a presente pesquisa se realize optamos por traçar um caminho investigativo que se inicia com a elucidação do que seja a 'Querela dos Universais' no medievo e o estabelecimento das tipologias que congregam as teorias do período. Posteriormente trabalhamos com a contextualização do sistema lógico desenvolvido por Guilherme de Ockham fixando as bases de seu sistema e apontando alguns dos autores realistas que são criticados pelo autor. Para que o sistema lógico do autor se tornasse claro buscamos elucidar a Lógica dos Termos de seu tempo, o que significa o nominalismo do autor e quais são as ferramentas lógicas por ele usadas para implementar sua crítica ao realismo, a saber: a suposição, a conotação e a significação. Por fim buscamos discorrer e demonstrar qual é a resposta nominalista do autor frente aos modelos teóricos realistas, colocando os universais somente com existência mental, exercendo uma função semântica, e desprovidos de ontologia e de uma realidade que esteja fora da mente humana, deslocando o eixo da discussão do problema para o campo da lógica em detrimento do campo ontológico.

Palavras-chave: Guilherme de Ockham, nominalismo, realismo.

ABSTRACT

This study aims to investigate how is the critique of nominalist system ockhamiano front of realistic theories developed in the Middle Ages. For this research takes place we choose to trace an investigative path that begins with the elucidation of what the 'Quarrel of the Universal' in the Middle Ages and the establishment of typologies that bring together the theories of the period. Later we work with the contextualization of the logical system developed by William of Ockham setting the bases of your system and pointing out some of the realistic writers who are criticized by the author. So that the logic of the author system became clear we seek to elucidate the logic of the terms of their time, which means the author's nominalism and what are the logical tools that he used to implement his critique of realism, namely: the supposition, the connotation and the signification. Finally we seek to discuss and demonstrate what the nominalist response of the author face the realistic theoretical models, placing the universal only with mental existence, exerting a semantic function, and devoid of ontology and a reality that is outside the human mind, shifting the axis the discussion of the problem to the field of logic to the detriment of the ontological field.

Keywords: William of Ockham, nominalism, realism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
I. A QUERELA DOS UNIVERSAIS NA IDADE MÉDIA	16
1.1. Contexto e importância	20
1.2. Os universais: classificação teórica (tipologias)	27
1.2.1. Realismo	29
1.2.2. Nominalismo	32
1.2.3. Conceptualismo	35
II. O CONTEXTO DO SISTEMA LÓGICO DE OCKHAM	39
2.1. As bases do pensamento ockhamiano	40
2.1.1. O aristotelismo	45
2.1.2. O sistema de Boécio	49
2.1.3. Os sistemas de Anselmo e Abelardo	53
2.1.4. A confrontação com Duns Scotus	60
2.2. <i>Logica Terminorum</i>	66
2.2.1. A formação da Lógica dos Termos	67
2.2.2. A noção de signo na escolástica	69
2.3. Os termos e seus significados.	70
2.3.1. Termos Categoremáticos: conceito e importância	72
2.3.2. Termos Sincategoremáticos: aplicação na semântica	74
III. A LÓGICA OCKHAMIANA	75
3.1. O nominalismo ockhamiano (antirrealismo)	76

3.2. As ferramentas da lógica de Guilherme de Ockham	80
3.2.1. <i>Suppositio</i>	81
3.2.2. <i>Conotatio</i>	86
3.2.3. <i>Significatio</i>	89
3.3. A resposta nominalista ockhamiana ao realismo	92
3.3.1. O conceito de universal	95
3.3.2. A contraposição teórica	99
3.3.3. As críticas ao realismo (Boécio e Scotus)	105
CONCLUSÃO	111
BIBLIOGRAFIA	116

INTRODUÇÃO

Uma das grandes questões que toca fundo as indagações humanas refere-se à relação entre o pensamento humano, o mundo que nos rodeia e as palavras que usamos para descrever ou o mundo ou nosso pensamento. Desde os primórdios da Filosofia a pergunta acerca da relação entre ser, pensar e falar esteve presente. Esse movimento perene ainda persiste até hoje.

Se olharmos para os sistemas filosóficos desenvolvidos ao longo da história, iremos nos deparar com essas indagações que, ora se tornam o centro das reflexões, ora se tornam indagações cotidianas e corriqueiras, sem tomar um lugar de destaque na ordem do dia. Indubitavelmente a indagação acerca da relação entre pensamento, mundo e linguagem assume um lugar de destaque na Idade Média com a formulação de um grande questionamento que ficou conhecido como ‘O Problema dos Universais’.

Propedeuticamente poderíamos apresentar a querela dos universais como sendo uma indagação voltada para a discussão acerca do estatuto ontológico dos universais, ou seja, tentar descobrir qual é o tipo de existência denotada pelos universais. Se, no âmbito do discurso, buscamos investigar a estrutura geral da realidade existente, ou da existência das coisas, no âmbito dessa discussão será necessário analisar a existência da ontologia como fundamento da lógica. Dentro desse questionamento acerca da existência (ou não) do universal, e admitindo o mesmo como real, uma pergunta se instala de forma indelével: eles, os universais, fariam parte de uma existência real ou teriam uma estrutura meramente mental?

O problema, no medievo, não é uma novidade para a Filosofia. Poderíamos, à guisa de exemplo, perceber a existência dessas indagações, mesmo que de forma incipiente e sem um tratado específico que se dedique a essa investigação, em Parmênides, no Poema acerca da Natureza (fragmentos 2, 3, 6 e 8), em Aristóteles, no conjunto do seu *Órganon*, em Porfírio, na *Isagoge*, e em Boécio, na *Consolação da filosofia*. Entretanto se falamos no ‘Problema dos Universais’, Aristóteles, Porfírio e Boécio são considerados as autoridades que compõem a formulação do problema, com ênfase nas teorizações de Boécio, o qual é considerado o transmissor da problemática suscitada por Porfírio para o medievo. Entrementes, tal formulação, a

dos ‘Problema dos Universais’, encontra sua fórmula dita ‘clássica’ no desenvolvimento do pensamento lógico da Alta Idade Média. O debate teórico entre os realistas e os nominalistas se constitui no solo mais fecundo de germinação de explicações e sistemas que tentam dar conta de explicar qual é a origem dos universais e qual é seu estatuto ontológico, portanto, qual a sua forma de existência. Se esse ambiente discursivo e reflexivo é o solo fértil para o surgimento de respostas para a ontologia dos universais, nele encontramos uma que se destaca, a saber: a teoria nominalista de Guilherme de Ockham.

O foco de nossa investigação na presente dissertação será investigar o nominalismo de Guilherme de Ockham. Contudo, não o faremos de forma despretensiosa. O que buscamos é analisar de que maneira o modelo nominalista de nosso autor, através de sua crítica ao realismo, e com o uso específico de ferramentas da Lógica dos Termos, será posto como ‘a resposta’ à indagação do estatuto ontológico dos universais. Dessa forma nosso objetivo geral na presente dissertação será entender o que e qual é a crítica do nominalismo ockhamiano ao realismo.

O problema da relação do pensamento, mundo e linguagem não é novidade no meio filosófico. Mas esse ponto não é tão concorde se a pergunta se refere à existência ou não dos universais como uma realidade. Esse ponto é controverso pois remete, veementemente, a duas correntes filosóficas contrárias entre si. Nesse ponto fundamenta-se a base da nossa investigação: uma demonstração da crítica do nominalismo ockhamiano frente ao realismo medieval. Embasamos esta pesquisa a partir de uma imbricada gama conceitual que envolve a Lógica Terminista do século XIV, expressa, na obra de nosso autor, pelas teorias da *Supositio*, *Conotatio* e *Significatio*. Essa gama conceitual do modelo lógico ockhamiano, no viés destas três teorias, suposição, conotação e significação, compõe o cerne da crítica nominalista ockhamiana frente ao realismo medieval.

Autores como Russell, Quine, Kripke, Fodor e Putnam falam da navalha ockhamiana. Hodiernamente percebemos, nos comentários desses autores, que a querela entre nominalistas e realistas ainda pode ser vista como ‘um problema filosófico em aberto’, embora cada qual tenha uma proposta de solução para essa querela. Se o problema ainda tem repercussões contemporâneas e o nome de

nosso Frade Franciscano é citado como referência, torna-se importante entender a extensão de sua crítica ao realismo. Dessa forma, o que pretendemos com a presente empresa é estabelecer as bases da crítica nominalista ao realismo que, em nosso autor, está inserida na interface entre as teorias da significação, suposição e conotação. Nossa investigação estará centrada na obra em que tais teorias apresentam sua versão mais elaborada, a saber, a *Summa Logicae*. Contudo, para entendermos a amplitude de tal crítica, teremos de fazer comparações entre o sistema desenvolvido por nosso autor e o legado da tradição, que, em nossa pesquisa, serão representados por realistas como Aristóteles, no *Órganon*, Porfírio, na *Isagoge*, e Boécio, na *Consolação da Filosofia*.

De forma sintética, podemos expressar da seguinte forma o escopo de nossa pesquisa: de que forma ocorre a crítica do sistema nominalista ockhamiano frente às teorias realistas desenvolvidas no medievo?

Buscaremos explicitar em nossa pesquisa as bases de três conceitos inseridos na crítica do pensamento de Guilherme de Ockham ao realismo, a saber, a noção de (1) Significação (*significatio*), que esta ligada a ideia de como se relacionam as palavras e as coisas, isto sendo tomado como uma propriedade do termo, e que pode ser conhecida ou identificada por três tipos de significação: natural, representativa e linguística; a noção de (2) Conotação (*conotatio*), a qual percebemos como responsável pela efetivação de uma dada compatibilização entre o domínio da realidade com o domínio da linguagem; e, por fim, a noção de (3) Suposição (*supositio*), que entra como responsável pela propriedade do termo quando este passa a constituir uma proposição, quer seja na qualidade de sujeito, quer seja na qualidade de predicado.

Destarte, poderíamos delimitar o ambiente investigativo, entrando em acordo com a gama de escritos que temos contato no decorrer da edificação do problema exposto até agora. Trabalhamos com trechos da versão traduzida da *Summa Logicae* pelo professor Rodrigo Guerizoli, a qual entra em consonância com os comentadores que contribuem para a difusão da problemática, quer no âmbito da História da Filosofia medieval, quer no âmbito contemporâneo da filosofia. O uso de comentadores foi fulcral para traçar o fio de Ariadne de nossa pesquisa. Nele poderíamos colocar como contribuinte um texto de Alessandro Ghisalberti, traduzido

por Luiz Alberto De Boni (*Guilherme de Ockham*, 1997), o qual expõe de maneira bastante coerente, a visão nominalista de Ockham de uma maneira que situe nossos esforços no quadro filosófico no qual o Frade Franciscano se encontrava. Para a visão do problema de maneira contextualizada, podemos encontrar em nossa bibliografia autores como Alain de Libera (*A filosofia medieval*, 1993), Pedro Leite Junior (*O problema dos universais: a perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham*, 2001), Mauricio Beuchot (*El problema de los universales*, 1981), estes fazendo parte da explanação do momento histórico da firmação do problema na Idade Média e como este se desenvolve de acordo com as possibilidades interpretativas da Filosofia Medieval. No momento que tratamos das ramificações contemporâneas da querela dos universais na linguagem e na filosofia da mente em interface com os sistemas do medievo, destacamos em nossa bibliografia o texto de Joyce Beatriz - *Suposição, significado e referencia: o diálogo entre Ockham e a filosofia contemporânea*, 2012 -, que faz, em sua tese, um apanhado histórico legitimando a presença do problema inserido no panorama contemporâneo da filosofia referente à linguagem e a relação entre a tríade do problema: a associação entre pensamento, mundo e linguagem.

Posto dessa forma, entendemos que nosso objeto de pesquisa é composto por uma temática relevante para a Filosofia e que nossa empresa se constitui em um legítimo exercício de pesquisa filosófica. Para que nossa pesquisa se realizasse a dividimos em três etapas que visam, cada uma com sua característica e fundamento, provar a existência do problema, entender seu contexto e apresentar a resposta de Guilherme de Ockham para o 'Problema dos Universais'.

Na primeira parte de nossa pesquisa, representada pelo primeiro capítulo, evidenciaremos o esboço do status ontológico do universal, em relação a sua existência real ou não, e como esta indagação em relação à associação das coisas no mundo e suas representações na mente e na linguagem ocorriam no medievo. O objetivo dessa etapa é permitir o entendimento da maneira com a qual o problema dos universais passa a ser entendido e pesquisado no medievo e de que forma era pensada a associação, nesse período histórico, entre o mundo, o pensamento e a linguagem. Aqui buscaremos não somente entender as raízes do problema, como, também, quais eram as vertentes teóricas que pretendiam solucioná-lo. Dentro deste embate associativo, poderíamos destacar o modelo do realismo, objeto da crítica

ockhamiana, que nos passa a ideia que os universais são detentores de uma existência real e fundante das coisas sensíveis.

Na segunda etapa de nossa pesquisa, formada pelo segundo capítulo, iremos investigar o contexto teórico que embasa o modelo lógico ockhamiano. Para isso buscaremos elucidar quem são os autores realistas que foram foco de críticas por parte de nosso autor e de que forma suas estruturas realistas serviram para demonstrar as teses nominalistas na construção ockhamiana, a qual defende que os universais não tem uma existência extramental. Aqui nos couparamos, brevemente, por esse não ser o escopo de nossa investigação, da elucidação do sistema de Boécio, Anselmo, Abelardo e Duns Scotus. Além disso, apresentaremos o contexto da Lógica dos Termos, ferramenta utilizada como base estrutural da lógica de nosso autor.

Findas essas duas etapas, entraremos na terceira, o terceiro capítulo. Essa etapa é o ponto fulcral de nossa investigação. Nela não só iremos tratar do embate entre nominalismo e realismo, mas, efetivamente, será composta pela forma com que nosso autor monta sua crítica nominalista frente às respostas realistas dadas ao problema dos universais apresentadas pelos autores listados no segundo capítulo de nossa dissertação. Aqui conseguiremos entender a resposta do nominalismo ockhamiano para o problema dos universais, na medida em que os universais passam a ser entendidos como existente somente na mente humana, uma vez que na realidade extramental há unicamente indivíduos singulares. Esta breve distinção nos dará condições para tecer o panorama da crítica do nominalismo ao realismo, que, de acordo com o cerne de nossa investigação, trata da crítica a partir da junção de três teorias ockhamianas: a suposição, a conotação e a significação.

Iniciemos, doravante, nosso itinerário de pesquisa.

I. A QUERELA DOS UNIVERSAIS NA IDADE MÉDIA

Entendemos que executar uma pesquisa dissertativa, especialmente na área da Filosofia, exige, do pesquisador, o entendimento não somente de um problema relevante filosoficamente, como, sobremaneira, a apresentação de possíveis respostas dadas por pensadores para tentar solucionar tal problema. Assim, torna-se necessário a contextualização, uma espécie de ‘estado da arte’, daquilo que nos guia.

Esse é o espírito que norteará nosso percurso no presente capítulo.

Tendo em vista que seria importante estabelecermos o ‘estado da arte’ do problema de nossa investigação, torna-se fulcral, para entendermos tanto o problema que nos guia quanto solução dada por Ockham, a apresentação do contexto no qual esses dois elementos se inserem. Tendo em vista esses elementos, iremos, no presente capítulo, apresentar, de forma breve, uma contextualização acerca do problema dos universais, inserido no contexto das discussões medievais. Nossa investigação, portanto, começará por entendermos, conceitualmente, o significado do que é a ‘querela dos universais’ no medievo e, sobretudo, entendermos as principais vertentes nas quais se concentram as algumas das respostas mais consagradas dessa querela no período supracitado. Lembremos, nesse momento, que o objetivo de nosso trabalho, especialmente nesse capítulo, é entender o contexto do problema que será abordado por Ockham em seu sistema. Nesse sentido nossa leitura é orientada por um norte específico, a contextualização do problema que molda as discussões acerca da querela dos universais no século XIV, mais especificamente aquilo que nos possibilitará entender a forma com que essa discussão é recebida no e pelo sistema ockhamiano.

Iniciemos por tentar entender o que significa o termo ‘universal’. Na *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos* podemos ver a definição dada ao ‘universal’, em seu verbete, nos seguintes termos:

Distinção filosófica tradicional, que tem em traços gerais persistindo ao longo da moderna literatura metafísica e lógico-filosófica. Divide a totalidade das entidades ou dos objetos em duas grandes categorias mutuamente exclusivas e conjuntamente exaustivas: universais,

objetos que são em essência repetíveis, exemplificáveis, ou predicáveis de algo; e, particulares, objetos que em essência não são repetíveis, exemplificáveis, ou predicáveis do que quer que seja. (BRANQUINHO, 2006, p. 761)¹

O que podemos observar, preliminarmente, a partir da definição supracitada, é que os ‘universais’ se referem a objetos ou entidades que seriam predicáveis de algo. Mas efetivamente como podemos entender ‘o universal’ como sendo um problema, ou como poderíamos entender que tais elementos, entidades ou objetos, podem ser predicáveis de muitos?

O primeiro aspecto que se torna fundamental é entender a importância do problema dos universais dentro das discussões filosóficas. Russell, em seu livro acerca dos problemas da Filosofia, afirma acerca do ‘problema dos universais’:

A essência do tipo de entidade que Platão tinha em mente é que se opõe às coisas particulares que são dadas na sensação. Chamamos ao que é dado na sensação, ou é da mesma natureza que as coisas dadas na sensação, *particulares*; por oposição a isto, um *universal* será qualquer coisa que possa ser partilhado por muitos particulares e tem aquelas características que, como vimos, distinguem a justiça e a brancura dos actos justos e das coisas brancas. (...)

Dado que quase todas as palavras que se encontram no dicionário indicam universais, é estranho que, à exceção dos estudantes de filosofia, quase ninguém se dê alguma vez conta de haver entidades como os universais. Não nos detemos naturalmente sobre as palavras de uma frase que não indicam particulares; e se formos obrigados a deter-nos numa palavra que indica um universal, pensamos naturalmente que indica um dos particulares que estão sob o universal. Quando, por exemplo, ouvimos a frase <<A cabeça de Carlos I foi cortada>>, podemos muito naturalmente pesar em Carlos I, na cabeça de Carlos I e na operação de cortar a *sua* cabeça, que são todos particulares; mas não nos detemos naturalmente no que se quer dizer com a palavra <<cabeça>> ou a palavra <<cortar>>, que é um universal. Sentimos que tais palavras são incompletas e insubstanciais; parecem exigir um contexto antes de se poder fazer alguma coisa com elas. Por isso conseguimos evitar reparar nos universais enquanto tais, até o estudo da filosofia nos obrigar a dar-lhes atenção. (RUSSELL, 2008, p. 153-154)

Duas coisas ficam claras nas supracitadas palavras de Russell: primeiro que os universais são problemas contraintuitivos; segundo, que a relação desperta pelo

¹ Os dicionários de Filosofia de *Cambridge* (2006, p. 624-627) e *Abbagnano* (1999, p. 982-984), apesar de usarem de outras formulações, apresentam a entrada do verbete com as mesmas características. Optamos por usar a entrada do verbete da *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos* por entendermos que é com o tratamento lógico, e não ontológico do problema, que Guilherme de Ockham, o autor de nosso estudo, tratará todos os elementos relativos à ‘querela dos universais’.

problema dos universais, desde os primórdios da Filosofia até nossos dias, refere-se à relação entre mundo, pensamento e linguagem. As últimas linhas que marcam as ideias de Russell são fundamentais, a saber, a afirmação de que o estudo dos universais somente faz sentido quando interpretado mediante o escopo filosófico².

O que observamos dentro da Filosofia Contemporânea é que 'o problema dos universais' ainda se constitui como um problema de grande relevância e extremamente atual³. A pergunta fundamental que nos fazemos nesse momento expressa uma indagação relativa ao fato de que ao observarmos quando nos servimos dos termos ou das palavras em nosso pensar e falar, quais seriam os objetos em nossos pensamentos referidos por esses símbolos? Sendo assim, se tomarmos como critério o estabelecimento de um discurso racional de explicação entre a relação das palavras, as coisas e o que se reflete em nosso pensamento, essa tríade nos suscitaria uma investigação dupla: primeiramente uma investigação acerca da estrutura geral da realidade existente, ou da existência das coisas;

² Entendemos que o 'problema dos universais' ou a 'querela dos universais' ainda se constitui de elemento investigativo no âmbito filosófico. Para compreendermos alguns elementos introdutórios que podem demonstrar a atualidade da pesquisa filosófica acerca da temática citamos alguns periódicos que não só tentam descrever o 'problema dos universais', como, também, o apresentam ora no contexto do medievo, ora em uma versão mais afeita aos problemas oriundos da Filosofia Contemporânea, a saber: LANDIM FILHO, Raul. A questão dos universais segundo a Teoria Tomista da Abstração. **Analytica**, Rio de Janeiro: vol. 12, nº. 2, p. 11-33, 2008 (ISSN:1414-3003); STORCK, Alfredo C. A Constituição das Substâncias materiais e a Acidentalidade da Existência: observações acerca da Ibtikigua e da Semântica Avicenianas. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, São Paulo: vol. 15, nº 2, p. 313-342, 2005 (ISSN:0101-342); COTE, Antoine. Siger, Avicenna, and Albert the Great on Universals and Natures. **Bochumer Philosophisches Jahrbuch fuer Antike und Mittelalter**. Amsterdam: vol. 17, p. 99-122, 2014 (ISBN:978-90-272-0107-2ISSN:1384-6663); DUMSDAY, Travis. Nominalist Dispositionalism and a Cosmological Argument. **Philosophia Christi**. California: vol. 16, nº 2, p. 423-431, 2014, (ISSN:1529-1634); SAMPSON, C. Michael. Universals, Plot and Form in Aristotle's Poetics. **Animus: A Philosophical Journal for Our Time**. Newfoundland: vol. 13, p. 4-21, 2009 (ISSN:1209-0689); RIVES, Bradley. Laws, the Inference Problem, and Uninstantiated Universals. **Southern Journal of Philosophy**. Memphis: vol., 52, nº 4, p.496-520, 2014 (ISSN:0038-4283); IMAGUIRE, Guido. In Defense of Quine's Ostrich Nominalism. **Grazer Philosophische Studien: Internationale Zeitschrift fur Analytische Philosophie**. Amsterdã: vol. 89, p. 185-203, 2014 (ISBN:978-90-420-3912-4ISSN:0165-9227); DEMETRA, Christopoulou. Dealing with Quine's "Wolf": Is 2nd Order Logic Ontologically Committal? **Philosophical Inquiry: International Quarterly**. Vol. 39, nº 1, p. 63-80, 2015 (ISSN:1105-235X).

³ Como o objetivo de nossa dissertação está na formulação do problema no contexto do século XIV, não iremos mapear o escopo e as dimensões do 'problema dos universais' dentro da Filosofia Contemporânea. Contudo, para aqueles que se interessarem por um breve mapeamento desse problema cf.: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A Filosofia na Crise da Modernidade**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 1995; PENCO, Carlos. **Introdução à Filosofia da Linguagem**. Trad. Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2006; MILLER, Alexandre. **Filosofia da Linguagem**. Trad. Evandro Luis Gomes, Christian Marcel de Amorim, Perret Gentil Dit Maillard. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2010; OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2001; TUGENDHAT, Ernest. **Lições introdutórias à Filosofia Analítica da Linguagem**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006; IMAGUIRE, Guido & SCHIRN, Matthias. **Estudos em Filosofia da Linguagem**. São Paulo: Loyola, 2008.

segundo, ou, em outra vertente, uma investigação que se indagaria acerca de uma certa 'ontologia' como fundamento da lógica. Essas duas investigações seguem caminhos distintos e dicotômicos⁴. Efetivamente o que se fixa como produto da investigação acerca do problema dos universais seria a busca por um caminho para compreender como pensamos e como relacionamos esse pensamento ao mundo que nos rodeia.

Embora, conforme a opinião de Russell (2008, p. 154), o problema dos universais seja concernente à Filosofia, ao longo da história suas acepções e características assumiram pontos idiossincráticos distintos, dependendo do período histórico, autor e ponto de vista defendido. Portanto, apesar da clareza da formulação do problema dada por Russell, sua compreensão e formulação se distinguem na Antiguidade, na Idade Média, na Modernidade e hodiernamente. O objetivo dessa presente dissertação, todavia, se insere num período histórico determinado, em um viés específico e dentro de um sistema filosófico desenvolvido por um único autor. Nos referimos ao contexto do problema na Idade Média, mais especificamente no século XIV, dentro do sistema lógico de Guilherme de Ockham, especificamente a partir do ponto de vista nominalista.

Nosso recorte epistêmico, tendo em vista o objetivo geral de nossa dissertação, ocorre dentro do medievo. E nesse contexto, especificamente, os debates acerca do problema dos universais assumem identidade própria marcada por um viés de leitura que se inicia com a herança porfiriana-boeciana da leitura das categorias lógicas aristotélicas. Pontualmente, a passagem que dá a identidade inicial de toda a discussão do problema dos universais dentro da Idade Média pode ser vista no comentário de Boécio à *Isagoge* de Porfírio, a saber:

Evitarei opinar a respeito dos gêneros e das espécies, se são realidades subsistentes em si mesmas ou se existem apenas no espírito; e, admitindo que são subsistentes, se são corpóreos ou incorpóreos e se estão separados das coisas sensíveis ou incluídos nelas. Na verdade, trata-se dum problema muito mais profundo e que exige uma investigação mais extensa⁵.

⁴ Para melhor compreender esse aspecto conferir as referências apresentadas na nota anterior.

⁵ "*Mox de generibus et speciebus, illud quidem sive subsistant sive in solis nudisque intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa ea constantia, dicere recusabo: altissimum enim negotium est huiusmodi et maioris egens inquisitionis*" (PORFÍRIO, *Isagoge*. trad. de Boécio, In.: **Patrística Latina**, vol. 64, p. 82 *apud* COXITO, 1994, p. 294). Para uma melhor precisão acerca da diferenciação entre a formulação

Tomando-se essa passagem como o ponto de origem de todo o debate medieval acerca do problema dos universais, e tendo em vista que é fulcral a sua delimitação dentro desse período histórico determinado, adotaremos, doravante, não mais a expressão 'problema dos universais' para tratar do debate medieval acerca dessa temática, mas, sim, a expressão 'querela dos universais'.

Ao usarmos essa expressão 'querela dos universais', e tendo como início a passagem supracitada, devemos entender que a discussão que chega ao século XIV, na leitura ockhamiana, nos remete à literatura do século XI, que engloba tanto os aspectos lógicos quanto os metafísicos. Para que possamos entender todo o contexto do debate acerca dessa 'querela dos universais' torna-se necessário entender a formulação do problema, mapear as principais correntes que aglutinam as respostas dos filósofos e teólogos dadas ao problema e, sobremaneira, entender qual é o contexto da tradição que se apresenta para Ockham no momento em que ele desenvolvia sua teoria.

Para que nossa pesquisa se efetive dividiremos o presente capítulo em duas seções. Na primeira trataremos de apresentar uma breve contextualização à 'querela dos universais' e apontar seus elementos mais relevantes. Na segunda seção trataremos das tipologias ou correntes de pensamento que propuseram respostas para os questionamentos suscitados dentro do debate da 'querela dos universais'.

1.1. Contexto e importância

Quando buscamos no senso comum as impressões relativas à Idade Média, costumeira e recorrentemente, observamos o período medieval sendo descrito como uma época de obscuridade, de domínio nefasto da religião sobre a humanidade. Sempre os relatos remetem a batalhas campais, cruzadas, bruxaria e fatos míticos. Mas raramente o senso comum volta-se para o que realmente teria sido o medieval.

do problema dos universais no contexto da Filosofia na Idade Média e sua apresentação hodierna cf.: COXITO, 1994, p. 293-320.

Haja vista esse preconceito latente no senso comum, raramente se conhece o quão ricas foram as contribuições do medievo para a ciência, literatura e filosofia. Indubitavelmente, uma das heranças mais fortes oriundas da Idade Média é a discussão acerca do problema dos universais⁶.

Ao olharmos para a História da Filosofia, podemos dizer, de um modo geral, que a filosofia tem seus primeiros passos na Ásia menor, mais precisamente nas colônias gregas, onde se encontrava a cidade de Mileto. No seio desse ambiente reflexivo podemos observar certa insatisfação em relação às explicações que embasavam os discursos mitológicos, os quais, na época, atestavam a necessidade de justificativa de fatos com o que ocorria efetivamente na realidade⁷. É nesse ambiente crítico-reflexivo, do homem como construtor do seu próprio conhecimento, que vimos o surgimento de questões tão sérias que, ainda hoje, são objetos de reflexões dentro do ambiente filosófico. As buscas pelas respostas impostas pelas perguntas filosóficas feitas à humanidade conduzem, até hoje, ao movimentar do pensamento humano. Uma dessas perguntas constitui-se da fonte de nossas investigações: qual a relação entre pensamento, linguagem e mundo. Uma das tentativas de elucidação dessa relação ganha uma formulação específica que é denominada de ‘problema dos universais’.

Entendendo, como dito anteriormente, que nosso campo investigativo refere-se à tentativa de resposta ao ‘problema dos universais’ no âmbito medieval, e assumindo a nomenclatura estabelecida para essa discussão nesse período como

⁶ Apesar de não se constituir como foco de nossa dissertação, observamos que a literatura filosófica contemporânea credita à Filosofia desenvolvida na Idade Média o legado do problema dos universais no âmbito filosófico contemporâneo. A esse respeito cf.: FIGUEIREDO, Rodrigo Alexandre de. O realismo dos universais. **Perspectiva Filosófica**, Recife: vol. 1, nº. 39, p. 54-70, jan/jun 2013; ARMSTRONG, D. M. **Universals**: an opinionated introduction. Boulder, CO: Westview Press, 1989; FALES, Evan. **Causation and universals**. London: Routledge, 1990; FREGE, G. On concept and object (1892) *In*: LANDSMAN, C. (org) **The problem of universals**. New York: Basic Books, Inc., Publishers 1971; RODRIGUEZ-PEREYRA, G. What is the problem of universals? **Mind**, vol. 109, p. 255-273, 2000; JACKSON, F. Statements about universals. **Mind**, vol. 76, p. 427-429, 1977; LEWIS, D. New work for a theory of universals (1983). *In*: LAURENCE, S.; MACDONALD, C. **Contemporary readings in foundations of metaphysics**. Massachusetts: Blackwell, 1998.

