

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

**O PROBLEMA DOS UNIVERSAIS NO MEDIEVO:  
O Nominalismo de Ockham e a passagem da Ontologia à Lógica**

LAIZA RODRIGUES DE SOUZA

João Pessoa / 2015

LAIZA RODRIGUES DE SOUZA

**O PROBLEMA DOS UNIVERSAIS NO MEDIEVO:  
O Nominalismo de Ockham e a passagem da Ontologia à Lógica**

Dissertação aprovada como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba.

Área de Concentração: História da filosofia

Orientador: Prof. Dr. Anderson D'Arc Ferreira

JOÃO PESSOA / 2015

S729p Souza, Laiza Rodrigues de.

O problema dos universais no medievo: o nominalismo de Ockham e a passagem da ontologia à lógica / Laiza Rodrigues de Souza.- João Pessoa, 2015.

129f.

Orientador: Anderson D'Arc Ferreira

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA

1. Ockham, Guilherme de, 1288-1347 - crítica e interpretação. 2. Filosofia - história. 2. História da filosofia. 3. Problema dos universais. 4. Teoria da suposição.

UFPB/BC

CDU: 1(091)(043)

LAIZA RODRIGUES DE SOUZA

**O PROBLEMA DOS UNIVERSAIS NO MEDIEVO:  
O Nominalismo de Ockham e a passagem da Ontologia à Lógica**

Dissertação aprovada como requisito parcial 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 Vale Cavalcante Filho – Membro - UFPB

---

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

JOÃO PESSOA / 2015

## DEDICATÓRIA

Ao meu pai, cuja inspiração e incentivo  
me direcionaram ao amor pela filosofia.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente a Deus pelo dom da vida. Agradeço à minha família, minha mãe Francileide e meu irmão Lucas que foram compreensivos num período em que eu precisava de silêncio e concentração, mas a vida, inexoravelmente seguia em seu fluxo ruidoso. Agradeço ao meu pai pelo incentivo e apoio constantes sem os quais este trabalho não teria sido possível. Aos meus primos Adrilenne e Glebton que estiveram sempre presentes para cuidar de mim. Aos meus primos Adricoele e Artur que têm me animado e me incentivado a ver os aspectos positivos da vida. Ao meu orientador Anderson D'Arc, pela confiança, amizade e valiosos conselhos e por todos os ensinamentos que me proporcionou durante os anos em que tive o prazer de ser sua aluna. Aos professores Francisco Cavalcante e Bartolomeu Leite pelas considerações e contribuições imprescindíveis no meu texto, que certamente muito agregaram no meu amadurecimento. Ao professor Marcos Roberto pela solicita atenção em me ajudar com as normas técnicas. Ao Paulo pela sua boa vontade de me ajudar a formatar meu trabalho quando ele ainda era um rascunho. A todos os amigos que reclamaram minha ausência, mas continuam de braços abertos quando tenho uma folga. Ao meu psiquiatra, Moab, que tem me ajudado a dar novos significados à vida e a perceber que a vida não deve nem precisa ser levada tão a sério. E aos colegas de mestrado Rubens e Jerônimo, pela companhia e por compartilhar comigo as alegrias e dores da vida acadêmica.

## EPÍGRAFE

*Meu entendimento é o único  
tesouro que possuo, o maior de todos.*

*Embora infinitamente pequeno  
e frágil quando comparado com os  
poderes das trevas, é ainda uma  
luz, minha única luz.*

Carl G. Jung  
*Mémoires, Dreams, Reflections*

## RESUMO

Este trabalho pretende apresentar um panorama geral da Querela dos Universais do medievo. O debate acerca do estado dos universais tem suas bases conceituais no pensamento dos filósofos antigos e se inaugura tradicionalmente com a formulação de Porfírio de Tiro. Durante a Idade Média surgiram várias hipóteses acerca de qual estado dos universais, dentre as quais destacamos o realismo de Duns Scotus e Boaventura, o nominalismo extremo de Roscelino e o anti-realismo de Pedro Abelardo. Finalmente, apresentamos a solução de Guilherme de Ockham ao problema dos universais. Com um posicionamento nominalista, que é contrário a existência de qualquer entidade universal fora da mente, Ockham desenvolve uma teoria da suposição na qual os universais são tomados como termos mentais que, de acordo com uma função semântica, ocupam o lugar dos particulares a que se referem num contexto proposicional. Deste modo, procuramos mostrar como a perspectiva de Ockham traz o problema dos universais do âmbito ontológico para o lógico.

**Palavras-chave:** Ockham, universais, suposição.

## ABSTRACT

This work intends to present an overview of the medieval Quarrel of Universal. The debate about the status of universals has its conceptual basis in the thought of the ancient philosophers and traditionally opens with the formulation of Porphyry. During the Middle Ages there were several hypotheses about what state of universal, among which we highlight the realism of Duns Scotus and Bonaventure, the extreme nominalism of Roscellinus and the anti-realism of Peter Abelard. Finally, we present the William of Ockham's solution to the problem of universals. With a nominalist position, which is against the existence of any universal entity out of mind, Ockham develops an theory of supposition in which universals are taken as mentally that according to a semantic function, take the place of individuals referred to in a propositional context. Thus, we try to show how Ockham's perspective brings the problem of universal from the ontological scope for the logical.

**Keywords:** Ockham, universal, supposition.

## **LISTA DE ILUSTRAÇÕES**

Ilustração nº 1 - O problema dos universais em Porfírio.....	36
Ilustração nº 2 - Divisão de suposição pessoal.....	107

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
<b>1        AS BASES CONCEITUAIS DO PROBLEMA DOS UNIVERSAIS .....</b>	<b>16</b>
1.1     AS FONTES NA FILOSOFIA GREGA .....	17
1.1.1   Platão e o surgimento do realismo extremo .....	23
1.1.2   Aristóteles e o surgimento do realismo moderado .....	29
1.2     A FORMULAÇÃO DO PROBLEMA DOS UNIVERSAIS .....	34
1.2.1   O problema dos universais em Porfírio .....	34
a) o gênero .....	34
b) a espécie .....	35
c) a diferença .....	35
d) o próprio .....	37
e) o acidente .....	37
1.2.2   O problema dos universais em Boécio .....	39
<b>2        PRINCIPAIS TIPOLOGIAS/CORRENTES – RESPOSTAS AO PROBLEMA DOS UNIVERSAIS .....</b>	<b>43</b>
2.1     AS TIPOLOGIAS OU RESPOSTA AO PROBLEMA .....	44
2.1.1   Nominalismo de Roscelino .....	47
2.1.2   Anti-realismo de Abelardo .....	50
2.1.3   Realismo de Boaventura .....	58
2.1.4   Realismo moderado de Duns Scotus .....	60
<b>3        A RESPOSTA OCKHAMIANA AO PROBLEMA .....</b>	<b>67</b>
3.1     AS TEORIAS DA SUPosiÇÃO E SUA ESTRUTURA .....	68
3.1.1   Conceituando suposição .....	69
a) Falácia .....	70
b) Comentários .....	70
c) Disputas .....	71
3.1.2   Guilherme de Shyreswood .....	75

3.1.3	Pedro Hispano .....	78
3.2	O MODELO LÓGICO DE OCKHAM .....	80
3.2.1	O signo .....	81
3.2.2	Os termos .....	82
3.2.2.1	Os três sentidos do termo .....	82
3.2.2.2	Termos sincategoremáticos .....	84
3.2.3	Nomes concretos e abstratos .....	85
a)	Nomes que não são sinônimos .....	87
b)	Sinônimos .....	87
3.2.3.1	Consideração correta sobre Nomes Abstratos e Concretos .....	89
3.2.3.2	Subdivisão dos nomes Conotativos e Absolutos .....	92
3.2.3.3	Nomes de 'primeira' e 'segunda' imposição .....	95
3.2.3.4	Nomes de 'primeira' e 'segunda' intenção .....	97
3.3	A TEORIA DA SUPOSIÇÃO OCKHAMIANA .....	99
3.3.1	Divisão da Suposição .....	102
a)	Suposição Pessoal .....	102
b)	Suposição Simples .....	104
c)	Suposição Material .....	104
3.3.1.1	Distinguindo a Suposição .....	106
3.3.2	Divisão da Suposição Pessoal .....	107
3.3.2.1	Suposição Discreta .....	107
3.3.2.2	Suposição Comum .....	108
a)	Suposição Determinada .....	108
b)	Suposição meramente Confusa .....	110
c)	Suposição Confusa e Distributiva .....	111
3.4	A PASSAGEM OCKHAMIANA DA ONTOLOGIA À LÓGICA .....	114
<b>CONCLUSÃO .....</b>		126
<b>REFERÊNCIAS .....</b>		129

## INTRODUÇÃO

Um dos grandes problemas que se apresentaram às críticas reflexivas dos filósofos refere-se à maneira como relacionamos nossas estruturas linguísticas com os objetos do mundo que nos rodeia. O problema ontológico traduzido pela questão “O que há?” muito tem incomodado os pensadores ao longo da história. “Tudo” seria uma possível resposta. Contudo, segundo Quine (cf. 2011, p.11) isso seria o mesmo que dizer “há o que há”. A pergunta pelo que há pode ser simplificada para a seguinte: há objetos abstratos? Acerca disso há muita divergência.

A filosofia medieval tratou desse problema, que se originou na Antiguidade, como sendo de suma importância para a condição de validade de nossos argumentos e da possibilidade do intelecto humano ter acesso ao mundo fenomênico. Tivemos um conjunto de proposições, no medievo, que ficou conhecido como ‘a querela dos universais’. O conteúdo central da querela gira em torno dos debates acerca de qual é o estatuto ontológico dos universais. Os pensadores medievais investigaram a possibilidade de ‘existência’ ou ‘não-existência’ dos universais. Se eles existem, essa existência se dá de forma real ou somente em nossa mente? E ainda, esse problema está no campo ontológico ou lógico?

A tradição filosófica aponta a figura de Porfírio como o responsável pela formulação do problema e criação dessa dicotomia. Ele entende que a noção de universal é compatível com a definição de gênero e espécie presente nas *Categorias* de Aristóteles: aquilo que é apto por natureza a ser predicado de muitos. Assim, são postas duas possibilidades acerca da existência do universal: a) são coisas que existem independentes de nossa mente; b) ou são conceitos ou ainda palavras que dependem do intelecto humano.

Com isso a questão passa a ser: os universais são reais em si mesmos ou simples concepções do intelecto? Esta dupla possibilidade aponta para os dois extremos em que a disputa foi posteriormente dividida: realismo e nominalismo. O realismo foi dividido durante na Idade média em ‘realismo exagerado’ e ‘realismo moderado’. A primeira posição possui influência platônica e trata-se de uma corrente que sustenta que os universais são realidades existentes em si mesmas, separadas das coisas. Realidades estas conhecidas como ‘Forma’ ou ‘Ideia Universal’ (*eidos*)

que possuem prioridade gnosiológica em relação às coisas. A segunda vertente, de cunho aristotélico, toma os universais como concepções do intelecto, mas com fundamento nas coisas (*universale in re*). Numa posição alternativa há o nominalismo, cuja defesa é que os universais são apenas nomes destituídos de existência real.

O problema dos universais transita entre o campo ontológico e lógico graças às divergentes definições de universal dadas por Aristóteles e Boécio. A noção predicativa contida na definição de Aristóteles comporta (ou sugere) a ambiguidade da natureza do universal, *i.e.*, não fica claro se trata de palavras ou de coisas. As palavras escritas são símbolos das palavras faladas, estas, por seu turno, são sinais das afecções da alma, ou seja, dos conceitos. Sabemos que existem palavras singulares, que se referem a indivíduos, como por exemplo, um nome próprio; e palavras universais, que se referem a conceitos, como gênero e espécie. Com isso, concluímos que as palavras universais simbolizam conceitos universais. Mas, uma vez sabendo que os termos singulares possuem um referente real, põe-se então a questão: a que correspondem os conceitos universais? Ou melhor, seria o universal dotado de existência real?

A opinião vigente até o século XII era a de que só há ciência do universal, de modo que o conhecimento objetivo só tinha valor caso o universal estivesse fundamentado na realidade. A própria realidade era, de certo modo, concebida como universal. Entretanto, a realidade apresenta uma multiplicidade incontestável, o que originou o problema da individuação: a dificuldade de saber por intermédio do que a natureza universal se individualizava para possibilitar a existência dos seres singulares que percebemos no mundo. A resposta encontrada é que a universalidade e a singularidade eram, para pensadores como Tomás de Aquino e Duns Scotus, modos de ser pelos quais as coisas existiam na realidade ou na mente.

O posicionamento de Ockham frente a tais concepções é divergente e crítico. Ele estabelece que “(...) toda coisa fora da alma é por si mesma singular, de modo que ela mesma, sem nenhum acréscimo, é aquilo que imediatamente é denominado de intenção de singularidade” (OCKHAM, *L. Sent*, VI, 197, 7-10), ou seja, somente existe o indivíduo e a realidade é singular e inteligível enquanto tal. Esta noção cessa o problema do princípio de individuação, uma vez que a realidade perdeu seu

caráter universal, foi retirado o valor ontológico do problema dos universais. Assim, não cabe mais perguntar como se dá a passagem do universal ao particular. A questão que se põe agora é: como se passa do singular para o universal, *i.e.*, como os universais se formam em nossa mente? A concepção de universal trazida por Ockham norteia o trânsito da questão dos universais do âmbito ontológico para o lógico.

Temos por objetivo geral demonstrar de que modo a teoria da suposição de Guilherme de Ockham responde a querela dos universais e promove a passagem do problema do campo ontológico para o campo lógico. Entendemos que o problema dos universais envolve uma série de aspectos lógicos, epistemológicos e ontológicos que iremos considerar. Além disso, torna-se imprescindível atentarmos também à historiografia em torno do problema dos universais. Conhecer os antecedentes à teoria ockahmista é de suma relevância para compreender o caráter combativo de sua filosofia que opta por fazer um corte radical com as teorias que vinham sendo pensadas até sua época.

A solução que defendemos para o problema dos universais é o nominalismo ockahmista. Ele rompe com o postulado da existência de entidades universais e sua ontologia admite apenas particulares. Os gêneros e espécies são reduzidos a termos universais, o que permite que tratemos de responder a que correspondem os gêneros e espécies por meio de uma teoria lógico-semântica: a teoria da suposição.

No primeiro capítulo temos por objetivo investigar a formulação tradicional do problema dos universais que deu origem à querela dos universais no medievo. Para tal faremos um apanhado das filosofias que o englobam desde a formulação porfiriana, passando pela anterioridade conceitual que abarca o platonismo e o aristotelismo, até chegar à primeira tentativa de resolução do problema já instaurado feita por Boécio.

No segundo capítulo trataremos dos expoentes das principais correntes filosóficas que se desenvolveram como resposta à querela medieval dos universais: realismo, conceitualismo e nominalismo. Veremos o nominalismo de Roscelino; em seguida Abelardo, defendendo o conceitualismo; Boaventura enquanto realista; e Duns Scotus, principal interlocutor de Ockham representando o realismo moderado.

No terceiro capítulo trabalharemos a teoria da suposição de Ockham como resposta ao problema dos universais, deslocando a antiga questão ‘qual a natureza do universal?’ para a questão ‘de que coisa se fala?’. A teoria da suposição oferece meios lógicos de se determinar do que se fala através de uma análise lógica da estrutura semântica das proposições. Portanto, reduzimos um problema ontológico a um problema lógico.

## 1. AS BASES CONCEITUAIS DO PROBLEMA DOS UNIVERSAIS

A querela dos universais foi um debate que ocorreu na Idade Média acerca da natureza dos universais. Devemos ter em perspectiva que é comum na tradição filosófica se referir à querela como ‘problema dos universais’. Entretanto, tratam-se de coisas distintas. A querela está situada historicamente no conjunto de debates ocorridos no medievo e se refere aos universais como gêneros e espécies, enquanto o problema dos universais perpassa a história da filosofia.

Quando nos referimos à querela dos universais tratamos do problema dos universais conforme a seguinte configuração: a formulação de questões acerca da natureza dos gêneros e espécies feita por Porfírio de Tiro na Introdução às Categorias de Aristóteles. Mas para apresentarmos o problema dos universais como um problema filosófico começaremos por distinguir o objeto de estudo própria da filosofia. As ciências em geral estudam os fenômenos, a filosofia se distancia das demais ciências na medida em que procura investigar se há uma unidade presente nos fenômenos que subsista ao movimento incessante da realidade. Os filósofos da natureza buscavam saber qual elemento físico unificava e estruturava a realidade. A este respeito Parmênides nos disse no seu poema *Da Natureza* que só se pode conhecer aquilo que é. E ‘o que é’ é o ser. Podemos dizer que a filosofia é o estudo do Ser enquanto aquilo que podemos conhecer.

Tudo o quanto pode ser objeto de investigação tem ser. De modo que não investigamos o Ser por si mesmo, mas procuramos o Ser em tudo aquilo o que é. Para Aristóteles as coisas tinham uma essência ou natureza essencial. Já para Platão as coisas tinham uma forma. A natureza, essência ou forma são modos de ser das coisas. Além de dizer do Ser que ele é ‘o que é’ também podemos dizer que o ser se diz de vários modos.

Acerca dos universais a questão ontológica diz respeito a investigar o modo de ser dos universais. É uma realidade em si ou uma construção mental? Se é uma construção mental, qual a sua base objetiva? Este seria o problema dos universais do ponto de vista filosófico. Entendido o que concerne ao problema, nos resta explicitar o que é o ‘universal’. Podemos dizer intuitivamente que o universal se

contrapõe a tudo aquilo que é particular e concreto. O universal diz respeito às noções genéricas, ideias gerais e entidades abstratas.

Nossa pesquisa investiga o problema dos universais sob a perspectiva em que foi discutido na Idade Média. Assim, nosso objeto de estudo é a querela dos universais no medievo. Entretanto, nossa investigação se inicia a partir dos antecedentes da querela que se encontram no pensamento dos filósofos gregos. Neste capítulo veremos a contextualização do problema a partir da filosofia de Platão e Aristóteles. Seguida da formulação do problema dos universais feita por Porfírio e por último pela primeira resposta ao problema dada por Boécio.

## 1.1 AS FONTES NA FILOSOFIA GREGA

O problema dos universais no medievo retomou as teorias dos mais célebres pensadores da Antiguidade, Platão e Aristóteles. Há formas de ilustrar o problema intuitivamente, mas o principal acesso aos problemas filosóficos é o histórico. De modo que é preciso interpretar a historiografia e sua articulação até culminar na problemática tal como a conhecemos. Os textos usados para acessar o problema dos universais são: 1) o texto que serve como pretexto da problemática: *Isagoge* de Porfírio e sua tradução interpretativa; 2) o *corpus aristotélico*<sup>1</sup>, sua interpretação e relação com o platonismo; 3) os textos das autoridades medievais.

Foi graças a Boécio, por intermédio das traduções de Porfírio, que os princípios lógicos da Antiguidade penetraram o século V. A *Isagoge* de Porfírio foi concebida como uma explicação das principais noções requeridas para analisar a doutrina presente nas *Categorias* de Aristóteles e tem por objeto o estudo das *quinqüe voces*: gênero, espécie, diferença, próprio e acidente. Os universais corresponderiam ao gênero e espécie. O texto de Porfírio é considerado o fundador do problema dos universais e também aquele que norteia as discussões que ocorreriam posteriormente no medievo, pois todos os pensadores medievais que

---

<sup>1</sup> Com referência do problema dos universais o conjunto de textos que formam o *corpus aristotelicum* é: *De Anima*, *Categorias*, *Metafísica*, *Segundos Analíticos*.

trataram do problema dos universais começaram por tentar responder às questões postas por Porfírio.

A *Isagoge* se inicia com a formulação de um questionamento do qual provém o problema dos universais. Porfírio anuncia que não tratará deste problema, pois, segundo ele, ultrapassa os limites da lógica e do *Órganon*. A complexa problemática dos universais origina-se das três questões colocadas por Porfírio na *Isagoge*:

Antes de mais, no que tange aos gêneros e às espécies, acerca da questão de saber (1) se são realidades subsistentes em si mesmas ou (1.1) se consistem apenas em simples conceitos mentais ou, admitindo que sejam realidades subsistentes, (2) se são corpóreas ou (2.2) incorpóreas e, neste último caso, se (3) são separadas ou (3.3) se existem nas coisas sensíveis [...] (*Isagoge*, 2, p. 35)<sup>2</sup>.

Historiograficamente podemos formular a questão dos universais do seguinte modo: os universais são coisas, conceitos ou nomes? A partir da estrutura dos questionamentos de Porfírio surgiram o realismo e o nominalismo, apoiados na oposição construída entre platonismo e aristotelismo. O texto de Porfírio não funda o realismo e o nominalismo, mas põe em confronto os elementos da filosofia platônica e aristotélica. Como fruto dessa oposição, na Idade Média, se desenvolveram o realismo moderado e o realismo exagerado, conceitualismo e nominalismo puro (cf. SANTOS, 2002).

As questões levantadas por Porfírio acerca dos gêneros e espécies explicitam algumas contraposições entre os pensadores da antiguidade e os pré-socráticos. A primeira questão de Porfírio acerca dos gêneros e espécies ‘se são realidades subsistentes em si mesmas ou se consistem em simples conceitos mentais’ contrapõe a solução realista à solução conceitualista ou nominalista. A hipótese de que ‘são realidades em si mesmas’ está ligada à tese platônica de que os gêneros e espécies existem em si mesmos, acima e fora dos indivíduos. A segunda hipótese de que ‘admitindo que sejam realidades subsistentes, se são corpóreas ou incorpóreas’ contrapõe a posição platônica do realismo espiritualista à posição

---

<sup>2</sup> Nas próximas menções às questões de Porfírio, serão sempre estas: Antes de mais, no que tange aos gêneros e às espécies, acerca da questão de saber (1) se são realidades subsistentes em si mesmas ou (1.1) se consistem apenas em simples conceitos mentais ou, admitindo que sejam realidades subsistentes, (2) se são corpóreas ou (2.2) incorpóreas e, neste último caso, se (3) são separadas ou (3.3) se existem nas coisas sensíveis [...] (*Isagoge*, 2, p. 35).

realista materialista dos estóicos. A terceira hipótese admitindo que são realidades subsistentes incorpóreas ‘se são separadas ou se existem nas coisas sensíveis e delas dependem’ contrapõe a posição realista exagerada dos platônicos ao realismo moderado de Aristóteles (cf. SANTOS, 2002, p. 23-24).

O problema dos universais parece surgir da própria definição aristotélica do universal. Encontramos duas definições de Aristóteles sobre os universais. A primeira encontra-se no *Da Interpretação* 7, 17b 1: “há coisas universais e as particulares” e, em seguida ele acrescenta “tal que possam ser as universais ou não ser (as particulares) predicados de muitos sujeitos; das universais é exemplo homem, e das particulares, Calias”. À primeira vista esta definição fala dos termos universais, palavras suscetíveis de serem predicados de vários sujeitos.

Entretanto, duas coisas estão sendo ditas nesta definição. Primeiramente se diz que *há coisas universais*. Segundo, que sua natureza é ser afirmada de vários sujeitos. Se aceitarmos esta definição, estamos concordando que os universais são predicados de várias coisas e, ao mesmo tempo, que são as coisas universais. Se os universais são coisas e sua natureza é ser predicado de vários, logo, teremos de aceitar a predicabilidade das coisas. Uma doutrina de predicção das coisas parece claramente ser incompatível com a doutrina aristotélica como um todo. Ainda que se procure defender o universal como coisa, podemos encontrar na *Metafísica* Z Livro VII 1038b a afirmação de que “algum universal não é uma substância”. Então, num primeiro momento a noção principal que temos do universal é sua característica predicativa, enquanto a noção de universal como coisa ou substância parece incoerente com o pensamento aristotélico.

A segunda definição de universal encontra-se nos *Segundos Analíticos* II, 19, na qual o universal é dito como “quando estabelecido como um todo na alma – o singular que corresponde ao múltiplo, a unidade que está identicamente presente em todos os sujeitos particulares”. Esta definição diz, em outras palavras, que o universal está presente na alma e, ao mesmo tempo, é uma “unidade que está identicamente presente em todos os sujeitos particulares”. Ora, para estar presente em todos os sujeitos particulares o universal precisaria ser coisa, e para estar presente na alma o universal precisaria ser conceito. Então o universal parece ser ao mesmo tempo coisa e conceito. Seria isto possível? No *De Anima* (429a1, 15) está escrito que a alma é “capaz de receber a forma de um objeto”. Logo, o universal

não pode ser uma ‘coisa presente em todos os sujeitos particulares’ conforme os *Segundos Analíticos* e ao mesmo tempo ‘residir na alma’ na qual, segundo o *De Anima* (429a1, 15), o objeto presente na alma “deve ser idêntico em potência ao seu objeto sem que seja o próprio objeto”, que de outra forma, significa dizer que na alma coisas não residem enquanto coisas.

Nas *Categorias II*, 19 Aristóteles afirma que “os gêneros e as espécies são substâncias segundas”. E, em seguida, diz que substâncias segundas não são dentro das coisas, mas somente, afirmadas acerca das coisas. Assim, não podemos afirmar que o universal seja coisa, em virtude de residir na alma. Contudo, podemos depreender das afirmações de Aristóteles que o universal está presente na alma enquanto conceito e presente nos particulares enquanto coisa. Entretanto, esta definição dos universais não é afirmada claramente por ele em nenhuma obra, pois afirmar que os universais são substâncias segundas, que segundo as *Categorias* só podem ser ditas acerca das coisas, vai de encontro à noção de que os universais são coisas que estão presentes nos particulares.

Os textos nos quais encontramos a definição do universal são os mesmos que dão gênese ao problema acerca do universal: é coisa ou conceito? O problema se instaura no próprio corpus aristotélico, uma vez que o que é dito no restante das obras de Aristóteles entra em conflito com o que é dito nas *Categorias* – que os universais como ‘substâncias segundas’<sup>3</sup> não estão nas coisas, mas somente podem ser ditos acerca das coisas. Podemos conceder que o universal está presente na alma enquanto conceito e presente nos particulares enquanto coisas. Mas, afirmar que estão nas coisas transgride o caráter predicativo dos universais enquanto substâncias segundas das *Categorias II*. Assim, o problema dos universais surge como uma dificuldade de conciliar as definições de universal encontradas nas obras do Estagirita.

---

<sup>3</sup> Nas *Categorias* Aristóteles define que a substância “em sua acepção mais própria e mais estrita, na acepção fundamental do termo, é aquilo que não é nem dito de um sujeito nem em um sujeito. A título de exemplos podemos tomar *este homem* em particular ou *este cavalo* em particular. Entretanto, realmente nos referimos a substâncias secundárias, aquelas dentro das quais - sendo elas espécies - estão incluídas as substâncias primárias ou primeiras e aquelas dentro das quais - sendo estas gêneros - estão contidas as próprias espécies. Por exemplo, incluímos *um homem* em particular na espécie denominada *humana* e a própria espécie, por sua vez, é incluída no gênero denominado *animal*. Estes, a saber, ser humano e animal, de outro modo espécie e gênero, são, por conseguinte, substâncias secundárias (*Categorias*, V, 15).

A *Isagoge* enquanto introdução das *Categorias* expõe a ambiguidade do universal na doutrina da substância presente nas *Categorias* II. Segundo Knealle e Knealle a ambiguidade dos universais enquanto conceitos, nomes ou coisas é proveniente do próprio exemplo dado por Aristóteles:

Quando, por exemplo, ele diz: 'O homem individual existe na espécie homem e o gênero da espécie é animal' parece que ele quer dizer que os homens individuais são exemplos da espécie humanidade e indica-se a pertença a esta espécie com o uso da palavra 'homem' analogamente para o gênero animal indicando-se a pertença a este gênero com o uso da palavra 'animal'. Mas a sua linguagem sugere que ele pensa que existe uma espécie chamada 'homem' e um gênero chamado 'animal' e na verdade ele chega a afirmar que o homem e o animal são substâncias secundárias. (1991, p. 200)

O uso de exemplos concretos como 'homem' e 'animal' para tratar de tratar da relação entre sujeito e predicados causa a confusão de saber se ele estava se referindo a palavras ou coisas. A falta de clareza em relação à definição dos universais sugere, segundo De Libera (Cf. 1996, p. 32), um platonismo latente no aristotelismo. De modo que a aparente incompatibilidade das definições do universal pode ser fruto de maior ou menor influência do pensamento de Platão nas obras de Aristóteles.