⁷ Para um melhor entendimento da passagem do discurso mítico para o discurso filosófico cf.: VERNANT, Jean- Pierre. **As origens do pensamento grego**. 8ª Ed. Trad. de Ísis B. Da Fonseca. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A, 1994; _____. **Mito e pensamento entre os gregos**. 2ª Ed. Trad. Haganuch Sarian.. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990; JAEGER, Werner. **Paideia, a formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. Lisboa: Editora Aster, S.D.; PEREIRA, Maria Helena Rocha. **Estudos de história da cultura grega**. 3ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1970, 1º vol.

sendo a ‘querela dos universais’⁸, torna-se fulcral entendermos o significado dessa expressão e quais seriam os elementos que estariam subjacentes a ela. Essas indagações foram postuladas por Santos da seguinte forma:

De onde provém o “problema” que os Medievais designaram como “Querela dos Universais”? Terá sido o texto fundador da *Isagoge* de Porfírio no século III d.C. que fez eclodir teses fortes chamadas “nominalismo” e “realismo”? Supondo, porém, que o “problema dos Universais” seja um corpus estranho à *Isagoge*, o movimento complexo da exegese do conjunto do corpus aristotélico, que veicula um platonismo residual, terá sido então o responsável pelo emaranhado de conceitos, de objetos teóricos e de problemas dos quais o pensamento medieval extraiu, como uma de suas figuras possíveis, o problema dos Universais? É possível “ilustrá-lo” intuitivamente? Enfim, o problema se reduz às entidades historiográficas designadas sob as formas de “realismo” e “nominalismo” ou remete a diversos domínios ou disciplinas mais fundamentais que concernem às relações entre ser, linguagem e pensamento, tais como teoria da percepção, ontologia dos qualia, teoria da cognição, semântica e filosofia da linguagem? (SANTOS, s/d, p. 1-2)

De acordo com o ponto de vista questionado por Bento Silva Santos na passagem supracitada, os universais parecem abranger uma série de questões que, no fundo, nos remetem para a necessidade de esclarecermos as relações entre ‘ser, linguagem e pensamento’. Com uma formulação herdada dos antigos, mas com as necessidades de sua época, os medievais buscam essa resposta numa sequencia específica de textos e sob um viés específico. Conforme o ponto de vista de Tôres, a esse respeito, temos que:

(...) o universal pode ser considerado no duplo aspecto ontológico e lógico, o que, por sua vez, corresponde as duas características do universal: respectivamente a de comunidade e a de predicabilidade. Apesar da referência a Sócrates, foi, na verdade, o próprio Aristóteles que definiu ontologicamente e logicamente o universal.

Ontologicamente, o universal é a forma, a idéia ou a essência que pode ser partilhada por várias coisas e que confere às coisas a natureza ou o caráter que têm em comum. O universal ontológico tem sua expressão mais completa na *Metafísica* de Aristóteles: “(...) o universal, pelo contrário, é comum, pois o que se chama de universal é o que pertence por natureza a muitos seres” (*Met.*, VIII, 13, 1038b 11).

Logicamente, o universal é, segundo Aristóteles, “o que, por sua natureza, pode ser predicado de muitas coisas” (*De. Int.*, 7, 17 a 39). Trata-se esta última da definição aristotélica clássica de universal:

⁸ A esse respeito cf.: Saranyana, 1983, p. 145; e, também, BEUCHOT, 1981.

praedicabile de pluribus. Efetivamente, a que foi legada à Alta Idade Média e, igualmente, aos séculos XI e XII. Foi ela que constituiu Aristóteles como a primeira das três autoridades a respeito do debate sobre os universais para os dialéticos escolásticos dos séculos XI e XII. As outras duas autoridades foram: Porfírio e Boécio.

A grande questão, dentro do conceito maior de universal enquanto categoria filosófica, ontológica e lógica é o *status* ontológico dos universais (gêneros e espécies). Foi ela que instaurou um grande debate, iniciado efetivamente na primeira escolástica (fundamentalmente na segunda metade do século XI) e que veio a caracterizar toda a filosofia medieval, continuando posteriormente, ainda que com formas diferentes, na filosofia moderna e contemporânea.

Com efeito, Pedro Leite Junior salienta que o problema dos universais diz respeito, primariamente, ao domínio ontológico do discurso. A questão fundamental acerca dos universais guarda como pano de fundo a pergunta sobre sua existência – seja real ou pensada. Em outras palavras, como afirma Júnior (2001: 25), a questão dos universais gira em torno dos debates sobre qual é seu estatuto ontológico. (TÔRRES, 2007, p. 88)

Na citação acima Torres nos aponta alguns elementos muito importantes para compreendermos a ‘querela dos universais’, a saber: primeiramente que o problema se inicia pela interface interpretativa dos sistemas filosóficos de três autores distintos, Aristóteles, Porfírio e Boécio; segundo, a querela nos remete a uma gama de indagações que, nos séculos XI e XII mesclam os campos da epistemologia, lógica e metafísica; terceiro, que o aporte mais forte da querela está na discussão relativa à possível ontologia de um discurso.

Indubitavelmente podemos observar que a querela dos universais é efetivamente um problema de cunho filosófico, herdado das leituras de textos da antiguidade tardia, que tem ressonância em Boécio, autor que irá trazer essas leituras para a discussão no medievo. Cabe lembrar que as leituras feitas se inserem no campo do debate interpretativo entre as doutrinas platônicas e aristotélicas⁹. Disso podemos entender, conforme nos salienta Santos, que:

Sob um aspecto mais preciso, podemos dizer então que o problema dos Universais é uma figura de debate que, desde a antiguidade

⁹ Tendo em vista o que nos propomos nesse capítulo não cabe uma investigação acerca da forma com que ‘o problema dos universais’ teria sido formalizado pelos sistemas de Platão e de Aristóteles. Existem vários apontamentos que permitem recuar a formulação do problema a um desses autores ou mesmo ao surgimento da especulação filosófica. A esse respeito Cf.: HAMELIN, Guy. Do Realismo Moderado ao Realismo Extremo em Platão. **Journal of Ancient Philosophy**. São Paulo: vol. III, nº 2, p. 1-13, 2009.

tardia, opôs e uniu ao mesmo tempo o platonismo e o aristotelismo. Posições historiográficas restringiram o problema ao conflito entre realistas, conceptualistas e nominalistas e, assim procedendo, fizeram com que o problema dos Universais se tornasse um problema eterno, uma questão que atravessaria a história para além “das rupturas epistemológicas, das revoluções científicas e outras mudanças da *terra e do céu*”. (SANTOS, s/d, p. 8-9)

As palavras de Santos são claras: a leitura de Boécio mescla platonismo e aristotelismo e abre caminho para uma série de questionamentos que ora tentam unir esses dois sistemas, ora os separa¹⁰. Essa visão dicotômica, que apresenta rupturas epistêmicas profundas com os textos de Platão e Aristóteles, incrusta um questionamento perene a todos aqueles que queiram entender as relações epistêmicas entre pensamento, mundo e linguagem.

Então de fato, como poderíamos definir o problema dos universais? Neste ponto, podemos, mediante as palavras de Pedro Leite Junior, trazer a formulação clássica do medievo para o problema. Vejamos:

O problema dos universais pode ser definido como aquele que investiga sobre a possibilidade da existência ou não existência dos universais. Ora, tal questão remete a uma segunda inquirição a saber: admitindo-se que os universais existam, pergunta-se: que tipo de existência possuem? Em outras palavras: se existem, sua existência é real ou meramente mental (pensada)? (LEITE JÚNIOR, 2001, p. 15)

De maneira propedêutica podemos apontar como responsáveis pela implantação do problema na Idade Média a já mencionada tríade de autores: Aristóteles, Porfírio e Boécio. Os três estão, de maneira irrevogável, ligados à edificação desta empresa a qual nos delimitamos no presente capítulo.

Entendemos que para uma melhor compreensão acerca da forma com que o problema dos universais chega à Idade Média e se transforma em sua formulação específica que aqui denominamos de ‘querela dos universais’ é necessário uma contextualização propedêutica. Ao buscarmos, temporalmente, no medievo, o ponto de partida do problema dos universais, vemos um texto fundamental: Porfírio na sua

¹⁰ A esse respeito Cf., também: SANTOS, Bento Silva. Os argumentos de Boécio (ca. 480-524) *Pro e Contra* os universais no “segundo comentário à Isagoge de Porfírio”. **Síntese**, Belo Horizonte: vol. 30, nº 97, p. 187-202, maio/ago 2003.

Isagoge, que é uma espécie de *Introdução às categorias de Aristóteles*, mas que se configura em um texto importante para a difusão dos questionamentos acerca dos predicáveis. Em seu texto Porfírio apoia-se no livro I dos *Tópicos* aristotélicos, o qual traz a definição dos quatro predicados que configuram as proposições e os argumentos, a saber: a definição, o próprio, o gênero e o acidente. Aprofundando seus estudos, para uma maior compreensão das vozes aristotélicas, Porfírio acaba por excluir a definição dada pelo Estagirita e acrescenta a espécie e a diferença, formulando, assim, a quinta voz que seria complementar às quatro vozes aristotélicas. É nesse viés interpretativo de Porfírio introduz, para o medievo, uma nova perspectiva de questionamento acerca dos predicáveis, agora compostos por cinco vozes, não mais por quatro, que, conforme a visão do Mestre Neoplatônico, seriam: o gênero, a espécie, a diferença, o próprio e o acidente (LEITE JÚNIOR, 2001, p. 16).

Nas palavras de Porfírio essa seria a indagação mais importante acerca dos universais. Vejamos:

Antes de mais, no que se refere aos gêneros e às espécies, a questão é saber se eles são realidades em si mesmas, ou apenas simples concepções do intelecto, e, admitindo que sejam realidades substanciais, se são corpóreas ou incorpóreas, se, enfim, são separadas ou se apenas subsistem nos sensíveis segundo estes. (PORFÍRIO *apud* LEITE JÚNIOR, 2001, p. 17)

Ao estabelecer essa formulação, o Mestre Neoplatônico não exaure nem soluciona o problema, pelo contrário, ele toma seu tema como “aberto” e não se atreve a tecer uma tentativa de solução para o mesmo por considerar a possibilidade de resposta demasiadamente complexa para um livro que era introdutório ao estudo da predicação aristotélica. Ao olharmos o texto da *Isagoge* mais de perto observamos que a pergunta fundamental deixada pelo legado porfiriano para o problema dos universais no medievo seria: “Os universais são realidades em si mesmas ou apenas concepções do intelecto?”. A pergunta em questão trouxe à tona duas posições que serão as bases para o embate posterior dos lógicos e filósofos da natureza em busca de uma interpretação plausível acerca do universal, a saber, o realismo e o nominalismo¹¹ (LEITE JÚNIOR, 2001, p. 18-19). Por hora, o

¹¹ Para um melhor entendimento acerca do nominalismo e do realismo no contexto medieval cf.: LEITE Júnior, 2001, p. 18-19. Na próxima seção de nosso capítulo, a seção 1.2, iremos definir, de forma mais detalhada, essas correntes.

que nos interessa é como esse comentário se transforma num problema para os lógicos do medievo. Portanto, cabe investigar como esses comentários foram apropriados por Boécio numa formulação a qual envolve de modo interligado a lógica e a ontologia.

Entendemos que a formulação de Santos nos dá o melhor itinerário para compreendermos o papel e a importância de Boécio para a forma com que o medievo irá questionar e tentar solucionar o problema dos universais. Assim, vejamos:

(...) a obra de Anício Manlio Torcuato Severino Boécio (ca. 480-524), principal ponto de contato entre a cultura do mundo clássico e a do mundo medieval, adquire importância decisiva na configuração da querela dos Universais: no entrecruzamento de duas tradições – platonismo e aristotelismo – Porfírio recusa empenhar-se em uma pesquisa difícil e formula questões que Abelardo no século XII conhecerá através da tradução e dos comentários latinos de Boécio. Em outras palavras: o grande mérito de Boécio foi o seu trabalho de tradução, interpretação e assimilação dos escritos aristotélicos. Seguindo o exemplo de seus predecessores (especialmente o de Mário Vitorino), Boécio traduz todos os tratados (exceto os Segundos Analíticos) do Organon de Aristóteles e a Isagogê de Porfírio, escrevendo inúmeros comentários sobre os mesmos. Essas traduções e os comentários de Boécio circularam até a primeira metade do século XII como única fonte de conhecimento da lógica antiga e são denominados na Idade Média como *Logica Vetus*. Antes da chegada das fontes árabes e da tradução dos Segundos Analíticos e da Metafísica de Aristóteles, que só estiveram em circulação na Idade Média latina somente no fim do século XII e inícios do século XIII, o problema dos Universais era puramente ontológico⁹. Se Boécio não foi um tradutor neutro que teria reconstruído alguns conteúdos objetivos sem assimilação subjetiva, é plausível afirmar que a tradição clássica assumiu, com sua obra de tradutor, intérprete e comentador, significados novos e originais. Em relação à nossa questão, a preocupação medieval a propósito do status ontológico dos Universais surge – à margem do projeto teórico de Porfírio e contra a sua intenção expressa, mas a partir de seu texto – das observações de Boécio acerca de uma passagem da Isagogê, na qual o próprio Porfírio abandona o problema como irrelevante em um contexto lógico. (SANTOS, 2003, p. 93-94)

Assim, fica claro que se o texto base para a discussão do problema dos universais é o texto aristotélico, é o questionamento neoplatônico de Porfírio ao texto de Aristóteles que colocará uma indagação acerca da existência dos universais. Contudo, é pela interpretação de Boécio tanto ao comentário de Porfírio quanto ao texto de Aristóteles que a Idade Média irá herdar o problema e toda a gama de questionamentos a ela inerentes. Indubitavelmente, é Boécio o responsável pela

formulação do problema no medievo, uma vez que o caráter ontológico acerca do problema, segundo Leite Júnior (2001, p. 24) surge com Boécio, pelo fato de o mesmo colocar o universal como uma coisa que seja de fato, existente nos indivíduos.

A herança das leituras e comentários de Boécio colocarão no seio das discussões medievais não só os problemas, mas as tentativas de respostas às indagações por ele apresentadas. Disso decorrem três possíveis conjuntos de teorias que congregarão as tentativas de respostas frente ao problema dos universais, a saber, o realismo, o nominalismo e o conceptualismo. Estas correntes, comumente tratadas na História da Filosofia como tipologias dos universais, e que congregam as tentativas de resolução do problema na Idade Média, serão abordadas em nossa próxima seção. Passemos a examiná-las.

1.2. Os universais: classificação teórica (tipologias)

Depois de termos observado o contexto no qual surge o problema dos universais, cabe-nos, nesse momento, nos determos nas possíveis divergências existentes entre as respostas dadas pelos sistemas do realismo, nominalismo e conceptualismo. Entretanto, alguns apontamentos se tornam necessários para que possamos nos adentrar nesses sistemas.

No epicentro dos estudos concernentes à gramática e à dialética que ocorreram durante a Idade Média está a tentativa de se esclarecer a relação existente entre a linguagem e a realidade. O que pode ser observado como ponto fulcral desse debate é que ele gira em torno do problema dos universais, o que, efetivamente, nos remetem à relação entre as palavras e as coisas, ou melhor, entre a linguagem e o pensamento. Mas essas relações não se apresentam da mesma forma durante toda a Idade Média.

O ponto de vista que se fixa como a ‘querela dos universais’ remete a um debate contextualizado no século XII¹², onde temos a eclosão das questões suscitadas por esse debate repercutindo no campo linguístico, epistêmico e teológico. O foco investigativo está na necessidade de se determinar qual seria o fundamento dos conceitos e dos termos universais que são aplicáveis à multiplicidade de indivíduos que observamos na realidade. Não somente o fundamento passa a ser questionado e investigado, como, também a validade dos conceitos e dos universais. Esse contexto de debate e constituição de respostas durará até o século XIV, quando teremos todo o foco estabelecido no âmbito linguístico da questão.

É nesse contexto aonde vemos o surgimento das três correntes supracitadas, o realismo, o nominalismo e o conceptualismo. Cada uma dessas possibilidades de se responder aos questionamentos criados pelo sistema boeciano suscita uma estrutura diferente tanto em sua ontologia quanto no âmbito lógico-linguístico. Para Ferreira, a importância desse debate poderia ser assim descrita:

Comumente, o problema [dos universais] é traduzido frente à necessidade de determinação da relação entre ideias ou categorias mentais (expressas linguisticamente) e as realidades extramentais. De uma forma mais simples podemos formular o problema frente à necessidade de estabelecer as relações entre *voces* e as *rei*, entre pensamento e ser, enfim, entre as palavras e as coisas. O alcance dessa problemática, dessa forma, ‘atinge em cheio’ o fundamento e a validade do conhecimento e do saber humano em geral.

De uma forma mais detalhada podemos formular a seguinte pergunta: os universais são *ante rem* (anteriores às coisas – essências), *in re* (estão nas coisas) ou *post rem* (posteriores ao conhecimento das coisas – na mente)? Na Idade Média cada uma dessas três posturas foi escolhida, a seu tempo e dependendo de quem teorizava, como sendo a resposta final ao problema dos universais. Cada uma dessas teorias, dessa forma, deu origem a um tipo de resposta acerca da questão dos universais. A primeira vertente (*ante rem*) seria contemplada pela noção platônica de que as essências existem em si mesmas. A segunda noção (*in re*) pergunta acerca da existência dos universais nas coisas, nos indivíduos concretos. A terceira via (*post rem*), por sua vez, nos

¹² Para se compreender o contexto medieval do problema dos universais desde o século XI até o século XII cf.: SARANYANA, Josep-Ignasi. **A filosofia medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca**. Trad. Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2006. Além desse contexto, que não vamos reproduzir aqui devido ao escopo de nossa dissertação, é de fundamental importância o entendimento da entrada do *corpus* aristotélico na Idade Média, a esse respeito cf.: DE BONI, Luis Alberto. **A entrada de Aristóteles no ocidente medieval**. Porto Alegre: EST Edições/Editora Ulysses, 2010.

transmite a ideia de que os universais estariam na mente. Cada uma delas desemboca em uma postura completamente distinta da outra. Cada qual guarda suas idiossincrasias. (FERREIRA, 2013, p. 212-213)

Ferreira nos alerta para o fato de que cada uma das possíveis respostas apresentam um comprometimento específico com a ontologia, a epistemologia e a lógica, essa estabelecida principalmente enquanto teoria linguística. Claramente essas correntes agregaram várias respostas oriundas de vários autores em períodos muito distintos entre si¹³. Por esse motivo devemos entendê-las como uma espécie de tipologia, uma forma didática de organizarmos as variadas respostas, dentro de variados sistemas filosóficos, que foram produzidas no período medieval com o objetivo de se tentar responder à ‘querela dos universais’.

Para que possamos entender o *locus* e o significado da resposta ockhamiana ao problema dos universais e de sua crítica frente ao realismo, torna-se imperativo a diferenciação dessas tipologias e de qual é o seu estatuto, tanto ontológico quanto lógico-linguístico. Seguiremos uma linha que apresenta primeiramente os dois sistemas que são contrários entre si, a saber, o realismo e o nominalismo. Por fim apresentaremos o conceptualismo, uma tentativa de unificação de alguns elementos tanto das propostas realistas quanto nominalistas. Passemos, doravante, a estabelecermos essas tipologias.

1.2.1. Realismo

Inicialmente devemos tomar a concepção realista como sendo aquela que afirma que os universais são realidades efetivamente existentes. Para Libera, essa tipologia carrega consigo, como característica principal de sua formulação, “*uma assimilação do universal a uma coisa extramental*” (LIBERA, 1998, p. 428.)

Podemos, a partir dessa noção basilar, entender que o realismo, de certa forma, é diretamente devedor das formulações porfirianas. Entretanto, essa tipologia pode ainda ser dividida em duas visões distintas que, partindo do reconhecimento dos

¹³ A esse respeito Cf.: LEITE JÚNIOR, Pedro Gilberto. **O problema dos universais: a perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 15-26.

universais como realidades subsistentes, apresentam essas ontologias e suas derivações em locais distintos. Nos referimos a dois matizes mais conhecidos no âmbito da História da Filosofia Medieval como ‘realismo platônico’, ou ‘realismo exagerado’, e ‘realismo aristotélico’, ou realismo moderado (LEITE JÚNIOR, 2001, p. 28).

O primeiro matiz, o realismo platônico ou exagerado, afirma que os universais são realidades existentes de modo efetivo, ou seja, o universal é tido como uma realidade, uma coisa, extramental. Essa afirmação, a de que os universais têm uma existência real, implica, necessariamente, que eles possuem uma realidade dissociada do mundo sensível, anterior e independente desse mundo sensível, sendo sua causa fundante. Essa visão torna o realismo algo mais voltado ao âmbito do platonismo¹⁴, por decorrência da estreita relação com a doutrina das Ideias de Platão. Esta postura e comprometimento ontológico leva esta tipologia a possuir um enorme comprometimento com entidades abstratas.

O realismo platônico considera que os universais são entidades existentes em si mesmas, e que, além disso, são separadas das coisas sensíveis. Essa interpretação apresenta uma espécie de compromisso ontológico com entidades abstratas que são dissociadas dos indivíduos da natureza, mas, com uma natureza na qual é participada por ambos. Essa visão poderia ser entendida como uma espécie de “ontologia da participação”¹⁵, como frisa Cirne Lima (CIRNE LIMA, 1996, p. 45), já que os indivíduos compartilham de uma ideia mesma universal que é anterior e independente deles. A esse respeito afirma Tugendat:

Segundo Platão, as ideias são como entidades autônomas existentes, desprendidas do ente sensível, isto é, existentes como as

¹⁴ Torna-se necessário entender que a afirmação de ‘realismo platônico’ para essa tipologia não é a união entre essas ideias e aquilo que pode ser expresso nos escritos platônicos. Vale salientar que nesse contexto do medievo o termo platônico era, na verdade, o conjunto de teorias de origem neoplatônicas. As maiores partes das influências dessa posição derivam de Porfírio, que era neoplatônico. Para compreender a distância que guarda o platonismo do neoplatonismo cf.: REALE, Giovanni. **História da Filosofia Grega e Romana**. Vol. VIII. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. Nova edição corrigida. São Paulo: Loyola, 2008. Para melhor entendimento do posicionamento de Platão em seus escritos cf.: SANTOS, José Trindade. **Para ler Platão: a ontoepistemologia dos diálogos socráticos**. Tomo I. São Paulo: Loyola, 2008; _____. **Para ler Platão: o problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas**. Tomo II. São Paulo: Loyola, 2008. Outros dois textos são importantes para o entendimento do termo ‘realismo platônico’ para a tipologia dos universais na Idade Média, a saber: ALFÉRI, Pierre. **Guillaume d’Ockham. Le Singulier**. Paris: De Minuit, 1989, p. 43; MICHON, Cyrille. **Nominalisme. La théorie de la signification d’Occam**. Paris : Vrin, 1994, p. 381.

¹⁵ Cirne Lima, 1996. p. 45

próprias coisas particulares – só que seriam supersensíveis; (...) os universais existiriam anteriormente e independentemente dos objetos concretos (*universale ante rem*). (TUGENDAT, 1997, p. 103)

O segundo matiz do realismo, o realismo moderado ou aristotélico, entende os universais como coisas existentes, mas essa existência refere-se a uma essência comum que é compartilhada por todos os sensíveis, algo que está presente nas coisas sensíveis. Para Leite Júnior, se tomarmos esse matiz, devemos entender que os “universais existem nas coisas e não independentes ou anteriores a elas” (LEITE JÚNIOR, 2001, p. 28). Esse matiz toma os universais como sendo certas concepções do intelecto, mas que possuem seu fundamento nas coisas.

O posicionamento mais ‘famoso’ dos realistas é a visão boeciana. O realismo boeciano nos leva exatamente a essa ideia do universal nas coisas. Ele se concentra no meio com o qual pode-se conhecer a natureza, garantindo o caráter predicativo dos universais através da ideia de comunidade universal¹⁶. O universal de Boécio, estaria pautado no caráter de comunidade, como “aquilo que é comum a vários”, o que não deixa de ser uma visão aristotélica que constitui mais um dado ontológico do que propriamente lógico. A diferença entre os dois, Boécio e Aristóteles, é que para Boécio, a noção de universal repousa na ideia ontológica de algo que é “comum a muitos”, enquanto que para Aristóteles, sob um ponto de vista mais da lógica do que da metafísica, o universal seria algo “a ser predicado de vários”. Notoriamente observamos que a nuance dada por Boécio à sua leitura dos predicados de Aristóteles coloca a teoria da predicação do Estagirita com um viés ontológico do problema justamente na medida em que ele postula a defesa de que o universal é uma **coisa (res) real** [grifo nosso] nos indivíduos em que ela é comum.

Se tomarmos as formulações das tipologias realistas, quando observamos a pergunta fundamental dos universais, se eles existem ou não, a resposta será um claro e límpido si. Aqui os universais existem, eles são reais, não são frutos do pensamento ou mesmo do uso de uma estrutura lógico-linguística (LEITE JÚNIOR, 2001, p. 24-25).

Entendido o significado da tipologia do realismo na ‘querela dos universais’, bem como seus matizes, urge, agora, entendermos o significado da tipologia

¹⁶ Na ideia boeciana pode-se colocar a noção de comunidade universal como aquilo que, por similitude, é comum a vários.

contrária a essa visão, a saber, o nominalismo. Nos ocuparemos em esclarecê-la na seção seguinte de nosso estudo.

1.2.2. Nominalismo

Em confronto direto com o realismo, por nominalismo teremos um conjunto de teorias que entendem que os universais não são entidades subsistentes em si mesmas. Para os nominalistas o que existe efetivamente são indivíduos, não os universais. Portanto, no nominalismo temos uma linha teórica que não considera a existência dos universais, mas, apenas a existência de entidades individuais. Nesta perspectiva, podemos ver o nominalismo como um antirealismo (LEITE JÚNIOR, 2001, p. 29). Pontualmente, de acordo com Leite Júnior, podemos apontar como características basilares do nominalismo: “a rejeição completa da existência de qualquer entidade universal extramental, seja exterior às coisas, seja enquanto realidade nas coisas; afirmação de que na realidade extramental há unicamente os indivíduos singulares” (LEITE JÚNIOR, 2001, p. 29).

Apesar das características acima serem definidoras do que se considera como nominalismo, aquelas correntes filosóficas que possuem uma ou as duas características supracitadas, assim como ocorre com o realismo, também encontramos matizes no nominalismo. Um claro exemplo disso é a vertente, considerada como nominalista, que nega a existência dos universais e os coloca apenas como emissões vocais (*flactus vocis*). Essa postura, entretanto, de acordo com Leite Júnior, é demasiado extremista (LEITE JÚNIOR, 2001, p. 30). Acerca dessa possível matização na concepção nominalista dos universais, acrescenta-nos o comentador:

Há ainda uma posição considerada genuinamente nominalista, não sem discussão, que, ao negar qualquer existência do real do universal, toma-o como um conceito da alma enquanto é sinal – signo, nome ou termo – pelo qual designam-se os vários indivíduos singulares que compõem a realidade. Em outras palavras, o universal é um sinal linguístico mental, dotado da capacidade de ser predicado de muitas coisas. Sob essa perspectiva, univocamente tem existência real os indivíduos singulares, pois os universais não

são entidades efetivamente existentes, mas apenas termos da linguagem. (Leite Júnior, 2001, p. 30)

Em resumo, devemos ter em mente que as concepções nominalistas, em seu cerne, constituem-se de uma linha teórica que considera os universais como sendo significados dos nomes e nada mais do que isto, portanto, eles não são entidades.

Diante do exposto, podemos observar que na ontologia nominalista, existe um imbricado logo lógico, postulado pelas discussões acerca da visão aristotélica no medievo, a qual afirma que existem dois tipos de palavras, as palavras singulares e as palavras universais. Essa divisão das palavras é adotada por muitos nominalistas, marcando uma dicotomia inicial com os realistas, portanto uma postura antirealista, estabelecendo que os termos singulares são os que não são predicados de vários sujeitos e tem como objetivo designar algo de determinado. Assim, se só existem indivíduos, e os termos singulares são os únicos que designam algo determinado, para os universais resta somente ser algo que está conectado com esse algo determinado, ou seja, com o indivíduo. Segundo Pedro Leite, seriam três modos de designar o determinado: através de nomes próprios; por meio de expressões dêiticas que dependem do contexto em que são utilizadas; e expressões definidas (LEITE JÚNIOR, 2001, p. 22). Assim, temos, como caracterização do que seria o viés nominalista o ponto de vista de Leite Júnior, a saber:

No *De interpretatione*, Aristóteles afirma que as palavras escritas são símbolos (sinais) das palavras faladas; estas, por seu turno, são sinais das afecções da alma, isto é, dos conceitos. Se tal é o caso, as palavras universais são símbolos dos conceitos universais engendrados na mente. (LEITE JÚNIOR, 2001, p. 22)

Ao observarmos as características epistêmicas que norteiam as discussões no medievo, todas as vezes em que é mencionado o termo nominalismo, associa-se, a ele, uma discussão acerca do caráter ontológico das entidades mentais. No medievo existe uma associação direta do termo ontologia com o termo existência. Fazer ciência, portanto, seria colocar em ênfase objetos que são determinados por sua existência, mas que somente são reconhecidos pela movimentação da razão humana entre as sensações e o intelecto. Por isso a ciência necessitaria, em seu caráter teórico, de um conjunto de premissas válidas, verdadeiras e que fundamentem proposições que, seguindo uma linha de raciocínio, pode ser comprovada por intermédio de raciocínio demonstrativo. Assim, segundo esse

raciocínio, conforme nos atesta De Libera (1993, p. 441), a ciência não somente implicaria um problema de ordem epistêmica, mas, também, de ordem semântica, haja vista a necessidade de condições de verdade das proposições afirmativas consideradas verdadeiras. Ainda de acordo com De Libera (1993, p. 441), por mais que este posicionamento tenha um viés buridaniano, essa visão não deixa de ser uma das bases do nominalismo.

O que depreendemos do parágrafo anterior é que o nominalismo também pode ser chamado de ontologia particularista ou parcimonista¹⁷, onde o problema epistemológico fundamental volta-se para a determinação, dentro do âmbito científico, de entidades que possuem a suscetibilidade de serem configuradas como termos ou sujeitos de uma proposição científica (DE LIBERA, 1993, p. 443). Conforme nos atesta De libera, essa perspectiva do nominalismo dentro da ciência física pode ser vista na concepção buridaniana nominalista acerca das proposições e da ciência física, a saber:

Uma vez que João Buridano admite, sob o nome de *suppositio naturalis*, uma referência temporalmente neutra dos termos sujeitos das proposições científicas ou demonstrativas, para ele um enunciado científico é uma proposição que para ser verdadeira não exige que seu sujeito refira coisas existentes no momento em que ela é asserida – ela é verdadeira mesmo que seu sujeito refira passados ou futuros. À questão que deve ser julgada antes da questão principal de toda ciência – “quais são as entidades suscetíveis de figurar na extensão dos termos sujeitos das proposições científicas?” – a resposta de Buridano integra, portanto, os passados e os futuros ao lado dos presentes. (DE LIBERA, 1993, p. 443)

O caráter científico dado ao nominalismo nesse viés, o coloca em uma vertente influente em meio aos lógicos medievais. A consideração das proposições como determinantes do sujeito em sua realidade colocam o problema num âmbito amplo, já que de início, se trata tanto da comprovação de teorias físicas voltadas para o âmbito científico, quanto do questionamento da realidade existente no âmbito da linguagem propriamente dita. Para De Libera os primórdios do nominalismo estão pautados no cientificismo inserido na “mesa redonda” medieval dos universais. Nesta perspectiva, ainda de acordo com o ponto de vista de De Libera acerca do início do nominalismo, quando se fala que na visão buridaniana, temos que:

¹⁷ A esse respeito cf.: ALFÉRI, Pierre. **Guillaume d'Ockham: Le Singulier**. Paris: De Minutt, 1989; BRAMPTON, C. Kenneth. Nominalism and the Law of Parsimony. In.: **The Modern Schoolman**. 41, 1964, p. 273-281.

A física não é uma ciência experimental, mas uma ciência demonstrativa; uma ciência demonstrativa é, como ciência, constituída por proposições científicas; uma proposição científica é uma proposição que é ao mesmo tempo não trivialmente verdadeira e perenemente verdadeira (ou temporariamente neutra); uma proposição científica é uma proposição categórica afirmativa e verdadeira. (DE LIBERA, 1993, p. 442)

Tendo definido e instanciado elementos basilares do nominalismo, podemos compreender como o nominalismo estava quando é desenvolvida a ‘visão inovadora’ de Guilherme de Ockham, a qual mescla as leituras medievais de Aristóteles com a mudança do escopo científico de sua época a partir da lógica terminista acerca dos universais. Entender o nominalismo como constituinte de uma base racional das proposições ajudar-nos-á a compreender como será desenvolvida a teoria ockhamiana acerca dos universais e os termos designados aos individuais. Mas isso será o foco do segundo capítulo de nossa dissertação.

Entendido o significado da tipologia do nominalismo dentro da chamada ‘querela dos universais’, bem a existência de matizes dessa concepção, torna-se necessário, nesse momento de nossa pesquisa, a definição da terceira tipologia existente na ‘querela dos universais’, a saber, o conceptualismo. Nos ocuparemos em esclarecê-la na seção que se segue.

1.2.3. Conceptualismo

A terceira tipologia que é usada nos estudos medievos acerca dos universais é o conceptualismo. Diferentemente das duas tipologias anteriores, o conceptualismo não apresenta matizações e refere-se a um único ponto de vista teórico acerca da ‘querela dos universais’, a concepção desenvolvida por Pedro Abelardo.

Um primeiro aspecto que nos chama a atenção nessa tipologia é que ela se apresenta como uma corrente alternativa, mais moderada, frente às tipologias anteriores acerca das soluções da ‘querela dos universais’. Portanto, esta corrente seria uma mescla de aspectos encontrados em cada uma das tipologias acima citadas.

O conceptualismo apresenta-se como uma posição que defende os universais como sendo existentes apenas como conceitos universais em nossa mente, ou seja, eles existem somente enquanto ideias abstratas. Ele, o conceptualismo, ou conceitualismo, não coloca os universais como algo existente na realidade (*in re*) ou como simples nomes (*flactus vocis*) para designar entidades concretas. Aqui, os universais seriam conceitos gerais presentes na mente humana usados para designar algo na natureza.

Na visão conceptualista de Abelardo, na medida que ele considera o universal como algo presente nos termos, ou nas palavras, esse elemento que as constitui necessitaria de uma abstração. Essa teoria defende que o intelecto seria algo que desenvolve um conceito particular, mas que necessita da natureza compartilhada dos “singulares” para que esta ideia seja concatenada pelo juízo. A esse respeito assevera Saranyana:

[Abelardo] Via que os universais, como a palavra “homem”, não constituem um conceito universal por serem predicados de muitos, mas por serem validamente predicados de muitas coisas, porque existe algo de comum entre elas: uma conveniência comum, “uma causa comum”, que Abelardo denominou “estado”. “Chamo de *estado* de homem – escreveu – o próprio ser de homem, que não é uma coisa u realidade, e do qual dissemos também ser a causa comum da imposição do nome a cada um, por convirem entre si”. Abelardo compreendeu que ra preciso inverter o problema e formulá-lo em primeiro lugar a partir de uma perspectiva lógica: é universal algo que se diz de muitos (neste ponto Roscelin tinha razão), mas, de modo que tal predicação não seja totalmente arbitrária, pois o universal há de ter algum fundamento na própria realidade das coisas: certas coisas são chamadas ou denominadas do mesmo modo por terem um “estado” comum. Abelardo parece ter chegado muito perto da definição de “universal” que se tornaria clássica na manualística posterior: “*unum in multis et de multis*”. Viu com clareza o *de multis*; mas não encontrou um fundamento metafísico sério para o *in multis*. (SARANYANA, 2006, p. 187)

Efetivamente Saranyana nos alerta para o fato de que Abelardo usufruiu de aspectos relacionados tanto ao realismo quanto ao nominalismo. Entretanto, a maneira com a qual ele coaduna suas estruturas não permite um alinhamento nem com o nominalismo, nem com o realismo. É nesse sentido que sua postura se torna idiossincrática. Para o comentador, por exemplo, na visão abelardiana:

Com efeito, a predicação lógica válida é possível, porque certas coisas se constituem ou se encontram num estado determinado, que permite que se diga delas uma mesma palavra. O fundamento da

universalidade dos nomes é o *status* ou condição das coisas. Assim, por exemplo, “homem” não é nada; “ser um homem” é algo concreto, uma realidade, um estado, é ter uma determinada condição. Dois ou mais homens convêm em que são homens, porque todos eles têm a condição de homens. Que conteúdo têm esses universais no pensamento? Não será, por acaso, que um universal não passa de uma imagem cofusa que o pensamento extraiu de uma pluralidade de indivíduos semelhantes, e que, portanto, estão no mesmo estado? Abelardo parece aderir a esta forma de encarar o universal. (SARANYANA, 2006, p. 187)

O sistema abelardiano, portanto, diante do que foi exposto acima, postula que os únicos conhecimentos precisos que se tem são os que versam acerca dos objetos reais, ou seja, eles são conhecimentos de seres particulares. São esses conhecimentos os que fazem parte da inteligência, pois quando pensamos em geral, mediante o uso de conceitos universais, nos movemos de forma incerta, portanto, somente podemos produzir opiniões. É nesse sentido que Abelardo extrai a máxima de que do universal somente existe opinião, enquanto dos particulares, ou singulares, existe ciência.

De acordo com Saranyana:

A solução de Abelardo era lógica: não encarava ainda, apesar de seu esforço, porquê de uma natureza poder ser predicada de muitas coisas. Não determinava qual o fundamento que a predicação universal tem nas coisas. Limitou-se a constatar que o conceito objetivo universal se encontrava realizado numa pluralidade de coisas, às quais é comum; e considerou que tal *universal entitativo* é somente uma criação da mente, como um artifício ou obra da pura razão. (SARANYANA, 2006, p. 188)

O sistema abelardiano, portanto, responde da seguinte maneira às três perguntas de Porfírio em seu comentário a Aristóteles: os universais só existem no entendimento, por si só, mas significam coisas reais; enquanto nomes os universais são corpóreos, mas a sua aptidão para significar a pluralidade de seres semelhantes é algo incorpóreo, uma vez que se os considerem do ponto de vista do seu modo de significar; os universais existem nas coisas sensíveis, nos indivíduos, como formas dos corpos, mas enquanto designam algo pela abstração, eles estão para além do sensível. A isso Abelardo ainda acrescenta: os universais, enquanto nomes, deixam de existir se não existirem os indivíduos concretos que são seus correspondentes, haja vista o fato de que não mais existiriam os indivíduos a designar, mas, enquanto

significados, os universais continuariam a existir pois sempre poderíamos afirmar 'x não existe' (SARANYANA, 2006, p. 189).

Apesar de sua originalidade, o posicionamento de Abelardo ainda não dá conta de estabelecer o vínculo entre a realidade e o pensamento. Aqui os universais ainda se prendem ao âmbito do pensamento.

Uma vez entendidas as tipologias relativas à 'querela dos universais', e tendo em vista que nosso escopo é compreender o teor da crítica nominalista ockhamiana ao realismo, o próximo passo a ser dado em nossa empresa é a contextualização e o entendimento do sistema lógico ockhamiano. Tal tarefa será desenvolvida em nosso próximo capítulo dessa dissertação.

II. O CONTEXTO DO SISTEMA LÓGICO DE OCKHAM

Nesse segundo capítulo de nossa dissertação iremos buscar demonstrar qual era o contexto filosófico no qual o sistema lógico do Frade Franciscano foi desenvolvido.

Estima-se que Guilherme nasceu no período de 1280¹⁸, na vila homônima de Ockham, no condado de *Surrey* em média a vinte milhas de Londres. Podemos observar como primeiro registro oficial sobre nosso franciscano a data de 26 de fevereiro de 1306, data da sua ordenação como subdiácono da igreja de *St. Mary* em *Southwark*, na diocese de *Winchester*.

Sua vida acadêmica foi iniciada no convento franciscano de Oxford em 1307 e por oito anos foi dedicada aos estudos teológicos para iniciar os comentários às *Sentenças* de Pedro Lombardo, conforme os moldes normais da Escolástica. Em 1308 Ockham recebeu o título de *Baccarelareus Sententiarum*, o que na época correspondia ao fato de que seu detentor seria alguém apto a comentar o livro das *Sentenças*. Esse era o primeiro passo na vida acadêmica medieval¹⁹. Em sua jornada de formação ele ainda chega a obter o título de *Baccalaureus Formatus*, mas não chegou ao título de *Magister*, o que deixa-nos supor ser esta a origem de seu epíteto de *Venerabilis Inceptor*.

Em 1324, nosso franciscano transfere-se para o Convento Franciscano de *Avignon* para responder às acusações de heresia feitas por um de seus professores e debatedores. Sua obra *Summa Logicae* foi escrita neste período em que ele estava recluso em *Avignon*, o que corresponde ao período de 1324 a 1328. Neste mesmo período Ockham foi convocado para ajudar na discussão acerca da pobreza evangélica e suas interpretações, debate esse que envolvia o papado e os franciscanos. Ockham tomou o posicionamento que rejeitava com vigor a orientação

¹⁸ Não existem dados exatos de seu nascimento. Vários dados referentes à sua bibliografia ainda são imprecisos, como nos atesta Leite Júnior (2001, p. 83). A esse respeito cf., também, ADAMS, Marilyn McCord. **William Ockham**. Indiana: University of Notre Dame Press, 1987 (os dois volumes); GHISALBERTI, Alessandro. **Guilherme de Ockham**. Trad. Luis Alberto de Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

¹⁹ Para melhor compreensão da estrutura de ensino e das universidades na Idade Média cf.: ULLMANN, Reinhold Aloysio. **A universidade Medieval**. 2ª ed Revista e aumentada. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

do Papa. Após decidir-se a favor da pobreza evangélica dos franciscanos, ele, juntamente com Miguel de Cesena, superior da Ordem Franciscana, e outros confrades franciscanos entram em fuga da Itália e buscam a proteção do Imperador Ludovico IV, o qual também mantinha brigas políticas com o papado²⁰.

Nesse período de sua fuga do papado podemos observar um distanciamento de seus interesses lógicos e dá-se o início da composição de suas obras de cunho político e eclesiológico. A partir de 1330, o frade franciscano nominalista se fixa no convento franciscano de Munique, região da Baviera, na Alemanha, onde fica até o momento de sua morte, que ocorre entre 1347 e 1350, talvez como vítima da peste negra.

Diante dessa breve introdução aos dados bibliográficos mínimos de nosso autor, devemos compreender quais serão os passos a serem dados nesse capítulo para que possamos contextualizar a obra de nosso autor e entender os elementos de sua crítica ao realismo. Para tanto dividiremos o presente capítulo em três seções, a saber: apontamentos de quais seriam as bases filosóficas de seus escritos lógicos; a concepção de Lógica dos Termos herdada por seu tempo; e, finalmente, os elementos basilares acerca dos termos e de seus significados.

Passemos, pois, a analisar cada um desses pontos em nossas seções supracitadas.

2.1. As bases do pensamento ockhamiano

Durante os séculos XII, XIII e XIV a figura de Aristóteles e de seu sistema foram fundamentais na reestruturação da lógica e da epistemologia medieval

²⁰ Apesar do foco de nosso trabalho não estar centrado nas obras políticas de nosso autor, esse é um momento fulcral de sua vida pois faz com que nosso autor mude radicalmente o interesse de seus escritos passando a se concentrar nas discussões políticas em detrimento das discussões lógicas. A esse respeito Cf.: OCKHAM, Guilherme de. **Obras Políticas**. Tradução, apresentação e notas de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS/USF, 1999 (b); OCKHAM, Guilherme de. **Oito Questões Sobre o Poder do Papa**. Tradução, introdução e notas de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS/USF, 2002.

desenvolvida pelo modelo conhecido como Escolástica. Embora essa importância seja latente, a síntese entre o cristianismo e o aristotelismo era algo que incomodava vários pensadores escolásticos, dentre eles os franciscanos do século XIV. Essas críticas que buscavam consolidar o modelo lógico-epistêmico aristotélico com as verdades teológicas cristãs formarão, em sua estrutura comum, principalmente por meio das críticas e sistemas desenvolvidos por Duns Scotus, a base sobre a qual seria erigido o sistema ockhamiano.

No período histórico em que Guilherme de Ockham se situa, temos o palco para o desenvolvimento de diversos movimentos, dentre eles: a integração da *lectio e disputatio*, desenvolvidos por Abelardo, como essencial para o método de ensino do período escolástico; a disputa voltada para o problema da pobreza evangélica, que opôs franciscanos e dominicanos; e uma considerável investida construtiva para a reestruturação da lógica antiga e a criação de um novo sistema, a *logica modernorum*, a qual era caracterizada pela análise e discussão das propriedades dos termos, por meio da produção de *summulae* ou *summae*, estudos estes que, a partir do século XIII proporcionará o desenvolvimento das doutrinas terministas dentro da lógica²¹.

A partir desse contexto podemos observar que o pensamento de Ockham foi desenvolvido em cima da crítica franciscana acerca da síntese entre o cristianismo e o aristotelismo. Esta influência advém de duas linhas de pensamento: uma linha oriunda do modelo de Tomás de Aquino, que tem em sua carga filosófica a realização da grande síntese entre a verdade revelada e a razão, sem contar com suas obras (comentários de Aristóteles, comentários das escrituras, as duas “sumas”, uma filosófica – *Summa contra Gentile* – e outra teológica – *Summa theologiae*), as quais são consideradas constituintes do auge do “aristotelismo cristão” (DE LIBERA, 1993, p. 405) e outra linha, cujo principal representante é Duns Scotus, que se ocupou principalmente das questões sobre a univocidade do conceito de ser, a teoria do conhecimento intuitivo do singular, a distinção entre conhecimento intuitivo e conhecimento abstrato, e o tratamento não estático das modalidades, que, dentre outros temas posteriores, irão capitalizar os novos interesses do meio filosófico do período. Frente a este ambiente amplamente realista

²¹ Para melhor entendimento da entrada de Aristóteles no medievo Cf.: DE BONI, 2010. A respeito da constituição do modelo lógico da lógica dos termos cf.: PINBORG, Jean. **Logica e semântica nel medioevo**. Trad. Flavio Cuniberto. Torino: Boringhieri, 1984, capítulos 3-5.

e racional²², surge a nova intervenção crítica do empirismo epistemológico de Guilherme de Ockham. Trata-se, portanto, de uma nova proposta (*notitia experimentalis* – oriunda propriamente da percepção), a qual se direciona para a criação de uma crítica radical sobre suas influências e o ambiente filosófico.

Se quisermos estabelecer o fio condutor que perpassa o nominalismo de Ockham, devemos observar que, no âmbito de seu sistema, existe a possibilidade de se conhecer – sem ajuda de nenhum tipo de recurso voltado para a abstração ou mesmo para entidades ocultas – o individual, as formas ou os conceitos. Nesse sentido cabe salientar que o acesso ao conhecimento de tais entidades, na teoria do conhecimento ockhamiana, se dá a partir do renomado ‘princípio de economia’ ou ‘princípio de parcimônia’²³, aspecto que acaba tornando sua epistemologia algo pautado no conhecimento intuitivo do singular. Desta maneira, todo o conhecimento abstrativo não supõe uma nova operação do entendimento para a constituição do conceito. Sendo assim, um termo ou um nome abstrativo serve como uma espécie de ponte precedente da existência do indivíduo para que o termo seja considerado em si mesmo. Este modelo encaminha à noção de representação do objeto como um signo, mas não a uma abstração do objeto²⁴.

Tomando por base entrada de Guilherme de Ockham na ‘querela dos universais’, observa-se que ele adota o recurso da ‘*suposição simples*’, fazendo valer o seu ponto de vista, voltando-se para o esclarecimento de como os nomes abstratos podem ser absolutos ou conotativos. Em seu sistema o termo absoluto obtém como ponto chave o objeto individual ou uma qualidade dele mesmo. Já o termo conotativo surge neste momento como motor do entendimento, haja vista que se deve levar em conta que os referentes são categorias aristotélicas. Estes termos não possuem outro referente além do indivíduo, um ente no mundo real. Nesta perspectiva a referencia é reduzida apenas ao nome. Assim, os nomes se voltam apenas a indivíduos ou qualidades desse indivíduo. A guisa de exemplo tomemos o

²² Por ‘realista’ queremos indicar a tipologia relativa aos universais que foi desenvolvida na seção 1.1.2 do primeiro capítulo de nossa dissertação. O termo ‘racional’ deve ser entendido em sua acepção clássica do ‘racionalismo’ e está em oposição direta ao modelo ‘empirista’.

²³ Para melhor esclarecimento do que seja o princípio de parcimônia cf. BRAMPTON, 1964, p. 273-281.

²⁴ Para um melhor entendimento acerca da noção de termos mentais e objetos individuais cf.: FERREIRA, Anderson D’Arc. OCKHAM E A FILOSOFIA DA MENTE: aproximações ao externalismo na filosofia contemporânea. **Problemata – Rev. Int de Filosofia**. João Pessoa. Vol. 02. No. 01, 2011, p. 151.

termo *branco*, por exemplo; ele é um termo conotativo, isto a partir do momento em que ele significa diretamente o objeto que é branco, isto é, o sujeito que possui a brancura, enquanto indiretamente designa a brancura que é possuída pelo sujeito.

Essas construções nos oferecem um breve vislumbre do sistema ockhamiano e nos permite observar que nosso autor não se limitou a afirmar a importância da ciência lógica, mas ele a aprofundou e desenvolveu-a a partir da lógica aristotélica, abrindo, nesse sentido, novas perspectivas que seriam retomadas pela lógica formal a partir de Frege²⁵.

São essas características basilares que irão dar às suas obras as linhas gerais das teses lógicas nominalistas desenvolvidas por ele posteriormente. Dentre as obras ockhamianas que desenvolvem a temática lógica e adquiriram relevância para a lógica do século XIV temos: a *Expositio aurea*, *Expositio super duos libros elenchorum*, *Compendium logicae*, *Elementarium logicae* e aquela que assume a maior importância e que daremos uma atenção um pouco maior, a *Summa logicae*. Precisaremos, brevemente, esboçar algumas das características fundamentais que fundamentam cada uma dessas obras.

Como característica geral da lógica do nosso autor, percebemos uma concepção do seja a ciência da lógica bem distinta da que temos hodiernamente. Para Ockham a lógica é uma ciência que é resultante de todo um conjunto de hábitos mentais, e que por isso, possui uma unidade de composição. Por não ter como objeto os seres dotados de uma existência real, ela não é considerada uma ciência real. Antes disto, para ele, e em consonância com o que se pensava no século XIV, a lógica é uma ciência racional, a qual tem os entes da razão como seu único objeto, como por exemplo, os termos, as proposições e os silogismos. Sem sombra de dúvidas estes últimos objetos citados são fatos reais, mas a lógica não os considera enquanto reais; eles são considerados no que tange ao ponto de vista de seu significado, dentro do que diz respeito a um valor simbólico, ou enquanto indicam alguma coisa. A lógica, dessa forma, não trata de ontologias, mas de

²⁵ Para um entendimento mais detalhado da modificação e pioneirismo do sistema lógico ockhamiano Cf. GHISALBERTI, 1997, p. 37. Para um melhor entendimento da possível compatibilidade do modelo ockhamiano com alguns modelos lógicos contemporâneos 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, nº 2, p. 121-148, jul-dez 1997; e DE ANDRÉS, Teodoro. **El nominalismo de Guillermo de Ockham como Filosofía del Language**. Madrid: Gredos, 1969.

representações. Ela concerne à relação entre o pensamento e a linguagem, não à relação do pensamento com o mundo real.

Dentro da lógica Ockhamiana observamos que é possível conhecer o individual sem qualquer recurso ligado à abstração ou a quaisquer entidades ocultas, conforme dito anteriormente. Sendo assim, observamos o desenvolvimento de sua teoria do conhecimento que está embasada no conhecimento intuitivo singular, teoria chamada pelo Frade Franciscano de *notitia intellectualis*. Desta maneira, “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.” (FERREIRA, 2010, p.18). Logo, partindo deste viés, o nome abstrativo provém do fato que este conhecimento abstrai, prescinde da existência do indivíduo, e nele, o termo é considerado em si mesmo (FERREIRA, 2010, p.18).

Nessa perspectiva a lógica trata de determinadas regras que alinham o pensamento à linguagem e é firmada como um instrumento universal (GHISALBERTI, 1997, p. 38). Sendo assim, Ockham dividia a lógica em três partes: o estudo dos termos, o estudo das proposições e o estudo acerca do raciocínio. Essas três partes referem-se às divisões estabelecidas no *Órganon* aristotélico, mas, mesmo embasada no aristotelismo, a divisão da lógica ockhamiana não se funda, necessariamente, na natureza da lógica em si. A sua ênfase está na representação do objeto como um signo, mas não de maneira a interpretar essa relação como uma abstração do objeto.

Estabelecidas essas linhas gerais torna-se necessário, para contextualizar a lógica ockhamiana apontando as bases de seu pensamento, dividir essa seção em quatro subseções: uma que estudará o aristotelismo; uma que apontará para o embate de nosso filósofo com a herança de Boécio; uma que pontua o confronto de nosso autor com o modelo abelardiano; uma que postule sua confrontação com o modelo scotista.

Passemos, pois, ao estudo de cada uma dessas seções.

2.1.1. O aristotelismo

Aqui não trataremos de uma reconstrução do aristotelismo como o conhecemos na Filosofia Contemporânea. Nosso escopo é aquilo que se denominava de aristotelismo no século XIII e XIV. Esse aristotelismo não se trata de um pensamento totalmente medieval, mas ele deve ser entendido como uma visão interpretativa, uma “tendência” preponderante no medievo.

Observamos o conhecimento de Aristóteles no período medieval como algo tardio. Em linhas históricas, podemos colocar o início dessa vertente interpretativa em meados de setecentos anos após a queda do império romano do ocidente. Levando em conta a influência neoplatônica dada aos escritos aristotélicos mediante os escritos árabes, podemos dizer que este aristotelismo seria um fato “supradeterminado” e ao mesmo tempo ambíguo considerando a tradição interpretativa dos escritos de Aristóteles, o que se constitui de um fato interessante sobre o aristotelismo na idade média ressaltado por Alain De Libera (DE LIBERA, 1993, p. 364) é que o “aristotelismo” não era conhecido por tal termo entre os adeptos do pensamento aristotélico. Isso se dá pelo fato de Aristóteles ser rigorosamente “vetado” desde o final do século XII até meados da segunda metade do século XIII, voltando novamente ao centro das discussões apenas na segunda metade do século XIV.

A partir das características da filosofia escolástica, podemos observar uma não preocupação com a cronologia das obras aristotélicas e uma dificuldade imensa em polir o uso dos termos de sua filosofia, haja vista que somente a partir de meados do século XIII é que suas obras são traduzidas do grego diretamente para o latim. Premissas, fatos ou princípios que embasavam afirmações doutriniais e tais afirmações eram preocupações presentes nos interpretes medievais em relação ao que se deveria extrair do texto aristotélico. Em muitos momentos não existia a preocupação frente às fontes dos textos aristotélicos, mas, indubitavelmente, o maior problema estava no que a doutrina aristotélica provavelmente implicaria frente aos dogmas do cristianismo. Assim, entre várias traduções distintas, entre várias tendências distintas, o aristotelismo era visto como uma doutrina extremamente complexa²⁶.

²⁶ A esse respeito cf. DE BONI, 2010 p. 30-75. Nessa obra temos um apanhado geral do significado da entrada de Aristóteles no ocidente medieval. Nesse livro, o autor estabelece uma sequência didática que permite ao leitor entender o significado do que era traduzir um texto no contexto do

Apesar de todas essas diferenças e implicações, o modelo lógico seguido pelas influências aristotélicas estava pautado em um modelo que observava ‘os argumentos’ (*rationes*) e sua ‘raiz’ (*radix*). Segundo De libera (1993, p. 364), essa ‘raiz’ seria o princípio operatório fundamental para o estabelecimento de via argumentativa: é ela quem comanda toda a linha de pensamento que resulta na *positio*.

Sendo assim, a suposição de uma análise “reduz-se a posição à sua via ou às suas razões e ataca-se, à escolha, a via, as razões ou a raiz, as três juntas ou duas delas” (DE LIBERA, 1993, p. 365). Dentro desse sistema “peripatético” escolástico uma posição pode ser destacada de seu contexto, de sua via. A partir das leituras feitas do peripatetismo foi possível a instanciação de uma nova via que fundamenta uma nova teoria válida. Esse imbricado jogo poder-se-ia defender pontos de vista do Neoplatonismo sem necessariamente realizar uma adesão a ele. Várias teses eram manipuláveis de tal forma que os pontos neoplatônicos ajudavam a conferir autoridade ao dito texto de Aristóteles que entrava no medievo.

A resistência ao aristotelismo acontece em meio ao processo de enfraquecimento de seu foco. De maneira simples, a maior rejeição atinge o peripatetismo árabe abrangendo os mais diversos pensadores, sem um cronograma estabelecido previamente, ou mesmo sem um objetivo bem claro. As críticas surgiram, em sua maioria, no contexto teológico.

Em um primeiro momento de veto do peripatetismo medieval, tem-se conhecimento de censuras ao acesso às obras de Aristóteles. O acesso público (*publice*) e particular (*secreta*) das obras *De Anima*, *Metafísica* e *Libri Naturales* foi restritivo sob pena de excomunhão (DE LIBERA, 1993, p. 365). Neste momento, obras visadas de alguns filósofos como Amalrico de Bena e David de Dinant estão condenadas a serem queimadas por terem sido influenciadas pelos escritos de Aristóteles. Este primeiro momento de censura, ocorrido na Província Eclesiástica de Sens, não foi o único durante o século XIII e XIV (DE LIBERA, 1993, p. 365). A segunda proibição das obras de Aristóteles acontece em 1215, com os estudos realizados na Universidade de Paris, os quais foram reorganizados e ordenados por Roberto de Courçon a pedido do papa Inocêncio III (DE LIBERA, 1993, p. 365). Não

medievo, o que significava a tradução de Aristóteles para o latim, os problemas que tais traduções implicavam e qual era o grau de fidelidade desses trabalhos frente à obra do Estagirita, as influências dos árabes e as ressalvas que as autoridades eclesiásticas tinham frente às novidades do aristotelismo.

apenas neste segundo momento, mas na tradição das escolas monásticas siríacas, Aristóteles era reduzido apenas quando extremamente necessário. Por isso o que observamos é que tais elementos não chegavam a ser uma sequência do Aristóteles lógico, mas um Aristóteles que era aceito entre as teorias teológicas e moldado para continuar a dar credibilidade aos argumentos dogmáticos cristãos.

Neste contexto, podemos dizer que o '*corpus aristotélico ocidental*', apesar de sua proibição quanto às obras de Aristóteles, ainda conseguiu adicionar grande efervescência acadêmica nos debates ocorridos dentro das universidades, especialmente em Paris, mesmo com suas condenações e censuras. Em contato com os textos desconhecidos de Aristóteles, especialmente na área da física, ciências naturais, metafísica e moral, que não tinham uma censura como os livros da lógica ou da metafísica, o pensamento aristotélico vai se firmando no seio do pensamento cristão medieval. Este fervor acrescentou novas ideias ao acervo dos filósofos do período em questão. Apesar de terem existido tais censuras, o pensamento aristotélico desenvolvido nos séculos XIII e XIV encontrou solo fértil no meio acadêmico universitário escolástico cristão para que, posteriormente, fosse levado em conta e consolidado como contribuinte fundamental do pensamento desenvolvido no período escolástico.

A proibição das obras de Aristóteles tem um caráter efetivo relativo em relação ao continuo de suas análises. Por exemplo, é observado, em Toulouse, que a continuação do acesso às obras aristotélicas atrai novos mestres parisienses para a explanação dos "livros proibidos" em Paris. Os questionamentos aristotélicos, dessa forma, ganham espaço, inicialmente nas faculdades de artes, e, posteriormente, é transportado para a faculdade de teologia, *locus* onde é prevenido, pelo próprio Papa, de que o encontro com essas novidades profanas, advindas dos escritos peripatéticos, onde a razão parecia sobrepujar a fé, deveriam ser evitados. É nesse contexto que o papa Gregório IX alerta para o fato de que "a fé não tem mérito quando a razão humana lhe empresta seus recursos" (DE LIBERA, 1993, p. 366).

Podemos acrescentar a este ponto, não necessariamente do ponto de vista cronológico em nossa análise, particularmente no que diz respeito ao desenvolvimento do pensamento de Guilherme de Ockham e alguns outros pensadores que estavam envolvidos neste momento de efervescência acadêmica, que o *Corpus Aristotelicum* trazido, em parte, pelos filósofos árabes, fez com que o

contato com os textos ditos ocultos²⁷ de Aristóteles fossem amplamente analisados. Desta maneira, pode-se observar a eclosão de novas vertentes teóricas que contribuíram com um outro horizonte para os pensadores do período. Indubitavelmente Aristóteles constitui-se de uma das maiores autoridades desse período, mesmo sendo proibido ou censurado.