As três questões colocadas por Porfírio estão fundadas no debate entre aristotelismo e platonismo e estas doutrinas influenciaram diretamente a formação do realismo e nominalismo medievais. Se desmembradas, podemos perceber que cada pergunta confronta as doutrinas de Platão e Aristóteles. Quando Porfírio pergunta no que diz respeito aos gêneros e espécies, se são realidades subsistentes em si mesmas ou se consistem apenas em simples conceitos mentais, ele está remetendo ao tema de um primeiro debate entre Platão e Aristóteles: se os gêneros e espécies existem realmente como 'Formas Separadas' ou se existe somente no espírito. A hipótese de que os gêneros e espécies são realidades subsistentes, remete à teoria platônica das Ideias, modelos perfeitos das coisas sensíveis que são o reflexo imperfeito e não realizado das coisas que são como um modo deficiente de excelência de sua natureza, modelos que a alma contemplou numa vida anterior antes de se colocar no mundo dos corpos, e aos quais faz retorno pela anamnese ou reminiscência. Já a hipótese de que os gêneros e espécies são simples conceitos mentais expressa a tese aristotélica segundo a qual o universal é um conceito

posterior às coisas na ordem do ser extraído do sensível por um processo de indução abstrativa.

Platão afirma que a Forma é uma entidade estável, um incorpóreo separado do sensível. Mas como pode o universal ser uma realidade subsistente em si e ao mesmo tempo ser um incorpóreo separado dessa realidade? A separação do universal do sensível parece comprometer a sua característica de subsistir por si mesmo. Pois, se não é uma realidade em si mesma subsistente, então é um conceito tal qual o conceito de Aristóteles. Mas, se o universal de Aristóteles é um conceito extraído do sensível, ele deve de algum modo estar nas coisas para que possa ser extraído delas. Esta imanência dos universais cria outro problema: o de explicar como pode o inteligível (conceito) estar presente nos sensíveis. A oposição de Platão e Aristóteles é a seguinte: o universal presente nos sensíveis é uma forma participada, ou um universal que reside uno e idêntico nos sujeitos particulares?

Porfírio ironicamente legou um problema que queria evitar: a problemática dos universais que é constituída mais à ocasião de, do que pela *Isagoge*. O texto de Porfírio não pode ser compreendido por si mesmo, mas somente quando o analisamos com a obra na qual ele se baseia, as *Categorias*, que por sua vez é comprometida pela influência platônica. A maior relevância da *Isagoge* é confrontar e conciliar formalmente as duas doutrinas.

É precisamente do confronto das doutrinas aristotélicas e platônicas acerca do universal que surgem as correntes interpretativas da querela dos universais no medievo. Os pensadores medievais se dividiram entre realistas, nominalistas e conceitualistas. O realismo exagerado se apoia na doutrina das Formas Inteligíveis de Platão. Já o realismo moderado se fundamenta na concepção aristotélica de que os universais são as formas fundadas nas coisas. O conceitualismo também tem base aristotélica, mas com ênfase na noção de que os universais são ideias gerais que existem somente no espírito. O nominalismo, num outro extremo, se apresenta como uma crítica à teoria platônica de que a realidade é composta de Formas e defende que a realidade se constitui apenas de indivíduos concretos, relegando os universais a nomes.

Uma vez apontada a importância das concepções dos filósofos gregos no debate dos universais no medievo, passemos para o que acreditamos ser

imprescindível para o avanço da investigação: o exame das contribuições específicas das doutrinas de Platão e Aristóteles.

### 1.1.1 Platão e o surgimento do realismo extremo

Na querela dos universais no medievo o realismo extremo foi a vertente filosófica que defendeu que os universais são realidades subsistentes em si mesmas, separadas dos sensíveis. Esta vertente se apoiou principalmente na teoria platônica das Formas Separadas presente no *Fédon*.

A filosofia de Platão é considerada como raiz do pensamento ocidental, mas também têm também suas influências e antecessores. Frente ao problema dos universais, Platão adota uma visão crítica das doutrinas de Heráclito e Parmênides (cf. BEUCHOT, 1981). Em Heráclito havia a mutabilidade incessante da realidade. Para Parmênides, a visão heraclitiana de realidade é, na verdade, aparência e, a despeito disso, afirma que o Ser estático e unitário é a única realidade existente: “(...) são muitos os sinais de que o ser é ingênuo e indestrutível, pois é compacto, inabalável e sem fim; não foi nem será (...)” *Da Natureza Frag. 7*. Por influência de Sócrates, Platão se dá conta de que só há ciência do fixo, eterno, imutável e universal. Ele não nega que no mundo predomina a aparência, mas não a assume como realidade autêntica; de modo que reserva o caráter imutável aos inteligíveis, enquanto os sensíveis em fluxo se geram, mudam e movem, e destroem-se.

A epistemologia de Platão alcança um nível metafísico quando ele exige como condição para o conhecimento os atributos do ser, de modo que Ser e conhecer passam a ser o mesmo. Tal conhecimento não pode ser adquirido por meio do mundo de aparências em que vivemos, pois esse mundo sensível e mutável é fonte apenas de opinião. E neste ponto nasce uma duplicação da realidade, pois, para o conhecimento se equiparar ao nível do Ser é necessário que exista uma realidade - para além do que conhecemos - imaterial, inteligível e imutável por meio do qual existe o que é conhecido.

É inspirada na noção socrática de que só há conhecimento do imutável que Platão nos traz a teoria das Formas, mas no platonismo a Forma é uma entidade real, isto é, adquire um lugar na ontologia. Segundo Trindade (2008, p. 61 - 62) “para Platão as Formas são uma exigência racional da investigação – à qual há que assentir-, nunca um princípio teorético dogmaticamente imposto, ou um objeto de postulação, cuja “existência” deve ser recebida como necessária”. Há no platonismo uma hierarquia ontológica na qual os universais, Formas ou Ideias imateriais e subsistentes têm prioridade. Segundo Beuchot (1981, p. 32), “são as formas gerais das coisas, mas hipostasiadas de modo que subsistem por si mesmas, separadas das coisas sensíveis, e mesmo com superioridade ontológica e gnoseológica sobre elas”. As coisas sensíveis existem (tem ser) e são conhecidas por imitação e participação das ‘Formas Separadas’.

Se a realidade está constituída por aparências mutáveis captáveis pelos sentidos, estes estão associados no cognoscente ao complexo a que chamamos doxa. Então, como nós mortais que vivemos neste mundo mutável e inconstante obtemos conhecimento? Ora, a ciência precisa de entidades objetivas que garantam o conhecimento do fenomênico. Somente o intelecto que não se vale de nenhum órgão corpóreo pode contemplar as Ideias. Portanto, enquanto o produto dos sentidos é a opinião, o produto da inteligência é a ciência.

Apesar da dicotomia dos dois mundos, o sensível e o inteligível permanecem em relação, bem como a sensação e a inteligência. A sensação excita a inteligência para encontrar a Ideia presente nos sensíveis. As coisas materiais, individuais e sensíveis são o que são por imitar a Ideia e por participar dela. De modo que é através dos sensíveis que podemos *recordar* a visão das Ideias. Dizemos recordar porque a tese central da teoria do conhecimento platônica é reminiscência ou anamnese. Segundo a reminiscência os seres sensíveis ajudam a recordar das Ideias (uma vez que são imagens delas) que a alma contemplou na vida anterior à corpórea-terrena.

Dois elementos recorrentes estruturam a problemática dos universais. O primeiro é a sequência argumentativa do diálogo *Mênون* na qual Sócrates conduz Mênon a admitir a necessidade de afirmar que todos os indivíduos de uma mesma espécie possuem uma mesma propriedade. Essa sequência que parte da ideia de

não-diferença essencial e chega na ideia da essência partilhada é pressuposta ou desenvolvida em todas as teorias realistas.

No *Mênون* 72b Sócrates pergunta a Mênon:

[...] se, perguntando eu, sobre o ser da abelha, o que ele é, dissesse que elas são muitas e assumem toda variedade de formas, o que me responderias se te perguntasse: dizes serem elas muitas e de toda a variedade de formas e diferentes umas das outras quanto ao serem elas abelhas? Ou quanto a isso elas não diferem nada, mas sim quanto a outra coisa, por exemplo quanto à beleza, ou ao tamanho, ou quanto a qualquer outra coisa desse tipo?

Ao que Mênon lhe diz que “quanto a serem abelhas, não diferem em nada umas das outras” (*Mênon* 72b). Aqui Sócrates lhe pergunta (*Mênon* 72c): “nesse caso, dize-me isso aqui, Mênon: aquilo quanto a que elas nada diferem, mas quanto a que são todas o mesmo, que afirmas ser isso?”

Sócrates inicia seu argumento fazendo Mênon admitir a identidade específica antes de explicitar em que se funda tal identidade. Quando Mênon afirma que “quanto a serem abelhas, não diferem em nada umas das outras”, ele está reconhecendo aquilo que é conhecido na filosofia platônica como não diferença essencial. Ao fazê-lo ele é induzido por Sócrates a reconhecer uma característica geral que todos os indivíduos idênticos quanto à espécie possuem em comum: “aquilo quanto a que elas nada diferem, mas quanto a que são todas o mesmo, que afirmas ser isso?”. Adiante, ao tornar a tratar da virtude Sócrates afirma (cf. PLATÃO, *Mênon* 72d): “Embora sejam muitas e assumam toda variedade de formas, têm todas um caráter único, que é o mesmo [...]. Esta última passagem mostra a definição de unidade que Sócrates procura dar a multiplicidade de seres da mesma espécie e afirma também que esta característica é possuída por eles e não simplesmente reconhecida *a posteriori*. Atentando aos termos do diálogo platônico vemos que Sócrates não pergunta ‘por aquilo que elas se assemelham’, mas ao invés disso, de uma forma negativa ele questiona ‘aquilo quanto a que elas nada diferem’. É importante atentar a este detalhe porque é este ‘nada diferem’ que será o ponto de partida de uma teoria da *indifferentia* na Idade Média.

O realismo platônico das Formas Separadas encontra-se no *Fédon* definida em 78d como “Forma em si e por si, permanece idêntica e de nenhum modo admite

mudança". Em 102b Platão afirma que "as formas existem e são coisas determinadas. As outras coisas recebem sua denominação de sua participação das Formas". Ora, a existência de Formas de maneira separada enquanto coisas determinadas parece responder àquela pergunta acerca da natureza dos gêneros e espécies posta por Porfírio. Entretanto, a existência das Formas por si só não explica sua relação com a multiplicidade, que se dá por participação. Dizer que "[...] as coisas recebem sua *denominação* de sua participação das Formas" (*Fédon* 102b) significa que as Formas são a causa eponímica das coisas, isto é, o nome das coisas é dado pelo nome de uma Forma. A causalidade eponímica tem um papel fundamental no pensamento platônico devido suas implicações ontológicas. Segundo Trindade, as Formas funcionam como "(...) suporte do que é encarado como uma autêntica teoria da causação e explicação da realidade sensível" (2008, p. 61). E, uma vez que as coisas sensíveis têm o mesmo nome das Formas, é a relação eponímica entre coisas e formas, que devido à participação da coisa na Forma, lhe dá o direito a seu nome. Assim, o nome de uma coisa revela "a relação ontológica de participação da Forma" (HAMELIN, 2009, p. 10). Desse modo, é através da denominação de uma coisa que os filósofos podem verificar se há conformidade entre uma coisa e sua denominação e os predicados que lhe são atribuídos.

É graças ao nome de algumas coisas que acreditamos que ela adquiriu uma propriedade por participação de uma Forma e que por este fato foi nomeada de acordo com essa forma eponímica. Entretanto, às vezes constatamos que tais coisas não possuem essa propriedade que supomos que tivessem. Neste ponto, a linguagem começa a se preocupar que a denominação das coisas seja feita estritamente em relação às propriedades que possui, para que algo não tenha um nome referente a uma forma eponímica da qual não participa.

A causalidade eponímica suscita a problemática das causas de imposição dos nomes. Impor um nome a alguma coisa nada mais é que dar nome à coisa. Os gramáticos do séc. XII acreditavam que a verdade ontológica interna de uma coisa era determinada pela correção ou incorreção de uma denominação linguística. A problemática dos universais poderia ser respondida abordando o ponto de vista da denominação, isto é, o problema dos universais poderia ser tratado segundo sua imposição. Entretanto, denominação já é ela mesma um fruto da teoria platônica das

formas eponímicas e está relacionada de modo indissociável com a participação, o que não permitiria que os universais fossem tomados apenas num mero sentido impositivo. A relação eponímica entre as Formas constitui horizonte teórico do nominalismo, porém sem a sua significação e sem desempenhar o mesmo papel que no platonismo. Assim, o nominalismo se desenvolve contra a teoria das Formas e da participação.

O segundo elemento que está presente na discussão medieval dos universais diz respeito ao pensamento platônico, mas é transmitido por Aristóteles nas *Categorias*. Encontramos a teoria das formas eponímicas reformulada no conceito de paronímia. As *Categorias* expõem através de fragmentos um sistema ontológico, mas a coerência entre eles só aparece na ligação entre essas quatro sequências textuais.

No primeiro capítulo do livro das *Categorias*, Aristóteles propõe uma distinção entre coisas homônimas, coisas sinônimas e coisas paronímias. A seguir classifica os diferentes tipos de coisas a partir das relações predicativas “ser em um sujeito” e “ser dito de um sujeito”, *i.e.*, as substâncias primeiras como ‘Sócrates’, que nem são ditas de um sujeito nem em um sujeito, as substâncias segundas como ‘homem’ que são ditas de um sujeito sem ser em um sujeito, os acidentes particulares como uma brancura particular, que são no sujeito sem ser dito de um sujeito, e os acidentes universais como a ciência que são dentro de um sujeito, a alma, e ditos de um outro sujeito, a gramáticas.

No primeiro capítulo das *Categorias* as homônimas foram apresentadas como as coisas que tem comunidade de nome e não uma comunidade de essência, e sinônimas como coisas que tem ao mesmo tempo comunidade de nome e de essência. Parônimas são coisas que diferem umas das outras pelo caso: recebem sua apelação depois seu nome: da gramática vem o gramático, de coragem vem homem corajoso. Esta última definição torna-se problemática se atentarmos aos seus termos, pois ela diz que uma coisa difere das outras por seu caso. Entretanto, caso é uma propriedade das palavras e não das coisas. Novamente nos deparamos com a imprecisão de Aristóteles em seus textos lógicos.

Graças a esta imprecisão houveram divergências interpretativas do pensamento do estagirita. Simplício comentou as *Categorias* de Aristóteles com um

vocabulário platônico. Nas *Categorias* vemos a expressão “comunidade de essência”, a qual Simplício vai adicionar a noção platônica de participação.

Se cada realidade tinha um nome único que lhe era próprio, cada uma se classificava sob somente uma única categoria. Mas, porque um mesmo nome pode se aplicar a várias realidades que, de mais, *diferem pela essência*, uma distinção se impõe: às vezes é claro que as realidades se classificam sob a mesma categoria; às vezes não é o caso. Assim, nós chamamos ‘animal’ o homem e o cavalo, e em outro lugar nós chamamos também ‘animal’ Sócrates e o retrato de Sócrates, que não é mais que um conjunto de cores às quais nós demos uma forma.

Nesses exemplos: o homem e o cavalo *participam da mesma essência*, essa do animal que não é predicada deles por sinônima: eles se classificam portanto sob uma única e mesma categoria. Em contraste, Sócrates e o retrato pintado de Sócrates não participam uma e outra ao mesmo tempo da essência do animal: um participa de sua essência, o outro de sua cor ou de sua forma superficial. Eles não se classificam, portanto, sob mesma categoria: Sócrates se classifica sob a essência, seu retrato pintado sob a qualidade (DE LIBERA, 1996, p. 60 - 61).

Simplício introduziu nas *Categorias* uma noção que não existia nele: a participação platônica. E é devido à teoria da participação que o platonismo grammatical passa para o âmbito do platonismo metafísico, no qual a relação da realidade doadora à realidade receptora é claramente interpretada em termos de participação.

A associação da noção de paronímia aristotélica à noção de participação platônica feita por Simplício, abriu caminho para que Boécio também fizesse diferentes interpretações da doutrina das *Categorias*. Boécio colocou a paronímia como participação ao duplo nível das palavras e coisas: “Cada vez que uma coisa participa de outra, esta predicação lhe faz adquirir no mesmo golpe a coisa e o nome: um homem que participa da justiça recebe deste fato a coisa e nome porque ele é chamado de justo” (BOÈCE *apud* DE LIBERA, 1996, p. 62).

Ele adicionou às duas condições linguísticas uma terceira, a participação da coisa formulada enquanto participação da palavra:

Há três condições pelas quais as palavras denominativas são constituídas: primeiro o que eles chamam de participar de uma coisa, em seguida, que ele participe do nome desta coisa, enfim, que o

nome sofra uma transformação (BOÈCE *apud* DE LIBERA 1996, p. 62).

A redefinição da paronímia relaciona o sujeito (coisa branca) à forma abstrata expressa por um substantivo abstrato: a brancura. Relacionando ontologicamente a participação do sujeito a uma forma que tem poder de se estender a todas as realidades, sejam substanciais ou acidentes, o que contraria as afirmações das *Categorias* II, a saber, que a substância segunda é dita de um sujeito sem ser dentro do sujeito. Temos, portanto, uma teoria que afirma a presença dos universais dentro das coisas mesmas, e ao mesmo tempo a definição do universal como apenas predicado.

De tudo que foi dito nesta sessão vimos que embora atribuamos a origem do realismo extremo ao platonismo, o realismo como um todo encontra respaldo no aristotelismo. No interior da filosofia aristotélica, embora haja a intenção de fazer uma crítica ao realismo extremo de Platão, estão imbricados elementos do platonismo - como a noção de paronímia - que acabam por tornar ambígua a posição de Aristóteles frente ao universal, pois há uma imprecisão acerca do universal enquanto predicado ou coisa. Embora o platonismo seja tradicionalmente reconhecido como o fundador do realismo extremo, é somente em contato com a filosofia aristotélica que o status do universal se torna problemático, pois não se sabemos se diz respeito a coisas ou predicados (palavras).

Assim, passemos à análise da contribuição de Aristóteles.

### 1.1.2 Aristóteles e o surgimento do realismo moderado

A teoria aristotélica dos universais se apresenta como uma crítica à teoria platonista – que deu origem ao realismo extremo - que separa os universais dos indivíduos e lhes confere maior realidade. E também à doutrina nominalista que afirma que só há cognoscibilidade empírica dos indivíduos.

Assim como o fez Platão, Aristóteles procura sintetizar as intuições de Heráclito e Parmênides. Enquanto Heráclito afirma que o movimento é realidade

inegável, Parmênides defende que o conhecimento requer estabilidade e fixidez. No intuito de conciliar essas duas doutrinas Platão duplicou a realidade em dois níveis, um que atenderia às expectativas de Parmênides, o mundo das Ideias, e outro que satisfaria as ideias de Heráclito, o mundo dos fenômenos.

Em Aristóteles a dicotomia ser e não ser é resolvida pelo acréscimo de um elemento intermediário: o devir. É graças ao devir que o ente potencial ruma em direção ao ato. Esta formulação transforma a dualidade ser e não ser na dualidade ser em ato e ser em potência. Temos então um meio termo entre a doutrina heraclitiana e parmenideana, o que é extremamente significativo para a filosofia porque traz uma alternativa às noções radicais do ser em movimento de Heráclito e do ser estático de Parmênides.

É estabelecendo que todos os entes físicos são compostos de potência e ato, matéria e forma que se chega ao meio termo entre o princípio de movimento e multiplicidade e o princípio de estabilidade e unidade de Parmênides. Relativo ao movimento está a potência e relativo à estabilidade, a forma.

A inovação da composição hilemórfica da substância física reformula o problema dos universais. A ontologia aristotélica comporta entes individuais, concretos e sensíveis, a partir dos quais, por abstração, obtém-se a forma universal que é o conteúdo do conceito que, enquanto conceito ou forma, existe em muitos e se predica de muitos. Nesse modo de abstração que parte da experiência empírica para o inteligível, o particular é objeto da experiência sensível e o universal é objeto de intelecção.

O universal é predicado por excelência, e somente dele é possível a predicação, pois só ele se atribui a muitos. Podendo sempre se predicar de uma coisa mais universal do que ele, mas não o inverso. Quando o universal aparece como sujeito, o predicado deverá ser mais universal ainda. Este é o caso em que o universal funciona tanto como sujeito como predicado, mas o predicado sempre será mais universal. Portanto, a característica mais peculiar dos universais é a predicabilidade. Os modos em que os universais podem ser predicados são as *Categorias*. As categorias ou atributos predicados são dez, a saber: substância, quantidade, qualidade, relação, ação, paixão, tempo, lugar, situação e hábito. As categorias são os modos supremos de predigar e ser. Em sentido lógico os modos

supremos de predigar e em sentido ontológico os modos supremos de ser (cf. BEUCHOT, 1981). O livro das *Categorias* traz uma classificação dos entes regida por dois princípios de divisão: o dizer-se de um sujeito e o estar em um sujeito. O primeiro princípio é lógico e o outro é ontológico, mas dada sua estreita conexão eles determinam a divisão da realidade à qual Aristóteles chega através dos termos que constituem as categorias.

Enquanto atributo comum, o universal existe nas coisas, mas o universal enquanto universal, somente existe na mente. De modo que o universal que existe só na mente se refere às características comuns que existem na multiplicidade de indivíduos dos quais o universal é predicável. Para Aristóteles o universal é forma ou essência que está nas coisas, ou que está na mente.

Em relação à gênese do universal destacaremos dois textos: a *Metafísica A, 1* e os *Segundos Analíticos*. Segundo a *Metafísica A, 1*, “a experiência é gerada nos homens a partir da memória, de fato, uma multidão de memórias do mesmo assunto acabam por constituir a força de uma única experiência”. A arte e a ciência nascem da experiência. O nascimento da arte é descrito da seguinte forma: “A arte, a sua vez, é gerada quando a partir de múltiplas percepções da experiência resulta uma única ideia geral acerca dos casos semelhantes” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, I - 981a). Do mesmo modo em que para Aristóteles a memória nasce da sensação, a experiência nasce da repetição na memória e a concepção do universal, princípio da arte e da ciência, da experiência racional.

Podemos destacar as tendências empiristas de sua doutrina do conhecimento: a ciência que tem por objeto o universal e aparece como procedendo, via imaginação e memória, de sensações que se exercem todos os dias sobre o singular. Ela corresponde perfeitamente à tese do *De anima* (432a1, 5) que afirma que “quando um pensamento ocupa-se de um objeto, é necessariamente acompanhado de uma imagem”, isto é, à tese de que a alma não pensa jamais sem imagens. A gênese do conceito “abstrato” com Aristóteles é, neste sentido, a gênese de um conceito empírico: a concepção do universal nasce da coleção de experiências, isto é, da experiência racional. Afirmar que ciência tem sua gênese a partir dos dados sensíveis, o que constitui uma crítica indireta ao platonismo, uma vez que a ciência e seu objeto caíram do mundo transcendental para o sensível.

Entretanto, a obra de Aristóteles que mais evidencia sua ambiguidade estrutural é a *Segundos Analíticos* II, 19. Inicialmente o texto parece propor uma formulação mais refinada da gênese do conceito empírico superficialmente descrito na *Metafísica* A,1.

Está claro que se trata de uma percepção discriminatória inata, a que damos o nome de percepção sensorial. Todos os animais a possuem, porém em alguns deles a percepção persiste, enquanto em outros, não. No caso negativo, ou não cognição dos objetos em relação aos quais a percepção não é retida; quando a percepção persiste, após o término do ato perceptivo, aquele que percebe pode ainda reter as impressões da percepção da alma. Se isso ocorrer repetidamente, surgirá imediatamente uma distinção entre os animais que extraem uma impressão coerente da persistência e aqueles que não extraem. Assim, a percepção sensorial dá origem à memória, segundo a denominação que damos, e memórias sucessivas da mesma coisa dão origem à experiência, uma vez que as memórias, ainda que numericamente múltiplas, constituem uma experiência singular. E a experiência, que é o universal quando estabelecida como um todo na alma – o singular que corresponde ao múltiplo, a unidade que está identicamente presente em todos os sujeitos particulares – outorga o princípio da arte e da ciência: arte no domínio da criação e ciência no domínio do ser (ARISTÓTELES, *Segundos Analíticos* II, 19, - 100a1, p. 344)

Ao contrário do que se pensou anteriormente, dizer que o universal se encontra na alma, não consiste numa contradição quando comparada ao restante do *corpus aristotélico*. A afirmação: “o universal quando estabelecido como um todo na alma – o singular que corresponde ao múltiplo, a unidade que está identicamente presente em todos os sujeitos particulares” (*Segundos Analíticos*, II, 19) não é contraditória. Pois, Aristóteles visa afirmar pela expressão “universal saído da pluralidade” que o universal que repousa na alma é o mesmo que reside em todos os sujeitos particulares.

Aristóteles explica que a passagem do individual para o universal se dá através da sequência memória, experiência, universal. A subida ao universal parece ocorrer de modo quase mecânico, pela persistência e a superposição das imagens sensíveis.

O processo de formação do universal a partir das sensações é comparável à parada de uma debandada: o universal se constitui a partir de imagens sensíveis como numa batalha quando em meio de uma derrota, um soldado para, um outro

para, depois outro ainda, até que o exército se voltou à sua ordem primitiva. A ideia de restauração de uma ordem primitiva mostra a versão aristotélica da reminiscência no platonismo vulgar (cf. DE LIBERA, 1996, p 92). O processo pelo qual o pensamento discursivo se eleva aos princípios primeiros da arte e da ciência é, portanto, a introdução graças a qual a sensação ela mesma produz em nós o universal.

Nos *Segundos Analíticos* II, 19, Aristóteles demonstra como a percepção do indivíduo singular é extraída da multiplicidade. A apreensão do singular é o que possibilita a apreensão do universal: reconhecer individualmente Sócrates é ao mesmo tempo e antes disso perceber um homem. De modo que perceber Sócrates é perceber, ao mesmo tempo, em que ele é homem, é perceber o homem; ver tal coisa branca é pensar também o branco. Aristóteles ultrapassa a não-diferença posta por Sócrates e afirma de modo radical que é a partir da sensação do singular que é percebido uma coisa especificamente indiferenciada, ou seja, percebo uma abelha e ao mesmo tempo o fato de que ela é abelha. Estas apreensões dos universais se justapõem até chegar às categorias supremas.

Finalmente, nos parece que o problema dos universais surge da crítica de Aristóteles à noção de universal platônica presente na doutrina das Formas. Apesar das definições de universal presente nas diferentes obras de Aristóteles serem aparentemente divergentes, isso não implica que há uma contradição óbvia no pensamento aristotélico. Dizer que o universal está nas coisas e ao mesmo tempo na alma não é o mesmo que conferir aos universais realidade material, tampouco lhes atribuir anterioridade ontológica na alma em relação aos sensíveis. Pelo contrário, os universais são conceitos fundamentados nas coisas, e somente após a apreensão do universal a partir do singular, dizemos que o universal se encontra na alma.

Portanto, tendo exposto os principais antecedentes do problema dos universais, passemos a este propriamente dito a partir da formulação de Porfírio.

## 1.2 A FORMULAÇÃO DO PROBLEMA DOS UNIVERSAIS

O ponto de partida da querela dos universais no medievo é a *Isagoge* de Porfírio. Nesta obra Porfírio introduz a doutrina das Categorias aristotélicas e lança um questionamento do qual procura não tomar parte, evidenciando a dificuldade interpretativa dos gêneros e espécies nas *Categorias* de Aristóteles. Passemos, pois, ao exame da obra de Porfírio no que concerne à nossa problemática.

### 1.2.1 O problema dos universais em Porfírio

Porfírio julgava necessário alguns conhecimentos prévios antes de adentrar ao estudo das *Categorias* de Aristóteles. De modo que a *Isagoge* foi escrita entre 268 d.C. e 270 d.C. como uma introdução às *Categorias* e trata das cinco vozes: gênero, espécie, diferença, próprio e acidente. Veremos brevemente cada uma delas. O estudo da *Isagoge* é fundamental no curso da nossa investigação pois é neste texto que se encontra a formulação das questões acerca dos gêneros e espécies que deram origem à formulação canônica do problema dos universais no medievo. Vejamos a seguir as cinco vozes das quais tratou Porfírio na *Isagoge*:

#### a) o gênero

Porfírio dá três definições de gênero, embora, para ele, somente a terceira seja propriamente filosófica (PORFÍRIO, *Isagoge*, I. 1, p. 35): a) “Gênero diz-se de uma coleção de indivíduos que, comportando-se de uma maneira determinada em relação a uma só coisa, têm entre si uma certa relação”, de modo que “fala-se do ‘gênero’ do Heráclides por causa de sua relação a partir de um [ser] único”, ou seja, se fala “de Heráclides, ou se fala da multidão daqueles que estão em relação uns com os outros pelo fato deste parentesco com Héracles”; e ao denominá-los assim os distinguimos de todos os outros gêneros; b) Gênero também se diz “o princípio da geração de cada um, quer se trate daquele que o engendrou ou do lugar onde nasceu”; c) O sentido filosófico: “é aquilo a que a espécie se submete”. Este terceiro

sentido tem algo em comum com os dois usos vulgares: é uma sorte de princípio para todas as espécies que lhe são subordinadas e parece conter toda a multidão sob ele. Porfírio define os gêneros apoiado na noção de gênero exposta nos *Tópicos*, I, 5 – 102a, p. 31:

O gênero é o que se predica de várias coisas diferindo pela espécie, relativamente à questão: ‘o que é?’, por exemplo ‘animal’. Com efeito, entre os predicáveis, uns se dizem apenas de uma só coisa, e se trata dos indivíduos (por exemplo, Sócrates, este homem, esta coisa), ao passo que os outros se dizem de várias coisas (como gêneros, as espécies, os próprios e os acidentes que são comuns, e não particulares a um só indivíduo).