O contato com obras de comentadores e pensadores de vertente aristotélica, oriundos de outras culturas, principalmente de outras crenças, como Averróis e Avicena, por exemplo, contribuíram, ainda mais, com esse novo horizonte que fixava esse ambiente aristotélico medieval. Entre estes dois pensadores, pode-se destacar uma grande repercussão dos comentários de Averróis a Aristóteles. Dentre suas contribuições, os comentários averroístas apresentarão uma nova visão referente às discussões acerca da unidade do intelecto e da eternidade do mundo, teorizações essas que contribuíram de maneira ímpar para as discussões e reflexões entre os mestres e os alunos da Faculdade de Artes de Paris. Apesar disto, a não-polarização da doutrina aristotélico-averroísta nas universidades frente aos dogmas do cristianismo começaram a ser consideradas nocivas aos estatutos dogmáticos desenvolvidos pela teologia cristã. A esse respeito relata Leite Junior:

A reação institucional, frente a um “aristotelismo radical”, não tardou e foi determinada por um fato que marcou profundamente a vida intelectual e universitária europeia no final do século XIII. No dia 7 de março de 1277, Estevão de Tempier, então bispo de Paris, condenou 219 teses que, segundo ele, eram defendidas por professores e alunos da Universidade de Paris. Tais teses eram consideradas falsas: sustenta-las era heresia. [...] Essas condenações estabeleceram uma autocensura universitária e restringiram sensivelmente a liberdade intelectual. Segundo informa Ghisalberti, à época de Ockham ainda estava vivo, nos ambientes intelectuais ingleses, o sentimento provocado pelas condenações de Tempier e Kilwardby, pois, enquanto alguns mantinham a validade das condenações, outros afirmavam que se tratava de proibições feitas por bispos e que, portanto, decorrida a morte deles, não continuavam em vigor. (LEITE JUNIOR, 2001, p. 85-86)

Podemos concluir este ponto com a afirmação de Alain de Libera (DE LIBERA, 1993, p. 367), onde ele diz que para entender a especificidade da filosofia

²⁷ Os ditos textos ocultos de Aristóteles eram principalmente no âmbito da física, ciências naturais, metafísica e moral. A grande maioria era amplamente usada e discutida nas Faculdades de Artes, espaço que gozava de uma maior liberdade de estudos frente ao controle exercido na Faculdade de Filosofia ou Teologia.

da idade media ocidental tardia, é necessário que seja considerada a dinâmica da universidade, em suas contradições, como um fato filosófico.

Finalizada nossa propedêutica ao aristotelismo que estava presente no período de Ockham, torna-se necessário entender quais são as teorias por ele combatidas e de que forma ele as confronta. Iniciemos essas análises pela confrontação ockhamiana ao sistema boeciano.

Passemos à próxima subseção de nossa dissertação.

2.1.2. O sistema de Boécio

Aqui devemos inserir essa seção dentro do contexto da ‘querela dos universais’. É nesse contexto que surgem as teorizações de Boécio e são elas que delimitarão boa parte de suas discussões e sistematizações, de forma mais particular e intensa são suas teorizações que formarão boa parte das correntes que compõem a tipologia do realismo.

Severino Boécio, o ‘ultimo romano’, como é considerado, tem, como mérito, o fato de ter sido o intermediário entre a Filosofia Grega e a Escolástica (LEITE JÚNIOR, 2001, p. 31). Seu comentário à *Isagoge* de Porfírio fez com que a querela dos universais fosse disseminada na Idade Média e se tornasse um problema que todos deveriam tratar. Se o problema dos universais toma forma e contorno no medievo, é por intermédio de Boécio que ele se transformará na ‘querela dos universais’.

Sua pretensão era a de resolver o problema apresentado por Porfírio, haja vista a recusa do mestre neoplatônico de tentar dar uma resposta ao problema por ele encontrado no sistema aristotélico. A partir de sua leitura de Porfírio e dos estudos que desenvolveu dos escritos aristotélicos, Boécio se sentiu confortável em declarar que o problema levantado por Porfírio estava solucionado a partir de suas análises e estudos. O posicionamento de nosso romano, segundo Pedro Leite Júnior (2001, p. 31), repousa em um ponto de vista que pode ser denominado de “ontognosiológico”, isso por ele considerar a existência dos universais nas coisas.

Boécio considera que os universais são algo contido nas coisas, e recusa veementemente a tese de que os universais sejam “meros pensamentos”. De acordo com a noção de comunidade dos universais, Boécio assevera que:

Tudo o que existe ao mesmo tempo comum a muitos não pode ser uno em si. Pois é de muitos o que é comum, especialmente quando uma e mesma coisa esteja toda ao mesmo tempo em muitas; pois, não importando quão numerosas sejam as espécies, em todas o gênero é um, e não como se as espécies singulares tomassem dele algumas partes, mas possuindo cada uma ao mesmo tempo, todo gênero não pode estar situado em muitos singulares ao mesmo tempo; nem, pois, pode ser o caso que, sendo em muitos ao mesmo tempo, em si mesmo seja um em número. Porque se é assim não poderá ser um determinado gênero, e, portanto, não será absolutamente nada. Pois tudo que é [est], pela própria razão de ser [esse] é uno, e o mesmo convém ser dito da espécie²⁸.

O que podemos observar da passagem supracitada é que Boécio rejeita a noção de multiplicidade inserida no universal por considerar o mesmo uma repetência ou regresso ao infinito e, como os universais são comuns a muitos, esse regresso ao infinito acabaria por fixar a não existência dos universais. Essa passagem faz parte de uma sequência argumentativa onde o autor pretende comprovar o que são os universais eliminando todas as possibilidades que inviabilizam a sua existência. Em outro momento argumentativo, complementar a essa passagem, Boécio nega a existência dos universais enquanto *ante rem*, ou seja, enquanto entidades pensadas antes dos objetos. Para ele, o sujeito torna-se subordinado à inteligência e o conhecimento se dá a partir de um objeto situado no sensível, ou melhor, algo ligado à intenção. Para ele, o universal tem uma ligação com a inteligência causada por um sujeito. Esta argumentação boeciana leva a crer que, em decorrência da ideia de o universal não ser apreendido no objeto, a inteligência gerada na mente, pelo mesmo, seria vazia e falsa na medida em que não remeteria como a coisa (*res*) é na realidade (LEITE JÚNIOR, 2001, p. 34). Segundo o próprio Boécio, os predicáveis (gêneros, espécies, etc.) são concebidos apenas no intelecto, portanto, eles são colocados como subordinados ao objeto, já que para

²⁸ “*Omne enim quod commune est uno tempore pluribus id in se unum esse non poterit. Multorum enim est quod commune est, praesertim cum una atque eadem res multis uno tempore tota sit; quantitaecumque enum sunt species, in omnibus genus unum est, non quod de eo singulae species quae partes aliquas carpant, sed singulae uno tempore totum genus habeant: quo fit ut totum genus in pluribus singulis uno tempore positum unum esse non possit; neque enim fieri potest ut cum in pluribus totum uno sit sit tempore, in semetipso sit unum numero. Quod si ita est, unum quiddam genus esse non poterit, quo fit ut omnino nihil sit, omne enim quod est, id circo est quia unum est, et de specie idem convenit dici.*” BOÉCIO, PL 64, 83 B. (apud LEITE JÚNIOR, 2001, p. 33)

nosso romano, o intelecto faz um movimento a partir do objeto apreendido na natureza. A intelecção, nesta perspectiva, está em um âmbito de subordinação ao objeto, ou seja, para Boécio, o universal como coisa pensada está descartado, pois para ele, a natureza dos predicáveis está situada a partir de alguma coisa correspondente na natureza, nas coisas, no âmbito exterior à mente (*extra anima*) e contido nas coisas (*in re*).

Neste momento, percebemos que Boécio encontra uma enorme dificuldade no caminho de seu universal, pois, em um determinado momento de sua investigação, ele percebe que o universal não tem a possibilidade de existência, já que ele, por um viés, pode ser separado das coisas, não se constituindo nem em unidade nem em multiplicidade, e a partir disso por gerar, no âmbito da mente, uma intelecção falsa e vazia, já que não existe um objeto subordinado ao mesmo.

Obviamente o impasse encontrado por Boécio lhe trará problemas para efetivamente dar a resposta final para o problema dos universais. Mas ele não se dá por vencido e busca uma solução que está embasada numa postura aristotélica. Como nos lembra Leite Júnior, Boécio “indica dois modos pelos quais concebemos ideias, quer dizer, formamos intelecções na mente, a saber: a) por conjunção (composição); b) por divisão e abstração” (2001, p. 35). Desta forma, Boécio insere a possibilidade de haver intelecção na mente a partir de um objeto (imprescindível) subordinado. Assim, apesar do autor em questão observar que nem toda intelecção é formada como o próprio objeto na realidade (LEITE JÚNIOR, p. 36), ele afirma que a mente só concebe algo em consequência de algo existente na realidade.

Mas isso não elimina todos os problemas. Boécio afirma, em um momento posterior de seus questionamentos, que a intelecção não pode compor a união de coisas que na realidade não podem ser unidas, porém, ele considera válido que isso aconteça por conjunção. A esse respeito assevera Boécio: “(...) ninguém ignora que se produza o falso, como se, por exemplo, alguém une pela imaginação o cavalo e o homem e representa o centauro”²⁹.

Nesse sistema, percebemos a tentativa de Boécio de desenvolver uma estrutura de linguagem, a qual, para o Romano, se configura em uma tríade

²⁹ “(...) *nulis ignorat; ut si quis equum atque hominem jungat imaginatione, atque effiget centaurum*”. BOÉCIO, PL 64, 84C. (*apud* LEITE JÚNIOR, 2001, p. 36)

(linguagem escrita, falada e mental). Essa tríade é totalmente devedora do aristotelismo. No sistema de Boécio, entretanto, podemos observar que a divisão decorrente da sua interpretação da dupla natureza da coisa conhecida (sensitiva e intelectual), fundamenta a sua teoria da oração mental (*oratio mentalis*). Essa teoria é inspirada na teoria aristotélica da relação entre o intelecto e os *phantasmata*. A respeito da formulação da *oratio mentalis*, nos lembra Ferreira:

Essa noção de *oratio mentalis* acaba por desenvolver a ideia 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 expressão. (FERREIRA, 2010, p. 56-57)

A exposição acerca das ideias boecianas são importantes para entender como se dá a o confronto de Ockham com essa ideia. Observamos nas ideias realistas de Boécio o nível de distinção entre o realismo e o nominalismo. Pondo em evidencia o modelo ockhamiano frente a este modelo, podemos iniciar tecendo de maneira sucinta a consideração de que, para Ockham, o universal está na mente, e não em um ambiente exterior a ela.

Como veremos posteriormente, no terceiro capítulo de nossa dissertação, a perspectiva do universal ockhamiano considerando-o um conceito, diferente da perspectiva realista esboçada por Boécio que considera o universal como inserido em objetos. Para Boécio os universais são vistos como sendo coisas universais que tem seu fundamento na realidade. Portanto, gêneros e espécies encontra a sua

natureza, sua localização e sua origem nas coisas presentes no mundo sensível, no mundo real. Para formarmos a noção de universal nosso intelecto busca a semelhança existente entre as várias coisas presentes no mundo sensível e, por abstração, forma, na mente, as noções de gênero e espécie. Assim, em seu sistema, somente podemos ter gêneros e espécies pois existe, na realidade e, portanto nos sensíveis, algo comum a vários, universal. É nesse sentido que se entende a possibilidade de predicarmos a mesma coisa de entes numericamente distintos entre si: é o intelecto que conhece e entende aquilo que existe de comum em coisas sensíveis diversas.

Apesar de estar influenciado pelo modelo aristotélico, o modelo ockhamiano é muito distinto das teorizações do realismo. Por hora o modelo apresentado do sistema boeciano nos é suficiente. No terceiro capítulo trataremos da crítica ockhamiana ao realismo e mostraremos como elas incidem no sistema boeciano. Por hora basta ressaltar que o modelo boeciano era muito estudado na lógica do século XIV e que teve forte influencia no sistema ockhamiano, mesmo que para uma recusa completa de Ockham ao modelo de Boécio.

Estabelecidas as bases do sistema boeciano torna-se necessário avançar para a próxima subseção de nossa dissertação, os sistemas de Anselmo e Abelardo.

2.1.3. Os sistemas de Anselmo e Abelardo

Outro conjunto de sistematizações que são fundamentais para a compreensão das críticas do nominalismo ockhamiano são, de fato, alguns posicionamentos que se inserem como intermediários entre as proposições realistas e as proposições nominalistas. Se de um lado as proposições realistas tomam forma com as teorizações de Boécio, como vimos anteriormente, será com Anselmo e Abelardo que se solidificarão as posições intermediárias para tentar solucionar o problema dos universais, sistemas esses que ora adotarão aspectos do realismo, ora adotarão aspectos do nominalismo, compondo, dessa forma, posições híbridas que recusam os extremos tanto do realismo quanto do nominalismo. Nos

ocuparemos, nessa seção, de tentar elucidar a posição de Abelardo e, na sequência, alguns elementos das posições de Anselmo.

Pensando em uma das críticas que foi desenvolvida por Ockham, observamos que seu nominalismo confronta-se diretamente com as noções desenvolvidas por Abelardo. Abelardo desenvolveu uma espécie de “intermédio” entre o realismo de Boécio e o nominalismo de Roscelino. Pedro Abelardo era francês, originário de Nantes e aluno de Guilherme de Champeaux nos estudos sobre lógica. Inicia seus estudos voltando-se para a dialética, a qual ele ensinou em várias localidades na França onde reunia inúmeros alunos que vinham das demais províncias para assistir a suas aulas polêmicas e discursivas que ministrava. Abelardo, em seus estudos sobre os universais, tece pequenos comentários sobre o próprio Boécio e por consequência, acaba por comentar, também, Porfírio.

O criador do conceptualismo, a partir da concatenação da obra de Porfírio e dos comentários de Boécio, nomeia dez categorias para os universais, a saber: substância, qualidade, quantidade, relação, duração, lugar, ação, paixão, posição e hábito. Segundo sua teoria, estas categorias seriam classes gerais que podem colocar em ordem as ideias universais das quais é possível afirmar do sujeito de uma proposição. Segundo Abelardo, ter conhecimento acerca dos cinco predicáveis é de suma importância para entender a estrutura de qualquer argumento de acordo com a natureza do gênero, da espécie ou dos outros predicáveis. É nesse sentido que ele aponta a leitura do comentário de Porfírio como algo fulcral nos estudos da lógica, especialmente quando se pretende examinar os cinco predicáveis: o gênero, a espécie, o próprio, a diferença e o acidente. Para ele o estudo de cada um desses cinco predicáveis tem um objetivo específico dentro dos estudos lógicos. Assim, o conhecimento acerca da espécie está ligado ao estudo das categorias, pois, segundo Abelardo, não se conhece o gênero sem ela. O estudo acerca da diferença estaria ligado ao gênero com o intuito de complementar a espécie. O estudo do próprio é conveniente sempre ser destinado a uma mesma espécie e apenas a ela. Já o estudo relativo ao acidente, o qual pertence às categorias, porque nove das dez categorias apresentadas anteriormente servem para o distinguirem, também se relaciona mediante as noções de diferença e do próprio.

As observações do 'Esposo de Heloísa' inicialmente repousam na visão aristotélica que foi defendida por Boécio de que os gêneros e as espécies só subsistem nos objetos sensíveis, mas são entendidos de modo exterior a estes objetos. A investigação desse pensador está voltada para a noção de que gêneros e espécies são universais, e esta teorização mostra a possibilidade dos universais se aplicarem às palavras e às coisas. Para ele, a palavra é a expressão de um objeto ideal para conhecer a coisa (*res*) real. As palavras, a partir desta fixação, passam a estimular o intelecto, já que cada uma delas tem uma significação própria e tem autenticidade real. Se esta, por conseguinte não possui um correspondente na realidade, ela terá uma significação imperfeita.

Continuando a exposição do pensamento abelardiano, percebemos que ele considera o universal como a substância presente em cada um dos animais de espécies distintas, como o homem por exemplo. O universal refere-se a uma espécie de animal, com diversas particularidades, em que são consideradas as coleções de propriedades que pertencem a cada indivíduo humano. Mas se separamos o que corresponde a "animal", iremos observar formas e substâncias diversas, assim como existe o cão, cavalo, o carneiro, etc., e todos, segundo Abelardo, com a mesma essência. Entretanto, o universal existiria pela forma particular de modo corpóreo e sensível através dos acidentes, mas permanece em si mesmo, o universal, nos objetos de modo incorpóreo, não sensível.

A física ficaria em uma situação delicada neste âmbito do questionamento abelardiano no que diz respeito à essência. A mesma essência, nesta perspectiva, ocupa várias formas em coisas individuais, permanecendo a mesma essência, e também ocupa formas individuais diferentes. Assim, poderíamos pensar que coisas contraditórias como racional e irracional estariam no mesmo ser, já que seriam constituídas da mesma essência.

Seguindo a linha de raciocínio estabelecida pelo comentário de Abelardo sobre os universais, ele nos faz prestar atenção no fato de que outros se aproximam da realidade quando afirmam que as coisas singulares não apenas se diferenciam umas das outras pelas formas, como também são pessoalmente distintas nas suas essências. Aquilo que existe numa coisa, seja matéria ou forma, de modo algum deverá existir na outra, pois o que nos diz que uma coisa é ela mesma e não aquela

outra coisa, não é originada pela forma, mas pela própria diversidade da essência tal como as próprias formas são diversas umas das outras em si.

A comunidade universal é levada em consideração no âmbito de cada indivíduo. A noção de comunidade do universal abelardiano é algo compartilhado e ao mesmo tempo particular a cada indivíduo e este universal seria algo anterior ao próprio indivíduo. Seguindo em frente com este questionamento de duas vias, observamos em um próximo momento, os esforços de Abelardo centram-se para ir contra a ideia de que o universal está naquilo que combina em cada um dos indivíduos com os outros e inicia a negação de que exista algo universal, já que coisas individuais e coletivas não podem ser chamadas de universais, uma vez que são predicadas de vários seres. Inicia-se, assim, a consideração de que os universais estão nas palavras.

Para entendermos melhor essas implicações vamos a um exemplo: quando eu digo que Dafne luta, é lutadora, é baixa, é morena, ainda que estes nomes possuam significados distintos um dos outros, eles se aplicam à mesma substância, Dafne. Neste momento o que interessaria para os gramáticos³⁰ contemporâneos a Abelardo seria a ligação de construção entre esses atributos, já para os dialéticos, caso de Abelardo, o que chama a atenção é a predicação.

O mestre conceptualista relaciona, assim, os universais com os particulares, pois, para ele, os universais parecem não ter alguma coisa como sujeito, então, ele afirma que as coisas subsistem, claramente, de maneira distinta, entre si mesmas, ou seja, não estão em alguma coisa. Para ele os universais parecem não extrair significação alguma das coisas, a não ser que alguém defina o termo. Quando falo “homem”, o indivíduo que ouve não tem um acesso claro e definido do que está sendo tratado, por conseguinte, fica exposto a erros. Mas neste mesmo exemplo se o indivíduo ouve “homem corre”, já se torna algo acessível. Do mesmo modo ocorre com nomes próprios, pois eles são designadores que levam a compreender os singulares como “homem Carlos”, por exemplo.

³⁰ No período de Abelardo por gramáticos devemos entender aqueles que se ocupam do estudo da composição das palavras e da forma correta de sua aplicação. Aqui os estudos são voltados exclusivamente para a composição silábica da palavra e seus significados. Os dialéticos, por sua vez, se ocupam da ordem da predicação, portanto, da estrutura lógica dos argumentos, no viés que parte dos estudos do *De Interpretatione* e das *Categorias* de Aristóteles.

Na sequência de sua argumentação Abelardo refuta essa mesma ideia afirmando que os universais de diferentes coisas nomeiam e constituem um significado que procede de coisas singulares. Nesse viés existe algo de comum pertencente a cada uma, mas não próprio; mas pertencem aos seres individuais os quais participam de uma semelhança, como por exemplo: o homem designa coisas particulares, mas em decorrência de cada causa comum, ou seja, serem homens, e por este motivo seriam chamados de universais.

O autor, como dialético, procura esclarecer como os significados são apreendidos. De acordo com sua perspectiva, a sensação e a intelecção são propriedades da alma, mas diferenciam-se pelo fato de que os sentidos são exercidos por meio de mecanismos corporais, percebendo corpos e coisas que estão ao seu redor. Conclui-se disso que a sensação acontece apenas na presença do objeto. E é essa a relação mais importante: objeto, pensamento e conceito.

Assim, o ponto que nos interessa tendo em vista nossa pesquisa é a divisão entre realismo e nominalismo que acontece neste momento do pensamento de Abelardo. Quando se observa uma flor qualquer utilizamos da visão para captar aquele objeto e no momento que ela desaparecer, desaparece unida a ela a sensação que atuava sobre ela. No caso do intelecto ocorre um movimento distinto quando não necessita de uma sensação corpórea ou a presença do objeto. Aqui percebemos a atuação da semelhança entre o objeto conceitual e o objeto que a alma elabora para si de modo a se direcionar ao intelecto. Desta maneira, se a flor desaparece do campo sensível corpóreo, a intelecção permanece na medida da semelhança da flor que está presente na alma, de um modo fictício.

Percebe-se, assim, um forte viés neoplatônico envolvendo o modelo abelardiano, uma vez que a intelecção seria a imagem de uma semelhança de algo produzido pela alma em seu ato de inteligir. Acerca deste posicionamento, perceberemos no terceiro capítulo de nossa dissertação a contraposição ockhamiana frente a este viés nominalista/realista (conceptualista) de Abelardo, mas, de antemão, podemos dizer que apesar de o universal abelardiano residir no intelecto, ele tem um elo ligado à teoria da reminiscência neoplatônica, pois se percebe a possibilidade de existência de um *lócus* específico para esses conceitos, quase um mundo dos conceitos.

Voltemos nosso olhar para Anselmo. Apesar de cronologicamente Anselmo ser mais velho do que Abelardo, ambos viveram na mesma época no contexto de formação e consolidação das escolas parisienses. Apesar de ser amplamente reconhecido na historiografia filosófica como o formulador do ‘argumento ontológico’, o que nos interessa nesse momento, observando nosso escopo de pesquisa, é o desenvolvimento do seu nominalismo. Cabe ressaltar, à guisa informativa, que, assim como Abelardo, Anselmo foi aluno de Roscelino, mas em seus escritos ambos não mencionam sua relação com esse mestre.

Anselmo nasceu em Aosta, no Piemonte, e entrou para o mosteiro de Bec, na Normandia, onde se tornou abade em 1063. Escreveu o *Monologion* e o *Proslogion* juntamente com quatro diálogos, a *Epistola de incarnatione verbi* contra Roscelino e em seus últimos anos de vida escreveu *Curs Deus Homo*. A crítica de Anselmo direcionada a Roscelino estaria no fato principal de que em suas teorias Roscelino interpretava os textos sobre a trindade das pessoas divinas como se fossem três deuses distintos, comprometendo a unidade divina, fato esse que o transformou em herege. A necessidade de afirmação da individualidade da divindade em Roscelino era fruto de seu posicionamento acerca dos universais, uma vez que ele acreditava que os universais eram *flactus vocis*, ou meras emissões vocais. Portanto, mesmo sendo um dialético como seu Mestre, Anselmo não podia aceitar as conclusões do modelo rosceliano.

Aparentemente, os esforços de Anselmo centram-se em se contrapor a Roscelino, já que segundo Anselmo, seu predecessor não usou a razão de maneira adequada, pois usar a razão adequadamente exigiria um esforço conjunto com a fé. Na visão anselmiana os assuntos envolvendo o intelecto e a fé mereciam grande preparo por parte dos debatedores, já que não são de fácil compreensão. Do ponto de vista de Nicola Abbagnano, a postura de Roscelino seria:

Roscelino começa por identificar pessoa com substância, a propósito de Deus. Uma vez que, em Deus, diversos nomes não indicam realidades diversas, mas a mesma única e simplicíssima realidade, a pessoa só pode significar substância. Mas se as pessoas são diversas porque uma gera e outra é gerada, é evidente que são diversas as substâncias da Trindade divina. A Trindade é uma pela comunhão das três substâncias, não porque é constituída por uma única substância. (ABBAGNANO, 1999, p. 72)

Observando a crítica anselmiana a seu tutor, podemos entender sua posição em relação às correntes teóricas dos universais. Quando ele fala que o nominalismo de Roscelino é uma heresia trinitária, ele se refere ao ato rosceliano de aplicar à Santíssima Trindade o fato de que os universais não designam realidade alguma senão “sopros vocais”. Anselmo argumenta contra Roscelino, usando a premissa que mesmo, a de que os universais seriam apenas *flactus vocis*, que eles ainda assim seriam alguma coisa com uma correspondência na realidade, já que seria preciso apreendê-los e conhecê-los, por meio do intelecto, para que essa emissão vocal pudesse ser proferida. Entretanto, toda a apreensão dada no intelecto, poderia ocorrer por intermédio dos universais, assim como os gêneros e espécies, que seriam, segundo essa visão, universais reais, já que para ele, as ideias já são seres reais.

Assim, entendendo o posicionamento de Anselmo, principalmente a negação da visão trinitária de Roscelino, podemos perceber que se inicia uma recusa muito acentuada ao nominalismo, uma vez que seu sistema passa a ser associado, diretamente, a uma heresia. Apesar de várias proposições abelardianas e anselmianas terem influências nominalistas, nenhum dos dois assume de fato o nominalismo, e, em sua época, fazer isso significava assumir uma posição herética. Somente depois da instanciação da Lógica dos Termos como ferramenta aperfeiçoada da lógica é que os modelos nominalistas retornarão, gradativamente, a gravitar nas discussões dialéticas do medievo.

Apesar dos dois autores vistos nessa subseção apresentarem traços do nominalismo, suas aproximações com as teses realistas são mais fortes e efetivas. Por esse motivo Ockham irá apontar erros em suas formulações e criticá-las. Entrementes, a maior crítica desenvolvida pelo mestre franciscano é, sem sombra de dúvidas, ao realismo de Duns Scotus.

Ocupar-nos-emos na próxima subseção, de examinar brevemente o modelo scotiano. Passemos, então, a essa tarefa.

2.1.4. A confrontação com Duns Scotus

Nessa subseção nos ocuparemos de entender o modelo realista de Duns Scotus. Esse modelo é de fundamental importância pois se constitui no ataque mais contundente para o qual as críticas de Ockham são dirigidas. Portanto, esclarecer esse sistema será de grande ajuda para que possamos entender a complexidade das críticas nominalistas ockhamianas para com o realismo.

Inicialmente cabe-nos salientar que Ockham é um dos representantes mais conhecidos do nominalismo, desta maneira, observamos que a ideia de universal defendida por esse filósofo se dá apenas no parâmetro mental, ou seja, nenhuma coisa que esteja fora da mente humana é universal, e qualquer coisa fora deste campo cognoscente, se pudesse vir a se tornar universal, não poderia ser concebido no campo epistêmico pois nos induziria a um “regresso ao infinito”, e o universal, por sua vez, poderia ser interpretado sem a necessidade de um indivíduo; aspecto que descaracterizaria toda a tese nominalista. O Príncipe dos Nominalistas opta pela simplicidade dos termos e, com essa visão, põe em xeque toda tradição realista de cunho aristotélico-tomista acerca dos universais. O indivíduo, ou singular, inserido em uma nova perspectiva, afirma-se em uma realidade concreta e com suas próprias consequências semânticas. No modelo nominalista ockhamiano o universal é um artifício mental, enquanto o sujeito é o elemento constituinte da realidade.

A concepção dos universais dentro da perspectiva nominalista de Ockham refuta as teorias de Duns Scotus, as quais defendiam uma noção de universal como algo fora da mente humana e presente nos indivíduos de forma distinta, de tal forma que eles, os universais, possuíam uma natureza própria. Nesse sentido, devemos entender que a crítica de Ockham foca-se na negação da distinção formal de Duns Scotus, afirmando que tal “distinção” não existiria no interior das coisas em questão, pois, se assim o fosse, haveria duas coisas distintas em uma só, e isto seria impossível.

O *Venerabilis Inceptor* em seu *Comentário às Sentenças*, questiona-se acerca da possibilidade de o universal existir fora da alma (*extra animam*) como uma entidade que se dá nas coisas, porém, distinta destas. Entretanto, para ele, o universal não pode ser distinto da coisa individual em seu ato, isto é, o universal aqui é entendido como algo que está apenas na mente, e este, por sua vez, não possui

essência ou natureza de uma substância que seja extramental. Deste modo, segue-se que nada que esteja no campo exterior da mente pode ser considerado universal, já que os tipos de essências que lidamos no mundo fora da mente são completamente individuais.

As teorizações scotistas estão centradas no pilar da existência de algo comum a todos os singulares: a *natura*. Este universal de Duns Scotus é distinto de maneira formal dos singulares de maneira a observar que os indivíduos, possuintes de unidade numérica e de singularidade, são formados de uma estrutura comum que capta o acréscimo de algo distinto individualizante, ou seja, a *natura*. A natureza está inserida no singular pelo princípio de individuação e isso ocorre por intermédio da diferença contraída. Observamos aqui a natureza e a diferença em uma espécie de união, quando observadas no interior do indivíduo, muito embora não apresente uma estrutura formal de união. Se percebermos isso, fica clara a distinção formal entre natureza comum e a diferença, já que nesta união material não se consegue perceber uma bifurcação real, apenas formal.

A complexidade do pensamento de Scotus nos leva a entender seu ponto de vista em relação ao individuo composto por algo comum aos outros, ou seja, a natureza. Cada individuo humano, segundo Scotus, é constituído formalmente de natureza e diferença. Estes constituintes do humano têm estruturas formais distintas, mas com composições idênticas.

Ockham analisa a noção de universal de Duns Scotus considerando que a natureza não seria uma coisa singular, ou um “isto” (*haec*) em si mesmo. Ela só seria uma coisa singular com a diferença individualizante por intermédio da união formal. Ele ainda assevera que a natureza é afirmada a partir desta opinião não por si, mas, sim, se algo lhe for acrescentado. A esse respeito ele diz:

Se comparada com o singular mesmo, essa opinião afirma que a natureza [*natura*] não é por si isto [*haec*] mas por acrescentado. Em segundo lugar afirma, na questão 2, que aquilo que é acrescentado não é uma negação; nem é algum acidente, na questão 3; nem existência atual, na questão 4; nem matéria, na questão 5. Em terceiro lugar, que aquilo que é acrescentado é do gênero de uma substância e intrínseca ao individuo. Em quarto lugar, que a natureza

é naturalmente anterior àquilo que é contraído. (OCKHAM, **L. Sent.**, VI, 161, 18 – 162, *apud* LEITE JÚNIOR, 2001, p. 119)³¹

Nosso nominalista franciscano, em seu *Comentário às Sentenças*, faz uma extensa análise da noção scotista de natureza. Em sua análise, utilizando-se em vários momentos dos próprios textos scotistas, nosso autor para comparar a questão da realidade inserida na *natura* e a unidade numérica. Quando ele compara a natureza com a unidade numérica, ele afirma que a natureza não possui por si uma dita unidade numérica, já que esta unidade é adquirida pela diferença individualizante formalmente distinta (LEITE JÚNIOR, 2001, p. 121).

A análise ockhamiana dos textos de Scotus, quando voltada para a comparação da *natura* com o universal, deixa-nos perceber uma ‘quase-universalidade’ (DE ANDRÉS, 1969, p. 35), demonstrando, assim, uma natureza em si mesma como algo comum. Sendo assim, ela se torna algo indiferente tanto à universalidade quanto à singularidade. Esta ‘quase-universalidade’ nas coisas é mostrada como incompleta apenas na *natura*, pois, no domínio do intelecto, esta noção scotista do universal encontra-se completa. O comum de Scotus não é necessariamente correspondente ao universal, “mas preferencialmente universal é o ser no intelecto, isto é, comum é aquilo que, pensado, é sempre universal” (LEITE JÚNIOR, 2001, p. 121). A esse respeito assevera nosso autor: “Se, por outro lado, do terceiro modo, a natureza [*natura*] é comparada com o ser universal é afirmado que por si não é universal completo, mas segundo tenha ser no intelecto. Em segundo, que por si convém à comunidade não à singularidade.” (OCKHAM, **L. Sent.**, VI, 161, 18 – 162, *apud* LEITE JÚNIOR, 2001, p. 121-122)³².