A definição de gênero de Porfírio é a que servirá de parâmetro para definir todos os outros universais no medievo.

### b) a espécie

A espécie também recebe várias definições de Porfírio. São elas (cf. PORFÍRIO, *Isagoge* 2, 1, 1, p. 39): a) “o que está sob um gênero definido”; b) “o que se ordena ao gênero e, portanto, o gênero se predica relativamente à questão: ‘o que é?’”; c) “a espécie é o que se predica de várias coisas diferindo pelo número, relativamente à questão: ‘o que é?’”. Entretanto, esta definição só vale para a espécie mais especial, espécie que é apenas espécie, ao passo que as demais se aplicam também às espécies que não são as mais especiais”. A segunda definição de espécie se caracteriza por diferir em relação ao gênero. Já a terceira definição se caracteriza por diferenciar apenas numericamente e diz respeito a uma espécie que é somente espécie e não tem nenhuma outra espécie abaixo dela. Assim, a espécie mais especial é aquela que não é gênero de nenhuma outra espécie.

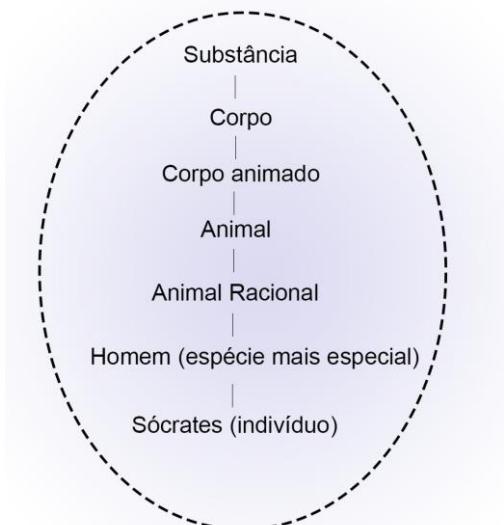
### c) a diferença

A diferença tem três definições, das quais uma em particular é mais relevante, a saber: a diferença específica na qual “homem se distingue de cavalo por uma diferença específica, a saber: a qualidade de ser capaz de raciocinar” (PORFÍRIO, *Isagoge*, III, I, p. 46). Estas diferenças dividem os gêneros e constituem as espécies, do seguinte modo: animal se divide por meio da diferença de dotado de razão e

desprovido de razão, e também por meio da diferença de mortal e imortal. Mas a primeira diferença faz existir o homem, ao passo que a de ser dotado de razão e de imortal faz existir Deus; e a desprovido de razão e de mortal, os animais desprovidos de razão. Exceto a espécie mais especial – aquela que não têm nenhuma espécie acima dela, as diferenças têm dois aspectos que dividem o gênero superior e constituem as espécies inferiores, fazendo com que cada espécie seja o gênero de suas inferiores. Este jogo das diferenças forma o que ficou conhecido por ‘Árvore de Porfírio’:

Esclareçamos o que queremos dizer tomando o exemplo de uma única categoria. A essência é em si mesma um gênero: abaixo dela acha-se o corpo; sob o corpo, o corpo animado; sob o corpo animado, o animal, o animal racional; sob o animal racional o homem; sob o homem acha-se Sócrates, Platão e os homens particulares. Entre esses termos a essência é o mais geral, porque é somente gênero. O homem é a espécie mais especial, sendo somente espécie; o corpo é uma espécie de essência, mas gênero do corpo animado. O corpo animado, por sua vez, é uma espécie de corpo, mas gênero de animal; por sua vez, o animal é uma espécie de corpo animado, e o gênero de animal racional; e o animal racional, uma espécie de animal, mas gênero de homem; e o homem, uma espécie de animal dotado de razão, mas não é gênero dos homens particulares, sendo apenas espécie; da mesma maneira, tudo o que estando antes dos indivíduos, se predica imediatamente deles só poderá ser espécie, e não um gênero. (PORFÍRIO, *Isagoge*, III, I, p. 46)

A Árvore de Porfírio pode ser ilustrada da seguinte maneira:



Há um gênero supremo que é a essência ou substância. Não existe uma explicação detalhada de como a substância torna-se gênero. Contudo é estabelecido hierarquicamente que abaixo dela está o corpo. De modo que o corpo é espécie da substância. Pela diferença de ‘ser animado’ ou ‘não animado’ formam-se as espécies corpo animado e corpo ‘meramente corpo’ – que não é animado. O corpo animado é, além de uma espécie de corpo, o gênero animal que pela diferença de ‘ser racional’ ou ‘não racional’ se torna a espécie homem (no caso de animal racional). A espécie homem é chamada de espécie mais especial porque não tem nenhuma outra espécie abaixo de si, isto é, ela mesma é só espécie e não gênero de outra espécie.

Embora não haja na espécie mais especial nenhuma diferença que a torne gênero de outra espécie, há características próprias – que só ocorrem naquela espécie e, esta característica é chamada ‘próprio’.

d) o próprio

O próprio por definição “é o que se dá em uma só espécie, toda e sempre [...] para o homem a capacidade de rir [...] de fato mesmo que o homem não ria sempre, diz-se, mas porque, por natureza é capaz de fazê-lo: isto lhe pertence sempre e de um modo natural, como do cavalo faz parte a possibilidade de relinchar” (PORFÍRIO, *Isagoge*, 5,1. p. 51). O próprio não chega a ser uma diferença capaz de originar outras espécies, mas é uma característica que não somente é circunscrita a determinada espécie, como também é restrita somente a ela. O exemplo fornecido por Porfírio é o de que rir é próprio do homem. Tal exemplo se justifica pelo fato de rir ser uma capacidade comum e própria de todos os homens e também porque, segundo as afirmações científicas da época de Porfírio, o riso era uma característica exclusiva dos homens, portanto própria desta espécie e não sendo encontrada em nenhuma outra.

e) o acidente

O acidente é outra forma de distinção entre indivíduos de uma mesma espécie e é definido como “o que pode aparecer e desaparecer sem provocar a

destruição do sujeito". Porfírio dividiu o acidente em separável e inseparável, na qual "dormir, por exemplo, é um acidente separável, ao passo que ser negro é um acidente inseparável do corvo e da Etíope. Mas é possível imaginar um corvo branco e um Etíope que perca sua cor sem que isso provoque a destruição do sujeito" (PORFÍRIO, *Isagoge*, 5,1, p. 51). Então, o acidente é uma característica que pode ser encontrada num sujeito, mas não necessariamente em todos. Dormir é um acidente separável do homem e dos demais animais, pois embora possam dormir, não é necessário que os encontremos dormindo. Já o acidente inseparável é aquele sem o qual não podemos imaginar o sujeito em sua integridade.

Na Árvore de Porfírio vemos que há uma articulação de três das cinco vozes que ele se propõe a tratar na *Isagoge*: o gênero que pela diferença dá origem às espécies. Entretanto, o próprio e o acidente não têm um papel explícito na árvore. Assim, se considerarmos que a *Isagoge* é uma propedêutica ao livro das *Categorias*, que sabemos ser dez, e no entanto, Porfírio só trata de cinco dela dando ênfase a apenas três, então sua obra parece não fornecer uma boa introdução às dez categorias, pois sentimos a ausência de uma apresentação geral do conteúdo da obra de Aristóteles. Contudo, a Árvore de Porfírio nos permite acessar ontologicamente alguns dos gêneros de predicação distinguidos por Aristóteles.

A dúvida de Porfírio em relação à natureza dos gêneros e espécies que deu ensejo à formulação do problema dos universais se encontra no início da *Isagoge*. De modo que a ambiguidade acerca da natureza dos gêneros e espécies é apresentada previamente, antes da definição das cinco vozes. Porfírio expressa sua dúvida da seguinte maneira:

Antes de mais, no que tange aos gêneros e às espécies, acerca da questão de saber (1) se são realidades subsistentes em si mesmas ou (1.1) se consistem apenas em simples conceitos mentais ou, admitindo que sejam realidades subsistentes, (2) se são corpóreas ou (2.2) incorpóreas e, neste último caso, se (3) são separadas ou (3.3) se existem nas coisas sensíveis [...] (*Isagoge*, 2, p. 35)

A doutrina das cinco vozes apresentada na *Isagoge* não constitui por si só a problemática dos universais, mas se constitui em relação à problemática das *Categorias*. Embora sua instrumentalidade não penetre a profundidade do problema sobre qual é a natureza das categorias, uma vez que Porfírio se recusa a se

aprofundar na questão, é nela que estão sintetizados os enunciados que deram origem às correntes do realismo, conceitualismo e nominalismo, que são a substância da discussão no medievo. Portanto, a obra tem uma importância histórica indiscutível, pois é considerada como o ponto de partida do que veio a se chamar ‘Querela dos Universais’.

Expomos a relevância da *Isagoge* na tradição de discussão do problema dos universais por se tratar da uma obra que formula o problema tal qual o conhecemos. O acesso que temos à *Isagoge* foi através da tradução e dos comentários latinos de Boécio, que não recebe o mérito apenas de tradutor, mas também foi o primeiro pensador medieval que se propôs a resolver o problema que Porfírio deixou em aberto. Assim, vejamos qual o posicionamento de Boécio frente aos universais.

### 1.2.2 O problema dos universais em Boécio

Boécio foi o primeiro pensador medieval que se empenhou em resolver o problema acerca da natureza dos universais deixado por Porfírio na *Isagoge*. Ele é considerado um dos pensadores mais populares do medievo e verteu para o latim os escritos de Platão e Aristóteles e quis demonstrar, ao mesmo tempo que ambos os filósofos concordavam no essencial (Cf. KNEALLE; KNEALLE, 1991, p. 181). Graças às traduções dos textos do período helênico, Boécio recebe o mérito de transmissor da cultura antiga para a Idade Média. Contudo, ele não foi um tradutor neutro que se limitou a traduzir os textos, mas, segundo Santos “é plausível afirmar que a tradição clássica assumiu com sua obra de tradutor, intérprete e comentador, significados novos e originais” (2002, p. 3). Deste modo, é através da tradução de Boécio que conhecemos a *Isagoge* e, consequentemente, o problema dos universais medieval. Entretanto, ao mesmo tempo, sua tradução já contém uma interpretação do próprio Boécio

Ao traduzir para o latim a *Isagoge*, Boécio formula o problema dos universais se afastando um pouco da formulação original:

No que diz respeito aos gêneros e às espécies, diz Porfírio, me absterei no momento de decidir, (1) se eles subsistem ou são colocados (*posita sunt*) unicamente nos intelectos puros e nus, e, se eles subsistem, (2), se são corpóreos ou incorpóreos e (3) se são separados dos sensíveis ou colocados neles (*in sensibilibus posita*) e acerca dessas posições (*constantia circaea*), pois este trabalho é assaz árduo e supõe uma longa pesquisa (BOÉCIO, 2002, p.19)

Na *Isagoge* Porfírio questiona acerca dos gêneros e espécies apenas se “são realidades subsistentes em si mesmas ou se consistem apenas em simples conceitos mentais”. Já na tradução de Boécio diz: “são colocados” (*posita sunt*) “unicamente nos intelectos”, e adiante, “se são separados dos sensíveis ou incorpóreos”. A tradução boeciana já sugere, portanto, que os gêneros e espécies são ‘algo’ que pode ser colocado no intelecto ou nos sensíveis.

Segundo Boécio a primeira questão busca saber se aquilo que a mente comprehende ‘se encontra constituído na essência mesma das coisas’ e, portanto, pode ser ‘concebido pelo intelecto’ ou se ‘não existe e uma imaginação vazia o descreve’. Em suma, ele questiona se a compreensão dos gêneros e espécies se dá de coisas que existem das quais “obtemos verdadeira compreensão” ou se dá de coisas que não existem das quais nos enganamos quando formamos uma compreensão ‘mediante conceitos vazios da mente’. Em Boécio a investigação acerca da natureza do universal parece ter uma perspectiva que considera mais as implicações epistemológicas do problema.

Se estabelecermos que a nossa compreensão dos gêneros e espécies é verdadeira e se dá de coisas que existem, estamos assumindo que os gêneros e espécies existem. Superada a dificuldade inicial acerca da existência dos universais surge uma outra. Visto que “tudo o que existe é necessariamente corpóreo ou incorpóreo” também o gênero e espécie devem ser corpóreos ou incorpóreos. E ainda “se subsistem em relação aos corpos ou se poderiam ser incorpóreos sem nenhuma relação com os corpos” (SANTOS *In: BOÉCIO*, 2002, p.16). O problema acerca do estatuto ontológico dos gêneros e espécies foi resumido do seguinte modo: os gêneros e as espécies ou existem e subsistem por si mesmos, ou são formados pelo intelecto e existem só pelo pensamento.

Boécio responde à questão primeira – se (os gêneros e espécies) subsistem ou se são colocados unicamente nos intelectos puros e nus - afirmando que os gêneros e espécies não podem existir (como substância). Segundo ele, “tudo aquilo

que é comum a muitas coisas ao mesmo tempo não pode ser uma só coisa”, de modo que “não pode acontecer que o gênero se encontre contemporaneamente e todo inteiro em muitas coisas e continue a ser em si mesmo numericamente um só” (BOÉCIO, 2002, p. 22). A concepção boeciana de que o universal não existe como substância se apresenta como uma crítica à concepção do universal como uno.

À segunda questão de Porfírio ele responde que os gêneros e espécies não podem ser considerados como situados somente no intelecto, pois “toda intelecção provém de uma coisa que lhe é anteposta a partir da coisa apreendida”, de modo que “não se pode ter nenhum ato de intelecção sem um objeto” (BOÉCIO, 2002, p. 24). Caso os gêneros e espécies estivessem somente no intelecto não poderiam eles mesmos serem o objeto que o intelecto requer para realizar a intelecção. Assim, ele conclui que “as coisas não são colocadas somente no intelecto, mas também na natureza das coisas” (BOÉCIO, 2002, p. 24). A definição de gêneros e espécies que Boécio procura deve atender às exigências de ser na realidade sem ser substância e ser no intelecto sem ser meros conceitos vazios.

A fim de resolver essas dificuldades Boécio recorre a Alexandre de Afrodísia e afirma que nem “todo ato intelectivo que venha através de um objeto, sem que o mesmo objeto esteja realmente disposto, deva ser visto como falso ou vazio” (BOÉCIO, 2002, p. 26). Pois a mente tem a faculdade de “unir as coisas desunidas e distinguir as coisas unidas”, distinguindo do que lhe chega através dos sentidos, “a natureza incorpórea por si sem os corpos nos quais é realizada” (BOÉCIO, 2002, p. 26). Isto é, uma vez que a mente é capaz de remover o incorpóreo das coisas corpóreas para contemplar o incorpóreo “como se fosse a forma em si mesma” (BOÉCIO, 2002, p. 27), de modo semelhante ela detecta os gêneros e espécies das coisas corpóreas. Mesmo que as formas ou naturezas incorpóreas estejam misturadas aos corpos, é próprio da mente separá-las e examiná-las enquanto somente incorpóreas. Mediante divisões a intelecção elimina aspectos que existem nas coisas para encontrar o que é verdadeiro nas propriedades das coisas. Assim, podemos dizer que os gêneros e espécies não existem de modo separado como as Formas de Platão, mas podem ser separados dos corpos pelo pensamento. A essa separação Boécio chama de abstração.

Os gêneros e espécies são pensados quando “se apreende uma semelhança a partir dos indivíduos existentes” (BOÉCIO, 2002, p. 28). O que se apreende é uma

semelhança que quando “pensada pela mente e contemplada com verdade, torna-se uma espécie” (BOÉCIO, 2002, p. 28). Do mesmo modo, a semelhança de diversas espécies produz o gênero:

Os gêneros existem nos singulares, mas são pensados como universais. A espécie não deve ser considerada senão um pensamento coligido a partir da semelhança substancial de indivíduos que são diversos do ponto de vista numérico. O gênero é um pensamento coligido a partir de semelhança das espécies. Essa semelhança torna-se sensível quando está nos indivíduos e torna-se inteligível quando está nos universais. Assim também, quando é sensível está nos indivíduos, mas quando é conhecida se torna universal. Consequentemente, gêneros e espécies subsistem nas coisas sensíveis e são conhecidos separadamente dos corpos (BOÉCIO, 2002, p. 28).

Ao explicar a semelhança essencial entre singulares pela natureza formal dos indivíduos, Boécio nos disse que os indivíduos que tem a mesma natureza formal apresentam uma semelhança essencial. Semelhança essa que é percebida pelo espírito e é sensível ao nível de cada realidade particular e inteligível ao nível do pensamento. O posicionamento de Boécio em relação aos universais gerou outras questões que serviram para fomentar posteriormente o debate no medievo. Primeiramente, a natureza formal visada por Boécio é a natureza própria de cada indivíduo ou a natureza comum que está presente em cada um deles? Depois, do ponto de vista da semelhança essencial, o que funda a passagem do sentir ao pensar? A esse respeito ele sustenta que os gêneros e as espécies possuem singularidade e ao mesmo tempo universalidade. São universais quando pensados, mas singulares quando percebidos nos sensíveis. Vejamos:

De fato, gêneros e espécies subsistem de um modo, mas são conhecidos de outro modo. São incorpóreos, mas junto às coisas sensíveis subsistem como sensíveis, mas são conhecidos como se existissem por si mesmos e não como se tivessem em outros seres (BOÉCIO, 2002, p. 29)

A solução de Boécio sugere que o universal pode ao mesmo tempo ser universal e singular, o que torna sua resposta problemática e gera um paradoxo entre o realismo e nominalismo na Idade Média. De modo que, uma vez posto o problema por Porfírio, a solução de Boécio impulsionou a ‘querela dos universais’. Trataremos a seguir dos principais expoentes do debate no medievo.

## 2. PRINCIPAIS TIPOLOGIAS/CORRENTES – RESPOSTAS AO PROBLEMA DOS UNIVERSAIS NO MEDIEVO

O problema dos universais formulado por Porfírio consiste em saber qual é a natureza dos gêneros e espécies, se são coisas subsistentes ou conceitos do intelecto. O problema dos universais foi legado à Idade Média por Boécio em seus *Comentaria in Porphyrium a se translatum*. A tentativa de resolver responder às questões postas por Porfírio deu origem ao que hoje conhecemos por ‘Querela dos universais’, que foi um conjunto de grandes debates doutrinais que eclodiram no fim do século XI e início do século XII. Segundo Saranyana “a filosofia medieval foi um esforço obstinado por resolver o problema dos universais” (2006, p.177). Os intelectuais do século XI e XII se empenharam em responder a questão de Porfírio principalmente através da lógica.

Existe uma considerável distância de tempo entre a tradução de Boécio no século VI e a eclosão do debate no século XII. Durante esse espaço de tempo o problema permaneceu em pauta, porém não foi tratado com tanta profundidade pelos pré-escolásticos. A discussão oscilou entre dois polos extremos até a revolução de Abelardo (Cf. SARANYANA, 2006, p. 178) no século XII principalmente pela influência do seu mestre Roscelino que criticava veementemente a tese do *universale in re* segundo a qual os universais existiam atualmente nas coisas. Para Leite Júnior (2001, p. 47). “Abelardo, assim, tinha diante de si duas alternativas opostas: i) ou tomavam-se os universais como coisas (*res*); ii) ou como meras palavras (*voces*). ” Abelardo rejeita as duas posições extremas e baseia sua solução ao problema dos universais investigando se os gêneros e espécies se aplicam somente às palavras ou se também se aplicam às coisas.

Nesta segunda unidade veremos o surgimento e as ideias centrais das principais tipologias ou soluções do problema dos medievais (hiper-realismo, realismo moderado, anti-realismo e nominalismo). Também destacaremos os principais expoentes de cada corrente filosófica: Roscelino, Pedro Abelardo, Boa Ventura e Duns Scotus. Não pretendemos fazer uma reconstrução completa da querela dos universais do ponto de vista historiográfico, mas sim apresentar um panorama geral da estrutura da discussão.

## 2.1 AS TIPOLOGIAS OU RESPOSTAS AO PROBLEMA

A principal corrente de resposta aos universais foi o hiper-realismo até o século XI. O hiper-realismo medieval não diz respeito àquele inspirado na teoria das Formas de Platão, mas um realismo *in re* que considerava o universal como existente essencial, integral e simultâneo em todas as coisas comuns. A esta corrente, Abelardo chamou de *antiqui doctores*. Para eles a universalidade era imanente aos particulares que a possuíam. De um modo geral os hiper-realistas diziam que os universais existiam nas coisas e na mente simultaneamente. Entretanto, desde o princípio da discussão dos universais sabe-se que são conceitos que temos a respeito de coisas que tem algo em comum entre si. Mas o que se quer saber é o que é esse algo comum, qual a sua natureza?

Somente ao fim do século XI parecemos ter uma resposta do que são os universais com Roscelino de Compenhag. A ‘querela dos universais’ explode verdadeiramente no século XII no Ocidente. É nessa época que Roscelino de Compenhag e Pedro Abelardo estão em evidência e, junto a eles, a doutrina nominalista acerca dos universais. É também nesta época que surgem os termos latinos *Nominales* e *Reales* (Cf. DE LIBERA, 1996, p. 132).

Por muito tempo considerou-se que os *Nominales* eram os nominalistas do séc. XII e que esses nominalistas reagruparam Abelardo e sua escola. A identificação dos *Nominales* com os nominalistas não é tão óbvia quanto parece. Os *Nominales* eram os nominalistas? Esta questão comporta outra: em função de que a doutrina dos universais dos *Nominales* recebeu este nome?

A expressão ‘*Nominales*’ poderia designar uma série de grupos de mestres e alunos que professaram algumas teses no séc. XII. As teses dos *Nominales* acerca dos universais eram ‘nominalistas’, embora nem todas tivessem relação com o problema de Porfírio. Segundo Normore, os *Nominales* não receberam esta nomenclatura graças a sua posição acerca dos universais, mas graças à teoria das *unitas nominis*<sup>5</sup> (Cf. NORMORE *apud* DE LIBERA, 1996, p. 134). Ele acrescenta ainda que os *Nominales* não sustentam que todos os universais são *nomina*, mas

---

<sup>5</sup> Teoria da unidade do nome.

somente os gêneros, e assumem que as espécies são sons vocais (*voces*). Tanto gênero quanto espécie são caracterizados por *vocabula*, de modo que a distinção entre os *Nominales* e *Vocales* remete à Roscelino e Abelardo. O termo *Vocales* aparece com Roscelino, e Abelardo e seus discípulos passam a utilizar o termo *Nominales*, pois, segundo eles, o gênero não é um som vocal, mas uma palavra (*sermo*) ou um nome (*nomen*) (Cf. DE LIBERA,1996, p. 134).

Os *Nominales* formaram uma escola que também pode ser chamada de seita. Para pertencer a uma seita era preciso aderir a uma crença ou proferência (*Positiones*) formada por alguns teoremas na *Lógica Vetus*. A importância da problemática das proferências de fé das seitas parisienses são mostradas através de dois grupos distintos. O primeiro está relacionado à exegese da *Isagoge* e das *Categorias*. O segundo, relativo à mereologia<sup>6</sup>, um tema notadamente advindo de Porfírio e de Boécio.

A ligação entre a problemática dos universais e os problemas mereológicos causados pela *Isagoge* tem razões teológicas relacionadas à Roscelino e aos argumentos de sua teologia trinitária. Roscelino incluiu argumentos mereológicos em sua teologia porque a relação entre universais e singulares pode ser analisada paralelamente à relação do todo e das partes. Inclusive, algumas teorias dos três estados dos universais são tomadas por teorias mereológicas que tratam da relação entre o universal e o todo.

Podemos dizer que as listas de *Positiones* estão intrinsecamente relacionadas aos *Reales* e *Nominales*. No que diz respeito aos *Reales*, conhece-se apenas quatro teses formalmente atribuídas a eles. A primeira delas é a de que os gêneros são coisas. Esta tese, amplamente perseguida por Abelardo, sugere que pode-se considerar o realismo como a primeira doutrina professada no século XII. Isso se deve ao fato que o realismo medieval articulou o esquema conceitual iniciado no *Mênon* numa doutrina positiva. Alain De Libera (1996, p. 138) afirma que “o esquema conceitual do *Mênon* é uma estrutura argumentativa, um argumento recorrente que constitui o gesto fundador do realismo como categoria trans-histórica ao interior do campo histórico aberto pelo debate Aristóteles-Platão”. De modo que a

---

<sup>6</sup> Teoria lógica que estuda as relações entre as partes e o todo e as relações entre as partes no interior de um todo.

presença do esquema argumentativo presente no *Mênon* apenas indica que o debate entre Platão e Aristóteles existe na forma em que está historicamente constituído e que ele exerce influência mesmo de forma indireta (quando a tradução do *Mênon* ainda não era conhecida).

As *Positiones Nominalium* formulam claramente as duas teses centrais da seita ou das seitas nominais. A primeira tese acerca dos universais é: os *universais como os gêneros e espécies são nomes*; a segunda, contrária a opinião dos *Reales* diz que *nada está além do particular*. A tese dos *Reales* de que 'há qualquer coisa além da pluralidade' está de acordo com o que foi dito por Aristóteles nos *Segundos Analíticos*, que há uma 'unidade saída da pluralidade', e que esta unidade é o universal. Os *Nominales* por sua vez, afirmam que o gênero é um nome, isto é, o predicável o que é apto a ser dito de vários. Destas afirmações surgem duas problemáticas, a primeira é saber se o universal é o predicável e a segunda, se o universal é o que está em (*esse in subjecto*) ou é dito de (*dici de subjecto*). Em outras palavras, a questão é saber se o que é predicado é uma palavra ou uma coisa, de modo que a terceira tese dos *Nominales* diz que na predicação um termo é predicado de um termo, e não uma coisa de uma coisa. Como crítica à esta tese, a terceira tese dos *Reales* diz exatamente o oposto: "na predicação uma coisa é predicada de uma coisa, não um termo de um termo" (DE LIBERA, 1996, p.139). Entretanto a posição dos *Reales* é apoiada na definição que Aristóteles deu dos universais no *Da Interpretação*: universal é aquilo que por natureza é predicado de muitos (*Universale est quod est natum pradicari de pluribus*). De modo que a posição dos *Reales* é não mais do que uma possível interpretação do texto de Aristóteles. Devemos então entender os universais como coisas? A esse respeito o texto *Ars Meliduna*, segundo Alain De Libera (1996, p.140) da seita dos *Melidunenses* diz:

Aristóteles define assim o universal no livro *Peri hermeneias*: <> o universal é o que de natureza se predica de muitos>> - quer dizer, o predicável é o que apto por natureza a se predicar (*aptum natum praedicari*) de muitos. Mas saber o que é predicável uma coisa ou um termo, nos perguntamos. Com efeito, alguns põem que somente os termos são predicáveis, outros que são as coisas, quer dizer, os significados dos termos (EBBESEN apud DE LIBERA, 1996, p.139)

Esta passagem evidencia um deslocamento do problema do plano ontológico para o campo da significação. Isto é, o debate dos *Nominales* e *Reales* não se

resume em saber se os predicáveis são coisas ou palavras, mas sim se o que é predicável são os termos ou o que é significado por eles. Para os *Nominales* a questão é saber se os gêneros e espécies são expressões complexas, como pensa Alain De Libera:

A questão é ainda saber se o que é predicado é o termo que significa 'substância, animado, sensível', a saber, o termo animal predicado de um outro termo, por exemplo Sócrates, em uma proposição verdadeira, afirmativa, no presente através do verbo substantivo, quer dizer, da copula 'est' – uma tal proposição é verdadeira se os dois signos linguísticos são co-referenciais, i.e., remetem à mesma coisa singular -, ou se o que é predicado, é o significado do termo 'animal' considerado como uma coisa, uma realidade (qualquer que seja o tipo de realidade recoberta pela palavra 'realidade', por exemplo, uma forma), predicada de uma outra coisa ( por exemplo a coisa singular significada pelo nome próprio 'Sócrates'), através do verbo ser, significando aqui não mais a identidade entre dois termos co-referenciais, mas a inerência de uma forma característica a uma coisa singular (1996, p.140).

A existência dos *Reales* e *Nominales* expressa claramente a influência que as questões de Porfírio exercearam no séc. XII. Os adeptos destas seitas não são reconhecidos individualmente como grandes expoentes no que diz respeito às autoridades historiográficas do problema dos medievais. Entretanto, conhecer suas teses e compreender em que elas se fundamentam, a saber, no aristotelismo e no platonismo, é de suma importância para termos uma visão geral dos posicionamentos divergentes acerca dos universais na Idade Média. A seguir, trataremos de alguns dos principais pensadores medievais no que concerne à sua visão dos universais abrangendo o nominalismo, o anti-realismo, o realismo extremo e o realismo moderado, dos quais, tendo em vista nosso escopo, prestigiaremos breve e respectivamente Roscelino, Pedro Abelardo, São Boaventura e Duns Scotus.

### 2.1.1 Nominalismo de Roscelino

Considerado o ponto de partida histórico da querela dos universais, Roscelino (1050 – 1120) foi um dos principais impulsores do nominalismo na primeira

escolástica do século XII. Adversário do realismo, Roscelino atribui aos universais o status ontológico de meros nomes, *voces* ou *flatus vocis*. De modo que afirma que os universais não existem nem na realidade, nem separados das coisas nem como fundamento delas. Segundo Beuchot os universais para Roscelino “são meros nomes que nos servem como instrumento para manipular cognoscitivamente a realidade” (1981, p. 124).

Entretanto o que mais chama atenção em seu pensamento é a teoria vocalista acerca da natureza do todo, segundo a qual nenhuma coisa é constituída por partes. Isto é, não se deve tomar uma coisa distinta de suas partes. Segundo ele, o todo cuja alguma parte foi subtraída não se deve chamar mais de todo, mas de todo-incompleto. Por exemplo, uma casa cujo teto foi tirado deve ser chamada de ‘casa-incompleta’. O mesmo diz respeito aos homens, uma vez afastado aquilo que faz o homem, deve chamá-lo não mais Sócrates, mas ‘Sócrates-incompleto’. Abelardo, o discípulo de Roscelino e seu principal interlocutor, replica que o cerceamento não confere substancialidade ao que resta ou foi suprimido algo que ele tinha antes, de modo que o homem permanece homem mesmo após ter uma mão amputada.

O debate entre Roscelino e Abelardo encontra-se situado entre semântica e ontologia. Abelardo sustenta que os nomes são atribuídos às coisas em concordância com seu significado, isto é, segundo a essência da coisa. E, assim como a essência não está sujeita a sofrer alterações qualitativas ou quantitativas ao longo do tempo, assim também o nome da coisa dito em função da essência permanece o mesmo, mesmo que a coisa sofra alguma alteração. Na semântica de Abelardo a significação existe como correlação entre as palavras e a natureza das coisas. Roscelino, por sua vez, defende que as palavras se referem a coisas singulares das quais as partes não se separam. Caso tais coisas deixem seu estado de perfeição pela perda de uma de suas partes, as palavras que as designam não remetem mais àquelas coisas. Mesmo que as palavras subsistam, elas perdem seu significado e sua referência, subsistindo, portanto, como *flatus vocis*. Segundo Saranyana o problema dos universais para Roscelino foi reduzido à mera fonética elementar e “tratava-se dos *universalia in voce*, por oposição aos *universalia in re*” (2006, p. 181). Assim, temos de um lado a semântica da significação de Abelardo e, por outro, a semântica da referência de Roscelino.

Além de Roscelino negar uma unidade formal das coisas individuais agrupadas em um conceito, também negou a divisibilidade da substância (Cf. BEUCHOT, 1981, p. 124). Em outras palavras ele afirmava que não há divisão real, somente divisões nominais. Pois, se fosse o caso de as subdivisões das substâncias serem reais, cada subdivisão produziria uma nova substância – o que contraria a ontologia rosceliana segundo a qual só existem indivíduos. De modo que as partes da substância (o todo) são partes nominais e não reais. Para Roscelino a palavra ‘todo’ refere a um conjunto indissociável enquanto ele é precisamente o referente. Isto é, uma casa não é constituída de suas partes postas em conjunto, mesmo que estas partes lhe sejam anteriores. O que existe é somente o todo, sem considerar as partes, de modo que a parte é destituída de sua existência enquanto substância autônoma.

As reflexões de Boécio acerca do ‘tópico do todo’ impulsionaram o debate acerca dos dois tipos de todo na Idade Média. O tópico do todo se analisou em função de uma distinção entre o todo universal e o todo integral e ainda segundo a quantidade, o lugar, o modo e o tempo em inferências construídas sobre o modelo ‘Cesar não está em nenhum lugar, portanto, ele não está aqui’ ou ‘Cesar está aqui, logo ele não está em todo lugar’. O todo universal é definido como superior e substancial, suas partes, ditas subjacentes são definidas como o que é inferior ao universal; e o todo integral é definido como o que é composto de partes ditas enquanto dotadas de uma quantidade (Cf. DE LIBERA, 1996, p. 147).

O todo universal é o gênero, a parte subjacente, a espécie. O todo integral é a coisa singular composta por partes reais. Estas diferenciações permitiram a Roscelino e seus contemporâneos um refinamento inferencial. O tópico do todo universal, isto é, do gênero repousa sobre uma máxima destrutiva: tudo que se predica da espécie, se predica do gênero, enquanto a máxima da parte subjacentes, ou seja, da espécie se dá de forma construtiva, a saber: tudo do qual se predica a espécie, o gênero se predica também. Já a máxima relativa ao todo integral pode se dar negativamente, pois “suprimir a parte integral é suprimir o todo” ou de forma positiva “colocar o todo integral, é colocar qualquer uma de suas partes”

Podemos dizer que Roscelino trouxe a problemática da relação mereológica para a discussão dos universais graças a definição de racionalidade da Árvore de Porfírio, segundo a qual, a racionalidade é uma propriedade dos corpos. Esta declaração dá margem para certa ambiguidade interpretativa. Os medievais tiveram

dificuldade em conciliar a Árvore lógica de Porfírio com a realidade física. Pois, o homem, animal racional, é definido como uma substância corporal animada racionalmente, quer dizer, como um corpo racional. Entretanto, no medievo, a racionalidade não é entendida como uma propriedade do corpo, mas da alma. De modo que alma e o corpo se tornariam partes distintas do homem. Mas, tomando o homem como um todo não se pode admitir que uma de suas partes, o corpo, compartilhe uma propriedade como a racionalidade, sem compartilhar com a outra parte, a alma. É atribuída ao Mestre P.<sup>7</sup> a definição de que o nome homem nomeia somente os corpos. Isso quer dizer que a frase ‘o homem é racional’ significa somente que o homem é um corpo animado por uma alma racional. Para aceitar isso é preciso admitir que o homem não se serve de atividades intelectuais como compreender e discernir, pois, todas estas se dão na alma. Esta tese paradoxal foi atribuída aos *Nominales*. Entretanto, a discussão só teve o seu desenvolvimento pleno no século XIII, quando os escolásticos trabalharam para distinguir a forma do todo e a forma da parte. A mereologia presente na teoria vocalista de Roscelino acerca dos universais nos mostra como o problema colocado por Porfírio abrange as mais diversas áreas do conhecimento.

Passemos então para o principal discípulo de Roscelino, Pedro Abelardo.

### 2.1.2 Anti-realismo de Pedro Abelardo

Pedro Abelardo (1079 – 1142), discípulo de Roscelino, é o autor da teoria dos universais considerada uma das mais originais de todo o medievo. Há divergência acerca da posição de Abelardo. Não se pode afirmar definitivamente que ele é nominalista. Segundo Régis Jolivet, a teoria abelardiana dos universais é mais não realista do que nominalista e mesmo, diversos aspectos da sua doutrina são platônicos (Cf. JOLIVET *apud* BEUCHOT, 1981, p.139-140).

O contexto com o qual Abelardo se deparou com o problema dos universais ainda tinha a formulação clássica de Porfírio acerca do gênero e espécie e a

---

<sup>7</sup> Provavelmente Mestre P. refere-se à Pedro Abelardo (Cf. DE LIBERA, 1996, p.147).

discussão se dividia em dois polos extremos, o nominalismo e o realismo. Abelardo refutou duas teses dos principais defensores de cada corrente: o nominalismo de Roscelino e o realismo de Guilherme de Champeaux. Abelardo analisou a posição destes dois filósofos que também foram seus mestres. Roscelino tratou os universais (gêneros e espécies) como sendo *flatus vocis* ou emissões vocais. Já Champeaux defendia que os universais eram essências materiais comuns. Constituintes dos indivíduos e das espécies. De um lado o universal é *res*, do outro, *vox*. Abelardo vai encarar o problema sob a seguinte perspectiva: é possível que a definição aristotélica de universal como predicado de muitos se aplique às coisas? Ele trata do problema dos universais em dois momentos. Primeiro, rejeita a opinião de que existe uma coisa universal (*res universalia*) e depois, formula sua própria teoria dos universais.

Assim como outros pensadores medievais, Abelardo respondeu às questões de Porfírio acerca dos gêneros e espécies. Mas, além disso, adicionou uma outra questão que parece ser proveniente das suas discussões com Roscelino. O mestre de Abelardo acreditava que se uma substância sofre alteração (principalmente no que diz respeito à supressão de uma das partes da substância considerada como todo), o nome daquela coisa cessa de cumprir sua função referencial e torna-se uma mera emissão vocal (*flatus vocis*). Abelardo parece levar adiante o pensamento de Roscelino, ultrapassando o problema da referência: ele se questiona se um nome universal ainda resguarda sua função significativa caso seja destruída a coisa a qual o nome faz referência. Leite Júnior formula a questão de Abelardo nos seguintes termos: “um nome universal pode ser significativo ainda que não cumpra sua função referencial?” (2001, p. 49).

Abelardo adota a definição de universal boeciana segundo a qual o universal é predicado de muitos. Entretanto, ele constata que a definição se aplica a nomes e coisas. E o seu tratamento dos universais começa com um exame crítico das doutrinas nominalistas e realistas e com a investigação da possibilidade da definição de universal se aplicar às coisas.

Abelardo afirma que os *status* genéricos ou específicos da natureza são obras de Deus que, conhecendo todas as coisas antes que elas sejam, distingue nelas mesmas todos os *status*. O platonismo apontado em seu pensamento se evidencia quando ele sustenta que o princípio dos nomes universais e das proposições

hipotéticas eternamente verdadeiras são Ideias divinas interpretadas como *status*. Entretanto, este status não é uma coisa, nem é a Ideia de uma coisa - o que caracteriza seu anti-realismo - mas sim uma *quasi res*, um *quasi nomen*, pois é verbalmente que se dá a plenitude do ser que fundamenta cada coisa. Segundo Alain De Libera (1996, p. 150),

Todas as teorias realistas são uma modulação da tese de Porfírio (*Isagoge* 6) segundo a qual “por participação à espécie vários homens são um só”, uma expressão ambígua que legitima o avanço a redução da pluralidade dos homens a uma só coisa, que nós chamamos de ‘coisa universal’ ou ‘homem comum’.

É por ocasião da crítica do realismo que se dá a formulação do status abelardiana.

Abelardo critica duas teorias realistas. A primeira delas provavelmente foi passada de Guilherme de Champeaux à Hugo de São Vitor, a qual Abelardo define como colocar nas coisas que diferenciam formalmente uma substância essencialmente a mesma, essência material dos seres singulares em que ela é; uma nela mesma e diversa somente pelos acidentes. Nesta teoria, a essência não se opõe à existência, como na linguagem escolástica; e a materialidade é o substrato indiferenciado que vem distinguir a forma.

A segunda teoria de Champeaux é a teoria da indiferença que Abelardo apresenta de duas formas: na obra *Historia Calamitatum* o universal é diretamente caracterizado como uma coisa que é a mesma não pela essência, mas pela não-diferença (*non essentialiter sed indiffereniter*). Já na obra *Logica Ingredientibus*, a teoria é apresentada tratando das coisas singulares: seus partidários dizem que as coisas singulares não se distinguem umas das outras somente por suas formas, mas que elas são também pessoalmente distintas em suas próprias essências. Aqui vê-se claramente a rejeição da teoria da essência material: nenhuma delas compartilha uma com a outra nem uma forma essencialmente a mesma, nem uma matéria essencialmente a mesma. Isto é, diferem em função de não compartilhar a mesma essência e, em função de serem distintas, não podem ser a mesma coisa. Assim, são uma mesma coisa não por essência, mas por não-diferença.

A teoria da indiferença apresentada na *Logica Ingredientibus*, ao rejeitar a materialidade da essência precisa admitir: (a) que os homens singulares, distintos eles mesmo, são um mesmo ser no homem (*in homine*), quer dizer que eles não se

diferenciam na natureza da humanidade e (b) que estes homens que são ditos singulares à razão de sua distinção, são ditos universais à razão da não-diferença e de suas concorrentes numa mesma similaridade. Isto é o mesmo que afirmar que o singular é ele mesmo ao mesmo tempo, singular e universal. Há, pois, uma contradição, pois de um lado, o universal é uma coisa idêntica pela não-diferença, e de outro, as coisas idênticas pela não-diferença (que são coisas singulares) são ditas elas mesma universais.

Para sustentar a não-diferença sem aderir a um realismo extremo ou cair em maiores contradições será preciso que se admita duas outras teorias. A primeira delas, a teoria da coleção, afirma que o universal é um conjunto de indivíduos, isto é, a espécie homem se diz de todos os homens tomados em conjunto, o gênero animal, de todos os animais tomados em conjunto. A segunda teoria, a chamada teoria da conveniência, analisa o homem segundo sua individualidade e segundo sua conveniência. Sócrates é ele mesmo enquanto indivíduo, mas no que diz respeito à espécie, Sócrates convém com Platão na medida em que ambos são homens. Segundo Abelardo, os defensores da teoria da coleção desconhecem a definição aristotélica de todo integral e todo universal. O todo universal está todo e presente em cada um dos indivíduos, enquanto o todo integral é a soma de todas as partes. Os defensores da teoria da coleção parecem estar mais se referindo ao todo no sentido integral e não no sentido universal. Já a teoria da conveniência também faz, do ponto de vista de Abelardo, uma confusão entre ser predicado de muitos e convir a muitos. E também essa teoria sacrifica a noção de universalidade, pois a noção de convir não diz respeito estritamente à relação de singular e universal, de modo que Sócrates e Platão não convém apenas na universalidade de ser homem, mas podem convir também no fato de não serem pedras (Cf. LEITE JÚNIOR, 2001, p. 55).

Abelardo rejeita estas doutrinas e seu principal argumento se baseia na definição de ‘coisa’ e de ‘universal’. Uma coisa é uma “essência inteiramente a mesma”, absolutamente idêntica a ela mesma e absolutamente separada de tudo o que não é ela. O universal é definido como aquilo que pode ser predicado de muitos. De modo que ser predicado significa poder ser unido a qualquer sujeito de um modo verdadeiro em função da enunciação do verbo ser no presente. Fica claro que uma coisa não pode realizar essa função, mas somente uma palavra universal. Em outras

palavras: porque toda coisa é somente “ela mesma” e não pode ser em uma outra coisa, nenhuma coisa é universal, e porque nenhuma pode ser predicada de uma outra coisa, o universal é necessariamente uma palavra. Segundo Leite Júnior, a parte destrutiva da obra de Abelardo “cuja tarefa era mostrar a impossibilidade de conciliar a definição de universal (tomada ontologicamente) com a absoluta individualidade do real, encerra-se com uma conclusão negativa, isto é, nega que há coisas individuais” (2001, p. 58 – 59). Portanto, o fundamento da crítica de Abelardo é que uma coisa não pode ser predicada da outra.

A última forma da teoria da indiferença, tal que Abelardo a descreveu, pode ser identificada graças a Jean de Salisbury; é a teoria de Gauthier de Mortagnes que distingue os estados segundo os quais uma mesma coisa é ao mesmo tempo singular e universal (Cf. DE LIBERA, 1996, p. 153). Alberico do Monte, um dos principais adversários dos nominalistas disse que o universal *secundum rem* é substância, pois, o nome substância tem uma dupla significação: a coisa existente por si e a coisa dita da substância.

A fonte da discordância entre Abelardo e Alberico advém da interpretação do objeto das *Categorias* de Aristóteles. Segundo Abelardo, as *Categorias* tratam somente de *voces* ou *sermones*. Enquanto para Alberico estão tratando ao mesmo tempo de *sermones* e de *res*. Uma vez que a *Isagoge* é uma introdução das *Categorias*, a discordância acerca da natureza das *Categorias* se reflete na teoria dos universais, pois como já dissemos, a ontologia categorial está intrinsecamente ligada à doutrina dos universais. No que diz respeito à tríade *voces-significationes-res* (*voces-cognitiones-res*) Abelardo opta por *voces* e *significationes*, enquanto Albérico por *res* e *voces*. Assim, pode-se dizer que Abelardo não é conceptualista, pois ele opta por definir os universais como *significatio* e não como *conceptus*, o que nos dá margem para dizer que ele é mais rigorosamente falando, semioticista (Cf. DE LIBERA, 1996, p. 153).

Abelardo faz uma reformulação da teoria da indiferença ao estabelecer a noção de estado. Para tal, ele se vale da ambivalência da palavra ‘razão’, enquanto ela tem ao mesmo tempo a forma no sentido de princípio ou de fundamento ontológico e têm a forma lógica da definição de uma coisa. A partir destas duas acepções da palavra *ratio*, Abelardo afirma que a palavra ‘homem’ designa os homens particulares “não somente por uma razão, mas por uma razão que lhes é

comum". Isto é, a razão comum pela qual cada homem pode ser designado pela palavra homem. Esta razão é ontológica: é que todo homem é um homem. A palavra homem designa os homens particulares pela razão que lhes é comum, a saber, porque são homens. A razão da humanidade de cada homem é a razão comum que funda a unidade de sua designação.

Desse modo, Abelardo retoma e adapta a teoria platônica da causalidade eponímica das formas, retomando, portanto, a linha argumentativa do *Mênon*. Entretanto, ele afirma a não-diferença individual na qual se apoia a identidade específica sem admitir a unidade da essência comum como o fez Sócrates: o que faz com que eu possa designar todo homem pela palavra 'homem' é o fato que eu posso dizer de todo homem que ele é homem. Assim, para explicitar em que consiste ontologicamente este fato, Abelardo reformula a teoria da indiferença e propõe uma nova definição desse *status* onde se encontram os indivíduos.

Na teoria do estado abelardiana, o estado de homem é o fundamento do nome 'homem', que por sua vez é suscetível de ser predicado de um sujeito. Este estado é expressado verbalmente explicitando a relação entre o sujeito e o predicado. Nem um nem outro são coisas. O universal é, portanto, um predicável cujo fundamento é uma natureza de coisas que constitui ela mesma seu ser. Os homens singulares são distintos uns dos outros e tem, cada um, uma essência e forma próprias. Os homens se encontram naquilo que eles são homens (*conveniunt hominem*). Entretanto, o homem só é uma coisa quando considerado como coisa individual, de modo que não existe uma coisa universal homem na qual as coisas homens (individuais) se encontram. Tal encontro só se dá verbalmente no âmbito da proposição, pois se dissermos que dois homens se encontram 'no plano das coisas' não existe coisa essa na qual eles possam se encontrar. Os homens se encontram no ser homem enquanto semelhantes (no ser homem), pois o que é dito de um (que é homem) pode ser dito do outro. Assim, dizemos que os homens singulares se encontram no estado de homem, isto é, naquilo em que eles são homens. Entretanto, este encontro não pode produzir uma coisa, isto apenas significa que eles não diferem em nada. Esta não-diferença não chega a constituir nenhuma essência, no sentido de *coisa existente*. De modo que a palavra *essentia* não designa a essência dos homens, mas a existência de uma coisa.

Apesar de negar veementemente a concepção dos universais enquanto coisas, Abelardo não nega sua existência. Em sua *Logica Ingredientibus* Abelardo pensou os universais partindo da definição aristotélica segundo a qual o universal é o que naturalmente se pode atribuir a muitos entes. Assim como muitos outros pensadores medievais como Boaventura, Duns Scotus e Guilherme de Ockham, ele trata dos universais à medida que procura responder às questões de Porfírio (Cf. LEITE JÚNIOR, 2001, p. 58).

A primeira pergunta<sup>8</sup> é abordada do ponto de vista da significação, de modo que a pergunta se transforma em: o que significam “gêneros” e “espécies” que são nomes dos gêneros e espécies? Ele afirma que os gêneros e espécies significam coisas que existem. O que é significado pelos nomes genéricos é o mesmo que é significado pelos nomes de indivíduos. Isto é, assim como os nomes singulares, os nomes universais significam coisas individuais. Assim também ao responder à segunda parte da primeira questão, que investiga se os universais existem somente no intelecto, a resposta abelardiana é negativa, pois os universais existem como significados individuais de nomes individuais.

Tendo afirmado a existência dos universais, resta saber se são corpóreos ou incorpóreos. A esse respeito Abelardo sustenta que sob um aspecto são corpóreos e sob outro, incorpóreos, porém, não são separados dos corpos:

Num certo sentido são as coisas corporais, isto é, separadas na sua essência; mas as incorporais, quanto à designação do nome universal, porque os universais não denominam separada e determinadamente, mas confusamente, como o demonstramos acima suficientemente. Daí os próprios nomes universais serem chamados corpóreos quanto à natureza das coisas, e incorpóreos quanto ao modo da significação, porque embora denominem coisas que existem separadas, não as denominam, todavia, separada e determinadamente (ABELARDO, 2005, p. 36).

No que diz respeito ao seu significado, isto é, à sua referência, os universais são corpóreos, uma vez que se referem a coisas distintas em sua essência e

---

<sup>8</sup> Antes de mais, no que tange aos gêneros e às espécies, acerca da questão de saber (1) se são realidades subsistentes em si mesmas ou (1.1) se consistem apenas em simples conceitos mentais ou, admitindo que sejam realidades subsistentes, (2) se são corpóreas ou (2.2) incorpóreas e, neste último caso, se (3) são separadas ou (3.3) se existem nas coisas sensíveis [...] (Isagoge, 2, p. 35)

separadas, que constituem o ser corpóreo. Entretanto, no que diz respeito ao significado enquanto sentido, os universais são incorpóreos, pois significam tais coisas em sentido determinado, não separado e confuso. O que é significado pelos universais são coisas sensíveis. Porque se dão nas coisas sensíveis e são percebidos através de uma intelecção que os capta fora dos sentidos, por meio de uma abstração. Vejamos:

Diz-se que os universais subsistem nas coisas sensíveis, isto é, que significam uma substância intrínseca existente numa coisa que é sensível em virtude das suas formas exteriores; e quando significam essa substância que subsiste em ato na coisa sensível, demonstram, contudo, que a mesma é naturalmente separada da coisa sensível [...] (ABELARDO, 2005, p.122).

É por meio de uma significação que os universais estão nos seres sensíveis. Para Leite Júnior os universais estão “no domínio semântico da significação (*significatio*). Nesse contexto, significação assume um sentido intencional, quer dizer, enquanto é geradora de um conceito na mente” (2001, p. 60). E é graças a esse modo de significação que os universais são signos, pois significam, ao mesmo tempo, as próprias coisas sensíveis e aquela concepção comum que Prisciano atribui de modo principal à mente divina (Cf. ABELARDO, 2005, p. 37).

Sanadas as questões de Porfírio, Abelardo levanta uma quarta, a saber: se os universais subsistem em si ainda que desapareçam os indivíduos que significam. Segundo ele, admitir isto seria o mesmo que afirmar que um termo possui significado mesmo quando não significa nada. Saranyana resume a resposta à questão de Abelardo: “enquanto nomes, os universais deixariam de existir se não existissem os indivíduos concretos correspondentes, porque já não haveria indivíduos a designar; mas, enquanto significados, continuariam existindo” (2006, p. 189), assim uma afirmação sobre algo que já não existe continua sendo verdadeira e tendo significado, como por exemplo: “a rosa não existe”. Portanto, o posicionamento de Abelardo frente aos universais é considerado anti-realista, mas graças a sua perspectiva lógico-linguística, seu pensamento é por vezes considerado um nominalismo, embora não se equipare ao nominalismo extremo de seu mestre Roscelino.

Como conclusão podemos dizer que o pensamento de Abelardo foi relevante, principalmente no que concerne à discussão acerca dos universais, porque ele propôs uma reflexão do problema dos universais que fugia do realismo considerado grosseiro que afirmava a existência de uma essência material e, ao mesmo tempo, conseguiu evitar o outro extremo em que caiu o seu mestre Roscelino. Provavelmente, para distinguir o pensamento de Abelardo do nominalismo considerado grosseiro de seu mestre, a forma mais acertada de rotula-lo seja de conceitualista. Aqui, considerando principalmente as críticas que ele fez ao realismo de Guilherme de Champeaux, o consideramos anti-realista.

Tendo visto já dois posicionamentos acerca do problema dos universais, o nominalismo extremo de Roscelino e o anti-realismo de Abelardo, passemos a uma breve exposição do pensamento de Boaventura acerca dos universais, um partidário do realismo.

### 2.1.3 Realismo de São Boaventura

A solução de São Boaventura (de 1221 em Bagnoregio, Itália, à 1274 em Lyon, França) ao problema dos universais é claramente realista e influenciada pela doutrina de Santo Agostinho. Do agostinianismo ele aceita que os indivíduos devem sua verdade e existência às Ideias exemplares, teoria esta que ficaria conhecida na Idade Média pelo nome de exemplarismo<sup>9</sup>. As ideias estão em Deus e os indivíduos no mundo. De modo que sua filosofia tem por enfoque a relação de Deus com o mundo. Além disso, aceita ainda que a dualidade matéria-forma se estende a todas as coisas (criadas). Todo ente tem uma matéria e uma forma inferior imanente que corresponde à forma superior que está separada dos indivíduos e lhes é transcendente. As formas inferiores se encontram concretizadas na matéria, enquanto as formas superiores existem na mente divina.

---

<sup>9</sup> Exemplarismo é uma teoria de Santo Agostinho segundo a qual o mundo é criado como exemplo das Ideias exemplares de Deus. Para Agostinho as naturezas universais existem na mente divina e servem de modelos para os singulares, sendo tais naturezas os exemplares universais da criação. Uma vez que tudo o que existe tem uma razão e estas razões se encontram na mente divina, o que existe, existe porque participa dessas razões. Para uma visão mais ampla da natureza dos universais no pensamento de Agostinho ver KLIMA, 2008, p.236.

A tese central da filosofia de São Boaventura é que ao universal é concedida uma realidade transcendente, superior, mais perfeita e separada dos indivíduos. A verdade dos indivíduos e também o seu ser se deve à participação das Ideias exemplares divinas. Os universais são entidades reais e superiores, ao passo que os indivíduos têm uma realidade menor que os universais porque deles recebem a existência ou seu estado metafísico. Os universais existem separados e independentes dos indivíduos, entretanto têm seu ser subordinados à mente divina.

Dizemos que a filosofia de São Boaventura é exemplarista em relação aos universais devido ao fato de existirem como ideias exemplares de todas as coisas, das quais os indivíduos são semelhantes. Existe, pois, uma relação de reciprocidade entre os *exemplaria* (modelos universais) e *exemplata* (indivíduos modelados). Os universais possuem um aspecto passivo porquanto se deixam imitar pelos indivíduos, e outro ativo, uma vez que dirigem o ato criador de Deus, que é a causa eficiente e uma vez que todas as causas exemplares n'Ele se encontram, ele também é a causa exemplar de todas as coisas. A causalidade formal existe nas coisas de forma extrínseca e intrínseca. Extrinsecamente, a causalidade formal é a causalidade exemplar. Intrinsecamente a causalidade formal corresponde às formas imanentes às coisas que são inferiores por estarem em composição com a matéria.

Deus é a forma de todas as coisas e n'Ele (na essência divina), Cristo, o Verbo é o receptáculo das ideias exemplares. O Verbo contém todas as ideias exemplares das coisas e, uma vez que a criação é o ato próprio do verbo, todas as criaturas possuem sua semelhança. O Verbo criador de Deus se serve das ideias exemplares que sempre precedem a criação das coisas individuais. A Ideia é definida como a semelhança da coisa conhecida. Assim, da mesma forma que na mente humana as ideias se formam como semelhança das coisas possíveis e atuais, na mente divina, as ideias estão como *Reales* transcendentas e perfeitas. Assim também como no homem as ideias se transformam em palavras, em Deus também se manifestam, mas como palavra criadora (Verbo), de modo que as Ideias são princípios da criação.

As ideias universais são separadas dos indivíduos por que residem em Deus e d'Ele recebem todas as perfeições da essência divina. As ideias que residem em Deus tendem a expressar-se de acordo com a vontade divina nas criaturas. Daí

dizemos que são exemplares porque se expressam no criador. Assim a filosofia de São Boaventura pode chamar-se expressionismo (Cf. BEUCHOT,1981)

Todas as ideias exemplares estão contidas em Deus, pois a essência divina comporta uma unidade, embora as produza como pluralidade ou diversidade. Os universais são, pois, ideias divinas que a inteligência divina possui como modelos universais das coisas individuais.