A natureza de Duns Scotus é uma natureza de cunho ideal onde se percebe a pretensão de fundir coisas singulares extramentais na natureza participada. Como estamos observando, Ockham rejeita o posicionamento de Scotus para fundamentar sua tese de que uma coisa pode ser universal e ao mesmo tempo particular. Para Leite Júnior poderíamos resumir a opinião de Scotus mediante os seguintes pontos.

³¹ “*Si comparetur ad ipsum singulare, sic ponit ista opinio quod natura non est de se haec sed per aliquid additum. Et secundo, ponit quod illud additum non est negatio, questione 2 ; nec aliquod accidens, questione 3 ; nec actualis exditemtia, quaestione 4 ; nec, materia, quaestione 5. Tertio, quod illud additum est in genere substantiae et intrinsecum individuo. Quarto, quod natura est prior naturaliter illo contrahente.*”

³² “*Si autem, tertio modo, natura comparatur ad esse universale, sic ponit quod de se non est complete universalis sed secundum quod habet esse in intellectu. Secundo, quod de se convenit sibi communitas, non singularitas.*”

- i) A *natura* não existe realmente fora da alma, mas está (fora da alma) unida formalmente a diferença individualizante;
- ii) A *natura* é um universal incompleto na coisa singular, mas é um universal completo no entendimento;
- iii) A *natura*, por si mesma, não tem unidade numérica, mas adquire essa unidade numérica no indivíduo, quando unida formalmente á diferença individualizante;
- iv) A *natura* tem uma unidade menor que a unidade numérica (unidade infranumérica)
- v) A *natura* e a diferença individualizante são realmente idênticas no singular, mas se distinguem apenas formalmente (*formaliter*)

Esses serão os pontos a serem combatidos pelo *Venerabilis Inceptor* em sua crítica forma a Scotus e ao realismo. Contudo, não nos ocuparemos em expô-los pois o escopo de nosso estudo é outro.

Entrando no âmbito da crítica ockhamiana ao modelo de Scotus, devemos frisar, para o objetivo do presente estudo, que seus “ataques” estão voltados, inicialmente para tentar determinar os aspectos direcionados aos universais, ou seja, o que ele pretende com a crítica é inquirir acerca da possibilidade da existência dos universais. Como consequência de sua análise ele estabelecerá três formas possíveis dos universais virem a existir: a teoria do *fictum*, a teoria da *qualitas mentis* e a teoria do ato mental (FERREIRA, 2010, p. 122-123). Mas, de maneira mais pontual, o embate ockhamiano frente ao pensamento de Scotus pode ser demonstrado pelas refutações em duas vias: a primeira via de crítica tem como ponto central a noção de distinção formal scotista, a qual nosso nominalista tenta invalidar reduzindo a uma não distinção; a segunda via busca refutar a noção scotista de natureza comum (*natura communis*).

No que se refere à primeira via, a que critica a noção de distinção forma de Scotus, temos que, nas palavras do próprio Ockham, ela é inviável:

(...) porque é impossível nas criaturas que algumas se distingam formalmente sem que se distingam realmente; logo, se a natureza [*natura*] se distingue de algum modo daquela diferença contraída, é preciso que se distingam como coisa e coisa ou, como ser de razão e ser de razão, ou como ser real e ser de razão. Mas a primeira é negada por esses e, igualmente, a segunda; logo, é preciso que se dê a terceira; logo a natureza [*natura*], qualquer que seja o modo que

se distinga do indivíduo, não é senão um ser de razão³³. (OCKHAM, **L. Sent.**, VI, 173, 12-18 *apud* LEITE JÚNIOR, 2001, p. 123-124)

O ataque inicial ockhamiano aos tipos de distinções escotistas, firma-se na ideia de que se prova que a distinção formal não é equivalente a uma distinção real. O que tenta ser mostrado por Ockham neste ponto é que a diferença individualizante não passa de uma distinção a qual é reduzida a uma distinção real, que por sua vez, no âmbito de distinção formal, gera um colapso argumentativo na tese scotista. A esse respeito nos lembra Pedro Leite:

De acordo com Ockham, não é possível que, nos seres criados, isto é, nas coisas reais, exista uma distinção formal, sem que exista uma distinção real. Nesse sentido, a distinção formal se reduz a distinção real. Mas se aplicarmos o critério, que estabelece a distinção real, à distinção formal, o resultado é uma contradição nos termos dessa última. Ora, se a natureza comum e a diferença individualizante distinguem-se apenas formalmente, por mínima que seja essa distinção, elas não são de todo modo (*omnibus modis*) a mesma coisa. (LEITE JÚNIOR, 2001, p. 125)

Por tudo o que vimos até o momento percebemos que Ockham refuta a teoria de Scotus indo contra a ideia de que a natureza [*natura*] e a diferença são idênticas; a respeito disso, nosso franciscano afirma que nenhuma coisa pode ser comum e própria ao mesmo tempo. Diferente do que diz Scotus, que afirma que a diferença individual é própria e o universal é comum. Notadamente o posicionamento scotista mantém a existência do universal como sendo *extra animam*, mediante a sustentação de uma *natura communis* que se distingue, formalmente, do singular. Mas para nosso autor esse posicionamento não resolve a questão dos universais e gera muitas contradições (LEITE JÚNIOR, 2001, p. 130). Nos alerta LEITE JÚNIOR:

Para Ockham, de acordo com o princípio da singularidade do real, toda a realidade extramental é imediata e essencialmente singular (individual). Fica excluída, nesse sentido, toda e qualquer possibilidade de existência do universal *extra animam*. Rejeitada a possibilidade do universal fora da alma, Ockham vai localizá-lo *in anima*. Fixar o universal na alma é determiná-lo como um ser de razão ou, mais precisamente, como um conceito. Assim, o universal é, em princípio, um *conceptus*.

(...) o problema dos universais, em Ockham muda de enfoque. Em outras palavras, a questão acerca dos universais é deslocada da

³³ "(...) quia impossibile est in creaturis aliqua differe formaliter nisi distinguantur realiter; igitur si natura aliquo modo distinguitur ab illa differentia contrahente, oportet quod distinguantur sicut res et res, vel sicut ens rationis et ens rationis, vel sicut ens reale et ens rationis. Sed primum negatur ab isto, et similiter secundum, igitur oportet dari tertium; igitur natura quae quocumque modo distinguitur ab individuo non est nisi ens rationis". **L. Sent.**, VI, 173, 12-18 *apud* LEITE JÚNIOR, 2001, p. 124.

discussão sobre seu estatuto ontológico *extra animam* (que para Ockham não há) e se inclina em direção à possibilidade da universalização dos conceitos que utilizamos na linguagem. (LEITE JÚNIOR, 2001, p. 139)

O que fica latente para nossa pesquisa, diante do que foi dito até o momento, é que o problema dos universais para Ockham sai do âmbito da ontologia e se insere no âmbito da lógica e da linguagem, portanto, os posicionamentos do realismo tornaram-se obsoletos e inadequados. Mas nos ocuparemos em demonstrar isso, de forma mais efetiva, no terceiro capítulo de nossa dissertação.

Iniciamos a seção desse capítulo percorrendo a noção de aristotelismo e de que forma ela se insere no sistema ockhamiano, passando pelas versões do realismo de Boécio, Anselmo, Abelardo e Duns Scotus. A união dessas visões nos permitiu entender quais eram as teses mais frequentes nos estudos do século XIV acerca dos universais. Entrementes, elas nos dão uma visão daquilo que será refutado pelo modelo ockhamiano, não daquilo que é a composição do sistema nominalista ockhamiano.

Diante de tudo o que expusemos até o momento, fica claro que para entender o posicionamento ockhamiano frente aos universais ainda é necessário entendermos o contexto dos estudos da lógica em seu tempo. Para tanto será necessário entendermos o significado da Lógica dos Termos que se desenvolveu no século XIV e se constituiu na ferramenta que foi usada por nosso autor para a composição de suas teorizações.

Nas duas seções que faltam para finalizarmos esse capítulo iremos estudar, em primeiro lugar, a Lógica dos Termos, e, em segundo lugar, a noção mesma de termo e os significados que eles assumem nesse sistema lógico.

Iniciemos, agora, os esclarecimentos referentes à Lógica dos Termos.

2.2. *Logica Terminorum*

Uma vez tendo visto a contextualização dos sistemas que de alguma forma influenciaram a construção do sistema lógico ockhamiano, cabe, nessa seção, elucidarmos o significado do que seria a *Lógica dos Termos*, sistema lógico que forma a estrutura basilar do desenvolvimento lógico de nosso autor. Nos ocuparemos dela nessa seção.

No âmbito da lógica, podemos colocar como importante para o pensamento de Ockham a desenvoltura das propriedades lógicas. Diferente da *Lógica nova* ou da *Logica vetus*, a *Lógica modernorum*, ou *terminorum*, é desenvolvida a partir da interpretação das obras de Aristóteles a partir do século XII, preocupando-se, sobremaneira, com a análise semântica da lógica. Nesse momento o desenvolvimento da lógica é tamanho que uma definição do objeto da lógica (OCKHAM, 1999 a, p. 12) é fornecida, principalmente a partir dos elementos aristotélicos, entretantes, não podemos desconsiderar que tal aparato aristotélico está agregado a uma ontologia e a uma elaboração de uma doutrina geral do método.

Para Knealle (1991, p. 250-270) o desenvolvimento da lógica antiga para a lógica medieval ocorre sobrepondo-se vários interesses que mesclavam semânticas e sintáticas de sistemas distintos afim de se construir um modelo lógico que viesse a dar conta de solucionar os problemas vigentes. Entretanto, com a entrada dos textos de Aristóteles as ferramentas mudam rapidamente e as ferramentas lógicas deixam de ser compilações de sistemas distintos para se tornarem construções próprias do medievo.

Segundo De Libera (1993, p. 385), seguinte a mesma noção de Knealle, mas a aprofundando, nada de novo é posto na lógica nova, já que era apenas uma parte da lógica antiga que teve uma chegada tardia no medievo. Em contrapartida, o modelo posterior, a *logica terminorum* culmina em uma nova ferramenta: a teoria da propriedade dos termos, que toma uma dimensão importante que “divide” interesses voltados à lógica *terminorum*. A mudança ocorre justamente por observarmos que a discussão de toda a lógica aristotélica se estabelecia em dois vieses: um viés

gramatical, herdeiro das doutrinas do século IV, totalmente influenciado por Donato nas *Ars grammaticae*, e VI, amplamente influenciado por Prisciano nos *Institutionum grammaticarum libri*; e outro viés que difundia as obras de lógica de Aristóteles voltados ao aprofundamento do âmbito lógico linguístico (OCKHAM, 1999, P. 13).

Para compreendermos melhor a importância da Lógica dos Termos e sua estrutura basilar, aspectos fulcrais para o entendimento do sistema ockhamiano, dividiremos a presente seção em duas subseções, a saber: um breve relato a respeito da formação da Lógica dos Termos e a uma pequena descrição do significado da ‘noção de signo’ dentro da Escolástica.

Passemos, pois, ao exame das duas subseções.

2.2.1. A formação da Lógica dos Termos

Ao contrário da informação vinculada no senso comum, o período escolástico está longe de ser um traço em branco na Filosofia Medieval e suas estruturas de investigação lógicas são muitas e importantíssimas. A Escolástica não foi um período marcado apenas por paráfrases de obras anteriores ou “repaginações” de conceitos oriundos dos sistemas filosóficos desenvolvidos na antiguidade e antiguidade tardia. A lógica escolástica introduziu novos elementos à lógica, principalmente questionando as bases da semântica que, por se tratar da compilação de vários sistemas, não era muito clara antes deste período. Segundo Fernando Pio de Almeida Flerck, “a escolástica propõe um novo tipo de logica formal como tentativa para obter por abstração as leis e regras de uma língua histórica (o latim), com o respeito ao campo todo das funções semânticas e sintáticas dos signos” (OCKHAM, 1999, p. 13). Podemos ver que os lógicos medievais buscaram dissecar as estruturas do latim extraíndo o que era de seu interesse, formando, assim, estruturas lógicas mais complexas e completas do que as que existiam até então.

Durante todo o século XII se encontra em destaque dois elementos que desencadeiam as discussões da lógica terminista: a análise do discurso, iniciado nos

tratados de gramática de Donato e de Prisciano, e os questionamentos a respeito dos termos que configuram os enunciados (OCKHAM, 1999, p. 13-14). A guisa de exemplo, para demonstrar com mais eficácia tais temáticas, percebemos que as discussões lógicas do período escolástico, as discussões dos modelos da Lógica dos Termos, trazem elementos que discutem desde a *vox* à *significatio*, em concomitância com questionamentos acerca dos diversos planos da realidade (*modus essendi*) do pensamento (*modus intelligendi*) e da linguagem (*modus significandi*), relacionados com as articulações dos termos que compõem o enunciado em categoremata e syncategoremata (OCKHAM, 1999, p. 14).

Um aspecto digno de nota é que a exposição de doutrinas contidas no *Organon* aristotélico e na *Isagoge* de Porfírio era algo comum nas *Summulae Logicales*, obras que se ocupavam de todos os questionamentos das ferramentas da Lógica dos Termos. As *Summulae Logicales*, no período da lógica terminista, eram tidas como tratados monotemáticos que tinham uma marca sistemática instrumental, algo didático, demonstrando, de maneira rica, as técnicas mnemônicas do período e extensos métodos expositivos dedicados, por exemplo, aos syncategoremata ou aos sofismas. Nesse sentido elas se constituíam de grandes manuais acessíveis aos alunos que lhes proporcionava não somente o conhecimento das ferramentas da lógica, mas, também, e de forma prioritária, fomentavam o domínio de aplicação dessas regras.

Em meados do século XIV a lógica aristotélica começa a ser encaminhada para um nível de análise mais semântico. Isto se dá no momento em que a *lógica nova* funde-se com a *lógica terminista* enriquecendo as análises dedicadas a argumentos específicos, como as *consequentiae*, os *sophismata*, os *insolubilia* e as *obligationes*.

Em meio a este imbricado, onde estava sendo edificada a lógica terminista, a *Summa logicae* ockhamiana se ergue como uma ferramenta extremamente útil para melhor compreender o ponto de vista sintático da lógica em um contexto geral baseado nos escritos aristotélicos, com o acréscimo de um ambiente envolto de doutrinas semânticas emergentes.

Entendido o significado da Lógica dos Termos, cabe-nos, dentro do que foi proposto na estrutura desse capítulo, elucidar a noção de signo predominante nesse período e sistema. Passemos a tal tarefa.

2.2.2. A noção de signo na escolástica

Levando em consideração que estamos tentando elucidar o modelo nominalista ockhamiano, devemos ter em mente que, na perspectiva nominalista escolástica, podemos perceber a separação existente entre os signos, de um lado, vistos como conceitos ou intenções da alma, e as palavras faladas ou escritas, de outro. Estas últimas demonstram determinada função cognitiva das coisas em sua existência individual exterior à alma (COSTA, 2012, p. 51).

A mudança na concepção do conceito de signo começa em Boécio. Segundo o que Boécio³⁴ interpreta das linhas de Aristóteles³⁵ acerca das palavras, percebemos a afirmação de que as palavras faladas seriam conceitos. Conceitos estes que são “marcas das paixões na alma” humana. Em sua grande maioria, os autores escolásticos afirmam que todas as palavras faladas significavam paixões ou seriam marcas destas (OCKHAM, 1999, p. 119-120). Estas afirmações levam à conclusão de que as palavras faladas seriam signos. Signos estes que, secundariamente, significam aquilo que é importado de maneira primária pelas paixões da alma.

Seguindo a mesma linha, as palavras faladas, estão em estreita relação com as paixões, ou seja, elas devem ser consideradas como conceitos convencionais que expressam aquilo que é apreendido por nossas sensações e conceituado por nosso intelecto. No período medieval, tanto as palavras escritas quanto as faladas estavam ligadas à representatividade, o que nos leva a perceber que a palavra, escrita ou falada, estava relacionada ao significar, i.e., assemelhar-se a algo que ela possa representar. E isto se dá somente por meio de signos.

³⁴ A esse respeito cf.: Boécio, *In librum de interpretatione*, 2 ed, I, c; *De signis* (PL 64, 407 C).

³⁵ Cf.: Aristoteles, *De interpretatione*, c1, 16 a 3-4.

Percebemos, portanto, que a visão mais comum e considerada no período escolástico era a relação triádica agostiniana, relação essa onde a significação era formada pelo entrelaçamento e afinidade entre coisa, o significado e o interprete. O signo, nesse sentido, entra nesse jogo reacional como sendo o representante das afecções da alma.

A herança agostiniana distinguiu o signo como naturais e convencionais. Nesse sentido podemos intuir em relação aos signos que estes podem assumir as seguintes características: (1) como signos naturais, aqueles que não provem de uma produção voluntária, correspondendo a uma causa natural, sendo assim o que quer que este termo signifique, enquanto termo proferido ou escrito não significa nada senão segundo a instituição voluntária; e (2) como signos convencionais, aqueles que supõem uma intencionalidade, mediante a qual os seres manifestam o que pensam e sentem, mas o termo concebido não pode mudar o seu significado em decorrência da convenção de quem quer que seja (OCKHAM, 1999, p. 120).

Signo, portanto, seria a capacidade de representar algo para alguém, ou seja, representar ou um objeto ou uma paixão da alma, ou um movimento do intelecto. Essa noção de signo, desenvolvida no seio da escolástica, começa a aproximar a noção de 'signo' à noção de 'conceito' e a considerar, portanto, certa noção de 'intencionalidade'.

Uma vez entendida a linha delineadora da noção de signo, cabe-nos investigar, agora, a noção do 'termo', e seus respectivos significados, o que faremos na próxima seção do presente capítulo de nossa dissertação.

2.3. Os termos e seus significados

Nessa seção iremos tentar elucidar os aspectos basilares da noção de 'termo' usada na escolástica e dos principais significados que essa noção assume nesse momento histórico.

Fundamentada na premissa aristotélica, podemos anunciar que o termo é a parte elementar da proposição. Obviamente, nem todos os termos são da mesma natureza. Ockham afirma em uma segunda definição da noção de termo que o termo seria aquele que faz parte de uma proposição, portanto, ele a constitui. Tendo em vista o escopo de nossa investigação, cabe salientar que entender a divisão escolástica da noção de ‘termo’ em dois níveis: os termos orais e escritos e os termos mentais.

Partindo da noção boeciana da qual Ockham está de acordo (COSTA, 2012, p. 25), o termo escrito é a parte da proposição inscrita em algum corpo, que tem a possibilidade de ser enxergada com os olhos corporais. O termo oral corresponde à parcela da proposição articulada pela boca e pode ser transmitida aos ouvidos. Já o termo mental se diz da intenção ou paixão da alma, significando ou cosignificando algo de modo natural, que é hábil de fazer parte da proposição mental e de supor por ela (COSTA, 2012, p. 25).

A seguinte afirmação de Aristóteles se torna fundamental para essa discussão: “Chamo de termo 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” (**Primeiros Analíticos**, c1, 24b, 16-18). Segundo o que disse Aristóteles nesse trecho dos *Primeiros Analíticos*, podemos afirmar que, em se tratando de termos, sabemos que todos fazem parte da proposição. Entretanto essa noção não nos esclarece quais são seus elementos fundamentais. Portanto, para melhor entendermos tais elementos, precisamos levar em consideração suas divisões.

Segundo o que Boécio afirma nos comentários ao texto aristotélico do *De Interpretatione*, a noção de oração é tríplice, sendo ela escrita, proferida ou concebida. Com a noção de ‘termo’, essa tríade é mantida e está centrada nos mesmos elementos. Desta maneira, destacamos, no âmbito do termo, que:

O termo escrito é a parte da proposição inscrita em algum corpo, que é vista ou pode ser vista pelo olho corporal. O termo proferido é a parte da oração proferida pela boca e capaz de ser ouvida pelo ouvido corporal. 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. (OCKHAM, 1999, p. 119)

Observando as palavras de nosso autor, nesse ponto, vimos que Guilherme reforça a ideia agostiniana de que quanto aos termos concebidos e às proposições compostas por eles, as palavras referidas são mentais, portanto, elas não participam de língua alguma, já que elas permanecem na mente e não tem condições de serem proferidas ao exterior como sinais subordinados a ele, muito embora as palavras faladas se pronunciem exteriormente (OCKHAM, 1999, p. 119).

Efetivamente o termo pode ser conceituado de três maneiras: (1) diz-se termo tudo aquilo que pode ser tomado como cópula ou extremo de uma posição categórica; (2) chama-se de termo aquilo que se distingue da oração; a partir daí podemos dizer, segundo a visão de Ockham (OCKHAM, 1999, p. 121) que todo incomplexo pode ser chamado de termo; (3) sendo mais específico, chama-se de termo, o que pode ser considerado de modo significativo, sujeito ou predicado da proposição (OCKHAM, 1999, p. 121). À guisa de exemplo vejamos as palavras de Ockham:

[...] desse modo, nenhum verbo, conjunção, advérbio ou interjeição é termo; também muitos nomes não são termos, a saber, nomes sincategoremáticos, porque estes, embora possam ser extremos das proposições, se tomados materialmente ou simplesmente, quando considerados significativamente não podem ser extremos das proposições. Assim, a oração 'lê é verbo' é congruente e verdadeira, se o verbo 'lê' é tomado materialmente; se, porém, fosse tomado significativamente, não seria inteligível. Similarmente, tem-se em 'todo é nome'; 'outrora é advérbio'; 'se é conjunção'; 'de é preposição'. (OCKHAM, 1999, p. 121)

Para melhor entendermos o significado da noção de 'termo' temos que entender suas divisões, a saber: os termos categoremáticos e os termos sincategoremáticos. Iremos investigar essas noções nas próximas subseções que finalizam o presente capítulo.

2.3.1. Termos Categoremáticos: conceito e importância

Prosseguindo com as divisões e conceituações dos termos, podemos explicitar, de maneira breve, a definição de uma das categorias do termo mental e falado. Os termos categoremáticos são aqueles que possuem significado completo e

determinado, como assim nos é exemplo, o nome “homem”, o qual significa todos os homens, e o nome “animal” que significa todos os animais.

O Frade Nominalista Franciscano distingue de maneira ampla os termos categoremáticos. Dentre elas, podemos observar a distinção entre termos categoremáticos concretos e abstratos, absolutos e conotativos, de primeira e de segunda imposição, etc. (GHISALBERTI, 1997, p. 41).

Referente à diferença entre termos absolutos e conotativos, podemos seguir a linha interpretativa de Ghisalberti (GHISALBERTI, 1997, p. 41) onde se afirma que o termo *absoluto* diz-se do termo que significa pelo mesmo título e do mesmo modo tudo aquilo que significa, i.e., exprime diretamente o objeto sem significar, simultaneamente, direta ou indiretamente, outra coisa. *Conotativo* se diz do termo que significa uma coisa primeira e diretamente, mas que, indiretamente, significa outra coisa³⁶.

Os termos convencionais, prosseguindo na exposição das distinções entre a noção de termo, é imprescindível diferenciar os termos de primeira e segunda imposição. Os termos de *segunda imposição*, são chamados os termos criados para indicar outros sinais convencionais e suas propriedades, mas só quando estes sinais tratam de nomes de nomes, resultantes de uma consideração dos termos já impostos nas coisas (GHISALBERTI, 1997, p. 42). No que corresponde aos termos de *primeira imposição*, se pode dizer que não são todos os termos de segunda imposição, ou seja, eles se referem aos termos que se referem a coisas e não a outras palavras ou signos (GHISALBERTI, 1997, p. 42).

Passemos, pois, à elucidação dos termos sincategoremáticos e seus significados.

³⁶ O termo branco, por exemplo, é conotativo, a partir do momento em que significa diretamente o objeto que é branco, isto é, o sujeito que possui a brancura, enquanto indiretamente designa a brancura que é possuída pelo sujeito. Em contrapartida, o termo animal é absoluto; significa, de fato, diretamente o homem, o cão, o asno, o cavalo, etc., tudo na mesma proporção.

2.3.2. Termos Sincategoremáticos: aplicação na semântica

Os sincategoremas são termos que possuem um significado completo ou certo. Podemos ressaltar que estes termos dependem de outro termo, um categoremático de sentido explícito, por exemplo, para terem um sentido e para que suponham algo. Assim, como os termos categoremáticos, podemos exemplificar alguns termos como “todos”, “nenhum”, “algum”, “todo”, “exceto”, “somente”, “enquanto”, etc.; eles seriam equiparáveis ao “zero” em cálculos matemáticos, posto que “por si nada significa, mas, acrescentado a outras figuras, faz com que signifiquem” (OCKHAM, 1999, p. 126). Dessa forma, de modo a entender com precisão o que seriam os termos sincategoremáticos, podemos afirmar, seguindo as linhas do pensamento ockhamiano, que esses termos nada significam quando isolados. Porém, acrescidos a outro termo, este significando alguma coisa que possa vir a supor alguma outra em função do categorema, eles se tornam significativos (OCKHAM, 1999, p. 126).

Já naquilo que se refere à sua aplicabilidade, podemos observar um exemplo dado pelo próprio Ockham em relação a esta implicação dos termos sincategoremáticos. Assevera o *Príncipe dos Nominalistas*:

[...] o sincategorema ‘todos’ não tem um significado certo, mas, acrescentado a ‘homem’ faz com que este esteja ou suponha ou confusa e distributivamente por todos os homens; acrescentando, porém, a ‘pedra’ faz com que este nome esteja por todas as pedras; e acrescentando a ‘brancura’, faz com que esteja por todas as brancuras. E assim se dá no caso do sincategorema ‘todos’, assim proporcionalmente deve-se sustentar quanto aos outros embora aos distintos sincategoremas convenham funções distintas [...]. (OCKHAM, 1999, p. 127)

Estabelecidas todas essas distinções chegamos ao final da contextualização do sistema lógico ockhamiano e algumas de suas implicações mais significativas. Entretanto, ainda falta elucidarmos, de forma efetiva, qual a estrutura do sistema lógico de nosso autor. Essa será a tarefa a ser implementada no próximo capítulo de nossa empresa.

III. A LÓGICA OCKHAMIANA

Investigar um autor e seu sistema sempre é algo complexo de ser feito. Em se tratando de nosso autor, Guilherme de Ockham, isso não é diferente. Inserido em um contexto onde os interesses da lógica se distanciavam das especulações da metafísica, o Frade Franciscano Inglês desenvolve um modelo lógico que, a partir dos estudos iniciados na segunda metade do século XIX, o colocam como um dos autores favoritos do medievo no contexto da Filosofia da Linguagem Contemporânea. É nesse sentido que devemos entender que sua filosofia redimensiona as discussões de seu tempo. Com relação a essa força do sistema lógico de Ockham assevera De Boni:

Ockham redimensionou a filosofia de seu tempo, graças, principalmente, a três “inovações” – se assim podemos chamar – que, com rigor, levou às últimas consequências. Em primeiro lugar, a ampliação do campo da filosofia da linguagem e da lógica, com detrimento da metafísica. Muitas questões, assim pensava ele, tratadas no âmbito da metafísica e da ontologia e, por isso, parecendo insolúveis, são, na verdade, questões de linguagem e só como tais devem ser analisadas. Isso não significou, de sua parte, a negação da metafísica, e sim uma melhor compreensão de seu campo de alcance. Com razão, Th. Andrés deu a um interessante trabalho o título *El nominalismo de Ockham como filosofia del lenguaje* (Madrid, 1969).

Em segundo lugar, o nominalismo radical que o tornou conhecido para sempre, e também mal-compreendido, nos meios acadêmicos. Numa época em que muito se debatia a respeito da existência ou não dos universais, Ockham radicalizou: fora da mente só existem coisas singulares. O nosso modo de conhecer vale-se de universais, mas estes não existem como realidades exteriores, *extra mentem*. Não existem a humanidade, a Igreja, a Ordem dos Franciscanos como entidade no mundo real: a humanidade é o conjunto de todos os homens, e o conjunto de todos os homens é a humanidade, tal como a Igreja é o conjunto daqueles que creem em Jesus Cristo, e o conjunto dos indivíduos que creem em Jesus Cristo é a Igreja, e nada mais.

Enfim, a célebre navalha de Ockham: faz-se inutilmente por muitos aquilo que pode ser feito por um só ou, em termos do próprio Ockham: “Nada deve ser colocado sem razão necessária, isto é, a não ser se for conhecido por si mesmo ou pela experiência ou provado pela autoridade da Sagrada Escritura” (*Nihil debet poni sine ratione signata, nisi sit per se notum vel per experimentum scitum vel per autoritatem Sacrae Scripturae probatum*). Noutras palavras, a boa filosofia segue o “princípio de economia”, segundo o qual devem-se evitar os conceitos supérfluos, “os elementos independentes não-necessários”, com diria C. S. Pierce.

Conforme nos atesta De Boni, a lógica desenvolvida pelo *Venerabilis Inceptor* não somente muda o foco da discussão do problema dos universais deslocando o eixo da discussão da ontologia para a semântica, mas, também, inova ao colocar o indivíduo no centro de suas investigações.

Nesse sentido, torna-se fundamental entendermos qual é a estrutura do modelo lógico desenvolvido pelo Frade Nominalista e sua consequência para as críticas de seu nominalismo frente ao realismo de seu tempo. Para que isso se torne claro dividiremos o presente capítulo em três partes: na primeira discorreremos acerca do que seja o nominalismo ockhamiano; depois analisaremos as teorias da suposição, conotação e significação, teorias essas que fundamentam o sistema lógico do autor; e, por fim, na última parte, analisaremos o teor da crítica ockhamiana ao realismo.

Passemos, pois, ao nosso itinerário.

3.1. O nominalismo ockhamiano (antirrealismo)

Oportunamente, e dividida entre as seções desse capítulo, iremos traçar as linhas gerais da *Summa Logicae* ockhamiana, mas, em um primeiro momento, nos ocuparemos em traçar um panorama do que seria, dentro desta grande obra, a teoria ockhamiana dos universais. Como observaremos mais detalhadamente nos próximos tópicos, nosso pensador defende a existência dos universais dentro da perspectiva dos termos e suas tipologias, a saber, como termos de primeira e segunda intenção. Como termos, devemos entender que os de primeira intenção designam coisas reais, já os de segunda intenção são direcionados aos conceitos da mente. Tratando especificamente dos termos de segunda intenção, podemos nos remeter aos cinco universais (*gênero, espécie, diferença, próprio e acidente*). É neste viés, de cunho nominalista, que poderemos observar o foco da teorização de Ockham, a saber: o termo universal é visto como algo que se predica daquilo que é universal se contrapondo ao individual e o particular, portanto, na natureza, somente existem objetos singulares, particulares, mas não existem os universais.