A teoria do conhecimento de São Boaventura tem forte influência da doutrina agostiniana da iluminação, segundo a qual as ideias divinas regem o homem em seu conhecimento das coisas.<sup>10</sup> Deus se vale das ideias divinas para iluminar a inteligência humana, de modo que conhecemos as razões dos objetos em ideias eternas. Por tudo que foi dito fica claro que os universais em São Boaventura tem um status ontológico de ideias divinas, além de terem realidade superior, anterior e causal ante os indivíduos.

O realismo de Boaventura remete muito ao realismo de Santo Agostinho e, consequentemente, apresenta muitas influências neo-platônicas. De um modo geral podemos dizer que o pensamento de Boaventura acerca dos universais tem muito mais implicações teológicas do que filosóficas, lógicas ou semânticas. Ainda assim é um pensador relevante no debate dos universais. Passemos agora ao exame de uma doutrina realista mais moderada dos universais com Duns Scotus.

#### 2.1.4 Realismo moderado de Duns Scotus

A principal originalidade de Duns Scotus (de 1265-6 a 1308) está na sua concepção de natureza comum e na sua concepção de universal e,

---

<sup>10</sup> A doutrina agostiniana da iluminação afirma que as ideias existem no intelecto, na mente divina. E, uma vez que a razão de ser dos particulares está nos universais, o conhecimento dos universais é considerado superior ao dos particulares. Entretanto, Agostinho acredita que o reconhecimento da verdade depende da iluminação divina. Klima define a doutrina da iluminação agostiniana como “um tipo de irradiação de luz inteligível das ideias divinas, a qual é acessível somente aos ‘santos e puros’.” (2008, p. 238).

consequentemente, na análise da relação entre natureza comum e universal. Não se pode dizer que ele é realista na sua teoria da natureza comum e conceptualista na sua teoria do universal. De um modo geral ele é classificado como realista.

Para penetrar a profundidade do pensamento de Duns Scotus é preciso começar por falar de sua preocupação epistemológica. No prólogo do *Comentário das Sentenças*, Duns Scotus declara que a filosofia é capaz de descobrir qual o fim último do homem e os meios de alcançá-lo. Segundo ele o objetivo é a bem-aventurança, ou seja, o encontro face a face da alma humana com Deus, de modo definitivo, mediante uma apreensão do intelecto. Tal objetivo só é alcançado por aquelas almas bem-aventuradas que se encontram no Paraíso. No âmbito da razão humana este objetivo é tido como impossível. Neste sentido, Scotus se apoiou nas concepções de Aristóteles e de Avicena com o intuito de conceber uma explicação mais racional de se atingir o fim último do homem. Para Aristóteles o objeto do conhecimento humano é a essência dos objetos físicos que são apreendidos pelas sensações que temos do mundo sensível e chega até o intelecto mediante abstração. Já para Avicena o objeto do entendimento humano é o ser e podemos conhecê-lo naturalmente.

Duns Scotus não pode rejeitar nem aceitar totalmente nenhuma das duas posições. Entretanto, ele é claramente contrário à posição de Avicena de que podemos conhecer *naturalmente* o Ser. Para resolver essa questão, ele recorre às *Escrituras* e define que o estado atual do homem é o depois da queda de Adão. Neste estado atual o homem não pode saber que o ser é o objeto básico do intelecto. Entretanto, não se pode dizer que o homem não possa obter um conceito unívoco de ser, como afirmava Avicena, porque isso iria ferir alguns princípios da razão natural. Primeiramente que os seres humanos podem no estado presente conhecer verdades indubitáveis, depois, que se pode demonstrar a existência de Deus a partir do conceito de Ser e por último que o homem possui apenas um conceito unívoco, o de Ser. O intelecto humano pode conhecer por simples apreensão tudo o que existe ou é capaz de existir, mas somente mediante o encontro face a face com Deus, numa apreensão intuitiva da essência divina. Temos de um lado a Revelação que assegura nossa capacidade de conhecer além dos objetos materiais. De outro, a razão natural que nos limita a conhecer somente os dados fornecidos pelos objetos materiais. Recorrendo a noção de atualidade do

intelecto humano e de sua divisão entre antes e depois da Queda de Adão, Duns Scotus nos afirma que o fato de não podermos intuir atualmente para além dos objetos materiais não significa que não possamos formar o conceito de Ser derivado das criaturas, e que também seja aplicável a Deus. Copleston explica que:

No paraíso a alma conhece coisas imateriais diretamente. Agora, o intelecto permanece o mesmo poder no paraíso como tinha na terra. Portanto, se pode conhecer coisas imateriais no paraíso, nós não podemos dizer que seu primeiro objeto é a essência da coisa material: seu primeiro objeto, se nós considerarmos o intelecto como um poder, deve abraçar ambas as coisas materiais e imateriais, mesmo se nesta vida não possa conhecer coisas imateriais diretamente (1962, p. 488).

O recurso à queda de Adão assegura que temos acesso ao conhecimento de níveis superiores além da matéria, entretanto, estamos temporariamente privados dele. O alcance do nosso conhecimento no estado atual provém das sensações, mas não somente delas. O conhecimento de princípios fundamentais depende não de sensações, mas da relação necessária entre os termos que os compõem. Além disso, uma vez apreendida uma relação necessária, ela se torna infalível, enquanto o conhecimento proveniente de uma sensação pode conduzir ao erro. Assim, tal qual afirmava Avicena, Duns Scotus nos diz que o Ser é o objeto principal da metafísica: “o objeto natural primeiro do nosso intelecto é o ser enquanto ser, do que se segue que todo ser, toda coisa que é inteligível, cai no escopo do intelecto” (COPESTON,1962, p.487). Com isso ele intenta demonstrar a existência de Deus na metafísica com o argumento de que uma ciência não precisa demonstrar todos os seus princípios, somente alguns (neste caso, o Ser).

Mas como demonstrar o Ser? Ou melhor, como temos o conceito de ser? Segundo Duns Scotus, experimentamos o ser em nós mesmos e por isso temos um conceito bem determinado dele. Quando pensamos o ser, não pensamos se ele está em si mesmo ou em outra coisa, mas em nós. Assim, podemos conhecer o ser como tal. O termo ‘ser’ tem de ser inequívoco, porque dele provém o raciocínio acerca das outras coisas e de Deus. Por ser um conceito simples, o conceito de ser pode ser concebido com independência de qualquer outra coisa. Sua compreensão põe a parte todos os outros conceitos, isto é, não há nenhum conceito que explique o conceito de ser. Este só se pode explicar como aquilo que se aplica a tudo que é compatível com ser. Copleston explica que “nós não podemos conceber o ser

distintamente por ele mesmo, pois em sua ampla significação, isto significa simplesmente o que inclui não contradição, que não é intrinsecamente impossível; mas todo outro conceito, todo conceito de um tipo distinto de ser, inclui o conceito de ser" (1962, p. 500). Isto é, Ser se aplica a tudo cuja existência se supõe sem ocorrer em contradição.

Neste ponto podemos pensar se Duns Scotus identifica a essência e existência com o Ser. Para ele essência e existência diferem somente formalmente, pois caso a essência fosse agregada à existência, o indivíduo que é uma unidade essencial seria uma unidade acidental. A diferença entre existência e essência não existe em realidade, o que quer dizer que em um indivíduo particular, sua natureza não se distingue da sua existência. Segundo Copleston:

A diferença entre conhecimento intuitivo e abstrativo não é, então, que o primeiro é conhecimento de um objeto existente, o último de um objeto não existente, mas ao invés que o primeiro é o conhecimento de um objeto como existente e atualmente presente, isto é, na intuição propriamente falando, enquanto o último é conhecimento da essência de um objeto considerado em abstração da existência, seja o objeto atualmente existente ou não (1962, p. 498).

Assim, uma essência não inclui a noção de existência, de modo que do conhecimento do que é um homem não se infere imediatamente que exista um homem.

Cada homem possui características formais que juntas constituem sua individualidade. Estes traços individualizantes fazem parte de sua natureza formal, mas não implicam em sua existência. Nem a natureza comum (o homem) nem a particular (este homem) contem existência, porque uma não pode ser inferida da outra e neste caso devemos distinguir entre essência e existência. Segundo Weinberg (1987, p. 223), "a essência e a existência só são diferentes formalmente, mas esta diferença implica que a existência de uma coisa causada ou criada não pode ser deduzida de sua natureza ou essência".

Para responder ao problema dos universais a doutrina da distinção formal é de suma importância. Segundo Copleston:

Os princípios racionais e sensitivos são formalmente distintos, com uma distinção que é objetiva, isto é, independente da atividade de

distinguir da mente. Mas eles não são coisas realmente distintas; eles são *formalitates* distintas de uma coisa, a alma humana (1962, p. 509).

Algumas coisas se diferenciam das outras realmente e numericamente. Algumas distinções são feitas unicamente pela mente e não existem no mundo. Além da distinção real das coisas e da distinção feita pela mente existe uma terceira distinção que não admite uma separação logicamente possível. Estas são chamadas realidades ou formalidades. A diferença entre duas formalidades de algo se chama não identidade formal. Duas características podem ser realmente idênticas (não são coisas independentes), mas formalmente distintas.

No mundo só existem indivíduos. Os indivíduos semelhantes em vários aspectos são classificados em gênero e espécie. Essa semelhança chama-se equidade e é aquilo pelo qual os cavalos são todos semelhantes. Entretanto, a natureza em si mesma não é uma nem múltipla, ela é o que é. Para chegarmos aos universais ou particulares precisamos de conceitos que são extrínsecos à natureza como tal. A unidade presente em diversas coisas numericamente distintas chama-se equidade quando está presente nestas coisas. Porém em si mesma não é universal nem particular. Para que se torne a natureza de um indivíduo é preciso adicioná-la a algo que não seja formalmente igual a ela. Existe um princípio individualizante que transforma a natureza em um indivíduo, entretanto, tal princípio não pode ser discernido por nós na vida presente (após a Queda de Adão).

No que diz respeito à universalidade, Duns Scotus afirma que o universal existe em virtude do intelecto: “o intelecto pode ter um conhecimento intuitivo do singular como existente, mesmo se este conhecimento da essência seja o conhecimento do universal” (COPESTON, 1962, p. 493). Entretanto, apesar de ser um conceito na mente aplicável a muitas coisas ele possui uma base objetiva que é a natureza específica que existe nos indivíduos distintos da mesma espécie. Sem essa base material dos universais, não poderíamos conhecer senão nosso próprio conceito. O modo pelo qual apreendemos o universal supõe na teoria do conhecimento Scotiana a existência de uma espécie inteligível mediante a qual o universal se converte em objeto na mente. Como a mente faz para abstrair a natureza comum das coisas individuais e apresentá-las à consciência como universal? Para responder a isso, ele postula a existência de uma espécie inteligível

e dois tipos de intelecto no homem, um ativo e um possível. O intelecto ativo faz que no intelecto possível exista uma forma que representa como universal ao objeto que a espécie sensível representa como singular, de modo que o intelecto vê a natureza comum da coisa particular tornando possível o conhecimento do universal. Os particulares, nós os conhecemos intuitivamente. Não os conhecemos em sua singularidade, isto é, não apreendemos sua equidade, graças ao nosso estado atual e da queda de Adão.

Em detrimento das teorias da razão natural que diz que só conhecemos mediante as sensações, Duns Scotus afirma que o conhecimento das relações necessárias se dá independente da fonte que esse conhecimento provenha. Entretanto, o conhecimento da nossa alma nos é limitado em virtude da queda. Só podemos de fato, crer que a alma é uma forma subsistente que pode existir com independência do corpo. Existe uma distinção formal entre a alma e suas faculdades. A alma é uma em virtude de uma única forma, o que não implica que outras formas não possam se agregar a esta, de modo que nos indivíduos compostos por matéria e forma tem de haver várias formas substanciais de uma só vez. Ao trazer o conhecimento dos universais para o domínio da alma, domínio este que não temos acesso completo graças ao nosso distanciamento do ser de Deus, torna-se claro que o caráter, extensão e limite do pensamento humano, em Duns Scotus, está mais determinado pela sua teologia do que em outros filósofos.

Nesta segunda unidade vimos de forma resumida algumas correntes de respostas ao problema dos universais. O objetivo desta unidade foi destacar alguns expoentes das correntes filosóficas que tiveram mais força na querela dos universais no medievo. Procuramos contrastar as correntes mais extremas, a começar pelo nominalismo exagerado de Roscelino que reduziu os universais a meras emissões de voz. Em seguida, vimos o anti-realismo de Pedro Abelardo que procurou combater o realismo que afirmava existir uma essência material comum. Do outro lado vimos o realismo de Boaventura, segundo o qual os universais eram ideias presentes na mente divina. De forma mais moderada, o realismo de Duns Scotus afirmava que os universais são uma natureza comum presente nos indivíduos semelhantes. No realismo scotiano os indivíduos de uma mesma espécie se distinguem um dos outros através de uma distinção formal. De um modo geral o realismo de Boaventura e Scotus se aproximam na medida em que ambos idealizam

um conhecimento cujo acesso depende de fatores morais, como no caso de Scotus, o conhecimento humano é restringido graças à queda de Adão, metáfora utilizada para ilustrar o pecado na teologia cristã. Em suma, tivemos uma visão geral do estado em que se encontrava a discussão dos universais no medievo. Graças à querela, a filosofia se desenvolveu em vários aspectos dos quais podemos destacar a metafísica com Scotus e Boaventura, e a lógica e epistemologia com Abelardo. Das diferentes posições que vimos acerca de qual a natureza dos gêneros e espécies, embora muito frutíferas, não parece que nenhuma teoria conseguiu estabelecer de maneira definitiva qual o estado dos universais, isto é, não conseguiram dizer de modo satisfatório como o universal existe na mente e no mundo. Neste sentido, apresentaremos a seguir a solução nominalista dada por Guilherme de Ockham e analisar em que medida sua contribuição reconfigura o caráter metafísico da discussão acerca dos universais para um âmbito lógico-semântico.

### 3. A RESPOSTA OCKHAMIANA AO PROBLEMA DOS UNIVERSAIS

A querela dos universais iniciou na antiguidade e através da formulação de Porfírio foi transmitida aos medievais. O debate vigorou até o século XIV, no qual se sobressaiu Guilherme de Ockham. Até o século XIII todos os filósofos que tentaram solucionar o problema dos universais, que no medievo são chamados de gêneros e espécies, procuraram explicar como os universais podiam ao mesmo tempo existir na mente e nas coisas. Na empresa de solucionar o problema muitas teorias interessantes foram desenvolvidas acerca dos universais. Dentre elas, as mais populares foram as teorias realistas que em geral admitiam o universal subsistente separado dos particulares. A maior dificuldade que o realismo medieval encontrou foi o problema metafísico de estabelecer como os seres sensíveis adquiriam seu ser e seu nome dos universais. Alguns recorreram a explicações teológicas, outros, como Duns Scotus, admitiram um princípio de individuação.

Nesta terceira unidade, após ter visto como se encontra a querela dos universais no medievo, queremos apresentar a solução ockhamista ao problema dos universais. A filosofia de Guilherme de Ockham é um divisor de águas na história da filosofia porque representa uma ruptura brusca com a escolástica medieval. A tradição de respostas realistas que havia até o século XII ficou conhecida como *via antiqua*. Ockham é a figura responsável por inaugurar a *via moderna* e, segundo Klima, foi “o pioneiro de um referencial conceitual radicalmente novo” (2008, p. 246). É neste contexto surge o pensamento de Ockham (de 1285 a 1347) que procura solucionar o problema dos universais através de uma teoria nominalista.

O ponto inicial da resposta ockhamista é sua ontologia é minimalista e composta somente de indivíduos, mais especificamente, só admite as categorias de substância e qualidade. Estabelecida a redução ontológica, Ockham trata dos universais com a teoria da suposição. Uma vez que na ontologia ockhamista não existe nada além dos particulares, o universal é tratado de um ponto de vista lógico no qual é reduzido a termos (comuns) universais. Então, o problema dos universais passa a ser um problema de termos universais. Neste sentido, os termos são analisados enquanto partes de uma proposição e segundo as funções específicas de cada um. O campo da lógica medieval que se concentrou no estudo dos termos

ficou conhecido como lógica terminista e se ocupava basicamente das *proprietate terminorum*, isto é, as propriedades que um termo poderia ter. No caso de Ockham a capacidade de supor é a mais importante propriedade que um termo pode ter. Dizer que um termo tem a capacidade ou propriedade de supor significa, no contexto ockhamista, que o termo pode ocupar o lugar de algo numa proposição.

Neste terceiro capítulo iremos apresentar a teoria da suposição ockhamista em três momentos. Num primeiro momento, falaremos do contexto que deu origem ao surgimento das teorias da suposição e também apresentaremos algumas teorias da suposição de alguns contemporâneos de Ockham. Num segundo momento exporemos as propriedades dos termos estabelecidas por Ockham. Num terceiro momento, falaremos dos modos de suposição que são as formas nas quais um termo pode supor. E, finalmente, analisaremos a passagem do problema dos universais do âmbito ontológico para o lógico. Vejamos então como surgiram as teorias da suposição.

### 3.1 AS TEORIAS DA SUPOSIÇÃO E SUA ESTRUTURA

Há pelo menos duas formas de abordagem da teoria da suposição. De um lado ela vem sendo estudada de uma perspectiva histórica e de outro, de uma forma mais sistemática. Segundo Novaes “assim como Boehner e Moody são os fundadores da chamada tradição histórica nos estudos de semântica medieval, Geach seria o pioneiro da abordagem de orientação sistemática” (2003, p. 14). Os historiadores da filosofia procuram evidenciar sua relevância a partir da reconstrução do seu desenvolvimento histórico. Já os pesquisadores sistemáticos se atêm ao aspecto conceitual da teoria e fazem as devidas aproximações com as teorias semânticas atuais (Cf. LEITE JÚNIOR, 2007, p.17).

A partir do século XIX iniciou-se um movimento que aproxima a lógica da matemática. Esse fato mudou a forma de expressão da lógica. Até metade do século XIX a lógica era uma ciência que se relacionava estreitamente com as ciências da linguagem, a gramática e a retórica. Por ser considerada a ciência da boa condução do raciocínio, as investigações intelectuais eram feitas através de uma linguagem

muito próxima da linguagem falada. Se até então a linguagem lógica era uma prosa rigorosa, agora incorpora uma linguagem mais axiomática, comum à matemática, que se utilizava de símbolos para exprimir com precisão seus objetos abstratos. Por isso, a lógica moderna apresenta certo deslocamento de sua área de atuação em relação à lógica medieval.

Tal distância não reside somente no meio de expressão. Os problemas tratados e a forma com que são abordados também são totalmente distintos nos dois períodos. Tal incomensurabilidade se reflete nos problemas que se buscava resolver com teorias da suposição e os problemas tratados pelas lógicas atuais. Assim, uma tentativa de comparação corre o risco de ser anacrônica. Entretanto, existe principalmente uma tendência a comparar as teorias medievais da suposição às teorias da referência, daí a necessidade de conceituarmos o que vem a ser a teoria da suposição na Idade Média.

### 3.1.1 Conceituando suposição

As teorias da suposição se desenvolveram na Idade Média, um período no qual a lógica era considerada uma ciência instrumental que servia para conduzir investigações teológicas e filosóficas. A história da lógica na Idade Média é dividida em três grandes períodos de acordo com a recepção aristotélica: *logica vetus*, *logica nova* e *logica modernorum*.

A *logica vetus* compreende o período que chega até o final do século XI e é caracterizada pelos comentários às *Categorias* e ao *De Interpretatione* de Aristóteles, e à *Isagoge* de Porfírio pelas traduções latinas de Boécio. A *logica nova* se constitui durante o século XII e é caracterizada pelo conhecimento e reorganização do restante dos livros do *Órganon* (doutrina do silogismo e doutrina do método) e da totalidade dos escritos lógicos de Boécio (seus comentários a Aristóteles e a *Isagoge* de Porfírio) (Cf. PINBORG, 1984, p. 17). Nesse período torna-se conhecida a *De Sophisticis Elenchis* de Aristóteles, o que gera um interesse por parte dos lógicos em tratar dos *sophismata* (Cf. KNEALE; KNEALE, 1991, p. 232). E por fim, inicia-se no século XIII o período da *logica modernorum* que consiste

na análise semântica das obras lógicas de Aristóteles e a relação entre lógica e ontologia, despertando o interesse pelo estudo das propriedades dos termos (*proprietate terminorum*). Nessa época surgem os compêndios lógicos, também conhecidos como *summulae* e *tractatus* (que são essencialmente metalinguísticos), dedicando-se ao estudo da estrutura semântica e sintática da língua latina. Do ponto de vista da história da lógica, este período representa o primeiro desenvolvimento de uma lógica distinta da aristotélica (Cf. MUÑOZ DELGADO, 1975, p. 49).

Dentro deste contexto, há três fontes principais das quais podemos extrair a necessidade de uma teoria da suposição neste período: faláncias, comentários e disputas dialéticas. Investiguemos, rapidamente, cada uma delas.

#### a) Faláncias

Desde a *logica nova*, os textos que compunham o que hoje chamamos de *Órganon* já vinham sendo estudados. Porém, somente após o aparecimento das *Sophistics Elenchis* (Refutações Sofísticas) (SE), a lógica escolástica passou a se dedicar a solucionar e evitar faláncias (Cf. KNEALE; KNEALE, 1991, p. 232). Segundo Spade (1996, p. 38), “este pequeno texto começou a circular em traduções latinas em algum momento por volta de 1120, e sua aparição foi um evento crucial na história da lógica medieval”.

A difusão das SE traz à tona um problema linguístico, a saber, que as várias interpretações a que a linguagem é suscetível podem ser conflitantes. Com esse problema, surge também o desafio de montar um sistema semântico que pudesse tratar das ambiguidades e faláncias da linguagem. Podemos então, dizer que a doutrina das faláncias presente no SE é um dos fatores decisivos ao desenvolvimento das teorias da suposição.

#### b) Comentários

A atividade acadêmica no medievo girava em torno de comentários e disputas dialéticas. Comentar algumas obras, como a *Isagoge* de Porfírio e o *Da Interpretação* (*Peri Hermeneas*) de Aristóteles, era imprescindível aos que se pretendiam mestres das artes. No entanto, embora fosse necessária ao trabalho

acadêmico e crescimento curricular, tal tarefa trazia também a impossibilidade de contestar os textos, por se tratarem de escritos de autoridades. Contudo, era preciso fazer uma análise que projetasse também a opinião do comentador. Uma mesma proposição poderia receber várias interpretações. Por isso, é evidente que um mesmo texto recebesse comentários distintos e antagônicos. Diante deste impasse hermenêutico, a teoria da suposição era utilizada para estabelecer as possíveis leituras que dada proposição poderia receber.

### c) Disputas

No âmbito das disputas dialéticas, as teorias da suposição foram úteis no contexto enquanto forneciam o aparato que permitia aos participantes analisar as várias interpretações cabíveis a uma proposição e, desta maneira, se defender dos adversários. A vitória nestas disputas era algo salutar, uma vez que a destreza em dominar proposições problemáticas evidenciava a excelência intelectual da época. Nas disputas dialéticas, era preciso tanto antever futuras refutações dos adversários em relação a outros significados que um termo pudesse assumir, quanto quando necessário fosse explicitar o sentido no qual determinado termo seria usado. Segundo De Rijk:

Sem dúvida, o impulso para o desenvolvimento da teoria [da suposição] veio das técnicas de disputa dialética. Não surpreende que muitos tratados começem por insistir na função básica da teoria do significado para disputas lógicas, nas quais, de fato, a questão central é: "Do que você está falando?" (DE RIJK, 1967, p. 553).

Mas, afinal, do que trata a suposição?

Uma teoria da suposição visa esclarecer fenômenos da relação entre palavras e coisas. Podemos dizer em sentido amplo que se trata de um método interpretativo que propõe responder *do que* se fala. Estas teorias forneceram o conceito fundamental para a elaboração das teorias de condição de verdade, uma vez que permitem determinar o tipo de referência dos termos das proposições dadas. Já vimos que no campo dos comentários e interpretações de textos de autoridades era consensual a possibilidade de um termo receber mais de uma leitura, e consequentemente a necessidade de distinguir uma proposição, que consistia em

explicitar todas as possíveis interpretações que um termo poderia receber (Cf. NOVAES, 2003, p. 65).

Há uma forte relação entre a distinção de uma proposição e a questão da verdade. Sobre isso, há duas concepções. De um lado, os que defendem que a teoria da suposição deve evidenciar todas as leituras possíveis de uma proposição, a fim de estabelecer quais são as leituras legítimas e as ilegítimas, ficando assim a questão da verdade para um segundo momento. Para outros, a procura pelas possíveis leituras de uma proposição está intimamente relacionada ao problema da verdade. Para estes, a suposição de dado termo é determinada pelos elementos presentes na própria proposição. Ou seja, são os elementos da proposição que determinam o tipo de suposição e consequentemente o seu valor de verdade.

A lógica na Idade Média era chamada de *scientia sermocinalis*, ou ciência da linguagem, que nada mais é do que um sistema de signos que inseridos num contexto proposicional assumem significado e assim, constituem os termos. O conhecimento das coisas é obtido mediante a verdade ou falsidade das proposições, nas quais os termos significam as próprias coisas. O estudo dos termos e proposições é indispensável ao que almeja o conhecimento.

A teoria das *proprietates terminorum*, muito importante nos últimos estágios da lógica medieval, formou-se na segunda metade do século XII. Ela pretende explicar as funções diferentes que as palavras ou as expressões verbais podem desempenhar quando figuram como termos nas proposições. Ela parece ser proveniente das discussões de Abelardo e dos seus contemporâneos sobre a estrutura das proposições categóricas (Cf. KNEALLE; KNEALLE, 1991, p. 256).

O termo ‘suposição’ não é de autoria dos lógicos terministas da escolástica tardia. Já vinha sendo utilizado por gramáticos cinco séculos antes de Cristo. Inicialmente, seu uso era estritamente gramatical, mas seu sentido foi modificado ao longo do tempo. O primeiro uso do termo *suppositum* significando o indivíduo é encontrado na *Institutionum Grammaticorum Libri*, uma obra de Prisciano, um dos mais importantes gramáticos do século V ao VI a.C. (cf. KNEALLE; KNEALLE, 1991, p. 256). Originalmente a palavra grega *υποκειμενον* foi traduzida para o latim como *id quo uermo fit (subjectum)*, significando o sujeito gramatical ao qual são atribuídos predicados. A teoria da *suppositio* surge, juntamente com as *proprietates*

*terminorum*, da análise lógico-gramatical das proposições feitas pelos comentadores de Prisciano (Cf. MORUJÃO, 2005, p. 301-322).

O *id de quo fit sermo* designa tanto objetos concretos como universais. A *suppositio* até o século XII era restringida à *appelatio* (apelação), de modo que um nome só poderia ‘supor’ se fizesse referência a algo com existência real. Nesse caso, os termos universais como ‘homem’ não possuíam função suposicional. A doutrina da *suppositio* nasce precisamente da necessidade de um termo universal exercer sua função conotativa, isto é, de significar vários indivíduos.

Se originalmente o termo era usado em sentido gramatical, a partir de Pedro Abelardo se observa a transição para o sentido lógico. Em sua *Logica Ingredientibus*, o termo ‘*suppositum*’ aparece significando dubiamente o sujeito gramatical e um substrato ontológico. Por substrato ontológico devemos entender o referente do termo. É atribuída a Guilherme de Champeaux, a autoria do *Quaestiones Victoriane*, no qual se encontra o termo ‘*suppositio*’ com o sentido de referente, sentido este que será usado pelos lógicos terministas. Esta obra escrita na metade do século XII marca a transição do uso termo em sentido estritamente gramatical para seu uso lógico como propriedade dos termos. Há uma passagem do âmbito discursivo para o ontológico, isto é, o termo ‘*suppositum*’ deixa de exercer o papel sintático de termo sujeito e passa a significar o que é denotado por ele. Essa incorporação de sentido é o que possibilita a noção do que chamamos de suposição pessoal.

O conceito fundamental das *proprietates terminorum*, em torno do qual a lógica se organizou desde o fim do século XII, é a noção de suposição. *Suppositio* ou suposição é um termo técnico para a relação de referência entre nomes e coisas. Supostamente este termo é resultado da combinação da semântica dos Porretani com a semântica teológica dos nomes divinos. Segundo De Libera:

A teoria medieval da referência nasce do encontro entre o vocabulário lógico-gramatical da *suppositio*, ser sujeito de uma frase ou de uma proposição, e o vocabulário teológico do *suppositum* e da persona, caracterizando Deus Uno e Trino como essência em três “suportes” (“*hipóstases*”, *supposita*) ou “Pessoas” (*personae*). (1990, p. 36)

A noção de *suppositio* é o conteúdo central da semântica presente nas *summulae logicales* desenvolvidas desde o fim do século XII e que constituem aquilo que conhecemos por *logica modernorum*.