Tomando o particular como ponto de partida, temos uma oposição ao termo universal, o qual observamos dois sentidos: primeiramente, a noção de que é um e não muitos, tomando como universal uma entidade mental. O mesmo universal é tomado como particular, já que toda entidade da mente é particular. Em um segundo momento, o universal pode se configurar como um signo de muitos e nesta noção de particular, o universal não pode sê-lo, já que significa muitos e é predicado deles.

A partir desta complexidade, Ockham considera que nada é universal, já que “universal” teria uma significação designada ao que é uno em numero. O Frade Nominalista afirma que todo universal é uma entidade mental individual, ou melhor, um conceito. Aqui devemos entender a ideia de conceito como sendo aquilo que denota a noção de que o universal não é nada além de sua significação, a qual pode significar muitas coisas.

No âmbito do status ontológico, somente existe na realidade a coisa particular, portanto podemos frisar que para o universal cabe tão somente a capacidade de significar muitas, ou seja, a realidade do universal está fundada em uma realidade particular ou em uma intenção mental. Atendo-nos no conceito que se designa como universal, podemos frisar alguns tipos distintos dentro da perspectiva ockhamiana. Pode-se perceber um primeiro ponto de percepção dos universais quando se observa, no âmbito do conceito, coisas universais por natureza; as mesmas podem ser, enquanto signos naturais, muitas coisas. Desta maneira, fora do campo mental, nada relacionado a substancia ou ao acidente pode ser considerado universal. Em um segundo momento, observamos, no modelo ockhamiano, que o universal se torna universal por convenção, por intermédio de signos convencionalmente designados para significar muitas coisas. A esse, exemplificamos como uma palavra, que sendo numericamente uma, pode significar muitos, *v.g.*, humanidade.

Não podemos deixar para trás um detalhe quanto à contextualização do nominalismo de Guilherme de Ockham: alguns estudiosos desavisados poderiam considerar sua tese uma espécie de sistema conceptualista-realista, isso devido à afirmação ockhamiana de que os universais seriam entidades mentais individuais, ou seja, conceitos com realidade inserida na alma. Porém, levando em consideração as formulações posteriores que foram tomando corpo com suas críticas aos modelos

realistas (em particular os de Boécio e Scotus mencionados no capítulo segundo de nossa presente pesquisa), podemos afirmar que seu sistema é efetivamente um nominalismo ou antirealismo, isso é inegável no que diz respeito à importância de tais formulações para o século XIII e XIV. Entretanto cabe salientar que o nominalismo de nosso autor é bem específico e não se encaixa na maior parte das matrizes dos nominalismos subsequentes e, tampouco, demonstra a desenvoltura de um nominalismo absoluto (BOTTIN, 1982, p. 19-24).

Apesar de termos elegido nosso foco de estudo a *Summa Logicae*, vale salientar que no *Scriptum in librum primum sententiarum* mais precisamente nas questões 04 a 08, veremos um raciocínio que nos permite não somente entender a criação da concepção nominalista ockhamiana, como, de forma fulcral, marca a edificação dessa tese. Nesse texto nosso autor se questiona se o universal tem a possibilidade de existência fora da alma como entidade presente no mundo real ou se existe dentro das coisas, mas distinta delas como uma natureza. Tecendo este movimento, Ockham chega à conclusão de que os universais só podem existir dentro da alma humana. Isto ocorre porque para ele, tudo que existe fora da alma é imediata e essencialmente singular (FERREIRA, 2010, p. 122). É esse o contexto no qual é desenvolvido o “princípio de singularidade” onde o indivíduo é a única realidade concreta existente. Por este viés, o universal existe apenas dentro da alma. Como podemos observar, para Ockham, o universal é um ser de razão, um *conceptus*, e sua natureza não pode ser tomada como coisa. Assim, o problema abordado por Ockham passa de um estatuto estritamente ontológico, quando se considera a possibilidade de existência dos universais fora da alma humana (*extra animam*), para um novo horizonte que passa a considerar os universais como conceitos na linguagem. Essa inversão na forma de entendimento do que seja o universal transforma a visão dos universais como uma ontologia para uma visão que o insere dentro de uma teoria lógico-linguística.

Segundo Ockham, existem três espécies de linguagem: a linguagem oral, a linguagem mental e a linguagem escrita. Estas são compostas de proposições e as proposições, compostas de termos. Inseridos nas proposições, ainda temos termos que podem possuir três suposições: material, que designa a si mesma como termo ou entidade linguística; pessoal, que designa uma entidade extra linguística

individual; e simples, que existe quando se toma algo como comum. É a esta ultima que podemos chamar de universal.

O modelo ockhamiano apresenta uma ampla e sistemática defesa da singularidade do real e da singularidade do indivíduo pois, para o autor, a validade de todo o conhecimento está na experiência direta e na possibilidade de confronto de nossos sentidos com os objetos do mundo. Todo o conhecimento humano, assevera o Frade Franciscano, tem sua origem no contato com o dado da experiência. É mediante esse contato que nosso intelecto se põe em contato com a realidade e a apreende. Portanto, o objeto de nosso conhecimento é um objeto concreto e singular, a inteligência humana somente tem acesso ao individual, que existe independente de nosso pensamento (OCKHAM, 1999 a, p. 24-28).

Portanto, de acordo com o nominalismo ockhamiano, a existência do universal se encontra apenas na mente e sua aplicação ao singular ocorre como fruto da relação do nosso pensamento com a linguagem utilizada para dar significado aos objetos do mundo extramental, o mundo real. Esses traços gerais foram a característica do nominalismo ockhamiano dentro da tradição da Filosofia Medieval. Os esforços de Ockham dentro do nominalismo estão concentrados em negar as essências ou naturezas que implicam em uma identificação do universal como individual, como algo existente no mundo extramental.

Uma vez entendido o significado do nominalismo ockhamiano, para que possamos entender o teor de sua crítica ao realismo, torna-se fundamental entendermos quais são as estruturas lógicas do sistema desenvolvido por nosso autor que fundamentam suas posturas e teorias. Tendo em vista o escopo de nossa empresa, iremos centrar nossa investigação em três noções basilares, a saber, a suposição, a conotação e a significação.

Passemos à próxima seção desse capítulo onde nos ocuparemos das teorias supracitadas.

3.2. As Ferramentas da lógica de Guilherme de Ockham

Nessa seção do nosso trabalho, iremos nos ater aos processos dentro da lógica ockhamiana. Algumas perguntas nos servem como guia de investigação: o que é necessário para se desenvolver uma semântica dentro de um sistema lógico? De que forma uma estrutura semântica está inserida dentro do estudo das proposições dentro da lógica terminista?

Nas próximas subseções dessa seção nos ocuparemos em descrever quais seriam os processos que, dentro do sistema lógico-terminista nominalista de nosso autor, podem sustentar uma proposta semântica no pensamento de Ockham. Para isso iremos nos ocupar do que é descrito na primeira parte da *Summa Logicae*, ou seja, iremos tratar de descrever por meio de quais ferramentas o modelo lógico do autor desenvolve uma estrutura semântica.

A teoria semântica de Ockham está pautada em uma análise da estrutura básica dos termos, inseridos dentro de um contexto da lógica terminista, que pode ser expresso mediante sua teoria da *supositio*. A elaboração da teoria da suposição ockhamiana é marcada pela evidência na relação entre linguagem e mundo, essa já não mais numa perspectiva ontológica, mas, sim, lógico-ontológica (COSTA, 2012, p. 22).

Para entendermos melhor o contexto onde toda essa estrutura está inserida torna-se necessário que entendamos o significado do termo 'lógica' para o Frade Franciscano. No contexto ockhamiano podemos afirmar que a lógica é uma série de hábitos mentais que, em consequência, formam uma unidade de composição. Segundo Ghisalberti (1997, p.38), a lógica "não é uma ciência real, que tem por objetos seres dotados de uma existência extra-mental; ela é antes uma ciência racional, tendo por objeto somente os entes de razão, como os termos, as proposições e os silogismos".

Já o conceito de termo deve ser entendido e conceituado como a parte mais elementar da lógica, e esta, por sua vez, deve ser vista como aquela que estuda como estes termos se encaixam em um sistema organizadamente veritativo. A lógica tem a responsabilidade de pôr em prática, de maneira ostensiva, o rigor de como

uma coisa pode ser feita, ou seja, ela deve elucidar o pensamento e a forma com que ele tenta descrever suas relações e estruturas. Justamente por conseguir executar esse procedimento a lógica passa a ser vista como “aquela que distingue a verdade do erro” (GHISALBERTI, 1997, p. 38), ou seja, como aquela que torna mais coerentes e rigorosos os argumentos construídos pelo intelecto, e distingue o sentido metafórico do sentido literal.

Em seu sistema Ockham dividia a lógica no estudo de três grupos estruturais distintos: os *termos*, a proposição e o *raciocínio*. Estes não seriam os elementos que fundamentam a natureza da própria lógica, mas, de acordo com sua interpretação do *Órganon* aristotélico, estes elementos são imprescindíveis para a desenvoltura de seu processo semântico.

Nas subseções subsequentes apresentaremos como se edifica a lógica ockhamiana delimitando três processos de classificação e análise de termos que são a base da estrutura semântica da lógica de nosso autor, a saber: *suppositio*, *conotatio* e *significatio*.

Passemos à descrição de cada uma delas.

3.2.1. *Suppositio*

Para Guilherme de Ockham, em todo o seu sistema lógico, todos os sinais, sejam eles naturais ou convencionais, representam coisas individuais. Diferentemente de seus predecessores, nosso autor vê nessa construção o local de estabelecimento do uso da teoria da suposição, ou seja, para ele a teoria da suposição somente tem lugar dentro da estrutura proposicional, ou seja, somente quando queremos “estabelecer a referência dos termos no ato da significação” (COSTA, 2012, p. 82).

Apesar da dificuldade de definir o próprio termo ‘*supositio*’ etimologicamente (GHISALBERTI, 1999, p. 44), podemos dizer que ela seria uma teoria que busca elucidar a propriedade dos termos de “estar no lugar de”, indicando, pois, a colocação de uma determinada coisa no lugar de outra. Adotando o ponto de vista

de Ghisalberty, a *supositio* poderia ser definida como sendo a propriedade dos termos de quando eles passam a constituir uma proposição na qualidade de sujeito ou predicado, e se difere do significado que os termos tem natural ou convencionalmente (GHISALBERTI, 1999, p. 45).

Cumpra, de modo preliminar, tomar conhecimento que a suposição é tomada por duas maneiras: uma ampla, que não se opõe à apelação, onde a apelação está contida na suposição; e uma segunda maneira dissemelhante, quando se toma de modo restrito, onde a suposição se opõe à apelação (GHISALBERTI, 1999, p. 44).

Em seu cerne, a teoria da suposição de Ockham pode ser classificada em três tipos fundamentais de suposição, sendo estes: pessoal, simples e material. A suposição pessoal é aquela em que o termo supõe seu significado, independente se o significado é uma coisa fora da alma, uma palavra falada, uma intenção da alma ou uma palavra escrita. Dessa forma, de acordo com nosso autor, toda vez que o sujeito ou predicado de uma proposição supõe por seu significado, de maneira que seja tomado significativamente, a suposição é pessoal (OCKHAM, 1999 a, p. 315-316). Como exemplos para este modo de suposição temos ‘o homem corre’ e ‘o homem é um animal’. Nestes casos, o termo ‘homem’ toma um sentido de suposição pessoal porque está no lugar de indivíduos concretos (como Sócrates, Tício, Caio), ou seja, ele supõe para designar um indivíduo específico concreto (GHISALBERTI, 1999, p. 46). Poderíamos salientar, com maior clareza, o conceito dado no modelo ockhamiano através de suas próprias palavras, no trecho a seguir: “a definição [correta] é a seguinte: ‘a suposição é pessoal quando um termo supõe pelo seu significado e significativamente’ ” (OCKHAM, 1999 a, p. 316). Como complemento assevera Costa:

A suposição pessoal (*personalis*) é aquela em que o termo supõe pelo seu significado, seja o significado uma coisa fora da alma, uma intenção da alma, uma palavra falada ou escrita ou qualquer coisa que se possa imaginar. Deste modo, quando o sujeito ou o predicado de uma proposição supõe pelo seu significado, e for tomado significativamente, a suposição será sempre pessoal.

Na proposição ‘homem é uma espécie’, o termo homem se refere não mais aos homens concretos, mas sim a um conceito, o qual nos leva a perceber a

existência de uma suposição simples. Esta, por sua vez, ocorre quando um termo supõe por uma intenção da alma, mas não é tomado significativamente (OCKHAM, 1999 a, p. 316). Sobre o exemplo dado na suposição simples, ressalta Ockham:

O termo 'homem' supõe pela intenção da alma porque tal intenção é a espécie, e, todavia, o termo homem não significa, propriamente falando, aquela intenção, mas tal palavra falada e tal intenção da alma são apenas signos subordinados no significar o mesmo, segundo o modo exposto em outro lugar. (OCKHAM, 1999 a, p. 316)

A suposição simples pode ser entendida como aquela suposição que ocorre quando um termo da proposição supõe por uma intenção da alma, assim: “o termo ‘homo’ supõe pela intenção da alma e este supõe pelo termo linguístico pelo qual atua, sem se remeter a outros signos linguísticos conceituais” (COSTA, 2012, p. 83).

Nosso filósofo ainda cita que nesse tipo de suposição é manifestada uma espécie de “falsidade da opinião comum” (OCKHAM, 1999 a, p. 317), onde cai no conceito que a suposição simples existe, isso ocorre quando um termo supõe por seu significado. Vejamos: “porque há suposição simples, quando o termo supõe pela intenção da alma, que não é propriamente o significado do termo, porque tal termo significa verdadeiras coisas e não intenções da alma” (OCKHAM, 1999 a, p. 317).

Sendo breve na exemplificação da suposição material, podemos dizer que ela é a modalidade de suposição onde o termo não supõe significativamente, mas supõe pela palavra falada ou escrita (OCKHAM, 1999 a, p. 317). Desta maneira, ‘homem’ é um ‘nome’, ‘homem’ supõe por si mesmo e significa a si mesmo. Similarmente, observa-se que, nas palavras do autor, na proposição ‘homem está escrito’, pode haver suposição material, porque o termo supõe aquilo que está escrito (OCKHAM, 1999 a, p. 315). Segundo COSTA:

A suposição material (*materialis*) existe quando o termo não possui função significativa; quando não representa ou significa indiretamente e secundariamente o termo mental ou concreto, e quando representa o som ou o material ou o signo gráfico. Por exemplo, o termo “homem é um nome” (*homo est nomen*), o termo “homo” supõe por si mesmo, mas não significa a si mesmo. Do mesmo modo, na proposição “‘homem’ está escrito” (*“homo” scribitur*), pode haver a suposição matéria, pois o termo supõe por aquilo que está escrito. Cabe ressaltar que este tipo de suposição é aceito para qualquer termo complexo ou incomplexo. (COSTA, 2012, p. 83)

Entendidos os três tipos de suposição de forma propedêutica, podemos definir de modo mais pontual cada uma das suposições. Sobre a suposição material, podemos dizer que ela convém ao que pode ser parte da proposição, seja qual for o modo. Segundo nosso autor, isto vale seja para o que é tal que pode ser extremo de uma proposição e supor uma palavra falada ou escrita (OCKHAM, 1999 a, p. 326). Na visão do *Venerabilis Inceptor*, este mesmo processo ocorre quanto aos advérbios, verbos, pronomes, conjunções, interjeições, assim como ele exemplifica em: “‘bem’ é um ‘advérbio’, ‘lê’ está no ‘modo indicativo’, ‘lendo’ é um ‘particípio’” (OCKHAM, 1999 a, p. 326).

A suposição simples não é convencional apenas à palavra falada, mas também à escrita e à proposição mental, seja uma proposição ou uma parte dela, sendo assim conveniente afirmar que esta suposição pode convir a todo complexo e a todo incomplexo (OCKHAM, 1999 a, p. 326).

Já para a suposição material podemos acrescentar, nas palavras do próprio autor, que pode existir uma divisão na sua estrutura, mais especificamente no que tange o caso onde “a palavra falada ou escrita supõe por si, como em ‘ ‘homem’ é um nome’, ‘ ‘do homem’ esta no caso genitivo’, ‘ ‘o homem é um animal’ é uma proposição verdadeira’, ‘ ‘bem’ é um advérbio’, ‘ ‘lê’ é um verbo’ e similares”. (OCKHAM, 1999 a, p. 327). A esse exemplo complementa Ockham:

Às vezes, porém, a palavra falada ou escrita, ou conceito da mente, não só põem por si mesmos, mas por uma palavra falada ou escrita, que, todavia, a palavra escrita ou falada não significam. Assim, na proposição vocal ' "animal" predica-se de homem', a palavra falada 'homem [em caso oblíquo]' (homine) não supõe pela palavra 'homem [no caso oblíquo]', porque 'animal' não se predica da palavra falada 'homem [em caso oblíquo]'; mas ali o [termo] incomplexo 'homem [em um caso oblíquo]' supõe pela palavra falada 'homem [no caso reto]' (homo), porque 'animal' se predica da palavra falada 'homem [no caso reto]', ao se dizer 'o homem é um animal'. De maneira similar, em ' "que o homem corre (*hominem currere*)" é verdadeiro', o sujeito 'que o homem corre' não supõe por si mesmo, mas supõe pela proposição 'o homem corre' (*homo currit*), que, todavia, não significa". (OCKHAM, 1999 a, p. 327)

A conceituação da suposição simples é semelhante à suposição material no que tange à associação a qualquer [termo] complexo ou incomplexo, significativo ou co-significativo, já que qualquer termo, seja ele mental, vocal ou escrito, tem poder

de supor por um conceito na mente, como é manifestado indutivamente (OCKHAM, 1999 a, p. 327).

Em alguns momentos, da mesma maneira que na suposição material, a suposição simples “está por aquilo que supõe e outras vezes não está por aquilo que supõe, mas por outro, que, todavia, não significa, assim também o termo mental que supõe simplesmente, às vezes, supõe por si” (OCKHAM, 1999 a, p. 328).

Sobre a suposição pessoal, devemos objetivar que apenas um categorema que seja extremo de uma proposição, tomado significativamente, pode supor pessoalmente (OCKHAM, 1999 a, p. 328). Seguindo esta linearidade sobre tal suposição, concluímos que não podem supor pessoalmente todas as conjunções, advérbios, preposições, etc., ou seja, os sincategoremas. Estabelecido isso devemos lembrar que esse impedimento ocorre porque somente os categoremas podem supor pessoalmente, por isso os sincategoremas são excluídos pela própria definição da suposição pessoal. Em uma segunda condição de exclusão da classe da suposição pessoal, o verbo é excluído por ser o extremo de uma proposição quando tomado significativamente (OCKHAM, 1999 a, p. 328). Desta maneira, como exemplo, podemos citar que:

[...] se for objetivado que, ao se dizer ‘ler é bom’, ler é tomado significativamente, todavia, supõe, deve-se responder que ‘ler’ aqui não é um verbo, mas um nome, e que, dessa maneira, pelo uso, o modo infinitivo não apenas é um verbo, mas um nome. Assim, se ‘ler’ permanecesse aí um verbo, e não fosse mais um nome do que ‘lê’, a proposição ‘ler é bom’ não seria mais verdadeira do que ‘lê é bom’. (OCKHAM, 1999 a, p. 329)

A suposição pessoal pode ser descrita de modo mais completo quando Ockham diz que: ‘a suposição é pessoal, quando um termo supõe pelo seu significado e significativamente’ (OCKHAM, 1999 a, p. 316).

Por tudo o que vimos até aqui podemos entender que o uso técnico do termo ‘suposição’ remete à propriedade de estar no lugar de outra coisa, ‘supor por outro’. No caso de uma proposição, a suposição é a capacidade que um termo tem de substituir outro termo. Se observarmos a suposição material e pessoal se inserem no âmbito da semântica, já os outros tipos pertencem à sintática. No sistema ockhamiano, diferentemente de seus antecessores, a suposição está inserida somente no contexto proposicional, ou seja, em seu sistema lógico os planos

semântico e sintático convergem na proposição. Essa manobra faz com que o alcance da teoria da suposição no sistema de nosso autor vá além do campo dos signos arbitrários e alcance o âmbito dos signos linguísticos conceituais. É por isso que ela é dividida nesses três tipos (simples, material e pessoal). Esse conjunto de elementos nos aponta para a tese nominalista da qual ele se servia e com a qual ele irá ajudar a forjar sua crítica ao realismo (COSTA, 2012, p. 44-46).

Apresentada a suposição, analisemos a teoria da conotação.

3.2.2. *Conotatio*

Nessa subseção do nosso trabalho chegamos ao elemento terminantemente necessário para o sistema semântico ockhamiano, o estudo de sua teoria da conotação.

Dentro de sua estrutura lógica, Ockham se propõe a criar uma estrutura linguísticas que possa dar conta de se falar das coisas que estão no mundo, mas isso sem criar novos tipos de entidades. Nesse sentido, somente uma teoria da conotação dará conta de efetivar tal sistema (FERREIRA, 2010, p. 111). De acordo com o ponto de vista de Ferreira:

[...] 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 linguística que compatibiliza o domínio da realidade com o domínio da linguagem. (FERREIRA, 2010, p. 111)

Não obstante tais elementos, para que possamos entender efetivamente quais são as estruturas e a implicação da teoria ockhamiana da conotação, torna-se necessário entendermos o significado de termos absolutos e termos conotativos (FERREIRA, 2010, p. 111).

Os termos categoremáticos absolutos, definindo de modo sistemático, são marcados por duas características: possuem uma significação primária e não tem

definição nominal. Segundo Anderson D’Arc, podemos dizer que o sentido da significação primaria afirma “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” (FERREIRA, 2010, p. 111). Partindo deste viés, podemos pensar a significação primária como a relação que associa um termo absoluto a todos os objetos aos quais ele pode ser aplicado, deixando, assim, a entender que tais termos significam unicamente os indivíduos pelos quais podem supor, ou seja, indivíduos pelos quais podem ser predicados (FERREIRA, 2010, p. 111). Nas palavras do Frade Nominalista temos que:

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.³⁷ (OKHAM, 1974, p. 35-36)

As definições reais, desta maneira, têm como objeto termos absolutos. Esta definição evidencia a quididade da coisa (*quid*). Definições nominais têm por consequência os termos conotativos. Por consequência, tais definições nominais exprimem o *quid* do nome (FERREIRA, 2010, p. 112). Complementando a noção de definição real³⁸, poderíamos afirmar, de acordo com Ockham, que esta é “uma

³⁷ “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 esprimentes 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, 1974, p. 35-36.)

³⁸ “[...] 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.” (FERREIRA, 2010, p. 112-113)

expressão complexa sumária que exprime toda a natureza da coisa e que não declara algo extrínseco à coisa definida”³⁹ (OCKHAM, 1974, p. 85).

Os termos absolutos têm expressões que revelam as expressões que servem para responder as perguntas acerca ‘do que significa tal termo’, ou seja, o *quid nominis* (FERREIRA, 2010, p. 113). Estas expressões, apesar de revelar o *quid nominis* do termo absoluto, podem revelar a definição nominal de tal termo, significando o mesmo termo definido, mas não sinônimas de modo que não significam do mesmo modo (FERREIRA, 2010, p. 113).

Passando para o ponto nevrálgico da teoria da conotação, entenderemos de maneira mais clara sua estrutura ao expor o estudo acerca dos termos conotativos. Estes termos possuem duas características: possuem definição nominal e, além de uma significação primária, possuem uma secundária ou conotação (FERREIRA, 2010, p. 114). Os termos conotativos dividem com os termos absolutos a capacidade de supor e serem predicados verdadeiros daquilo que significam de maneira primária. Sobre isso, Ockham nos deixa claro que:

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, frequentemente, 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.⁴⁰ (OCKHAM, 1974, p. 36)

Frente a este sistema da semântica ockhamiana, faz-se necessário compreender o significado do termo ‘definição’ e os aspectos ligados a ele. Primordialmente, estabelecemos, de acordo com Ferreira (FERREIRA, 2010, p. 114), que uma definição nominal exprime o *quid nominis*, ou seja, esta definição é

³⁹ “[...] et sic est sermo compendiosus, expremens totam naturam rei, nec aliquid extrinsecum rei definitiae declarans”. (OCKHAM, 1974, p. 85)

⁴⁰ “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”. (OCKHAM, 1974, 10, p. 36)

uma expressão complexa que tem capacidade de exprimir e fazer conhecer o sentido de um termo⁴¹.

Por fim, observamos a teorização semântica de Ockham acerca da diferença entre os termos categoremáticos absolutos e conotativos, podemos afirmar que “é composta pela noção de ter significação secundária e ter uma definição nominal” (FERREIRA, 2010, p. 115). Podemos finalizar este tópico com a ressalva de Anderson D’Arc acerca dos efeitos da conotação na teorização semântica ockhamiana:

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. (FERREIRA, 2010, p. 115)

Entendido os traços gerais que compõem a teoria ockhamiana da conotação, tendo em vista que pretendemos entender sua crítica ao realismo, falta investigarmos as noções que subjazem à sua teoria da significação. Passemos a examiná-la na próxima subseção desse capítulo.

3.2.3. *Significatio*

Iniciamos aqui a última subseção das teorias que compõem as ferramentas lógicas do sistema ockhamiano, a saber, a teoria da significação.

⁴¹ Sobre isto, deve-se destacar que 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”. (FERREIRA, 2010, p. 115).

Seguindo a definição dada por Joice Beatriz, a propriedade dos termos referente à *significatio* não foge muito daquilo que seu próprio nome indica. Esta seria a própria capacidade de significar entendida no sentido mais amplo. O que nos leva a concluir que, nesta perspectiva, o conceito é usado para construir uma referência objetiva, a qual é o significado (COSTA, 2012, p. 39). Para Ockham, a *significatio*, de modo mais amplo, é o que se fixa na mente por meio de uma ou mais palavras. Ele assevera:

Toma-se significar diferentemente, quando um signo pode supor por aquilo em alguma proposição sobre o passado ou sobre o futuro ou sobre o presente, ou em alguma proposição modal verdadeira. E, assim, 'branco' não significa somente aquilo que agora é branco, mas também aquilo que pode ser branco, pois na proposição 'um branco pode correr', tomando o sujeito por o que pode ser, o sujeito supõe por aquelas [coisas] que podem ser brancas. Tomando significar e o correspondente significado no primeiro modo, pela mera mudança da coisa, frequentemente a palavra falada e também o conceito perdem o seu significado, isto é, algo que antes era significado deixa de ser significado. Tomando 'significar' e o correspondente 'significado', no segundo modo, a palavra falada ou o conceito, pela mera mudança da coisa exterior, não perde seu significado. (OKCHAM, 1999 a, p. 208)

É, pois, nesse sentido, que devemos entender que o significar (*significare*), de acordo com Joice Beatrice (2012, p. 40), é um ato e não algo dado, como é o caso da significação (*significatio*). À guisa de exemplo tomemos as palavras de Ferreira:

[...] 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. (FERREIRA, 2010, p. 107)

Para Ockham, existem três tipos de significação: a significação natural, a significação representativa e a significação linguística.

Primeiramente, no que diz respeito à significação natural (COSTA, 2012, p. 41), podemos afirmar que esta se dá em um processo espontâneo onde os signos linguísticos mentais significam naturalmente aquilo que significam. Para Ockham, nesse tipo de significação são designados e distinguidos os signos primários e os signos secundários, os quais remetem a intenções da alma (signos primários) e às palavras faladas (signos secundários).

A significação representativa, por sua vez, é edificada nos conceitos de *vestigium* e *imago*⁴², os quais atuam como signos representativos. Ambos conceitos são capazes de referir a uma realidade distinta entre si (COSTA, 2012, p. 40). Desta maneira, nos alicerces da significação representativa, podemos colocar o *vestigium* como “causado pela mesma coisa que nos leva ao conhecimento, diretamente, da coisa em si ou por meio de uma proposição contingente referente a ela” (COSTA, 2012, p. 40). De outra forma, ainda podemos ver que “a imago não está necessariamente causada pela mesma coisa que é significada” (COSTA, 2012, p. 40).

Em terceiro lugar, percebemos a significação linguística, a qual é consequência dos demais tipos de significação. Esta espécie de significação exerce, direta e conjuntamente com a teoria da suposição, a estrutura onde coincidem os signos linguísticos com a noção de termo (COSTA, 2012, p. 41). A esse respeito alerta Costa: “Contudo, o que interessa a Ockham é chegar a este nível de significação para deixar claro que é nele onde se dá a função significativa como geradora de conhecimento por meio da teoria da suposição.” (COSTA, 2012, p. 41).

O questionamento acerca da relação entre a significação, as palavras, os conceitos e as coisas, nos leva a observar a subordinação simultânea e direta entre

⁴² Análogos ao conceito de signo, imago e vestigium remetem a uma dupla realidade

eles, que, segundo o que defende Ockham, os signos escritos, orais e mentais significam de maneira direta as coisas (COSTA, 2012, p. 43). Seguindo a interpretação de Joice Beatriz, “a significação destes signos se dá de modo subordinado, pois as palavras são subordinadas aos conceitos. E as palavras somente significam as coisas porque os conceitos previamente as significam de modo natural” (COSTA, 2012, p. 43).

Por fim, para compreendermos o alcance da teoria ockhamiana da suposição, remontamo-nos às palavras de Costa:

[...] existe uma ordem de prioridade no processo de significação. Esta afirmação indica que as mesmas coisas são significadas em primeiro lugar pelos conceitos e após pelas palavras e, dentre estas, as palavras faladas são anteriores às escritas. [...] Com algumas nuances expostas do processo da significação em Ockham, pudemos demonstrar que esta propriedade dos termos se insere num processo semântico de construção e análise das partes que formam nossos discursos na proposição. (COSTA, 2012, p. 43)

Entendido o sentido da teoria da significação, encerramos a explanação acerca das ferramentas usadas dentro do sistema lógico de nosso autor. De posse de todos esses elementos podemos, agora, nos ocupar de descrever e entender o sentido e a estrutura da crítica nominalista ockhamiana ao realismo. Iremos nos ocupar dessa reflexão na próxima seção de nossa dissertação.

3.3. A resposta nominalista ockhamiana ao realismo

Ao longo de nosso estudo apresentamos o contexto geral no qual se insere a ‘querela dos universais’, os autores que influenciaram Guilherme de Ockham na construção de sua teoria nominalista e as ferramentas da Lógica dos Termos usadas por nosso autor para fundamentar seu sistema lógico. Entrementes, falta o último item para que possamos efetivar o objetivo de nosso trabalho, a saber: apresentar a crítica ockhamiana ao realismo. Esse será o Norte de nossa presente seção.