A *suppositio* enquanto função sujeito é associada à sua função referencial e também a uma função sintática. Uma vez que a função sujeito depende da noção de significação, a função referencial divide os lógicos medievais em duas interpretações. De um lado a função referencial pode ser pré-proposicional aplicável aos termos substantivos. De outro, a suposição é uma propriedade intra-proposicional que precisa de um contexto linguístico para determinar seu significado. Esta divergência deu origem a duas correntes distintas nos séculos XII e XIII, a continental (parisiense) e a oxoniana.

Para os lógicos de Oxford a suposição é uma propriedade dos nomes substantivos que tem um caráter estritamente intra-proposicional enquanto exerce sua função significativa. Este caráter intra-proposicional é preservado pelos lógicos ingleses do século XIV, para os quais a significação é “a designação de um significado (*res*) sob a razão principal de sua instituição”, a suposição é “a subordinação desse significado ao de um termo predicado” (DE LIBERA, 1990, p. 37). Como um dos extremos dessa corrente temos Ockham para quem não há a possibilidade de haver suposição fora da proposição.

Os continentais dos séculos XII e XIII não admitem a suposição enquanto propriedade restrita à significação. Eles defendem a suposição natural que é uma relação semântica extra-proposicional. Na suposição natural a significação e extensão é propriedade de um som vocal, enquanto a suposição é a propriedade dos termos. Neste sentido o termo é a representação de um significado universal ou particular, segundo a noção adotada por Pedro Hispano.

No século XIV vemos o desaparecimento da suposição natural e o uso da suposição em sentido pré-proposicional para significação em sentido amplo. Os lógicos dos séculos XIII e XIV também divergiram em relação às divisões de suposição ou *modi supponendi*. Apesar disso, de um modo geral, entre eles, a divisão mais constante era a de suposição em suposição simples, suposição pessoal e suposição material. No programa lógico de Guilherme de Ockham temos algumas particularidades. Ele abole a suposição natural, que é a suposição de um termo em

sentido pré-proporcional como havia por exemplo em Pedro Hispano. Ockham também altera o sentido da suposição material de seu uso para termos sui-referenciais em Guilherme de Shyreswood e passa a usar a suposição material para a referência da extensão física de um termo. No ockhamismo é na suposição simples que um termo vai fazer referência a si mesmo, mas num nível mental.

O conhecimento das teorias da suposição desenvolvidas entre os séculos XIII e XIV é fundamental para compreender os avanços da teoria da suposição ockhamista em relação aos seus antecessores. Veremos brevemente as teorias da suposição de Guilherme de Shyreswood e Pedro Hispano para servir de contraponto conceitual para a teoria ockhamista.

### 3.1.2 Guilherme de Shyreswood

Guilherme de Shyreswood (de 1200 à 1272) é considerado o primeiro lógico medieval a tratar das *proprietates terminorum* na sua *Introductiones Gramaticorum* (Cf. KNEALLE; KNEALLE, 1991, p. 251). Ele reconhece quatro propriedades dos termos: *significatio*, *suppositio*, *copulatio* e *appelatio*. A primeira é a apresentação de algo ao intelecto (*Est igitur significatio presentatio alicuius forme ad intellectum*). Esta é propriamente a propriedade da significação, na qual significar tem um sentido de trazer algo à mente. A proposição ‘o homem é animal’ é entendida como dada somente em nível mental. A segunda propriedade é a da suposição, tida como a ordenação de algo por baixo de outra coisa ao entendimento (*Suppositio outen est ordinatio alicuius intellectus sub alio*). Em ‘o homem é animal’, o termo ‘homem’ supõe pelo termo ‘animal’ que por sua vez supõe pelo conceito da comunidade dos homens. A terceira é a copulação, isto é, a ordenação de algo ao entendimento em relação com outra coisa (*Et est copulatio ordinatio alicuius intellectus supra alium*), como em ‘o homem é ser’.

A apelação é a última propriedade, dita sobre a propriedade de um termo presente (*praesens convenientia*), segundo a qual o significado de um termo pode ser dito de algo mediante o verbo ser (*Appellatio outem este presens convenientia termini, idest proprietas secundum quam significatum terminist potest dici de aliquo*

*mediant hoc verbo ‘est’), como em ‘o homem é ser’.* Assim, o nome próprio Sócrates tinha *appelatio* em 400 a.C. (Cf. KNEALLE; KNEALLE, 1991, p. 252).

O conceito de *appelatio* parece ser proveniente do emprego que Prisciano deu à expressão *nomem appellativum* para designar um termo que se aplica a todas as coisas a que o termo se refere. Talvez por esse motivo Shyreswood considerasse que a *appelatio* era própria dos termos em posição de predicado. É estranho que se diga que nenhum termo tem *appelatio* a menos que seja aplicável a qualquer coisa que exista no momento da elocução.

A teoria de Shyreswood não é o que podemos chamar propriamente de uma teoria da suposição. Em vez disso, foi concebida e apresentada, de fato, como uma teoria da significação do termo apelativo e, em seu interior, encontramos a sua teoria da suposição (Cf. DE RIJK, 1967, p. 565). A propriedade da suposição não recebe nenhuma prioridade em relação às outras. Há somente uma distinção em relação à referência dos termos mediante uma propriedade distinta quando tomam a posição de sujeito ou predicado numa proposição. Os termos que ocupam a posição de sujeito são ditos em sentido extensional e a eles se atribui a propriedade da suposição. Os termos que ocupam a posição de predicado são por sua vez, tomados por um sentido meramente intensional e a esta propriedade chama-se apelação.

Shyreswood faz uma distinção entre os dois grandes modos de suposição. A saber, a suposição segundo ato (*secundum actum*) e a suposição segundo hábito (*secundum habitum*)<sup>11</sup>. Tal distinção diz respeito ao status ontológico do objeto. Uma suposição segundo ato se dá quando consideramos o objeto ao qual se refere o termo enquanto unicamente mental. Por outro lado, uma suposição se diz segundo hábito se um termo supõe por um objeto de natureza extramental. A suposição enquanto ato se refere a conceitos e diz respeito somente à composição dos termos em uma proposição. A suposição enquanto hábito é aquela na qual a significação é entendida como subsistente (*significatio alicuius ut subsistentia*) isto é, supõe os objetos aos quais os conceitos se referem.

---

<sup>11</sup> “Dicunt igitur quidam quod terminus ex parte subiecti supponit et ex parte praedicati appellat. Et sciendum quod ex parte subiecti supponit secundum utramque definitionem suppositionis, ex parte autem praedicati supponit secundum habitualem suam definitionem” (SHYRESWOOD, 1991, p. 250).

Além desta grande divisão, também há a distinção entre suposição material (*suppositio materialis*) e formal (*suppositio formalis*). Na suposição material uma palavra supõe pela pronúncia da própria palavra, como em ‘homem é uma palavra plana’, ou pela palavra em si, pronúncia e significação, como em ‘homem é substantivo’. A suposição formal é dita como aquela na qual a palavra supõe por seu significado. Este modo de suposição se subdivide ainda em suposição simples (*suppositio simplex*) e pessoal (*suppositio personalis*). Simples é a suposição em que o termo supõe somente por seu significado (*supponit significatum pro significato*). A suposição pessoal é aquela na qual o termo sujeito supõe seu significado, como em ‘o homem corre’. O uso do termo *personalis* é estranho porque nada trata de pessoas. É provável que o emprego de ‘*personalis*’ começou num contexto teológico como, por exemplo, a obra de Boécio *De persona et Duabus naturis contra eutychen et nestorium*. Quando um cristão diz “*Deus factus est homem*”, ele quer dizer que uma pessoa que já tinha a forma divina em certa altura veio a ter a forma humana. Por ser um conceito importante do pensamento cristão supõe-se que o tenham dado à segunda divisão da suposição formal (Cf. KNEALLE; KNEALLE, 1991, p. 262).

A suposição pessoal pode ser determinada, quando se trata se um sujeito em particular, ‘o homem corre’. Neste caso a palavra ‘*homo*’ tem *suppositio determinata* porque a frase pode ser explicada em relação a um indivíduo (*potest locutio exponi per aliquid unum*). Entretanto, também poderia ser indeterminada uma vez que a proposição não indica qual homem especificamente está a correr.

A suposição confusa é aquela na qual estão envolvidos muitos indivíduos ou um indivíduo tomado várias vezes num contexto. Uma suposição é confusa se um substantivo representa tudo o que tem a forma que ele significa. A suposição confusa é distributiva se um substantivo representa tudo que tem a forma que ele significa. Isto é, todo sinal de distribuição (todo e nenhum) produz suposição confusa distributiva no termo imediatamente junto a ele, enquanto o sinal negativo faz o mesmo para o termo afastado. Mas, um sinal afirmativo produz suposição meramente confusa para o termo afastado, de modo que está correto dizer “nenhum homem é burro, logo nenhum homem é este burro” e incorreto “todo homem é um animal, logo todo homem é este animal” (KNEALLE; KNEALLE, 1991, p. 264).

Na teoria de Shyreswood quando um termo geral aparece sem qualificação especial é que está representando seus *appellata*, isto é, os indivíduos que são exemplos atuais da forma que o termo geral significa. Assim, podemos dizer que a *suppositio* se subordina à *significatio* e que aquilo que o termo geral significa é uma forma a ser realizada nas coisas existentes. Desse modo, a palavra *homo* representa os homens que existem no momento em que é pronunciada.

Vimos a teoria da suposição de Shyreswood que se encontra no seio de sua teoria do termo apelativo. Passemos agora ao exame da teoria da suposição de Pedro Hispano.

### 3.1.3 Pedro Hispano

Outro grande expoente da lógica no medievo foi Pedro Hispano (de 1215 à 1277). Sua teoria da suposição é considerada interdependente com a de Shyreswood. No entanto, suas teorias apresentam várias distinções conceituais em relação à propriedade dos termos. Ele omite a distinção entre *suppositio formalis* e *suppositio materialis*, enquanto introduz a distinção entre *suppositio discreta* e *communis*. Podemos dizer que sua grande inovação é a distinção que faz entre *suppositio naturalis* e *suppositio accidentalis* (cf. KNEALLE ; KNEALLE, 1991, p. 268). A definição de suposição para Hispano é ‘*suppositio vero est acceptio termini substantivi pro aliquo*’, a suposição verdadeira é a aceitação de um termo substantivo em lugar de algo (HISPANO, 1986, p. 67). Enquanto que para Shyreswood, ‘*significatio termini, prot hic simitur, est reiper vocem secundo'placito representatio*’, isto é, a significação do termo, como se toma aqui, é a representação da coisa pela voz. A definição de copulação também é notavelmente distinta. Para Hispano (1986, p. 67), copulação é a aceitação do termo objetivo em lugar de algo (*Copulatio est terminia diectivi acceptio pro aliquo*). Shyreswood define que a copulação é a ordenação de algo (um conceito) ao entendimento em relação com outra coisa (*Et est coulatio ordenatio alicuius intellectus supra alium*). Enquanto para Hispano (1986, p.177), a apelação é a acepção do termo comum pela coisa existente (*Appellatio est acceptio termini communis pro re existente*).

A teoria de Pedro Hispano não tem somente, neste estudo, a relevância de ser anterior à teoria ockhamista, mas sim, a de ser propriamente a obra retomada por Ockham para desenvolver sua teoria da suposição (Cf. GHISALBERTI, 1997, p.44). A divisão geral da suposição em Hispano é discreta e comum. Discreta é aquela que se faz por um termo discreto como 'Sócrates' e 'este homem'. Isto é, um termo é discreto quando é definido.

A suposição comum não possui esse caráter, como o termo 'homem', que dá a ideia de um homem indefinido. Por sua vez, a suposição comum se subdivide em duas, natural e acidental. Natural ocorre quando é empregada para representar todas as coisas das quais é predicável. Ex: *suppositio* das palavras 'homem' quando é usada para representar todos os homens presentes, passados e futuros; acidental, que se dá em relação com o verbo e considera o que se predica do termo, por exemplo 'um homem é...', o termo supõe pelos homens existentes atualmente (quando a frase é dita) e, no caso de 'um homem foi', o termo supõe por todos os homens que existiram no passado (cf. KNEALLE ; KNEALLE, 1991, p. 269).

A suposição acidental pode ser simples, quando o termo comum supõe pela coisa universal que o próprio termo significa, como em 'o homem é um gênero', e pessoal, quando um termo comum supõe por um predicado que o termo significa, como em 'o homem é bípede'. A suposição pessoal pode ser determinada ou confusa. Determinada quando se toma um termo comum indefinido como 'algum homem corre'. Confusa quando um termo comum supõe por várias coisas, precisando assim, de um termo universal. Em relação a isso, tem a suposição confusa que necessita de signo e pode se distribuir em qualquer um de seus supostos ou inferiores (predicados), como em 'todo homem é animal'. A suposição confusa que necessita da coisa é aquela na qual o predicado atribuído ao sujeito é essencial. Em 'todo homem é animal', é o termo que supõe de forma confusa *necessitate rei* é 'animal', por ser animal é um predicado essencial a todos os homens.

Podemos notar na teoria de Pedro Hispano que a propriedade da suposição não se delimita ao campo proposicional. No exemplo usado na suposição comum vemos que o termo 'homem' aparece isoladamente, isto é, sem fazer parte de uma proposição. Apesar das diferenças entre Guilherme de Shyreswood e Pedro Hispano, ambos são realistas, isto é, acreditam que os termos gerais significam

universais ou características que as coisas podem ter em comum. Em Pedro Hispano fica evidente por suas passagens na *Summulae Logicales* como na sua definição de *suppositio simplex* como *acceptio termini communis por reuniversalis figurata per ipsum*. (Cf. KNEALLE; KNEALLE, 1991 p.271)

Vimos brevemente as teorias da suposição de Guilherme de Shyreswood e de Pedro Hispano. Tais teorias tem sua relevância para a compreensão da teoria ockhamista enquanto representam a fonte, principalmente a teoria de Hispano, para a teoria desenvolvida por Ockham. Passemos ao exame do modelo lógico do *Venerabilis Inceptor*.

### 3.2 O MODELO LÓGICO DA SUPOSIÇÃO EM OCKHAM

A *Summa Logicae* de Ockham ilustra a tendência lógica que surgiu a partir do século XII de dar primazia à doutrina da suposição em relação às outras propriedades dos termos. Seu tratamento às *proprietates terminorum* coloca as outras propriedades sempre em relação à propriedade da suposição.

Para Ockham, só entidades presentes existem e podem ter propriedades semânticas. E para um termo ser verdadeiro numa proposição deve supor por aquilo que existiu, existe, existirá ou pode existir. O sujeito pode supor com verbo no presente, passado ou futuro. Além disso, dizer que várias coisas têm uma característica em comum é o mesmo que dizer que elas têm uma parte comum acerca da qual podemos falar da maneira que falamos acerca dos próprios indivíduos. A isso ele rejeita veementemente. O efeito desse seu modernismo é um empobrecimento da doutrina das *proprietates terminorum*, em relação aos seus antecessores. Shyreswood e Hispano supunham que um termo geral significa sempre uma forma e sempre podia *supponere pro suo significato* somente no caso de *supposito simplex*. Ockham tornou a *suppositio* a noção básica da sua teoria dos termos (Cf. KNEALLE ; KNEALLE, 1991, p. 272).

Na filosofia de Ockham a generalidade se dá em virtude da significação: o signo é capaz de representar várias coisas natural ou convencionalmente. Os signos que representam uma pluralidade de coisas são termos ou nomes, de modo que o

que estas coisas semelhantes têm em comum é apenas o nome. Assim, começaremos no modelo lógico ockhamista a partir da noção de signo.

### 3.2.1 O signo

A noção de signo é estabelecida na Idade Média a partir da reflexão feita por Agostinho em sua obra *De Doctrina Christian* (Cf. SPADE, 1996, p. 60). Contudo, é no *De Dialectica* que encontramos a definição mais pontual: um signo é algo que mostra a si mesmo o sentido e outra coisa além dele à mente.

O exemplo agostiniano de signo é a fumaça que, quando vemos, nos faz pensar no fogo, então, dizemos que fumaça ‘significa’ fogo. Ockham, distingue dois sentidos de signo. Num primeiro sentido, signo é aquilo que quando apreendido traz algo à mente, desde que haja algum conhecimento da coisa. Isto é, se não temos o conhecimento do que seja o fogo, nada virá à nossa mente quando virmos a fumaça. Portanto, é preciso que haja um conhecimento prévio tanto do signo, quanto do que ele significa. Neste sentido, as noções de significação ockhamistas e agostinianas se aproximam, pois, a acepção do sinal ainda é representativa, isto é, o sinal é uma realidade que remete a outra realidade.

No entanto, esta noção é demasiado ampla para uma teoria semântica. Ao que Ockham estabelece então, um segundo sentido de sinal: o linguístico. Um termo linguístico é (1) um signo que traz algo à mente e pode supor por isto, (2) pode ser adicionado a um signo deste tipo em uma proposição, (3) pode ser composto de coisas que são signos deste tipo.

O sinal linguístico não se restringe à função recordativa do sinal representativo e passa a gerar um conhecimento primário. Entretanto, o que mais lhe caracteriza enquanto linguístico é a sua função suposicional, isto é, o poder de supor por outra coisa em uma proposição. Esta acepção estrita do sinal é a que vai particularmente nos interessar, por ser a adotada na lógica de Ockham e, principalmente, por se identificar com a noção de termo que veremos adiante. A seguir, vejamos a noção de termo no interior do pensamento ockhamista.

### 3.2.2 Os termos

Aristóteles, em seus *Primeiros Analíticos* chama de termo “aquilo em que a premissa se resolve, a saber, tanto o predicado quanto o sujeito, quer com a adição do verbo ser, quer com a remoção de não ser” (OCKHAM, *Summa logicae*, I, 1, p. 7). É essa noção que Ockham retoma, acrescentando ainda três sentidos em que o termo pode ser tomado. Num primeiro sentido, termo é aquilo que pode ser cópula ou extremo (*i.e.*, sujeito ou predicado) de uma proposição categorial ou alguma determinação do verbo ou extremo.

Nesse sentido, até mesmo uma proposição pode ser um termo, como no caso ‘o homem é um animal’ é uma proposição verdadeira, ‘o homem é um animal’ é o termo sujeito da proposição. Num segundo sentido, termo é aquilo que não é uma proposição (sujeito, predicado, verbo, preposição, advérbios, etc). Um terceiro sentido de termo é aquilo que quando tomado significativamente pode ser sujeito ou predicado de uma proposição. Neste caso, verbos, conjunções, advérbios, preposições e interjeições são considerados termos, bem como sincategoremas.

Os termos se distinguem em três sentido, os quais veremos a seguir.

#### 3.2.2.1 Os três sentidos de termo

Os termos são primeiramente classificados segundo sua natureza: termos escritos, falados e conceituais. A distinção aplicada aos termos provém da divisão apontada por Boécio ao discurso, a saber: discurso escrito, falado e conceitual, sendo este último existente somente num plano mental. Do mesmo modo, aos termos coube esta distinção. O termo escrito é aquele que foi inscrito em algo material e pode ser visto pelos olhos. O termo falado é aquele que ao ser pronunciado, pode ser ouvido pelos ouvidos. Conceitual é aquele termo que é uma intenção ou impressão da alma que significa ou co-significa algo naturalmente e é capaz de ser parte de uma proposição mental e de supor, numa proposição, pela coisa que isto significa (Cf. OCKHAM, *Summa logicae*, I, p. 7). Tanto os termos conceituais quanto as proposições formadas por eles (proposições mentais) são

chamadas de palavras mentais que residem somente no intelecto e não chegam a constituir uma linguagem, embora signifiquem.

Os termos mentais ou conceituais<sup>12</sup> não podem ser expressados senão por um signo, que por sua vez, são os termos falados que compõem o que chamamos linguagem. Os termos falados se subordinam aos conceituais, o que não implica em dizer que os signifiquem. Pelo contrário, os termos falados significam as coisas a que se referem somente secundariamente, enquanto os termos conceituais as significam natural e primariamente.

Assim como os termos se dividem por sua natureza, seja ela falada, escrita ou conceitual, para cada uma dessas divisões, pode ser feita outra subdivisão. Em Ockham há dois níveis de discurso. A linguagem convencional (LC) instituída pelos homens e composta por termos e proposições faladas e escritas e que varia de comunidade para comunidade. Já a linguagem mental (LM) é composta de termos e proposições mentais e é comum a todos os homens. A LC se subordina a LM (Cf. LEITE JUNIOR, 2007, p. 31).

A linguagem convencional é formada por nomes, verbos e outras partes do discurso (pronomes, participios, advérbios, conjunções, preposições). Os termos mentais são chamados de intenções da alma e constituem a linguagem mental, formada por verbos, nomes, pronomes adverbiais, conjunções e preposições. A correspondência entre a linguagem mental e a linguagem convencional se dá por interdependência. Um termo escrito não significa algo extra mental além do termo falado. A palavra (escrita) 'homem' apenas significa a palavra (falada) 'homem'. Já a palavra (falada) 'homem' não significa por sua vez um homem, mas sim, significa o conceito de homem. E é o conceito, aquilo que aqui chamamos de termo mental, que irá de fato significar imediatamente um homem específico. Quando dissemos anteriormente que termos escritos e falados significam secundariamente as coisas a que se referem, dizemos que eles significam mediatamente estas coisas, uma vez que um termo escrito significa imediatamente o termo falado, e este por sua vez significa imediatamente o termo mental. É somente o termo mental que significa imediatamente a coisa referida.

---

<sup>12</sup> Os termos conceituais sempre se darão somente em nível mental.

Podemos perceber que a linguagem possui mais de um nome falado ou escrito para um mesmo conceito. Trataremos dos sinônimos mais adiante, mas por hora é importante ressaltar que a multiplicidade de sinônimos não chega a constituir um problema para Ockham, uma vez que em seu entendimento, tal variedade não aumenta o poder da linguagem. Isto é, no caso da linguagem mental, a multiplicidade de sinônimos não existe, sendo então, a existente na linguagem escrita e falada somente um artifício para “enfeitar” o discurso. Em suma, as características gramaticais da linguagem falada e escrita (que são as mesmas) não tem nenhuma influência em relação à linguagem conceitual.

Cabe-nos diferenciar, aqui, um signo de um termo. Signo é definido como “tudo aquilo que, apreendido, traz algo diverso à mente” (*Summa logicae* I, 1). Praticamente qualquer coisa pode cumprir o papel de signo, isto é, praticamente qualquer coisa pode trazer à mente outra coisa. Entretanto, no âmbito da lógica consideramos as proposições. Assim, quando falamos de termos se trata da parte de uma proposição, e somente o termo que é signo-conceito é capaz de supor por uma coisa, isto é, representa-la numa proposição.

Tendo estabelecido o sentido de termo, veremos que estes se dividem entre os que possuem um significado determinado, enquanto outros não. Os primeiros, são os categoremáticos, os últimos, sincategoremáticos. Vejamos a seguir como Ockham define estes dois tipos de termo.

### 3.2.2.2 Termos sincategoremáticos e categoremáticos

A segunda classificação dos termos se dá segundo sua função e se aplica tanto aos termos mentais, quanto extra-mentais: termos categoremáticos e termos sincategoremáticos. Essa divisão que provavelmente remonta a Prisciano, abrange termos da LC e da LM (Cf. LEITE JUNIOR, 2007, p. 24).

Os termos categoremáticos são aqueles que tem significação definida e determinada, isto é, possuem um referencial definido, seja naturalmente, seja por convenção. É o caso do termo ‘homem’, que significa todos os homens, o termo

‘animal’ que significa todos os animais, o termo ‘brancura’ que significa toda a brancura.

Termos sincategoremáticos são os que não possuem um significado definido e determinado, como por exemplo ‘cada’, ‘nenhum’, ‘algum’, ‘todo’, etc. Estes termos só significam ou supõe algo quando combinados com um termo categoremático. O termo ‘cada’, por si mesmo não significa nada, mas adquire função significativa quando é coordenado com o termo ‘homem’, de modo que ‘cada homem’ supõe por todos os homens. Um termo sincategoremático como ‘cada’ é significante, o que não quer dizer que ele tenha por si mesmo um significado. Ou seja, um termo significante é aquele que pode fazer um outro termo significar ou supor por algo.

Na linguagem temos termos concretos e abstratos, isto é, termos que possuem um referencial concreto e outros que não possuem. Como no caso de ‘homem’ que é um termo concreto porque seu referencial é um homem determinado, e o termo ‘humanidade’ que não possui um referencial real. A seguir, vejamos como Ockham pretende evitar que sejam postuladas entidades para fazer referência aos termos abstratos através da distinção entre nomes concretos e abstratos.

### 3.2.3 Nomes concretos e abstratos

O conceito de nomes concretos e abstratos parte de um problema desenvolvido a partir da definição de paronímia aristotélica. Nas *Categorias* 5, Aristóteles define sinônimos como coisas que tem o mesmo nome e a mesma definição; homônimos, como coisas que possuem o mesmo nome e definições distintas e, além disso, parônimas, coisas que possuem definição ambígua, uma vez que se aplica à coisas e palavras. O problema se torna evidente a partir do exemplo dado pelo Estagirita: “assim, por exemplo, gramático deriva de gramática”. Devemos entender aqui que tal derivação é puramente nominal, uma vez que houvesse em Aristóteles uma preocupação em incorrer numa defesa platônica, caso *gramático* fosse derivada da coisa *gramática* e não da palavra *gramática* (Cf. DE LIBERA, 1998, p. 296). A dificuldade consiste precisamente em estabelecer como *gramático* é uma substância e ao mesmo tempo uma qualidade.

Sabemos que o Estagirita só distingue duas classes de nomes: os que designam as ‘substâncias primeiras’ ou indivíduos e os que designam as ‘substâncias segundas’ (gêneros e espécies). Então a significação se dá em três níveis. Os nomes das ‘substâncias primeiras’ significam as próprias substâncias (indivíduos), os nomes das ‘substâncias segundas’ são predicadas do sujeito, mas não no sujeito, e os nomes dos acidentes, que significam sempre algo presente no sujeito. De modo que a classificação das realidades distingue *o que elas significam e a que elas são atribuíveis* (Cf. DE LIBERA, 1998, p. 297). O nome ‘branco’ dirá respeito a uma qualidade do sujeito e, portanto, será tido como um termo acidental concreto. Podemos sem dúvida pregar *branco de homem* e, no entanto, *branco* diz respeito a um acidente do sujeito e ao mesmo tempo, diz respeito à brancura pela qual a coisa branca é branca. Por ora, fiquemos com essa exposição inicial do problema dos nomes concretos e abstratos, para mais a frente retornarmos às críticas feitas por Ockham.

Utilizamos em nossa linguagem alguns termos abstratos como ‘humanidade’, ‘animalidade’, ‘brancura’ e, etc. Também utilizamos termos concretos como ‘homem’, ‘animal’, ‘branco’, etc. Aos termos concretos sabemos exatamente a que correspondem sua significação, mas o que dizer dos termos abstratos? Para manter sua propriedade significativa é necessário postular entidades abstratas a que se refiram?

A corrente filosófica do realismo afirma que os termos abstratos correspondem a certas naturezas comuns que os indivíduos compartilham ou exemplificam. A ontologia realista possui dois tipos de entidades, as concretas (indivíduos) e as abstratas (universais). Contrário a esta noção, Ockham opta por uma ontologia do individual (Cf. LEITE JUNIOR, 2001, p. 25). Partindo para a análise dos nomes, a primeira distinção feita por Ockham é a distinção entre nomes concretos e abstratos. Geralmente, o nome concreto é um adjetivo, enquanto o nome abstrato é um nome. Os nomes abstratos e concretos possuem o mesmo início, mas possuem terminações diferentes. O nome ‘justiça’ é um substantivo, portanto um nome concreto, enquanto o nome ‘justo’ é um adjetivo e, portanto, um nome abstrato. O mesmo segue para exemplos como ‘branco-brancura’, ‘animal-animalidade’, etc. Nomes concretos e abstratos diferem quanto à sua função. Um nome concreto significa, conota, designa ou expressa, além de supor por algo. Um

nome abstrato nunca significa nem supõe por algo. Nomes concretos e abstratos podem ser sinônimos ou não.

a) Nomes que não são sinônimos

Os nomes concretos e abstratos que não são sinônimos, funcionam de três modos. No primeiro modo, uma expressão abstrata supõe por algum acidente inerente ao sujeito e a expressão concreta pelo sujeito daquela forma. Em “brancura-branco”, branco supõe pelo sujeito e brancura supõe por um acidente do sujeito. Num segundo modo, o nome abstrato supõe pela parte da coisa, enquanto o nome concreto supõe pela coisa toda. É o caso das proposições “a alma é humana” e “a alma não é homem”, em que o termo ‘homem’ é um nome abstrato que supõe pelo todo, enquanto o termo ‘humana’ supõe pela alma como sendo parte do homem. Num terceiro modo, os nomes concretos e abstratos não são nem sujeito nem parte do outro. Neste sentido, os nomes concretos supõem por um efeito ou uma coisa significada e os nomes abstratos supõem pela causa ou signo.

b) Sinônimos

Expressões sinônimas são aquelas, segundo a definição estrita do autor, em que há a intenção de significar uma e a mesma coisa. Porém este sentido não será o usado aqui, e sim, sinônimo na acepção ampla, a saber: coisas que significam simplesmente a mesma coisa, *i.e.*, tanto uma quanto a outra significam exatamente a mesma coisa (Cf. OKCHAM, *Summa logicae*, I, 6). Alguns nomes concretos e abstratos são sinônimos, como no caso “Deus-divindade”, ‘homem-humanidade’. É pelo fato de serem sinônimos que o autor afirma que a linguagem mental não incorpora termos abstratos correspondentes a todos os termos concretos, por exemplo, o termo concreto ‘cadeira’ não possui um termo abstrato correspondente como ‘cadereidade’.