Notadamente, ao investigar a crítica ockhamiana ao realismo nos deparamos com duas dimensões distintas: uma parte destrutiva e uma parte construtiva. Na primeira temos a exclusão sistemática de todos os modelos lógicos anteriores que tentaram solucionar o ‘problema dos universais’. Na segunda podemos perceber a construção do modelo ockhamiano. Poderíamos afirmar então, de maneira preliminar, que as críticas (*pars destructiva*) feitas pelo sistema ockhamiano aos demais sistemas contribuíram mais notoriamente que a sua *pars construens* em relação aos sistemas posteriores. Podemos dizer que sua redução da importância da ontologia dentro da discussão da lógica contribui, por exemplo, como modelos como neopositivismo, criando uma atmosfera empirista antiplatônica, que segundo De Libera é:

Articulada em um realismo gnosiológico (o realismo no sentido moderno do termo, para o qual o real é acessível e cognoscível diretamente) e um antirrealismo ontológico (realismo no sentido medieval do termo, anterior ou posterior a Ockham, que afirma a existência de coisas universais – os universais segundo Gauthier Burley, estados de coisas – os *Significabile complexe* de Gregório de Rimini, ou de objetividades ideais – o *esse obiectivum* de Pedro de Auríola). (DE LIBERA, 1993, p. 428)

Como pudemos observar nos tópicos anteriores⁴³, Ockham não concorda e, em consequência, polemiza com os realistas do século XIII. Ele concentra forças em atacar a assimilação do universal como uma coisa extramental, que seria a tese central do realismo medieval. Ockham rejeita três doutrinas⁴⁴ anteriores ao seu nominalismo, mas ataca em particular, a tese de que uma mesma coisa pode ser universal e particular ao mesmo tempo.

Inserido no cerne do nominalismo ockhamiano e em sua crítica frente ao realismo, percebemos a reviravolta de perspectiva dentro da tese de Guilherme

⁴³ Mais especificamente os itens 2.1.1, 2.1.2, 2.1.3, e 2.1.4 do segundo capítulo de nosso estudo.

⁴⁴ A saber, as doutrinas de Henrique de Harclay (considera que a percepção dos singulares provoca a formação de duas espécies de conceitos no espírito: um conceito distinto, que permite distinguir um indivíduo dos outros indivíduos do mesmo tipo, um conceito confuso ou geral, que não permite isso. Desse modo define o universal como uma coisa concebida de maneira confusa e o particular com a mesma coisa concebida de maneira distinta), Gauthier Burley e Duns Scotus (como observamos anteriormente no capítulo segundo de nosso trabalho, o modelo de Duns Scotus e o modelo de Gauthier possuem as mesmas estruturas gerais frente ao seu realismo. Ambos pretendem fundar as semelhanças entre coisas singulares e extramentais em um terceiro elemento de caráter ontológico: a natureza comum participada). A esse respeito Cf.: DE LIBERA, 1993, p. 428-29.

quando, neste íterim, o universal não é considerado uma coisa, mas sim, um conceito. Deste modo, podemos tomar este conceito não como um simples conteúdo objetivo, mas uma espécie de ato conceitual que referencia para uma pluralidade de singulares (DE LIBERA, 1993, p. 429). Ainda, de acordo com o ponto de vista interpretativo de De Libera (1993, p. 429), percebemos que este ato seria uma espécie de “acidente real do espírito”. No modelo em questão, podemos entender a presença da subjetividade *in anima* como um ato intencional. Partindo desse dado podemos ressaltar que não se trata de uma subjetividade psicológica, mas, sim, de uma subjetividade aristotélica que coloca a substância como possuinte de uma singularidade que detém propriedades ou acidentes. Para Ockham, a relação de semelhança presente entre o acidente mental e a coisa que ele representa é uma relação de significação e significação natural, sendo assim, o conceito universal ockhamiano é um termo mental que significa vários, ocupando espaço em proposições mentais, onde as linguagens falada e escrita exercem um papel de subordinação em relação à proposição mental.

É proposto por Ockham, no que se diz respeito à passagem do conhecimento intuitivo acerca daquilo que é singular para o conhecimento universal, a seguinte estrutura que coloca o conhecimento intuitivo como configuração dos conceitos adquiridos pela alma: ele apreende o que é específico de uma coisa em concomitância com a apreensão da coisa própria.

Sobre a intuição do singular, podemos dizer que, na perspectiva de Alain de Libera que ela é:

[...] simultaneamente empírica e eidética (ao ver este homem vejo um homem). O único problema é a passagem do conhecimento da espécie para o gênero. Para Ockham, essa passagem não permite uma ‘abstração’ no sentido tradicional do termo: permanece-se no conhecimento intuitivo: a única diferença é que se passa do singular para a série: no lugar em que o conhecimento ‘específico’ reclamava um ato de conhecimento que tinha por objeto uma única coisa, o conhecimento ‘genérico’ reclamava várias intuições de coisas pertencentes a espécies diversas. Existe então uma produção de um universal genérico quando, ele de “uma série de atos orientados para uma mesma coisa singular, o espírito passa para ‘um único ato’ mental para uma série de coisas” (P. Alféri). Para Ockham essa produção é quase espontânea e parece confundir-se com a noção e a própria realidade da experiência. (DE LIBERA, 1993, p. 430)

Em relação ao termo mental podemos dizer, a partir da *Summa Logicae*, que eles são as partes que configuram todo arcabouço estrutural do *signum*. A oração mental, ou signo mental, pode ser identificado como discurso interior, desta maneira, sendo identificados também como construtores do intelecto. A linguagem mental, como pode ser observada, é composta por signos naturais e as outras linguagens subordinadas (a linguagem oral e a linguagem escrita), compostas de signos convencionais. Neste processo, a identificação do percurso feito pela abstração ockhamiana é de suma importância. Segundo a visão de Joice Beatriz, este percurso é feito através de um movimento do intelecto para entender algo, o que é dado de maneira natural no que tange à pressuposição de objetos nomeados por convenção (2012, p. 56). Este movimento é produzido pela *notitia intuitiva* (conhecimento intuitivo) e pela *notitia abstrativa* (conhecimento abstrativo). Partindo deste fio condutor podemos interpretar, dentro do nominalismo de Ockham, que não existe linguagem sem o pensamento, o que nos leva a afirmar novamente que sem a linguagem mental não existiriam as coisas. Desta maneira podemos concentrar esforços na ideia de que à estrutura semântica abordada no argumento do termo mental ockhamiano, foi adicionada à subjetividade de cada indivíduo uma representatividade de uma espécie de gramática mental, a qual se firma de maneira que possa estabelecer uma espécie de pré-linguagem convencional (COSTA, 2012, p. 57).

Estabelecidas as bases preliminares do sistema nominalista ockhamiano, pautada em sua noção de signo e de signo mental, conceito mental, podemos discorrer, de forma mais pontual, acerca do conceito de universal adotado pelo autor, demonstrando sua coerência nominalista frente às interpretações da realidade existente no modelo interpretativo do realismo medieval. Passemos, então, à análise da concepção ockhamiana acerca do termo ‘universal’.

3.3.1. O conceito de universal

No que diz respeito ao conceito de universal no sistema ockhamiano, nosso autor começa por indagar de um ponto de vista diferente, a saber, ele se vê com

uma questão voltada à existência de algo universal mediante a relação entre Deus e as criaturas. Nosso autor se pergunta se existe algo comum e unívoco, predicável a ambos em essência⁴⁵. O questionamento de Ockham pode ter tido como ponto de partida de um ponto teológico, mas essa indagação embasa a tese acerca da possibilidade de existir entre Deus e as suas criaturas algo comum que seja atribuível a ambos. Essa forma argumentativa, em seu âmago, passa a ideia de que a resolução do universal é algo pautada no conhecimento da natureza do mesmo.

A natureza do conceito de universal ockhamiano é concomitante com o conhecimento abstrativo que se volta a coisas singulares, para ele, segundo a interpretação de Ghisalberti (1997, p.73), o conhecimento abstrativo de primeira imposição é próprio da coisa singular.

Ockham inicia uma linha contextual inovadora em relação ao pensamento do século XIII. Anteriormente à Ockham, existia uma ideia fixa na não existência de uma ciência que não fosse do universal, o que levava o conhecimento humano a um âmbito de que o universal teria apenas um fundamento na realidade. Avicena, Tomás de Aquino e Duns Scotus repousavam na ideia de que as coisas em sua natureza não são nem individuais nem universais, mas, sim, indiferentes a um modo de ser individual ou universal (GHISALBERTI, 1997, p. 74). Contrapondo-se a esta posição realista, nosso autor afirma que apenas o indivíduo deve ser levado em consideração e, dentro desta visão, a realidade é singular por si mesma. O que coloca, na mesma perspectiva, a realidade como sendo inteligível na sua singularidade.

De acordo com o ponto de vista interpretativo de Ghisalberti, podemos afirmar, no que tange o movimento da logística ockhamiana, que “tal impositação do problema é revolucionária se comparada a tradicional” (GHISALBERTI, 1997, p. 74). Nesta empresa, o movimento é feito sob a seguinte edificação: ao contrário da tradição, O Frade Nominalista se pergunta como o particular consegue chegar no universal, e não o contrário. Esse movimento, no que se diz em relação à crítica de seu sistema ao realismo, coloca nosso filósofo inserido no esforço de demonstrar

⁴⁵ A esse respeito nosso autor assevera: “Acerca da identidade e da distinção entre Deus e a criatura é perguntado se, entre Deus e as criaturas, existe algo comum e unívoco, predicável essencialmente de ambos” [*“Circa identitatem et distinctionem Dei a creatura est quaerendum na Deo et creaturae sit aliquid commune univocum praedicabile essentialiter de utroque”*] (OCKHAM, 1970, IV, 99,9-11).

que qualquer um que venha a atribuir grau de realidade ao universal e o diferencie de qualquer modo do particular, estará caindo em um erro irreparável (GHISALBERTI, 1197, p. 74).

Podemos observar, na noção de universal de nosso franciscano, a distinção de dois modos de universais, a saber, o universal *naturaliter* e o universal *convencional*. Por universal *naturaliter* devemos entender aqueles conceitos universais que significam naturalmente tudo aquilo que significam e não podem trocar de significado. Já o universal *convencional* deve ser entendido como aquele universal em que os termos orais ou escritos são frutos de uma instituição voluntária e passível de mudar seu significado em força de uma nova convenção. Dessa forma, fica claro que o conceito de universal para o *Venerabilis Inceptor* é tratado sempre como referente ao conceito, o que remete sempre a sinais naturais de coisas.

No decorrer do desenvolvimento do sistema lógico ockhamiano percebemos que todas as teorias rejeitadas por Ockham concordam em inserir nos indivíduos uma natureza universal, firmando, assim, a ideia de que existe uma natureza universal comum a muitos. Todas estas opiniões acerca do universal⁴⁶ contrariam a concepção ockhamiana pois colocam, inseridos no indivíduo, uma *natura* universal constituinte destes vários. A mesma ideia pode ser ressaltada também nas *Quaestiones in Libros Physicorum*⁴⁷, onde a origem dos universais, como nos lembra Ghisalberti, poderia ser apresentada da seguinte maneira:

O conhecimento intuitivo do objeto causa de maneira direta e imediata o conceito próprio daquele objeto e o conceito da espécie a que permanece. O conceito de gênero é causado, porém, por conhecimento intuitivo, mas não pela intuição de um único objeto, e sim por muitas intuições de objetos de espécie diversa. Enquanto pois os conceitos específicos são fruto da intuição direta e imediata da realidade singular, para a qual um só indivíduo é suficiente para fazer surgir na mente o conceito da espécie à qual pertence, para explicar o surgimento dos conceitos genéricos deve-se recorrer a uma multiplicidade de conhecimentos próprios, relativos a indivíduos de espécie diversa. (GHISALBERTI, 1997, p. 76)

⁴⁶ Aqui nos detivemos, de acordo com o explanado no segundo capítulo de nossa dissertação, a Boécio, Abelardo, Anselmo, Tomás de Aquino e Duns Scotus.

⁴⁷ A esse respeito cf.: OCKHAM, *Quaestionibus in libros physicorum*, 1984, q. 7.

Adentrando no processo evolutivo do pensamento do Franciscano Nominalista⁴⁸, podemos observar em um primeiro momento existe a defesa de que o universal é algo dissociado do ato do intelecto e que possui um ser mental ideal, definindo-o, assim, como não sendo uma realidade, mas um *fictum*⁴⁹ de algo que tenha a possibilidade de existir. Dessa maneira podemos observar o exemplo⁵⁰ clássico da representação mental. Este exemplo nos reporta aos universais de uma maneira a perceber sua semelhança com a representação mental, isto no que diz respeito à ideia formada na mente e exteriorizada de modo a se distinguir da primeira apenas numericamente. Assevera nosso autor:

Do mesmo modo, no caso dos universais, a representação mental formada na mente à vista de alguma coisa exterior é um modelo [...] e se refere indiretamente a todas as coisas singulares extra-mentais, e na base de tal semelhança no ser ideal (*in esse obiectivo*) pode estar no lugar das coisas externas que possuem um ser semelhante fora do intelecto. (OCKHAM, 1970, p. 272)

No decorrer de suas investigações Ockham de certa forma abandona a teoria do *fictum*, inspirada em Henrique de Harclay, por essa recorrer à refutação de Chatton, que considerava a teoria do *fictum* como inútil. A composição do sistema ockhamiano referente à consideração do universal como uma qualidade da mente começa a se tornar mais complexa e coerente nos escritos expressos no *Quodlibeta* e nas *Quaestiones in libros physicorum*. Em sua *Summa Logicae* ele considera, por fim, a teoria de que o conceito é, por natureza própria, qualidade da mente dotada de um *esse subiectivum* (GHISALBERTI, 1997, p. 78). O *Venerabilis Inceptor*, em meio a interpretação de que a qualidade da mente pode ser identificada como ato intelectual, ou considerada separada do mesmo, sustenta uma posição diferente. A partir de uma crítica a essa visão, o Frade Nominalista acata a teoria que coloca o universal como o próprio ato de conhecer, sendo, assim, unido ao ato da intelecção

⁴⁸ O pensamento de Guilherme de Ockham não segue uma única via que possa perpassar seus primeiros escritos e sua formulação final apresentada na *Suma Lógica*. Suas ideias passam por várias modificações e seu pensamento vai amadurecendo suas concepções de tal forma que algumas posições que foram cogitadas nos primeiros escritos são recusadas ou abandonadas na *Suma*. A esse respeito cf. LEITE JÚNIOR, 2001, p. 97-137.

⁴⁹ Por *fictum* devemos entender uma representação mental.

⁵⁰ A esse respeito Ockham assevera: “Como um arquiteto, vendo uma casa ou um edifício qualquer, forma a mente a representação de uma casa semelhante, e depois constrói uma casa semelhante no exterior, casa esta que se distingue só numericamente da primeira” (OCKHAM, *Scriptum in Librum Primum Sententiarum*, 2,8; **IN.: Opera Theologica II**, 1970, p. 272)

abstrativa de segunda imposição. Nas palavras de Ghisalberti é assim que podemos observar a posição de Ockham em relação a sua constituição do universal mental:

Um tal ato de intelecção faz conhecer as realidades singulares, evoca-as à mente enquanto é signo natural delas. Nesta perspectiva, chega-se a afirmar que nosso conhecimento é um conhecimento de certo modo infinito: o conceito de homem que eu possuo permite-me evocar à mente todos os homens, inclusive aqueles que jamais vi, aqueles que existiram no passado e os que existirão no futuro. E Ockham não vê nisto nenhum inconveniente: é um fato que com um mesmo ato podemos amar todas as partes de um contínuo, que são infinitas, e podemos amá-las todas do mesmo modo. Ora, não se vê porque não podemos, de igual modo, conhecer, através de um único ato de intelecção, uma infinidade de indivíduos e conhecê-los na mesma medida⁵¹. (GHISALBERTI, 1997, p. 79)

Diante do exposto podemos notar que a noção de Ockham para o universal o afirma como sendo um ato do intelecto, gerado pelas estruturas da mente de um sujeito cognoscente. É por ter essa inversão frente ao modelo do realismo que a noção ockhamiana assume uma posição revolucionária em relação aos pensadores do século XIII. Entrementes, essa noção não foi tomada de forma arbitrária. Ela é fruto da construção ockhamiana que visava se contrapor a todas as formulações dadas por seus antecessores. Para entendermos melhor como nosso autor pôde chegar a essa noção investigaremos, na próxima seção, a contraposição teórica ockhamiana aos seus antecessores.

Iniciemos, doravante, tal investigação.

3.3.2. A contraposição teórica

Ockham defende a teoria de que o universal é algo gerado de maneira direta na mente do sujeito, o que vai contra a corrente escolástica realista, que defendia que o mesmo universal era proveniente das coisas de modo abstrativo. Neste ponto, percebe-se a negação da existência de uma entidade intermediária entre o intelecto

⁵¹ De acordo com Ghisalberti, essa noção pode ser atestada na seguinte passagem do texto ockhamiano: *Expositio super librum perihermeneias, proemium*, § 6; **IN.: Opera Philosophica II**, 1978, p. 351-55.

e as coisas, configurando uma objetividade do acesso ao conhecimento numa espécie de contato imediato entre o pensamento e a natureza.

Colocando o viés contrário ao ockhamiano, podemos expor a existência de um movimento que se dá da seguinte maneira: a “natureza íntima da realidade” (GHISALBERTI, 1997, p. 80) seria revelada a partir do conceito, de uma maneira a ser separada das condições de tempo, espaço e de todas as situações que podem se encontrar nas coisas in *rerum natura* (GHISALBERTI, 1997, p. 80), tornando, assim, a realidade como algo profundo. Ockham, afirmando a condição *ex se singulares* da realidade, coloca em prova que a mesma, como singular, é inteligível. Desta forma, o conceito não faz o individuo conhecer a natureza, como seria a conclusão do movimento descrito anteriormente.

Sendo assim, é eminente o abandono da ideia de conceito como imagem pelo franciscano e é iniciada uma nova perspectiva, a qual coloca o conceito como signo em consenso com a interpretação da intencionalidade. O signo aqui é tomado como em correspondência a dois níveis de significação: um como significativo-representativo⁵², como uma representação real e pertencente à coisa significada, onde é configurado um novo conhecimento, não novo, mas como sendo preciso a recordação de algo previamente conhecido (GHISALBERTI, 1997, p. 81); o segundo nível de significação pode ser dito como significativo-linguístico⁵³. Naquilo que se refere à configuração do conhecimento, podemos dizer que este junta à função proposicional de estar no lugar da coisa significada, esta inserida na proposição (GHISALBERTI, 1997, p. 80). Complementando tal afirmação, vale a pena observar o ponto de vista de Ghisalberti: “Para Ockham são signos linguísticos assim constituídos tanto os temos orais ou escritos, devido à sua natureza convencional, como os conceitos: sabemos, de fato, que também estes últimos podem ter a suposição no interior de uma proposição mental” (GHISALBERTI, 1997, p. 81).

⁵² O nível representativo da significação pode ser entendido como algo próprio da imagem (*imago*) e da marca (*vestigium*), que tem a capacidade de significar algo enquanto fazem surgir na mente, respectivamente, a recordação de quem é representado na imagem ou de quem deixou a marca. A esse respeito cf.: GHISALBERTI, 1997, p. 81.

⁵³ Segundo De Andrés (1969, p. 91) o nível linguístico da significação se diferencia do primeiro por não ter um caráter recordativo, ou seja, não é ligado à produção de um conhecimento memorativo de algo precedentemente conhecido, mas de poder produzir uma intelecção primária. A esse respeito cf.: GHISALBERTI, 1997, p. 81.

Partindo dessa noção acerca das duas espécies de significação, podemos observar na contraposição ockhamiana, no âmbito do nível significativo-linguístico, que a significação pertence ao conceito, como se observa no exemplo do lamento que significa dor, a fumaça que significa o fogo, etc. Nestes exemplos, concatenamos diretamente que existe esta relação entre eles, não existe necessidade de um movimento abstrativo de efeito e causa, mas observamos aqui o efeito como sendo sinal da coisa em si. Relacionado a este movimento, está o nível significativo-representativo, o qual dá sinal da própria causa. Nesta relação, pode-se separar uma nova espécie de analogia, a qual Ghisalberti denomina de pré-ordenação estrutural⁵⁴, e ele ocorre no âmbito de sentimentos internos. Isto se dá na relação existente do grito com a dor ou do riso com a alegria, no que diz respeito a relação de conceito e coisa significada por este conceito.

Finda essas observações, podemos retornar nosso foco ao universal, que é de grande valia para o desenvolvimento do nosso trabalho. Olhando por esta perspectiva, podemos ver a clara distinção entre Ockham e seus antecessores quando é exposta sua adversidade em relação às naturezas comuns. Além dessa recusa das naturezas comuns, nosso autor ainda rejeita as teorias das ideias divinas, assimiladas como essências participadas por indivíduos, colocando Deus, desta maneira, como algo que deve conhecer e causar o singular de maneira a esgotar o domínio do ser.

Ockham possui um sistema que é embasado na crítica, ou seja, na desconstrução das teorias vigentes. Demarcando esta estrutura, podemos colocar, correlacionado aos universais, certos questionamentos acerca das noções que são desenvolvidas em sua obra. De início, o Frade Nominalista Franciscano se debruça acerca daquilo que possa ser a intenção do universal. Sobre isso, ele se questiona acerca daquilo que está fora da alma de forma extrínseca e essencial àqueles nos quais é comum e unívoco⁵⁵. Quanto à univocidade do universal e sua consideração como algo fora da alma, ele considera em um primeiro momento este algo fora da alma como realmente distinto do indivíduo, e existindo isto, considera-se como

⁵⁴ Segundo Ghisalberti, esta “pré-ordenação estrutural” é o resultado da unidade psicossomática do homem, que experimenta a dor ou a alegria na totalidade de seu ser e tende espontaneamente a manifestá-los por meio do lamento e do riso, sem interpor um controle consciente de inibição (GHISALBERTI, 1997, p. 82).

⁵⁵ A esse respeito cf.: OCKHAM, 1970, p. 99, 12-15.

multiplicado e variado⁵⁶. O terceiro questionamento suscitado a partir da visão ockhamiana acerca do universal, versa sobre o fato de se algo que é universal e unívoco é realmente externo à alma, a partir da natureza da coisa, distinto do indivíduo ainda que não realmente⁵⁷. A quarta indagação é se aquilo que é universal e comum unívoco é de alguma maneira realmente parte da coisa fora da alma⁵⁸. Por fim, ele pergunta se o universal unívoco é alguma realidade existente subjetivamente em qualquer parte⁵⁹. Cada um desses questionamentos representa um aspecto do sistema de seus antecessores criticados por nosso autor⁶⁰.

Entendendo a estrutura crítica acerca das teorizações precedentes a Guilherme de Ockham, podemos colocar as quatro primeiras como constituintes daquilo que, fundado na sua crítica, representa a sustentação da existência do universal como algo fora da alma. Já na última questão, nosso autor coloca a possibilidade de recusa das outras opiniões e começa uma investigação acerca da existência do universal em qualquer parte, a partir desse ponto se inicia uma investigação em busca do universal *in anima* (LEITE JÚNIOR, 2001, p. 91).

O *Venerabilis Inceptor* rejeita todas as opiniões que colocam nos indivíduos uma natureza compartilhada (universal). Deste modo, podemos ver a total recusa do sistema ockhamiano aos universais como presentes em uma natureza universal que não seja individual. Isso atinge diretamente os sistemas de Boécio, Abelardo, Tomás de Aquino e Duns Scotus.

O Frade Franciscano Nominalista vai contra a tradição deixada pelos metafísicos⁶¹ do século XIII, a qual possui a noção de natureza (*natura*) compartilhada, baseada na teoria de que aquilo que compõe Jonas tem algo em comum com o que também compõe Marcos, porém da mesma maneira que isto ocorre, existe algo que os torna distintos um do outro. Esse movimento causa um problema de individuação, que coloca os indivíduos singulares como compostos por

⁵⁶ A esse respeito cf.: OCKHAM, 1970, p. 153, 3-5.

⁵⁷ Para uma melhor elucidação desse ponto cf.: *Op. cit.*, p.160, 4-6.

⁵⁸ Um melhor entendimento desse ponto pode ser obtido em: OCKHAM, 1970, p.225, 4-5.

⁵⁹ *Id. Ibid.* p. 266, 10-11.

⁶⁰ Para uma melhor compreensão acerca de qual sistema é criticado por Ockham em cada um desses questionamentos cf.: LEITE JÚNIOR, 2001, p. 97-137.

⁶¹ Por metafísicos aqui devemos entender os defensores da existência de um ponto de vista que afirma a existência de uma natureza, e sustentam que os universais (gêneros e espécies) existem nos singulares e são seus constituintes metafísicos.

uma mesma natureza, porém com uma individuação adquirida, a qual mostra os singulares como sendo distintos numericamente.

Em relação a este ponto, podemos dizer que para Ockham, este problema seria algo pueril ou se constituiria em um pseudoproblema, já que ele considera apenas o indivíduo como existente na realidade e este, por si só, é singular e, por conseguinte, pode ser apreendido na mente em sua singularidade. Observamos aqui o panorama geral da argumentação desenvolvida pela parte destrutiva da crítica ockhamiana ao realismo. Essas teorizações agrupadas consistem em colocar nos indivíduos (*extra animam*) uma natureza (*natura*) universal em algum aspecto. Estas mesmas teorias anteriores a ele, consideram a tese de que a natureza universal é como algo que pode ser distinguido dos singulares, mas ela mesma é a parte constitutiva destes muitos (universais)⁶².

O ponto fulcral da crítica ockhamiana a todos os seus antecessores realista não estaria no desacordo entre opiniões quanto ao modo com o qual a natureza do universal e o singular se distinguem, já que para uns a distinção entre universal e singular é estabelecida a partir da natureza da coisa (*extra natura rei*) e para outros, a distinção ocorre segundo a razão (*secundum rationem*) (LEITE JÚNIOR, 2001, p. 94). Seu sistema coloca em xeque ambas as visões.

Em relação a esta distinção entre natureza e indivíduo, podemos observar um exame minucioso de nosso franciscano quando percebemos que em sua “classificação” é possível perceber dois tipos de distinções: uma realmente (*realiter*) e outra formalmente (*formaliter*). A distinção real pode ser entendida de dois modos: em um primeiro, há o entendimento de que a natureza do universal, mesmo realizada nos singulares, mantém sua unidade, ou seja, não-multiplicada mesmo que os singulares sejam numericamente múltiplos. Outro viés colocado por nosso autor acerca dessa primeira classificação seria a sustentação de que a natureza universal é diversificada, multiplicada nos singulares por intermédio de uma diferença contraída (Junior, Pedro Leite, 2001, p.94). Já para a distinção formal, a natureza, em relação à coisa fora da alma, é a mesma com a diferença contraída

⁶² Na teoria realista antecessora a Ockham, de forma geral, a natureza era realizada no singular. A *Natura* seria algo compartilhado por todos os singulares.

para um individuo determinado ainda que distinta formalmente (OCKHAM, 1970, p. 161, 2-4).

Podemos destacar, de uma maneira mais ampla, que na parte destrutiva de sua crítica, Ockham, em seu *Scriptum in Librum Priimum Sententiarum* (questões IV a VII), coloca a natureza universal nas coisas singulares, ou seja, *extra animam*. Entendidas essas etapas do pensamento ockhamiano, observamos que neste processo de progressão de seu pensamento existe um desenvolvimento do problema⁶³ em todas as questões⁶⁴, as quais tratam dos modos de existência da natureza do universal nas coisas. Segundo Pedro Leite, “o grau de realidade atribuído à natureza universal é medido, por assim dizer, segundo a maior ou menor distinção que separa dos singulares nos quais está colocada” (LEITE JÚNIOR, 2001, p. 97).

Seguindo a linha de raciocínio das críticas ockhamianas, sua parte destrutiva, aos modelos que defendiam uma resposta ao problema dos universais entendendo-o como uma noção do universal na natureza (*extra animam*), portanto uma adesão ao realismo, nosso autor deixa claro que não admite a nenhuma das justificativas que representam este universal exterior ao intelecto.

Para entendermos melhor o contexto da crítica ockhamiana selecionamos as duas mais fortes e mais extensas, a saber, sua crítica ao modelo realista de Boécio e sua crítica ao sistema de Duns Scotus. Cabe salientar que essas duas críticas são realizadas àqueles que eram considerados, no período de nosso autor, as duas melhores sistematizações do realismo.

Passemos, agora a investigar o teor dessas críticas na seção que se segue.

⁶³ Para um melhor entendimento do que seria ‘o desenvolvimento do problema’ dentro do sistema ockhamiano cf.: LEITE JÚNIOR, 2001, p. 97.

⁶⁴ Aqui nos referimos ao conjunto das questões que compõem sua obra intitulada **Scriptum in Librum Priimum Sententiarum**, mas especificamente as questões IV à VII.

3.3.3. As críticas ao realismo (Boécio e Scotus)

Tomemos, de início, o conceito ockhamiano de universal. Com base nessa noção teríamos nosso ponto de partida em um exemplo muito simples: pensemos que existem duas pitangas vermelhas. Devemos analisá-las de modo empírico, mas voltado para o campo de suas dimensões: seja ele visual, volume, etc. Em um primeiro momento iremos separá-las, mas a partir de uma visão pouco analítica, uma espécie de primeira impressão, diríamos que pareçam idênticas.

Sem dificuldades, afirmamos que, diante de nós, existem duas pitangas iguais se colocamos como parâmetro apenas o âmbito da cor. Poderíamos colocar como ponto do questionamento dos universais a existência de duas pitangas distintas, mas com a mesma cor. Questionar-nos-íamos, ainda, se a cor que é vista na primeira pitanga talvez não seja a mesma cor vista na segunda pitanga. O que nos leva à ideia de que temos duas frutas iguais e de cores iguais, porém distintas.

Segundo Bento Silva Santos (2002, p.3), neste momento podemos nos perguntar: “quantas cores eu vejo? ... vejo só uma cor ou duas cores? ”. Seguindo a argumentação apresentada por Bento, poderíamos continuar na ideia de que, de um determinado ponto de vista, algumas pessoas iriam afirmar que o que é visto é apenas a cor inserida em dois objetos diferentes. Esta seria a base teórica do realismo clássico, que firma argumentos na preocupação de observar uma vermelhidão inserida em um objeto, ou melhor concatenando, realistas se firmam na ideia de que existem universais gerais, como o conceito geral de “vermelho” (SANTOS, 2002, p. 3). Assim, observamos nesse realismo, que o vermelho não é como algo que seria particular de um objeto em si (como no caso das pitangas com cores iguais, porém distintas), mas sim um conceito livre de particularidades e particionado com todos os objetos vermelhos. Nesse caso, o vermelho da pitanga dos realistas seria um mesmo vermelho aplicável a qualquer outro objeto, mesmo que de maneira arbitrária.

Mas tal associação não é possível dentro do universo nominalista. No âmbito nominalista esta noção é diferenciada no que tange à afirmação de que existiriam duas cores, que aparentemente seriam iguais, mas que seriam designadas como o vermelho da primeira pitanga e o vermelho da segunda pitanga, mas que não deixam de ser, de modo diferenciado, duas cores vermelhas.