Ockham nos diz que para Aristóteles<sup>13</sup>, alguns nomes de substâncias e os nomes abstratos formados deles são sinônimos. Um termo é sinônimo quando o nome abstrato não supõe nem por um acidente da substância, designado pelo termo concreto, nem por uma de suas partes, nem por um todo ao qual isto pertença. Isto quer dizer que o termo ‘animalidade’ não supõe por um acidente de animal, nem por uma parte dele, nem por um todo ao qual ele pertença, nem por algo extrínseco a ele.

Boécio, no *De Trinitate* (Cf. DE LIBERA, 1998, p. 297), formula uma lógica especulativa da identidade na qual distingue duas espécies de categorias, as essenciais (substância, qualidade, quantidade) e as categorias accidentais (as sete demais). Há então, uma distinção entre a predicação da categoria substancial e da categoria accidental, além de haver dois casos: o Criador, e o criado. A identidade é expressa de formas diversas entre as coisas divinas e as coisas naturais, e isso diferenciará o Criador do criado. Em relação a Deus, a cópula expressa unidade, isto é, constitui um atributo do ser. Já em relação à criatura, a cópula é um sinal de identidade que exprime a diferença. Na proposição “Deus é justo”, a cópula designa não somente a justiça existente em Deus, mas que Deus é a própria justiça. Enquanto na proposição “o homem é justo”, a justiça não se identifica com o homem, sendo algo extrínseco a ele. Portanto, as categorias substanciais identificam o ser mesmo, enquanto as categorias accidentais exprimem somente aspectos exteriores.

Consequentemente, a quantidade não será algo distinto da substância e da qualidade. De modo que os termos abstratos tanto pertencem à categoria da quantidade ou significam por propriedades de coisas abrangidas da categoria que funciona da mesma maneira. Isto é, não há nenhuma pretensão de que a quantidade seja uma entidade absoluta distinta da substância ou qualidade. Nesse caso, quantificado, quantidade, longo, largura, profundo, profundidade são sinônimos.

Ockham rejeita todas as implicações que a interpretação boeciana das categorias trazem, no que diz respeito aos nomes concretos e abstratos, levando

---

<sup>13</sup>É importante notar que Ockham se refere à interpretação de Boécio sobre as categorias aristotélicas e não ao texto original.

todos as possibilidades ao extremo. Com isso, suponhamos que nomes concretos e abstratos podem não ser sinônimos desde que a relação seja distinta de algo absoluto. Assim, a expressão abstrata supõe por duas coisas tomadas juntas, de modo que similaridade supõe por duas coisas similares, que é o mesmo que dizer que uma coisa similar é similaridade. Afirmar que quantidade difere de substância e qualidade é o mesmo que afirmar que termos concretos e abstratos não são sinônimos. Isto é, uma proposição na qual um termo abstrato seja predicado de uma contraparte concreta é sempre falsa. A isso se aplicaria tanto ‘branco é brancura’ como ‘Deus é deidade’ ou ‘homem é humanidade’. Se nomes abstratos formados por nomes de substância são sinônimos, então posso admitir a veracidade das sentenças “humanidade corre”, “animalidade é branca”, etc. Ao negar que quantidade seja distinto de substância e qualidade deve-se conceder também que “substância é quantidade”, “qualidade é quantidade”, “substância é força”. Por fim, afirmar que relação não difere de entidades absolutas deve implicar em afirmar que “homem é uma relação”, “relação é substância”, “paternidade é fidelidade”, “similaridade é duplicidade” (Cf. OCKHAM, *Summa logicae*, II, 6). Essas refutações de Ockham às divisões “arbitrárias” de Boécio parecem ser suficientes para seguirmos a sua acepção correta.

### 3.2.3.1 Consideração correta sobre nomes abstratos e concretos

A noção boeciana de que nomes abstratos formados a partir de nomes substâncias são sinônimos merece um pouco mais de atenção. Retomando a noção de sinônimo, então, temos que nada é dito pelo termo ‘homem’ que não seja pelo termo ‘humanidade’. Ao considerar humanidade como natureza específica e homem como diferença individual, sabemos que toda entidade criada é matéria, é forma, ou uma composição de matéria e forma, ou um acidente. Ockham se apoia no comentário 44 de Averróis<sup>14</sup> ao Livro II da *Metafísica*, segundo o qual “No indivíduo não há substância que não a matéria e a forma particular de que se compõe”

---

<sup>14</sup> Averróis, in *VII Aristótelis Metaphysicam*, , t 44 (ed. Juntina, VIII, t. 2, f. 92vb).

(*Summa logicae*, I, 15). De modo que para provar a falsidade desse raciocínio, Ockham toma Sócrates e socrateidade por sinônimos. Então, ambos significam a natureza específica, a matéria, a forma, a composição de matéria e forma ou um acidente.

Entretanto, foi dito anteriormente que Sócrates indica uma diferença individual acima da natureza específica, que pode controversamente ser dita do mesmo modo por socrateidade. Assim, humanidade equivale à socrateidade enquanto são natureza específica, de forma que podemos asserir verdadeiramente ‘socrateidade está presente em Platão’. Presumivelmente, uma solução sugerida neste ponto seria que a proposição ‘homem é humanidade’ pode ser literalmente verdadeira ou negada pelo fato de um dos termos incorporar de forma oculta um sincategorema que não é incorporado na outra.

A solução ockhamiana se dá do ponto de vista teológico. Se um dos termos incorpora ocultamente um sincategorema, então em cada caso o termo supõe por coisas distintas, o que se mostra contrário à definição de sinônimo, isto é, os dois não podem significar o mesmo. O nome ‘homem’ supõe por ‘filhos de Deus’, enquanto o nome ‘humanidade’ não pode supor por ‘filhos de Deus’ (Cf. OCKHAM, *Summa logicae*, II, 7). O nome humanidade significa ‘uma natureza composta de alma intelectiva e corpo’, o que não conota uma sustentação desta natureza, de modo que humanidade deve supor sempre por uma natureza relevante, caso que não se aplicaria a ‘filho de Deus’, uma vez que a proposição ‘o filho de Deus é humanidade’ é notavelmente incorreta.

O nome ‘homem’ significa ‘uma natureza composta de corpo e alma intelectiva residindo em nenhum sujeito ou algum sujeito sustentando uma natureza composta de corpo e alma intelectiva’, sendo o caso de encontrarmos em qualquer homem algum elemento desta definição. Então, é verdadeiro que ‘Sócrates é uma natureza composta de corpo e alma intelectiva, não sustentada por algum sujeito’, enquanto é falso que ‘Sócrates é um sujeito sustentando tal natureza’. Se Sócrates é um sujeito sustentando a natureza relevante, então Sócrates supõe pela própria natureza, resultando em algo supondo por si mesmo, o que é absurdo. Caso Sócrates suponha por algo distinto dessa natureza, então deve supor por uma parte da natureza, ou por alguma substância distinta dela ou por um composto de natureza e outra coisa, o que também é absurdo. Definitivamente, Sócrates não

pode supor pela natureza relevante, porque por seu turno, deve supor também por uma natureza individual, o que implica numa diferença relevante, que resultaria em Sócrates ser um composto de natureza e diferença individual que sustenta um composto de natureza e diferença individual, o que é absurdo, pois:

(...) Sócrates acrescenta à natureza específica a diferença individual, porque, de outro modo, a socratidade não diferiria de modo algum da humanidade, e, em consequência, segundo seu modo de argumentar, assim como a humanidade está em Platão, assim a socratidade estaria em Platão (OCKHAM, *Summa logicae*, II, 7).

Para manter esse argumento, devemos assumir que ‘homem’ e ‘humanidade’ contêm confusamente um sincategorema não contido no outro. Desse modo, podem ser sinônimos, desde que o sujeito e predicado suponham pelo mesmo. Isso implica dizer que o nome abstrato pode ser derivado de sua contraparte concreta e vice-versa. Também é necessário afirmar que um nome abstrato pode ser verdadeiramente negado ou verdadeiramente afirmado de seu concreto. Isso só se aplica quando o sujeito é constituído particularmente. Ou seja, a proposição ‘esta humanidade é um homem’ é verdadeira caso o termo sujeito suponha por Sócrates.

Segundo Ockham:

(...) os nomes ‘homem’ e ‘humanidade’ não são sinônimos, mesmo que se concedesse que nenhum dos dois incluiria implicitamente algum sincategorema. Antes, esses nomes podem supor por coisas distintas, e um nome significa ou co-significa uma coisa que o outro nome de modo algum significa (OCKHAM, *Summa logicae* I, 7).

No entanto, se se refere a Filho de Deus, é falso. Consequentemente, não é sempre verdadeiro que o termo abstrato pode ser predicado do termo concreto e vice-versa. Concluímos então, que termos concretos e abstratos não supõem por coisas distintas, exceto quando um deles supõe pela Pessoa Divina. Além disso, temos que para toda proposição composta de termos concretos e abstratos similares, nas quais o verbo ou sua determinação funciona de modo que o sujeito e predicado são distintos, se for o caso, tomado universalmente é falso.

Já dissemos que Ockham pretende evitar que sejam postuladas novas entidades para fazer referência aos termos abstratos. Ele evita tal postulação - que

considera desnecessária - a partir de uma teoria da conotação que distingue termos absolutos e conotativos que veremos a seguir.

### 3.2.3.2 Subdivisão dos nomes conotativos e absolutos

Termos categoremáticos se dividem ainda em termos conotativos e absolutos. Os termos absolutos têm significação primária e não tem definição nominal. Ter significação primária significa dizer que o termo tomado significativamente, remete de modo direto àquilo que significa e pode supor por isso numa proposição. A significação primária é a relação que associa um termo categoremático a todos os objetos a que ele é aplicado. Um termo puramente absoluto é dito àquele que significa todos os seus significados de modo primário (*in recto*) e é predicado de cada um dos seus significados. O termo ‘animal’ significa diretamente gatos, cangurus, homens e outros animais. Ao mesmo tempo, termos absolutos não possuem definição nominal, isto é, não podem ser ditos de vários modos em várias sentenças. Termos absolutos significam os indivíduos aos quais eles são ou podem ser predicados, ou seja, os indivíduos pelos quais pode supor. É a predicabilidade que caracteriza a significação primária de um termo absoluto, ou seja, ele significa somente aquilo pelo que pode supor numa proposição.

Os termos absolutos não possuem definição nominal o que leva Ockham a fazer uma diferenciação entre definição real e definição nominal. A definição real exprime o *quid* da coisa, enquanto a definição nominal exprime o *quid* do nome.

As definições reais têm por objeto os termos absolutos e as definições nominais, os termos conotativos. Os termos absolutos têm unicamente uma determinação real (*quid rei*), isto é, uma definição que expressa e faz conhecer toda natureza da coisa definida sem significar nada que não lhe seja extrínseco. Trata-se de uma oração composta que expressa gênero próprio e as diferenças essenciais, significando as partes essenciais da coisa definida.

Uma definição real pode ser de dois tipos:

- a) Natural: Exprime as partes essenciais do que é definido. Ex: homem é ‘substância composta de um corpo e uma alma’. Em tal definição os

termos que exprimem as partes essenciais estão em casos gramaticais oblíquos como expressões “de um corpo” e “de uma alma”. Na definição real-natural os termos que exprimem as partes essenciais supõem por essas partes (Cf. LEITE JÚNIOR, 2007, p. 33)

- b) Metafísica: Exprime o gênero e as diferenças essenciais do que é definido. Ex: homem é definido como ‘animal racional’ ou ‘substância animada e racional’. Nessa definição as expressões que exprimem gênero (substância) e as diferenças (animada, sensível e racional) são colocadas no caso gramatical reto. Na definição real-metafísica, os termos que exprimem as diferenças, exprimem também as partes essenciais da coisa definida, mas supõe pelo todo e não pelas partes. Ex: em ‘animal racional’, racional significa ‘a alma racional’, mas supõe pelo todo, o homem.

Um termo absoluto possui muitas expressões que revelam seu significado, isto é, seu *quid nominis*, expressões que respondem “o que significa tal termo?”. Entretanto, nenhuma dessas constitui uma definição nominal de um termo absoluto. Exemplo: anjo é um termo absoluto que tem seu *quid* de três maneiras:

- 1) Anjo é uma substância separada da matéria;
- 2) Anjo é uma substância intelectual e incorruptível;
- 3) Anjo é uma substância simples que não entra em composição com outro.

Cada uma dessas expressões revela o *quid nominis* de “anjo”, mas, cada uma, comporta uma parte distinta. Apesar de todos serem coextensivos, não significam do mesmo modo e por isso não são sinônimas, isto é, não são substituíveis uma pela outra.

Um termo conotativo é dito como um termo que possui uma significação reta e uma significação obliqua e não pode ser predicado de seus significados, tendo assim uma definição nominal, que precisa de um caso obliquo. Termos conotativos compartilham com os termos absolutos a característica de poderem supor e serem verdadeiramente predicados daquilo que significam primariamente. Quando o termo é verdadeiramente predicado e supõe pelo que significa, aquilo que é significado por

ele constitui sua significação primária. Aquilo que os termos conotativos significam secundariamente não podem supor nem são verdadeiramente predicados. O que caracteriza o termo conotativo é um tipo de significação não predicativa. Ex: o termo branco supõe por todas as coisas brancas primariamente e, secundariamente, supõe pela qualidade da brancura. Assim também o termo ‘pai’ supõe por todos os pais primariamente e, secundariamente, supõe pelos filhos que têm um pai. Os termos conotativos têm, portanto, dualidade semântica:

- 1) Via significação primária que se converte com predicabilidade;
- 2) Via significação secundária-conotação que não se converte com a predicabilidade.

Os termos conotativos podem ter definição que exprime o *quid nominis*. Geralmente com uma expressão de termos absolutos ou conotativos no caso reto e oblíquo. Assim, ‘branco’ significa tanto a) algo que tem brancura; quanto b) algo informado pela brancura (Cf. LEITE JÚNIOR, 2007, p. 36).

Na definição nominal enuncia de modo explícito tudo aquilo que esse termo significa implicitamente. Uma definição deve:

- a) Significar a mesma coisa que é significada pelo termo que a define;
- b) Ser explícita, isto é, deve recorrer às significações já conhecidas;
- c) Ser uma expressão complexa tendo a mesma extensão do termo definido.

Vimos que as expressões que revelam o *quid nominis* podem ou não ser definições nominais. Tais expressões constituem definição nominal do termo conotativo quando são sinônimos entre si. Para Ockham a maioria dos termos da linguagem ordinária são termos conotativos.

Na teoria de Ockham os nomes também se distinguem em função do modo como ‘nomeiam’ as coisas. Nomear era no medievo chamado de impor um nome, daí se distinguiu os nomes de primeira e de segunda imposição, como veremos a seguir.

### 3.2.3.3 Nomes de ‘primeira’ e ‘segunda’ imposição

As divisões que consideramos até aqui se aplicam tanto aos nomes que significam naturalmente, quanto aos que são signos meramente convencionais. Agora consideraremos apenas os signos convencionais. Dentre os nomes que significam convencionalmente, alguns nomes são de ‘primeira imposição’ e outros de ‘segunda’ imposição.

Nomes de ‘segunda imposição’ são aqueles que são usados para significar signos convencionais e todas as suas características (Cf. OCKHAM, *Summa logicae*, I, 11). Num sentido amplo são aqueles que significam a pronuncia convencional. Uma expressão que é um termo de ‘segunda imposição’ pode também significar uma intenção da alma ou signos naturais, mas é só como signo de pronúncia convencional que eles são termos de ‘segunda imposição’. Nomes como “nome”, “pronome”, “verbo”, “conjugação”, “caso”, “número”, “modo” e “tempo verbal” são termos de ‘segunda imposição’<sup>15</sup>. Esses nomes são chamados de ‘nomes de nomes’ porque são usados para significar partes do discurso enquanto significantes, por isso são chamados predicados de pronúncias verbais. Embora nomes como “qualidade”, “pronúncia” e “palavra falada” signifiquem signos convencionais e sejam verdadeiros, eles também significam pronúncias verbais que não são significantes, consequentemente, eles não são nomes de ‘segunda imposição’.

Num sentido estrito, expressões são nomes de ‘segunda imposição’, se, enquanto significam somente signos convencionais, podem nunca referir a intenções da alma e a signos naturais:

(...) é nome de segunda imposição tudo aquilo que significa palavras faladas instituídas convencionalmente, mas somente enquanto são instituídas convencionalmente, quer este nome seja comum também às intenções da alma, que são signos naturais, quer não (OCKHAM, *Summa Logicae*, I, 11).

---

<sup>15</sup> “*Stricte autem dicitur nomen secundae impositionis, illud quod non significat nisi signa ad placitum instituta, ita quod non potest competere intentionibus animae quae sunt naturalia signa, cuiusmodi sunt taha'figura', 'coniugatio' et huiusmodi*” (OCKHAM, *Summa logicae*, I, 11).

Exemplos são “figura”, “conjugação” e expressões similares. Todos os outros nomes, aqueles que não são nomes de ‘segunda imposição’, nem no primeiro nem no segundo sentido, são nomes de primeira imposição’.

Nomes de ‘primeira imposição’ têm dois sentidos. Num sentido amplo, todos os nomes que não são de segunda imposição, são nomes de ‘primeira imposição’. Assim, signos sincategoremáticos como ‘todo’, ‘nenhum’, ‘algum’ são nomes de ‘primeira imposição’. Já num sentido estrito, só aqueles nomes categoremáticos que não são nomes de ‘segunda imposição’ são chamados de nomes de ‘primeira imposição’. Neste sentido, os nomes sincategoremáticos não são tidos como nomes de ‘primeira imposição’.

Tomando a expressão ‘nomes de ‘primeira imposição’ no sentido estrito, podemos classificá-los de duas formas: nomes de ‘primeira intenção’ e nomes de ‘segunda intenção’.

Chama-se nomes de segunda intenção aqueles nomes que são impostos exclusivamente para significar as intenções da alma, ou exclusivamente as intenções da alma, que são signos naturais, e outros signos convencionais instituídos ou que acompanha tais signos (OCKHAM, *Summa Logicae*, I, 11)

Nomes como ‘gênero’, ‘espécie’, ‘universal’ ‘predicável’ são nomes de segunda intenção que significam somente signos naturais ou convencionais.

Os nomes de ‘segunda intenção’ em um sentido amplo significam intenções da alma, signos naturais e não significam signos convencionais em sua capacidade como signo. De modo que, “diz-se nome de segunda intenção o que significa as intenções da alma, que são signos naturais, que signifique também os signos convencionalmente instituídos somente enquanto signos, quer não” (OCKHAM, *Summa Logicae*, I, 11). Assim, nomes de segunda intenção podem ser tanto de primeira quanto de segunda imposição.

### 3.2.3.4 Nomes de ‘primeira’ e ‘segunda’ intenção

Uma intenção da alma é algo na alma capaz de significar alguma outra coisa. Anteriormente indicamos como os signos escritos são secundários em relação aos signos falados. Do mesmo modo entre os signos convencionais, as palavras faladas são primárias. Assim, signos falados são subordinados às intenções da alma. Para Aristóteles (Cf. OCKHAM, *Summa Logicae*, I, 12), as palavras faladas são signos das intenções ou afecções da alma. Agora, essa coisa existente na alma que é signo de uma coisa e elemento do qual uma proposição mental é composta (do mesmo modo que uma proposição falada é composta de palavras faladas) é chamada de diferentes nomes: às vezes de intenção da alma, às vezes de impressão da alma, às vezes de similitude de uma coisa.

Boécio em seu *Comentário ao De interpretatione*, chama a isso intelecto (et *Boethius in commento super Peri hermenias vocat intellectum*) (Cf. OCKHAM, *Summa Logicae*, I, 12). Ele não quer dizer que uma proposição mental é formada de intelectos no sentido de almas intelectuais, mas sim, que uma proposição mental é composta dessas coisas intelectuais que são signos na alma significando outras coisas fora da alma. Assim, para toda proposição falada que é pronunciada é formada de antemão uma proposição mental. Esta proposição é interna e não pertence a nenhuma linguagem falada em particular. Uma proposição mental é formada pelo que chamamos de ‘conceitos’, ‘intenções’, ‘similitudes’ e ‘intelectos’.

Mas, ao perguntarmos com que itens na alma se identificam estes signos, temos respostas divergentes. Segundo Ockham, sobre essa questão há diversas opiniões: “alguns dizem que não é senão uma certa função forjada pela alma. Outros, que é uma certa qualidade subjetivamente existente na alma, distinta do ato de inteligir. Outros dizem que é um ato de inteligir” (OCKHAM, *Summa Logicae*, I, 12) A última opinião ganha suporte do princípio da economia que nos diz que não se deve postular muitos quando se pode fazer com menos. Além disso, todas as vantagens teóricas que derivam da postulação de entidades distintas dos atos do entendimento podem ser tidas sem fazer tal distinção.

Um ato do entendimento pode significar algo e supor por algo, assim como um signo. Portanto, segundo Ockham, não há nenhuma razão para postular nada

sobre o ato do entendimento: “devemos somente dizer que uma intenção é algo na alma que é tanto um signo natural significando outra coisa (pela qual pode supor) ou um elemento potencial numa proposição mental” (OCKHAM, *Summa Logicae*, I, 12). Porém, este signo é de dois tipos. O primeiro é o signo que não é ele mesmo uma intenção da alma, quer signifique tal signo simultaneamente quer não, e a isto chamamos primeira intenção. Um exemplo é a intenção da alma predicável de todo homem, outro é a intenção predicável de toda a brancura, escuridão, etc.

Mas a expressão “primeira intenção” pode ser entendida em dois sentidos. Em sentido amplo, “um signo intencional na alma é uma primeira intenção se não significa somente intenções ou signos” (OCKHAM, *Summa Logicae*, I, 12). Neste sentido amplo, primeiras intenções incluem não somente intenções tão significativas que elas podem supor numa proposição por seus significados, mas também intenções que, enquanto são categoremáticas, são signos só num sentido extensional. Assim, verbos mentais, expressões mentais sincategoremáticas, conjunções mentais e termos similares são primeiras intenções. Estritamente, é de primeira intenção apenas o nome mental capaz de supor pelo seu significado.

Por outro lado, uma segunda intenção é “uma intenção da alma que é signo de uma intenção primeira” (OCKHAM, *Summa Logicae*, I, 12), como ‘gêneros’ e ‘espécies’. Uma intenção comum a todos os homens é predicada de todos os homens quando dizemos: “Este homem é um homem; que homem é um homem” e assim por diante para todos os homens individuais. Do mesmo modo, nós predizemos uma intenção comum para intenções significando coisas quando dizemos: “Esta espécie é uma espécie; que espécie é uma espécie” e assim por diante. Novamente, quando dizemos: “Pedra é um gênero”, “Animal é um gênero” e “Cor é um gênero”, predizemos uma intenção de outra como predizemos um nome de diferentes nomes. Assim como nomes de segunda imposição convencionalmente significam nomes de ‘primeira imposição’, uma ‘segunda intenção’ naturalmente significa uma ‘primeira intenção’. E assim como nomes de primeira imposição significam mais do que somente nomes, ‘primeiras intenções’ significam mais do que somente intenções.

Tendo visto detalhadamente todas as propriedades dos termos, passemos, pois à considerada mais importante ao nosso autor, a propriedade da Suposição.

### 3.3 A TEORIA DA SUPosiÇÃO OCKHAMIANA

Ao falar de suposição podemos apontar duas doutrinas distintas: doutrina da suposição própria e doutrina dos modos de suposição. A doutrina da suposição própria responde à questão “qual coisa, ou coisas, um dado termo em dada proposição supõe por?” (SPADE, 1996, p. 244). É fácil responder a essa questão se sabemos em geral o que significa um termo supor por algo. Mas, que tipo de relação é a suposição? Suposição é uma relação semântica, a antecessora da teoria que hoje chamamos “referência”. É a relação entre termos usados numa proposição e as coisas que esses termos são usados para falar sobre na mesma na mesma proposição.

Muitos autores, segundo Spade (1996, p. 245) distinguem um uso gramatical do termo ‘*suppositio*’ de um uso propriamente lógico. Para os gramáticos, suposição é propriamente confinado aos sujeitos gramaticais da proposição, enquanto logicamente falando, *suppositio* ocorre tanto no sujeito quanto no predicado. Enquanto relação semântica entre termos e coisas, suposição parece não diferir de significação. No entanto, dada a diferença de nomenclaturas, fica claro que não deve se tratar da mesma coisa.

Significação é um tipo de causalidade na qual o efeito é desencadeado mesmo que a causa não esteja presente. De um modo mais preciso podemos retornar à definição de signo dada anteriormente: qualquer coisa pode ser um signo de outra coisa. Mas, uma vez que é por meio das proposições que nós falamos das coisas, a principal diferença entre significação e suposição é que somente o termo supõe somente no contexto de uma proposição, enquanto qualquer coisa pode ocupar a função de signo.

Neste sentido podemos falar de suposição natural que ocorre quando um termo tem suposição mesmo fora do contexto proposicional. O que caracteriza a suposição natural é o termo ‘ser tomado por ele mesmo’, que significa que a suposição do termo é dada por ele mesmo independente das outras partes da proposição, ou mesmo fora do contexto proposicional. Em contrapartida, temos a suposição acidental que marca claramente a passagem da suposição para o campo estritamente proposicional. Portanto, a principal diferença entre suposição e

significação é que a significação pode ocorrer em termos isolados, enquanto a suposição está restringida ao contexto proposicional.

A segunda diferença principal é: nem sempre usamos os termos nas proposições para falar sobre o que os termos significam. Nós usamos os termos de vários modos. A principal diferença entre propriedade da suposição e a propriedade da significação é que um termo pode significar uma coisa num determinado contexto, mas supor por algo inteiramente diferente em outro contexto. As várias possibilidades de suposição são organizadas e codificadas nas principais divisões de suposição.

A primeira grande divisão da suposição é entre suposição própria e imprópria, cuja diferença Ockham diz que “você precisa saber que assim como suposição própria ocorre quando um termo supõe pelo que ele propriamente significa, suposição imprópria ocorre quando um termo é empregado impropriamente” (OCKHAM, *Summa logicae*, I, 77). Este comentário não muito profundo, não explica muita coisa. Entretanto, segundo Spade (1996, p. 251), suposição imprópria é o tipo de suposição ou referência que um termo na qual ele é usado figurativamente e não literalmente.

Ockham lista a suposição imprópria em três tipos:

- a) Antonomásia, no qual um termo geral que significa várias coisas é apropriado para supor por somente uma delas em função de sua excelência. Ex: “O filósofo nega isto” em que o termo “filósofo” significa Aristóteles, a despeito dos outros filósofos existentes.
- b) Sinédoque, na qual um termo que significa parte de algo é usado para supor pela coisa toda, como em ‘a proa está no mar’ querendo significar que o barco inteiro está no mar.
- c) Metonímica, na qual um termo que significa um contêiner é usado para supor por aquilo que é contido. Ex: Beba um copo.

A teoria da suposição imprópria não recebeu nenhuma atenção especial ou aprofundamento pelos autores medievais. O carro chefe da teoria da suposição foi a suposição própria que recebeu, pela maioria dos autores medievais, a seguinte divisão: pessoal, simples e material. É importante ressaltar, como nos lembra Spade

(Cf. 1996, p. 253), que para Ockham, embora termos escritos e falados sejam subordinados a conceitos, eles não geralmente significam estes conceitos, em vez disso significam o que quer que os conceitos significam. Enquanto nominalista, Ockham rejeita todos os universais ou naturezas comuns. Os termos significam primariamente as coisas das quais podem ser predicados. Assim, o termo 'homem' significa primariamente todos os homens individuais: Sócrates, Platão, Aristóteles. De modo que os termos universais significam individuais, uma vez que são a única coisa que existe, segundo ele.

A suposição é a propriedade de um termo, mas só quando está numa proposição. Suposição tem dois sentidos: um amplo e um estrito. Num sentido amplo, o termo não representa (significa) oposto de '*appelatio*', pelo contrário, '*appelatio*' é um termo sob 'suposição'. Num sentido estrito, os dois termos são opostos. Em todo caso, iremos usar o primeiro sentido.