Passemos, desta maneira, para uma exposição da interpretação geral das correntes inseridas na ‘querela dos universais’ a partir do exemplo supracitado. Os diferentes pontos acerca do universal se polarizam em uma discussão semântica e ontológica acerca do estatuto do universal. Aqui admitimos o nominalismo e o realismo pautam uma maneira de interpretar tal problemática, como no exemplo das pitangas, em que, de um lado, um observa pitangas vermelhas (nominalismo), por outro lado, outros observam apenas algo vermelho de natureza comum partilhada pelas pitangas (realismo). Isto se torna um problema, como ressalta Paul Vincent Spade⁶⁵, pois, na visão realista, o pensamento está voltado para uma entidade presente em todas as coisas, que remete a uma psicogênese da crença em entidades universais, a qual faz da corrente em questão uma consequência de um paralogismo (SILVA, 2002, p. 5). Nesse ponto, observamos exatamente onde está concentrada, de maneira geral, a tese do ockhamismo, já que o nominalismo do nosso franciscano bate de frente com tal afirmação realista, recusando-a e refutando-a. A crítica esboçada por nosso autor não tem um caráter filosófico voltado para a crítica da filosofia da semelhança, e ainda pode ser considerada uma prévia ao empirismo clássico.

Em consequência desta nossa exposição ao problema, podemos ver como Ockham inicia seu embate frente ao realismo respondendo às questões postas pelos questionamentos estabelecidos nos primórdios do problema por Porfírio. Podemos ver a resposta ockhamiana ao problema, diretamente dada às perguntas de Porfírio, quando observamos sua resposta dada ao questionamento porfiriano acerca da (1) subsistência dos gêneros e das espécies como tendo existência ou no exterior da alma ou somente no intelecto. Em relação a essa pergunta porfiriana Ockham afirma que (1.a) os gêneros e as espécies subsistem dentro do intelecto, pois são intenções ou conceitos formados a partir do intelecto, expressos na essência das coisas individuais e em seu significado; portanto, o universal, seguindo este primeiro questionamento, não faz parte das coisas, sendo apenas signos e significados. Ele ainda complementa que (1.b) também pode ser dito que eles, os universais, não fazem mais do que parte de coisas, mais que uma emissão vocal, o universal é colocado como sendo parte do seu significado. E finaliza dizendo que os universais

⁶⁵ A esse respeito cf.: P. V. SPADE, Introduction. In.: J. WYCLIF. **On Universals (Tractatus de universalibus)**. Trad. A. KENNY. Oxford: Clarendon Press, 1985, p. XV-XVIII.

(1.c) são somente predicados das coisas, não por si mesmos, pois quando um gênero é predicado de uma espécie ou o contrario, nenhum deles supõe-se por si mesmo. Isso, para nosso autor, decorre do fato de que (1.d) sendo os conceitos mentais gêneros e espécies, os sons vocais correspondentes a estes conceitos poderiam ser chamados de gêneros e espécies no campo onde são comparadas de acordo com a convencionalidade, no caso, a intenção da alma, que representa este conceito por meio da voz e vice-versa. Mas nosso autor não para somente nisso. Diante da segunda pergunta porfiriana, a que questiona (2) acerca da consideração da corporeidade ou não dos universais, o *Venerabilis Inceptor* responde que (2.a) os universais estão na mente, e que eles não são concernentes às propriedades referentes aos sons vocais que são próprios e não existem em nenhum âmbito corpóreo. Mais ainda, diante da terceira indagação porfiriana, a que questiona que (3) sendo os universais corpóreos, eles se encontrariam como separados do sensível ou inseridos nele, o Frade Franciscano estabelece, como resposta, que (3.a) os universais não estão situados nos sensíveis, ou fazem parte da essência de qualquer substância na natureza sensível; os universais estão apenas no intelecto, que dá acesso ao conhecimento das coisas por meio de signos das impressões do particular no intelecto.

Se as linhas supracitadas se constituem da crítica ao realismo de modo geral, na *Summa Logicae*, mais precisamente em sua primeira parte, nosso autor faz críticas mais direcionadas ao realismo exagerado, mais precisamente ao realismo estabelecido pela perspectiva scotiana.

A primeira crítica foi direcionada à teoria das distinções, abordada anteriormente. Observa-se nos modelos escolásticos a admissão de uma distinção cindida em três partes, a saber, a real, a lógica e a intermediária, era muito comum. Duns Scotus considera como formal a distinção intermediária, sendo esta, para ele, de razão, *cum fundamento in re*, a partir da visão estabelecida por Tomás de Aquino.

A noção scotista tenta fundamentar uma espécie de cientificismo empírico, mas colocando como fundamento a atribuição de predicados diversos a um sujeito. Nesta ideia, vemos o saber como constituído de assimilações simples e, segundo Scotus, a ciência existe apenas se uma realidade pode suscitar algo no intelecto

com uma multiplicidade de conceitos; nesta evidência, a ciência, na perspectiva scotiana, seria formada sempre em torno do objeto de maneira a serem formadas proposições ou ideias acerca dele. Neste viés, a possibilidade do saber humano estaria pautada na *quiddidade* de uma coisa, portanto, segundo Ghisalberti, “alem de designada na totalidade de suas integrações qualitativas, pode ser designada mediante a outra das propriedades ou qualidades que lhe pertencem” (GHISALBERTI, 1997, p. 85). Seguindo esta exposição teórica, de acordo com esta perspectiva, a afirmação recorrente desse realismo scotista nos leva a perceber a coisa, no âmbito de formadora de seu próprio significar, como intermediária apenas da assimilação das qualidades aplicadas a ela no pensamento do indivíduo, que apenas designa qualidades às quais já pertencem ao próprio objeto. Segundo isto, conforme nos atesta Ghisalberti, temos que:

Em tal caso, de fato, daquilo que uma coisa é pode-se deduzir que ela possui esta ou aquela propriedade. Para afirmar que as proposições como: Sócrates é Sócrates, Sócrates é homem, é um animal, é um ser vivente etc. são verdadeiras, é necessário admitir que com aqueles diversos predicados designa-se sempre o mesmo ser, visto porém como que revestido ora de uma qualidade, ora de outra. (GHISALBERTI, 1997, p. 85)

Duns Scotus se questiona em relação à possibilidade de a mesma coisa ser assimilada ou indicada por conceitos diferentes. A isto podemos observar que, para ele, não é de suma importância a correspondência entre seres diversos e conceitos diversos. Segundo seu ponto de vista, o intelecto precisa apenas diferenciar de “imediato” aquilo que é distinto somente em potência. A segurança do *Doctor Sutilis* em afirmar que coisas podem ser atribuídas de vários predicados é pautada na noção de que

A legitimidade de atribuir múltiplos predicados a um mesmo sujeito é garantida pelo fato de que os constitutivos essenciais e as diversas propriedades de uma coisa não são realmente distintos, mas só formalmente: do fato que, por exemplo, embora na realidade o *unum* seja inseparável do *ens*, a humanidade seja separada de Sócrates, a humanidade inseparável da animalidade, todavia uma coisa não é outra” (GHISALBERTI, 1997, p. 86).

A intenção de Duns Scotus seria demonstrar, através deste viés, que a distinção que existe entre os conceitos não se verifica na realidade extra-mental.

A contraposição ockhamiana frente a esta noção scotista, segundo Ghisalberti, seria pautada na observação de que uma coisa não poderia conduzir a produção de mais que um conceito no intelecto, sendo assim, uma coisa não poderia produzir o conhecimento acerca de uma outra (GHISALBERTI, 1997, p. 86). Como consequência desta perspectiva, podemos afirmar, ainda na visão de Ghisalberti sobre a crítica de Ockham ao modelo scotiano, que é possível designar a mesma coisa com vários conceitos, acontecendo isto somente por decorrência da colocação desta mesma em confronto com as demais coisas existentes (GHISALBERTI, 1997, p. 86). Seguindo esse viés, se adotássemos o ponto de vista scotista, todos os conceitos seriam conotativos, obtidos por colocar em prova a relação entre uma coisa e outra frente à sua *quididade*, sendo assim, a coisa só poderia ter um único conceito absoluto. Porém, de acordo com Ghisalberti: “Esta relação não pode ser deduzida da definição de sujeito, pois este, de fato, pressupõe o conhecimento próprio de duas realidades, visto que o conhecimento próprio de um objeto jamais produz só por si mesmo o conhecimento próprio de um outro objeto” (GHISALBERTI, 1997, p. 85). Por isso o *Venerabilis Inceptor* não poderia comungar da teoria scotista.

Assim, Ockham não firma ideia na natureza composta dos sujeitos, mas frisa seu ponto de vista a partir do potencial do intelecto de comparar e colocar em relação uma coisa com outras, decorrendo disso que a noção dos múltiplos pontos de vista, em relação à própria coisa, nos atenta para a multiplicidade de juízos, que, por sua vez, formulam este movimento de relação entre coisas. Se aplicarmos um exemplo simples como nas proposições ‘Sócrates é homem’ ou ‘Sócrates é Platão’, para o posicionamento de Scotus isso se torna uma afirmativa verdadeira e não contraditória, pois, de acordo com sua tese, por mais que Platão e Sócrates não sejam o mesmo indivíduo, a humanidade seria um fator comum que se realiza em ambos. Já para o *Venerabilis Inceptor*, considerando esse mesmo exemplo, temos que coisas que dão abertura a interpretações contraditórias como, de fato, distintas entre si não nos conduzem a certeza; sendo assim, uma coisa pode ser distinguida da outra quando o que se predica de uma não pode ser predicado da outra (GHISALBERTI, 1997, p. 87). Se levarmos em conta o pensamento de nosso autor no que se refere ao problema das distinções suscitado pelo modelo scotista, temos que, segundo Ghisalberti:

[...] O pensamento de Guilherme a respeito das distinções pode ser assim definido: a distinção real acontece somente entre os seres reais numericamente distintos, dos quais um não é realmente o outro; a distinção de razão é aquela que se passa entre os conceitos ou termos que possuem definições diferentes.

A distinção real não pode, pois, ser aplicada aos conceitos e a distinção de razão não pode referir-se aos seres reais. Entre Sócrates e Platão, entre homem e um asno, há distinção real; entre o ser e o não-ser não há distinção real, mas tão somente de razão, porque se trata de conceitos. (GHISALBERTI, 1997, p. 88)

Observando assim, a posição nominalista frente à distinção real e à distinção de razão, podemos colocar a posição ockhamiana como adversa a qualquer espécie de fundamento ligado ao universal como sendo algo existente na natureza das coisas. Sobre isso, Ockham versa que, no interior das coisas, a essência específica ou genérica se distingue da essência individual. O se torna claro em sua visão, e que é inegável, é a admissão de que a essência específica possui uma própria unidade distinta da realidade que é a essência individual (GHISALBERTI, 1997, p. 90). Toda essa formulação nos conduz para a conclusão de que o universal, no âmbito de sua consideração como sendo algo real, torna-se singular, e não mais um universal.

CONCLUSÃO

Ao iniciar nossa investigação acerca da ‘querela dos universais’, nos preocupamos em investigá-la do ponto de vista de um autor e de um período específico. Referimo-nos a Guilherme de Ockham e ao sistema do seu nominalismo. Durante toda a nossa investigação nos ocupamos de descrever de que maneira nosso autor recebe a tradição lógica de seu período e a direciona em uma vertente completamente distinta da que se tornou predominante durante todo o século XIII, o realismo.

Para que essa empresa fosse realizada dividimos nossa dissertação em três capítulos. No primeiro nos ocupamos em discorrer acerca do significado da ‘querela dos universais’ e suas tipologias. No segundo tentamos esclarecer qual foi o contexto no qual o sistema lógico ockhamiano surge estabelecendo suas influências e os principais sistemas realistas com os quais ele dialogou, bem como esclarecendo as bases da *Logica Terminorum*. Por fim, no terceiro capítulo nos detivemos em tentar esclarecer qual era a estrutura do sistema lógico ockhamiano e qual era o teor de sua crítica ao realismo.

Ao longo de nossa pesquisa pudemos observar de que maneira nosso autor estrutura sua concepção acerca dos universais e, partindo dela, desenvolve sua crítica ao realismo. O movimento crítico ockhamiano parte do princípio de que toda a realidade existente fora da alma humana é essencialmente singular. Esse ‘princípio de singularidade do real’ (LEITE JÚNIOR, 2001, p. 97) coloca o indivíduo como sendo a única realidade concreta do real. Assim, para ele, tudo aquilo o que se compõe como existente é algo singular, é um indivíduo, portanto, é um em número. A admissão desse princípio, levando-se em conta que tudo o que existe *extra animam* é singular, faz com que o autor negue a possibilidade de existir qualquer outro tipo de existência de uma natureza do universal nos singulares, ou seja, *extra animam*. Assim, se o universal não pode ter existência *extra animam*, sua existência ocorreria somente no âmbito do discurso, ou seja, no âmbito lógico.

Tendo o princípio da individuação como norte e início postular, o Frade Franciscano analisa todas as respostas proeminentes de seu tempo e as confronta

com seu postulado. Desse movimento nasce sua crítica ao realismo, uma vez que todos os realismos afirmam a existência dos universais *extra animam*, ou como realidades subsistentes em si mesmas, ou como algo *in re*. A crítica de nosso autor começa por descaracterizar os argumentos dos adversários dentro do uso dos próprios termos ‘singular’ e ‘universal’. Para ele os dois termos, em sua noção etimológica, já se constituem de termos contraditórios entre si, uma vez que o singular nos cofere uma noção de ‘numericamente um’ e o universal a noção de ‘comum a vários’. É por esse motivo que ele afirma de forma categórica que a noção de uma coisa singular seja distinta da noção de uma coisa universal, para ele efetivamente existe uma distinção real entre o singular e o universal (LEITE JÚNIOR, 2001, p. 105).

Segundo o sistema do *Venerabilis Inceptor* existe a diferença real entre a natureza do universal e a natureza da coisa singular. Muitas teses realistas afirmavam a possibilidade de existência de uma natureza universal independente da existência da coisa singular, concluindo que o universal existe de forma separada e distinta do singular. Mediante sua crítica, nosso autor postula que essa possibilidade é absurda pois teríamos, caso ela fosse verdadeira, que admitir a existência da ‘Humanidade’ sem que existissem ‘homens’. Por isso para ele não existe distinção real entre ‘a natureza universal’ e ‘a coisa singular’. Se isso é negado, ainda permanece uma das ideias do realismo, a de que a natureza do universal é uma parte essencial e constitutiva do singular. A isso ele também refuta. Em sua teoria, nosso autor parte da noção do ‘princípio de singularidade do real’, aspecto que o conduz a afirmar que “a natureza universal não pode ser tomada como coisa (*res*), na medida em que a própria noção de *res* pressupõe uma unidade numérica, descartando, assim, a noção de comum, pois aquilo que é um em número não pode ser simultaneamente comum a muitos” (LEITE JÚNIOR, 2001, p. 112).

Entretanto, sua maior crítica ao realismo é dirigida ao sistema de Scotus, como vimos. Para nosso autor a posição scotiana “sustenta basicamente a existência de uma *natura* que é comum a todos os singulares nos quais está colocada e se distingue deles de modo apenas formal” (LEITE JÚNIOR, 2001, p. 117). Em sua argumentação, nosso autor também refuta essa tese. Para ele, o “caráter de universal da natureza comum é estabelecido a partir da ação do entendimento. Isso quer dizer que nas coisas a *natura* é um universal incompleto e

apenas no intelecto é um universal completo. ” (LEITE JÚNIOR, 2001, p. 121). Assim, observamos que para ele o universal é um ser no intelecto, o ser pensado. O universal, portanto, somente se encontra na alma, ele é apenas um ser de razão, um conceito (LEITE JÚNIOR, 2001, p. 139).

Essa conclusão ockhamiana nos permite entender que para nosso autor o problema dos universais muda de enfoque se comparado aos seus antecessores. Conforme Pedro Leite Júnior, as questões acerca dos universais é deslocada da discussão sobre seu estatuto ontológico *extra animam* (que para Ockham não há) e se inclina em direção à possibilidade da universalização dos conceitos que utilizamos na linguagem” (LEITE JÚNIOR, 2001, p. 139). Para nosso autor, analisar os universais é analisá-los sob uma perspectiva linguística, ou seja, somente mediante uma teoria do ato mental, ou melhor, uma teoria dos signos. Portanto, de acordo com o ponto de vista de nosso autor, o universal somente pode ser compreendido enquanto for considerado um conceito natural. O universal é um signo convencional, e, por esse motivo, enquanto é um signo, somente na alma encontra a sua possibilidade de universalização à medida em que, sendo signo linguístico, é um termo.

Diante de tudo o que foi exposto aqui podemos entender que no sistema ockhamiano o universal não pode existir fora da alma humana como constituinte do singular, haja vista que no real somente existem indivíduos. Para ele o universal é signo, e assim o sendo, ele é um termo da linguagem, então, o problema é deslocado do campo da ontologia para o campo linguístico, o campo lógico. É esse movimento que coloca um ponto final nas correntes realistas de seus antecessores.

Entretanto, mesmo depois de percorrermos todo esse caminho, uma pergunta ainda se apresenta a nós: Mas será que o sistema ockhamiano influenciou de alguma forma as questões trabalhadas na e pela Filosofia?

Quando imaginamos se a ‘querela dos universais’ teve alguma influência na filosofia posterior à Escolástica, a resposta é um sim. Um eco da questão dos universais pode ser claramente observado nos séculos XVII e XVIII, quando observamos pontos de controvérsia em relação ao status psicológico e metafísico dessa problemática. Este “novo” estatuto dos universais é observado entre os empiristas ingleses, onde percebemos a predominância do conceptualismo, com

forte influência nominalista. Falamos de uma vertente conceptualista por decorrência dos empiristas da época concordarem com a vertente dos universais que não considerava os universais como algo existente na realidade, aspecto que se contrapõe à visão realista, mas também não admitirem que o universal é apenas uma palavra, aspecto que se contrapõem com grande parte da estrutura da tese nominalista. Refutando tantos aspectos do realismo quanto do nominalismo, podemos dizer que as teorias desenvolvidas nesse período apresentam um grande traço do conceptualismo.

Ao investigarmos autores como Descartes, por exemplo, em sua obra intitulada *Os Princípios da Filosofia*, podemos claramente ver a influência conceptualista, quando, sobre este assunto, ele afirma que universal está no espírito, mas acerca de tal, quanto à sua origem, ele afirma que eles, os universais, são como ideias que nos permitem pensar coisas particulares que tem entre si certo tipo de afinidade. Se de um lado o conceptualismo influencia Descartes, por outro lado, podemos ver, claramente, que o nominalismo influencia autores como Hobbes, na medida em que ele afirma, em sua obra intitulada *Leviatã*, que nada existe no mundo natural que seja um universal, a não ser os nomes, na medida em que eles denominam todas as coisas individuais e singulares⁶⁶.

O mesmo se daria com a Filosofia Contemporânea⁶⁷. Quando hodiernamente falamos em filosofia da mente, tomando-a sob o escopo da Filosofia Analítica, em posturas como as teorias de Wittgenstein, mas especificamente o primeiro momento de sua filosofia, observamos que esse autor coloca a linguagem como algo privado, algo que diz que a privacidade das sensações está enraizada nas nossas reflexões. Observando por este viés, quando lemos sobre isto nas *Anotações Sobre as Cores*, fica claro que, para Wittgenstein, a experiência privada é algo a ser compreendido pelo próprio falante. Esse pensador alemão, por exemplo, tece um questionamento que poderia ser assim resumido: “eu não posso saber se o vermelho que vejo é o vermelho que você vê. E isso porque só eu posso saber o que vejo, mais ninguém”.

⁶⁶ Três obras são fundamentais para se entender de que forma as teorizações desenvolvidas na Idade Média impactaram a modernidade e a contemporaneidade. São elas: 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; e GHISALBERTI, Alessandro. **As raízes medievais do pensamento moderno**. Trad. de Silvar Hoepfner Ferreira. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

⁶⁷ A esse respeito podemos conferir de que forma o modelo do nominalismo ockhamiano impactua a Filosofia contemporânea em DE ANDRÉS, 1969.

Observando desse modo, nos deparamos com uma situação peculiar: quando apontamos para um objeto e dizemos “pegue aquele livro vermelho” aquele a quem direcionei a frase tem a grande possibilidade de estar enxergando algo verde e de forma distinta, mas não percebemos a discordância entre a linguagem que uso para me comunicar e a experiência sensorial do ouvinte de minhas locuções.

Além de Wittgenstein podemos citar autores mais recentes como Hillary Putnam, Saul Kripke, Williard Quine ou Rudolf Carnap, que colocam a filosofia da linguagem e a teoria semântica nominalista contemporânea mesclada às questões lógicas, ontológicas e epistemológicas. Com isso observamos que o campo semântico atual se volta aos universais no que diz respeito à questão da significação mental, quando, por exemplo, observamos questionamentos acerca ‘do que está se falando? ’ Ou ‘o que queres significar com isto? ’; estas perguntas levam-nos a teorias da referência e do significado da palavra ou do conceito.

O que observamos é que o pensamento de nosso autor, Guilherme de Ockham, parece estar influenciando, ainda nos dias atuais, uma enorme gama de pensadores que se ocupam do problema da linguagem e de sua relação com o mundo e com o pensamento humano. Entretanto, tais aproximações serão fruto de trabalhos futuros que pretendemos desenvolver em um estudo posterior.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ADAMS, Marilyn McCord. **William Ockham**. Indiana: University of Notre Dame Press, 1987, vol. 1.

_____. **William Ockham**. Indiana: University of Notre Dame Press, 1987, vol. 2.

ALFÉRI, Pierre. **Guillaume d'Ockham. Le Singulier**. Paris: De Minuit, 1989.

ARMSTRONG, D. M. **Universals: an opinionated introduction**. Boulder, CO: Westview Press, 1989.

AUDI, Robert. **Dicionário de Filosofia de Cambridge**. Trad. de João Paixão Neto e Edwino Aloysius Royer. São Paulo: Paulus, 2006.

BEUCHOT, Mauricio. **EL problema de los universales**. México: Ed. UNA, 1981.

BOTTIN, Francesco. **La scienza degli occamisti: la scienza trado-medievale dalle origini del paradigma nominalista alla rivoluzione scientifica**. Bologna: Rimini, 1982.

_____. **Filosofia Medievale della mente**. Padova: IL Poligrafo, 2005.

BRAMPTON, C. Kenneth. Nominalism and the Law of Parsimony. In.: **The Modern Schoolman**. 41, 1964, p. 273-281.

BRANQUINHO, João; MURCHO, Desidério; GOMES, Nelson Gonçalves (org.). **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

CIRNE LIMA, Carlos R. **Dialética para principiantes**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

COSTA, Joice Beatriz da. **Suposição, significado e referência: o diálogo entre Ockham e a filosofia contemporânea**. Porto Alegre: Letra & Vida, 2012.

COTE, Antoine. Siger, Avicenna, and Albert the Great on Universals and Natures. **Bochumer Philosophisches Jahrbuch fuer Antike und Mittelalter**. Amesterdam: vol. 17, p. 99-122, 2014.

COXITO, Amândio A. Luis A. Vernei e a filosofia europeia do seu tempo: o problema dos universais. **Revista Filosófica de Coimbra**, Coimbra: nº 116, p. 293-320, 1994.

DE ANDRÉS, Teodoro. **El nominalismo de Guillermo de Ockham como Filosofia del Lenguaje**. Madrid: Gredos, 1969.

DE BONI, Luis Alberto. **A entrada de Aristóteles no ocidente medieval**. Porto Alegre: EST Edições/Editora Ulysses, 2010.

DEMETRA, Christopoulou. Dealing with Quine's "Wolf": Is 2nd Order Logic Ontologically Committal? **Philosophical Inquiry: International Quarterly**. Vol. 39, nº 1, p. 63-80, 2015.

DUMSDAY, Travis. Nominalist Dispositionalism and a Cosmological Argument. **Philosophia Christi**. California: vol. 16, nº 2, p. 423-431, 2014.

FALES, Evan. **Causation and universals**. London: Routledge, 1990.

FERREIRA, Anderson D'Arc. Aspectos Históricos sobre Lógica e Linguagem na Idade Média. In.: NOGUEIRA, Maria Simone Marinho (org.). **Contemplatio: ensaios de filosofia medieval**. Campina Grande: EDUEPB, 2013, p.193-224.

_____. OCKHAM E A FILOSOFIA DA MENTE: aproximações ao externalismo na filosofia contemporânea. **Problemata – Rev. Int de Filosofia**. João Pessoa. Vol. 02. No. 01, 2011, p. 145-171.

_____. **A LINGUAGEM MENTAL DE GUILHERME DE OKCHAM: contribuições frente ao externalismo contemporâneo**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia Doutorado Integrado UFPB/UFPE/UFRN – João Pessoa, 2010. Orientador: Prof. Dr. Fernando Raul de Assis Neto.

FIGUEIREDO, Rodrigo Alexandre de. O realismo dos universais. **Perspectiva Filosófica**, Recife: vol. 1, nº. 39, p. 54-70, jan/jun 2013.

FREGE, G. On concept and object (1892) *In*: LANDSMAN, C. (org) **The problem of universals**. New York: Basic Books, Inc., Publishers 1971.

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.

HAMELIN, Guy. Do Realismo Moderado ao Realismo Extremo em Platão. **Journal of Ancient Philosophy**. São Paulo: vol. III, nº 2, p. 1-13, 2009.

IMAGUIRE, Guido. In Defense of Quine's Ostrich Nominalism. **Grazer Philosophische Studien: Internationale Zeitschrift fur Analytische Philosophie**. Amsterdã: vol, 89, p. 185-203, 2014.

_____. ; SCHIRN, Matthias. **Estudos em Filosofia da Linguagem**. São Paulo: Loyola, 2008.

JACKSON, F. Statements about universals. **Mind**, vol. 76, p. 427-429, 1977.

JAEGER, Wérner. **Paideia, a formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. Lisboa: Editora Aster, S.D.

KNEALLE, William ; KNEALLE, Martha. **O desenvolvimento da lógica**. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

LANDIM FILHO, Raul. A questão dos universais segundo a Teoria Tomista da Abstração. **Analytica**, Rio de Janeiro: vol. 12, nº. 2, p. 11-33, 2008.

LEITE JÚNIOR, Pedro Gilberto. **O problema dos universais: a perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

_____. **A teoria da conotação de Ockham: uma proposta de interpretação**. Porto Alegre: EST, 2007.

LEWIS, D. New work for a theory of universals (1983). *In*: LAURENCE, S.; MACDONALD, C. **Contemporary readings in foundations of metaphysics**. Massachusetts: Blackwell, 1998.

LIBERA, Alain de. **A filosofia Medieval**. Trad. Nicolás Campanário e Yvone da Silva. São Paulo: Loyola, 1998.

MICHON, Cyrille. **Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam**. Paris : Vrin, 1994.

MILLER, Alexandre. **Filosofia da Linguagem**. Trad. Evandro Luis Gomes, Christian Marcel de Amorim, Perret Gentil Dit Maillard. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2010.

OCKHAM, Guilherme de. 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.

_____. 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.

_____. 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.

_____. **Lógica dos Termos**. Trad. de Fernando Pio de Almeida Fleck e Introdução de Paola Müller. Porto Alegre: EDIPUCRS/USF, 1999 (a).

_____. **Obras Políticas**. Trad., apresentação e notas de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS/USF, 1999 (b).

_____. Quaestiones variae. **In: Opera Theologica VIII**. Ed. Franciscus Del Punta. Cura Instituti Franciscani, Universitatis S. Bonaventure, St. Bonaventure, N. Y., 1984.

_____. **Oito Questões Sobre o Poder do Papa**. Trad., introdução e notas de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Porto Alegre: EDIPUCRS/USF, 2002.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A Filosofia na Crise da Modernidade**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea**. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2001.

PENCO, Carlos. **Introdução à Filosofia da Linguagem**. Trad. Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2006.

PEREIRA, Maria Helena Rocha. **Estudos de história da cultura grega**. 3ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1970, 1º vol.

PINBORG, Jean. **Logica e semântica nel medioevo**. Trad. Flavio Cuniberto. Torino: Boringhieri, 1984.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Grega e Romana**. Vol. VIII. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. Nova edição corrigida. São Paulo: Loyola, 2008.

RIVES, Bradley. Laws, the Inference Problem, and Uninstantiated Universals. **Southern Journal of Philosophy**. Memphis: vol., 52, nº 4, p.496-520, 2014.

RODRIGUEZ-PEREYRA, G. What is the problem of universals? **Mind**, vol. 109, p. 255-273, 2000.

RUSSELL, Bertrand. **Os Problemas da Filosofia**. Introdução, tradução e notas de Desidério Murcho. Lisboa: Edições 70, 2008.

SAMPSON, C. Michael. Universals, Plot and Form in Aristotle's Poetics. **Animus: A Philosophical Journal for Our Time**. Newfoundland: vol. 13, p. 4-21, 2009.

SANTOS, Bento Silva. Os argumentos de Boécio (ca. 480-524) *Pro e Contra* os universais no "segundo comentário à Isagoge de Porfírio". **Síntese**, Belo Horizonte: vol. 30, nº 97, p. 187-202, maio/ago 2003.

_____. **Antologia de Textos (Porfírio, Boécio, Ockham)**. Disponível em: <http://www.bentosilvasantos.com/cms/index.php?download=OS+UNIVERSAIS+-+Porfiro%2C+Boecio+e+Ockham.pdf>; acesso em 28/08/2015 às 18:00hs, S/D.

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, nº 2, p. 121-148, jul-dez 1997

SANTOS, José Trindade. **Para ler Platão: a ontoepistemologia dos diálogos socráticos**. Tomo I. São Paulo: Loyola, 2008.

_____. **Para ler Platão: o problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas**. Tomo II. São Paulo: Loyola, 2008.

SARANYANA, Josep-Ignasi. **A filosofia medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca**. Trad. Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio", 2006.

STORCK, Alfredo C. A Constituição das Substâncias materiais e a Acidentalidade da Existência: observações acerca da Ibtikigua e da Semântica Avicenianas. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, São Paulo: vol. 15, nº 2, p. 313-342, 2005.

TÔRRES. Moisés Romanazzi. *A Herança na Primeira Escolástica da Filosofia da Alta Idade Média: Boécio enquanto autoridade na Questão dos Universais*. **Brathair**, São Luís: vol. 1, p. 87-97, 2007.

TUGENDHAT, Ernest. **Lições introdutórias à Filosofia Analítica da Linguagem**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

TUGENDHAT, Ernest; WOLF, Ursula. **Propedêutica Lógico-Semântica**. Trad. Fernando Rodrigues. Petrópolis: Vozes, 1997.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **A universidade Medieval**. 2ª ed. Revista e aumentada. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

VERNANT, Jean- Pierre. **As origens do pensamento grego**. 8ª Ed. Trad. de Ísis B. Da Fonseca. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A, 1994.

_____. **Mito e pensamento entre os gregos**. 2ª Ed. Trad. Haiganuch Sarian.. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

WYCLIF, J.. **On Universals (Tractatus de universalibus)**. Trad. A. KENNY. Oxford: Clarendon Press, 1985.