Tanto sujeito quanto predicado podem supor numa proposição. Suposição é um tipo de tomada de lugar de outro. Então, quando um termo significa algo numa proposição de tal modo que nós usamos o termo pela coisa e o termo ou seu caso nominativo é verdadeiramente predicado da coisa (ou o pronome referente à coisa), o termo supõe pela coisa, ou isto, pelo menos é verdade quando o termo é tomado significativamente.

Se o termo que supõe é um sujeito, ele supõe pela coisa de que se afirmou pela presente proposição de que o predicado é predicado. Se, no entanto, o termo que supõe é um predicado, ele supõe pela coisa (ou a coisa nomeada pelo nome) com relação ao qual o sujeito é afirmado ser sujeito. Então, pela proposição 'Homem é um animal' é afirmado que Sócrates é um animal, então, se a proposição 'Isto é um animal' (referindo-se a Sócrates) for formada, isso seria verdadeiro. Mas, a proposição 'homem é um nome' afirma que a palavra 'homem' é um nome. Portanto, nessa proposição 'homem' supõe por um nome. Também, pela proposição 'a coisa branca é um animal', é afirmado que a coisa que é branca é um animal. Então, 'Isto é um animal' é verdadeiro, referindo a coisa que é branca, é por conta desse sujeito supor por aquela coisa.

O mesmo tipo de consideração segue no caso do predicado, para a proposição 'Sócrates é branco' é afirmado que Sócrates é a coisa que tem a

brancura, portanto, o predicado supõe pela coisa que tem a brancura, e se nada além de Sócrates deveria ter brancura, então o predicado deveria supor só por Sócrates.

Regra geral: um termo, pelo menos quando tomado significativamente, nunca supõe numa proposição por uma coisa a menos que possa ser verdadeiramente predicado desta coisa.

Mas então é falso dizer que um termo concreto no lado do predicado, supõe por uma forma, então, em ‘Sócrates é branco’ a palavra ‘branco’ supõe pela brancura. Pois não importa qual termo suponha, ‘brancura é branca’ é falso. De acordo com a explicação de Aristóteles (Cf. OCKHAM, *Summa logicae*, II, 63), um termo concreto deste tipo nunca supõe pela forma que é significada pelo termo abstrato correspondente. Mas, em outros nomes concretos, devemos considerar de fato essa possibilidade. Em ‘Um homem é Deus’, ‘homem’ verdadeiramente supõe pelo Filho de Deus; pois, o Filho de Deus é realmente homem.

A propriedade da suposição é dividida em três tipos, que veremos a seguir.

### 3.3.1 Divisão de suposição

A suposição é dividida em três tipos: pessoal, simples e material.

#### a) Suposição pessoal

A suposição pessoal é aquela na qual o termo é tomado significativamente. Ser tomado significativamente quer dizer que o termo sujeito ou predicado supõem pelo seu significado. Este, por sua vez pode ser uma intenção da alma, uma palavra escrita ou outra coisa que se imagine:

- Entidade fora da alma: em ‘todo homem é um animal’, homem supõe por nada além de homens eles mesmos e não significa nada em comum a eles.

- Palavra falada: todo nome vocal é parte de um discurso -> ‘nome’ supõe por palavras vocais desde que seja usado para significar palavras vocais.
- Intenções da alma: “Toda espécie é um universal” e “toda intenção da alma existe na alma”. Os dois sujeitos significam intenções na alma.
- Palavra falada: toda expressão escrita é uma expressão.

Em cada caso os termos supõem por coisas que significam primariamente, e que são verdadeiramente predicados, e portanto, em suposição pessoal. Para Ockham, dizer que *suposição pessoal* é supor por uma coisa não é uma definição adequada. A definição correta, ao contrário, corre como segue: um termo supõe pessoalmente quando supõe pela coisa significada e o faz significativamente (Cf. OCKHAM, *Summa logicae*, II, 64).

Os termos categoremáticos têm suposição pessoal quando são empregados significativamente como extremos (sujeito ou predicado) de uma proposição. Termos sincategoremáticos, sejam nomes, conjunções com verbos, adjetivos ou preposição não possuem suposição pessoal. Um verbo apesar de ser categoremático não pode ter suposição pessoal mesmo se tomado significativamente. O único caso em que um verbo ocupa o lugar de sujeito ou predicado é quando é usado no infinitivo e tem função de nome, como em ‘ler é bom’.

Satisfazendo a condição de ser extremo de uma proposição, podemos dizer que esta é uma estratégia para que não se tome uma parte do extremo como supondo por si só. Em ‘o homem branco é um animal’, ‘branco’ não pode supor isoladamente pois faz parte do complexo ‘o homem branco’. Assim: “o que é parte de um extremo em uma proposição não supõe nessa proposição, embora possa supor em outra proposição” (OCKHAM, *Summa logicae*, II, 64).

‘Ser tomado significativamente’ exclui todas as expressões categoremáticas que funcionam simples ou materialmente, isto é, desde que não sejam empregadas significativamente, não podem supor pessoalmente. Exemplo: “homem” é um nome’ e ‘homem é ‘espécie’”.

Passemos então à segunda divisão da suposição, a suposição simples.

### b) Suposição simples

A suposição simples ocorre quando um termo supõe por uma intenção da alma que não é propriamente o significado do termo. Entretanto, o termo não significa intenções da alma, mas coisas reais. Uma vez que Ockham rejeita universais reais e naturezas comuns, os únicos universais que existem são conceitos (Cf. SPADE, 1996, p. 255). Ainda assim, não possuem o sentido metafísico de seres compartilhados por várias coisas como defendem os realistas. O universal só existe como conceito de várias coisas, isto é, conceitos gerais. Metafisicamente eles correspondem a pensamentos individuais. Não existem universais no sentido de ‘estar em’ várias coisas, eles são universais no sentido de ser ‘predicado de muitos’. Isso significa que os universais possuem o sentido lógico de ser predicado e não o sentido gramatical.

Para alguns intérpretes somente gênero e espécie são candidatos a serem verdadeiros universais na ontologia ockhamiana. Em “homem é uma espécie” o termo sujeito ‘homem’ supõe não por um universal fora da mente ou por uma natureza comum, mas pelo conceito de homem. Também não é tomado significativamente, o que quer dizer que não significa primariamente por algum homem, mas sim, pelo conceito.

Qualquer termo simples ou composto que seja significativo ou co-significativo pode exibir suposição simples. Tanto um termo mental, vocal ou escrito pode simplesmente supor por ele mesmo como em ‘homem é uma espécie’; ou por alguma outra intenção da alma que ele não signifique como na proposição mental ‘aquele homem é um animal é verdadeiro’.

Além de um termo supor pelo seu significado, como é o caso da suposição simples, ele também pode supor pela extensão física do nome escrito, que é o caso da suposição material que veremos adiante.

### c) Suposição material

Na suposição material, o termo não supõe significativamente, ao invés disso supõe por uma palavra falada ou uma palavra escrita. Em ‘homem é um nome’, o

termo ‘homem’ não supõe nem por um homem individual (como no caso da suposição pessoal) nem por um conceito (como na suposição simples), mas supõe por ele mesmo. Vimos que quando um termo não é tomado significativamente ele possui suposição simples. Do mesmo modo quando um termo supõe por uma coisa externa não linguística, terá suposição pessoal. Entretanto, a conversão não ocorre, ou seja, é falso dizer que um termo em suposição pessoal sempre supõe por uma coisa externa não-linguística. Há casos em que a suposição pessoal supõe por um conceito, por uma palavra ou expressão escrita.

Do mesmo modo, é incorreto pensar que uma vez que na suposição material o termo supõe por si mesmo, por isso corresponda ao que chamamos hoje de citações. A suposição material pode ser dividida em dois tipos caso o termo suponha por uma expressão falada ou escrita. Por exemplo, se se fala ‘homem tem cinco letras’, estamos fazendo referência não à palavra escrita ‘homem’, mas à palavra falada ‘homem’. Essas diferenças desaparecem quando atentamos à diferença entre linguagem mental e linguagem convencional.

Qualquer termo que pode ser parte de uma proposição pode exibir suposição material desde que cada termo possa ser extremo da proposição e supor por uma palavra escrita ou falada. Isso concerne aos nomes, advérbios, verbos, pronomes, conjunções, proposições e interjeições. Tanto proposições como frases podem exibir suposição material.

Pode ocorrer com palavras escritas, faladas, ou elementos de proposições mentais. Tanto termos complexos quanto simples podem exibir suposição material. A suposição material pode ser dividida entre termos que supõem por eles mesmos e por termos que supõem por outra palavra ou falada que não é o seu significado. Em “aquele homem corre” é verdadeiro”, o sujeito “aquele homem corre” não supõe por ele mesmo, mas pela proposição “homem corre” que, no entanto, não significa.

O tipo de suposição que um termo terá depende do contexto da proposição na qual ele se insere. Por isso, é mister distinguir a suposição, isto é, esclarecer que um termo pode ter vários tipos de suposição em contextos diferentes.

### 3.3.1.1 Distinguindo a suposição

Qualquer termo, em qualquer proposição pode ter suposição pessoal, mas nem todo termo pode ter suposição simples ou material, a menos que esteja unido a um extremo que se refira a uma intenção da alma. A verdade ou falsidade de uma proposição é dada em função do tipo de suposição que o termo recebe nela. Assim, em ‘homem corre’, ‘homem’ não tem suposição material ou simples porque ‘corre’ não pode se referir a uma intenção da alma nem a uma palavra escrita ou falada, mas sim a um indivíduo e, portanto, supõe pessoalmente. No caso de ‘homem é uma espécie’, homem tem suposição simples porque ‘espécie’ se refere a uma intenção da alma. A proposição ‘animal racional é a definição de homem’ é falsa se houver suposição pessoal, mas verdadeiro se for suposição simples. Então, “Quando um termo é unido com um extremo que se refere a uma palavra falada ou escrita deve-se fazer uma distinção para o termo que exibe tanto suposição pessoal quanto material”. Exemplo: “Paternidade é uma propriedade de pai” (OCKHAM, *Summa logicae*, I, 65).

Um termo pode ter duas suposições, portanto é preciso distinguir. Para isso há algumas regras. Quando um termo é unido a um extremo que significa uma intenção da alma, o termo pode ter tanto suposição pessoal quanto simples. Mas, quando é unido com um extremo que é comum a todos eles, o termo pode ter suposição material, simples ou pessoal (CF. OCKHAM, *Summa logicae*, II, *op.cit*).

Para a proposição ‘homem é um predicado de muitos’ deve-se distinguir que se ‘homem’ tiver suposição pessoal, a proposição é falsa porque não há uma entidade significada pelo termo ‘homem’ que seja predicado de muitos. No entanto se a suposição é simples ou material, a proposição é verdadeira porque tanto a intenção da alma como a palavra são predicados de muitos.

Apresentamos os tipos de suposição e esclarecemos como devem ser distinguidos em uma proposição no caso de um termo poder ter mais de uma suposição. Agora retomaremos a suposição pessoal que tem algumas divisões e regras específicas.

### 3.3.2 Divisão da Suposição Pessoal

A suposição pessoal comporta o que conhecemos por teoria dos modos de suposição. Esta teoria divide a suposição pessoal em vários tipos e subtipos. Montamos um pequeno esquema para ilustrar visualmente tais divisões:



16

A suposição pessoal se distingue inicialmente em dois grandes grupos, a suposição pessoal comum e a suposição pessoal discreta. Primeiramente, veremos o que caracteriza a suposição discreta.

#### 3.3.2.1 Suposição Discreta

Suposição discreta é o tipo de suposição pessoal que os termos discretos recebem, tais como nomes próprios (Sócrates, Platão), pronomes demonstrativos (como ‘este’, ‘aquilo’) e frases demonstrativas (como ‘este homem’, ‘aquele animal’).

<sup>16</sup> Ilustração nº 2

Os sujeitos de uma proposição singular sempre têm suposição discreta. Uma proposição singular é uma proposição categórica na qual o termo sujeito é um desses termos discretos (ou singulares).

A suposição discreta será central à teoria dos modos de suposição. Os outros tipos de suposição pessoal serão ditos em relação à suposição discreta, pois serão reduzidos a ela. Além da suposição discreta, há a suposição comum, que recebem todos os nomes comuns, isto é, termos que não são discretos.

O outro grande grupo em que a suposição pessoal se divide é a suposição comum, que examinaremos a seguir.

### 3.3.2.2 Suposição Comum

A suposição comum se divide em três tipos: determinada, confusa e distributiva e meramente confusa. Estes três tipos são distinguidos ou sintaticamente em relação à posição do termo na proposição, ou em relação à teoria da “descida e subida” (SPADE, 1996, p. 279). As regras sintáticas nos dizem que um nome comum tem um desses três tipos de suposição pessoal a depender se o termo é sujeito ou predicado num padrão A-,E-,I-,O-forma, se cai no escopo de um quantificador ou negação de outro operador.

Passemos ao primeiro tipo de suposição pessoa comum, a suposição determinada.

#### a) Suposição Determinada

Suposição determinada é aquela na qual é possível descer a singulares por meio de disjunção, como em ‘um homem corre, então, este homem corre ou aquele homem corre...’ e assim segue para todos os particulares relevantes.

Vejamos nosso autor: “Sempre que é possível descer a um particular sob um termo geral por meio de uma proposição disjuntiva e sempre que é possível inferir tal proposição de um particular, o termo em questão tem suposição pessoal

determinada" (OCKHAM, *Summa logicae*, II, 70). Exemplo: 'um homem é um animal, então, um homem é este animal, ou um homem...' e assim por diante. Neste caso, tanto 'homem' quanto 'animal' têm suposição pessoal determinada porque se um homem é este animal, onde qualquer animal particular for destacado, então, um homem é um animal.

Quando, em uma proposição categorial sem signo universal distribuindo o extremo inteiro de uma proposição é adicionado a um termo, seja mediata ou imediatamente, (i.e., como parte do mesmo extremo ou como parte do extremo precedente), e quando nenhuma negação equivalente a um sinal universal ou negativo é adicionado a um termo comum então esse termo comum supõe determinadamente. Ex: 'Um homem é um animal' quando nenhum sinal universal ou qualquer negação ou qualquer expressão envolvendo uma negação ou um sinal de universalidade é adicionado aos termos constituintes, ambos os termos supõem determinadamente. O mesmo pode ser dito no caso de 'algum homem corre' para qualquer signo de particularidade adicionado ou não, não altera a suposição pessoal do termo, embora frequentemente faça o termo aparecer pessoalmente. Do mesmo modo, 'um animal não é um homem' exibe uma negação, mas a negação não precede 'animal', então 'animal' tem suposição determinada. Em 'um animal é todo homem', o universal não precede o termo 'animal', então, 'animal' supõe determinadamente.

Um termo não tem suposição determinada desde que seja distribuído por um signo universal. Em "Todo homem é um animal", 'homem' não tem suposição determinada, nem 'animal', porque é mediataamente seguido por um signo universal. Em cada caso podemos inferir da proposição original uma disjunção de proposições cada qual exatamente igual à original, exceto pelo fato de que o termo comum sob o qual estamos descendo, junto com seu quantificador (se houver) é substituído por um termo discreto que supõe por um dos *supposita* do termo comum original. Os disjuntos em tal disjunção são chamados 'singulares' da proposição original. Uma suposição determinada ocorre quando este tipo de inferência, chamada 'descer a singulares por disjunção' é válida (Cf. SPADE, 1996, p. 282).

Ockham também nos dá uma regra para a subida neste tipo de suposição determinada. Não somente é válido descer da proposição original para uma disjunção de todos os seus singulares, mas também é válido inferir a proposição

original de qualquer um de seus singulares individualmente, isto é, de qualquer um de seus disjuntos. Ex1: Sócrates é este homem, portanto, Sócrates é um homem; Ex2: Este homem está correndo, portanto, um homem está correndo (alternativamente, algum homem está correndo) (Cf. SPADE, 1996, p. 281).

Todo termo que exibe suposição pessoal, mas não supõe determinadamente, tem suposição pessoal confusa. Esse tipo de suposição é dividida em suposição meramente confusa e suposição confusa distributiva.

#### b) Suposição meramente Confusa

A suposição meramente confusa ocorre quando um termo comum supõe pessoalmente e não é possível, sem uma mudança em qualquer um dos extremos, descer a um particular por meio de uma proposição disjuntiva, mas é possível descer por meio de uma proposição com um predicado disjuntivo e é possível inferir a proposição original de qualquer particular (Cf. *Summa Logicae*, I, 73.).

Em “cada homem é um animal”, ‘homem’ tem suposição meramente confusa porque não se pode descer a um particular por meio de uma proposição disjuntiva do tipo ‘cada homem é um animal’, então, cada homem é este animal, ou cada homem é aquele animal, ou cada homem...’ e assim por diante.

Entretanto, é possível descer a um particular com um predicado disjuntivo envolvendo particulares, como em ‘cada homem é um animal, então, cada homem é este animal ou aquele animal ou aquele...’ e assim vai. O predicado ‘este animal ou aquele animal ou...’ é verdadeiramente predicado de cada homem e consequentemente, a proposição universal é verdadeira. A proposição universal pode ser inferida de qualquer item contendo ‘animal’ (não importa que animal seja), todo homem é um animal. Este tipo de suposição é confusa porque o termo comum não supõe determinadamente e pode haver descida a particulares através de um predicado disjuntivo.

### c) Suposição Confusa e Distributiva

A suposição distributiva confusa ocorre quando assumindo que o termo relevante tem muitos itens contidos sob ele, é possível de algum modo descer a singulares por uma proposição conjuntiva e impossível inferir a proposição original de qualquer elemento na conjunção. Assim, em ‘cada homem é um animal’, o sujeito supõe confusa e distributivamente. Então, cada homem é um animal, então este homem é um animal, aquele homem... e continua para todos os particulares relevantes. Enquanto a subida não é válida em ‘aquele homem é um animal, então, cada homem é um animal’, pois vem de um particular para o universal.

Dizemos que se pode descer para um particular de algum modo porque não é do mesmo modo sempre. Às vezes, se pode descer sem alterar a proposição original exceto por mudar o sujeito de um termo comum para um termo singular, mas às vezes é possível descer apenas com algumas alterações na proposição, então, isto que nem é um termo comum nem um termo contido sob um termo comum está presente em uma das proposições, mas está excluída da outra. ‘Todo homem exceto Sócrates corre’ pode-se descer para uma conjunção de proposição singular como ‘todo homem exceto Sócrates corre, então, Platão corre, Cícero corre...’ e continua para todos os homens que não Sócrates (Cf. SPADE, 1996, p. 282).

Mas, nestas proposições singulares é excluído algo que estava presente na proposição universal e, isso nem é um termo comum nem um sinal distribuindo um termo comum, é a expressão exceptiva com seu objeto. Assim, não é possível descer do mesmo modo no caso de ‘todos os homens exceto Sócrates corre’ e ‘todo homem corre’, nem é possível descer para as mesmas proposições. O primeiro caso é de suposição distributiva confusa e é chamado de suposição distributiva e confusa móvel, enquanto o segundo é chamado de suposição distributiva e confusa imóvel.

Um número de regras se aplica no caso da suposição confusa e distributiva (*Summa Logicae*, II, 74). Primeiramente Ockham examina as regras que governam suposição confusa e distributiva móvel:

A primeira regra é que em toda proposição afirmativa universal e negativa universal que não seja nem exclusiva nem exceptiva, o sujeito tem suposição confusa e distributiva móvel. Isso é claro em “Todo homem corre” e “Nenhum homem corre” (Cf. OCKHAM, *Summa Logicae*, II, 74).

A segunda regra é que em cada proposição universal negativa o predicado aparece (está) confusa e distributivamente.

A terceira regra é que quando uma negação determinando a principal composição em uma proposição precede o predicado, o predicado está confusa e distributivamente. Então, a palavra ‘animal’ em “Homem não é um animal” está confusa e distributivamente. ‘Homem’, contudo, está determinadamente.

A quarta regra é que um termo que imediatamente segue os verbos ‘diferenciar’ e ‘ser distinguido’, os participios correspondentes a estes verbos, o nome ‘outro que’, ou uma expressão equivalente a qualquer uma dessas está confusa e distributivamente. Assim, a inferência seguinte é válida: Sócrates é distinguido de homem; portanto, ‘Sócrates é distinguido deste homem’ (onde a referência pode ser a qualquer homem). Do mesmo modo, em ‘Sócrates difere de homem’, ‘Sócrates é diferente de homem’, e ‘Sócrates é outro que não homem’, ‘homem’ tem suposição confusa e distributiva.

De todo modo, deve ser notado que as regras supracitadas permanecem somente no caso onde o termo em questão não apareceria confusa e distributivamente se o sinal de negação ou o verbo relevante ou o nome fosse retirados. Pois, segundo Ockham, “se o termo era confuso e distributivo, quando uma dessas expressões foi retirada, então, com a adição de uma dessas expressões, ele seria determinado” (*Summa Logicae*, II, 74). Isso pode ser evidenciado em ‘Sócrates é todo homem’. Aqui, o predicado ‘homem’ aparece confusa e distributivamente, portanto, se uma negação precedesse isso (o predicado), ele iria aparecer determinadamente, como em ‘Sócrates não é todo homem’; pois, se Sócrates não é aquele homem (onde qualquer homem é referido), segue que ele não é todo homem. O mesmo permanece no caso das outras expressões.

Assim, temos a seguinte regra: “o que quer que faça o imóvel móvel também faz móvel o imóvel” (*Summa Logicae*, II, 74). Quando adicionamos uma expressão a um termo que aparece imóvel, tal adição faz o termo aparecer móvel. E, se adicionarmos a mesma expressão a um termo que aparece móvel, a adição fará o termo aparecer imóvel. Então, em ‘Sócrates é um homem’, ‘homem’ aparece imóvel; mas se uma negação lhe é adicionada (‘Sócrates não é um homem’), o termo torna-

se móvel. Desse modo, se um termo aparece móvel sem qualquer negação, depois aparecerá imóvel quando uma negação for adicionada a ele. Quando tomamos a sentença ‘Sócrates é todo homem’; aqui a palavra ‘homem’ aparece móvel; portanto, em ‘Sócrates não é todo homem’, ‘homem’, aparece imóvel.

O que faz um termo aparecer confusa ou distributivamente é: “um sinal de universalidade, ou uma negação, ou uma expressão equivalente a uma negação” (OCKHAM, *Summa Logicae*, II, 74). Entretanto, não é sempre que um termo incorporado a uma negação faz um termo aparecer imóvel. Um exemplo disso é o caso da expressão de inclusão em uma proposição afirmativa, na qual, não é o sujeito, mas o predicado que supõe confusa e distributivamente. Entretanto, numa proposição negativa exclusiva onde a expressão de exclusão é adicionada ao sujeito, tanto o sujeito quanto o predicado têm suposição confusa e distributiva.

Em relação a suposição imóvel distributiva e confusa, Ockham estabelece que o sujeito de uma proposição exceptiva sempre tem essa forma de suposição. Exemplo disso: ‘Todo homem além de Sócrates corre’ (*Summa logicae*, II, 74). Aqui o termo ‘homem’ supõe confusamente e distributivamente, mas não móvel, pois não é possível descer para particulares enquanto altera a proposição original somente substituindo um termo singular pelo termo comum e o sinal de universalidade. Assim, não é válido inferir: todo homem exceto Sócrates corre; portanto aquele homem exceto Sócrates corre; pois o consequente é impróprio. No entanto, Ockham afirma que “é possível em algum modo descer para todos os particulares relevantes, mas não do mesmo modo” (*Summa logicae*, II, 74). Uma das proposições relevantes deve ser negativa e todas as outras, afirmativa. Assim, a seguinte inferência é válida: todo homem exceto Sócrates corre; portanto Sócrates não corre e, portanto, aquele homem corre e aquele homem corre e ... (e continua para todos os particulares relevantes que não Sócrates). É a expressão exceptiva que é responsável por isso.

De modo conclusivo, vimos nesta seção as divisões que Guilherme de Ockham fez à propriedade semântica da suposição. Divisão esta que também pode ser chamada de teoria dos modos de suposição: material, simples e pessoal. É a partir da divisão e função de cada modo de suposição que será explicado como se dá a universalidade dos termos que usamos na linguagem convencional. Quando explicamos a universalidade enquanto uma propriedade específica de termos,

estamos trazendo a discussão dos universais para o campo da lógica. Vejamos a seguir de forma mais minuciosa como se deu tal passagem.

### 3.4 A PASSAGEM OCKHAMIANA DA ONTOLOGIA À LÓGICA

Os escolásticos do século XII na busca por estabelecer um saber científico se perguntaram como vários conceitos distintos podem se referir ao mesmo ser. Ao tentar responder se utilizaram da teoria das distinções, segundo a qual o real, a lógica e o intermediário são distintos entre si. O real diz respeito ao mundo sensível, a lógica diz respeito às proposições acerca do mundo sensível. Já o intermediário funciona como meio para harmonizar o real e a lógica, no sentido em que é ele quem legitima a verdade das proposições em que um mesmo sujeito recebe mais de um predicado.

Duns Scotus em sua teoria realista chamou o intermediário de distinção formal. Segundo ele um mesmo ser comporta várias propriedades distintas e, embora tais propriedades não possam ser vistas na realidade, podem ser distinguidas pelo intelecto. As múltiplas propriedades que constituem o ser não possuem uma distinção real, mas apenas uma distinção formal. Embora as propriedades do objeto sejam inseparáveis na realidade extra-mental, isto não impede o intelecto de intelijer tais propriedades distintamente.

Guilherme de Ockham dirige sua primeira crítica ao realismo, especificamente este de Scotus, quando afirma contrariamente que uma coisa produz apenas um único conceito. Entretanto, sabemos que as coisas podem receber mais de um predicado. A este respeito ele afirma que uma coisa só pode ter um conceito absoluto e todos os outros são conotativos, que só se obtém da coisa em relação a outra coisa. Scotus defende que a multiplicidade de conceitos distintos acerca de um mesmo objeto se fundamenta na realidade em potência e se realiza em ato no intelecto. Para Ockham não é a composição das coisas que fundamenta os conceitos múltiplos, mas se fundamenta na relação de uma coisa com outra feita pelo intelecto.

A teoria das distinções pode ficar comprometida pelo fato de que as múltiplas propriedades de um mesmo sujeito são distintas e podem ser predicadas do mesmo sujeito separadamente. Pois, se a identidade entre sujeito e um de seus predicados não coincidem integralmente entre si, a proposição assertiva de um sujeito e um de seus predicados é falsa, uma vez que o sujeito é distinto de seu predicado que existe separadamente dele. Se um sujeito é distinto de um predicado seu que sabemos ser uma das propriedades que o compõem, então o sujeito é distinto de si mesmo, o que transgride o princípio da identidade.

Portanto, Ockham considera que duas coisas são distintas quando o que se predica de uma não pode se predicar da outra. De sorte que os múltiplos juízos acerca de uma só coisa se fundamentam na propriedade da suposição que o conceito enquanto signo possui de ocupar a posição de qualquer extremo numa proposição.

Embora Ockham rejeite a distinção formal proposta por Scotus, admite que há distinção real entre seres numericamente distintos e há distinção da razão entre conceitos distintos. Entretanto, não há distinção intermediária entre seres reais e conceitos. Ao negar que exista intermediário entre a distinção real e da razão, Ockham “nega a existência de qualquer fundamento do universal enquanto tal na natureza das coisas” (GHISALBERTI, 1997, p. 90).

A segunda teoria realista criticada é a teoria das essências, que afirma que no interior das coisas há além da essência individual uma essência genérica. Existindo de modo distinto a essência individual e específica constituem duas realidades também distintas. A existência real da essência específica distinta da essência individual implica na unidade numérica da essência específica, de sorte que ela se torna singular. Mas, dizer que uma essência específica - ou universal - existe na realidade como singular contraria a própria definição de universal. Segundo Ockham, “um tal universal não pode ser admitido como algo totalmente exterior à essência do indivíduo; seria, portanto, da essência do indivíduo, e, consequentemente, o indivíduo se comporia de universais, e, assim, o indivíduo não seria mais singular do que o universal” (*Summa logicae I*, 15). A distinção realista entre universal e essência individual poderia implicar que Deus criasse uma coisa sem criar outra, por exemplo, criar a humanidade sem criar os homens, o que é claramente um absurdo. Implicaria também que a destruição de um indivíduo que

compartilha a essência universal com seus semelhantes, produziria consequentemente a destruição de todos eles.

Todas as críticas ockhamistas aos diversos tipos de realismo e suas teorias da distinção visam afirmar que a única distinção possível entre universal e indivíduo é que o universal é um conceito, portanto, pertence à razão; enquanto o indivíduo é um entre real pertencente ao mundo. O ponto de convergência entre estas duas realidades é a intelecção dos universais enquanto signos que remetem aos indivíduos reais, os quais significam naturalmente.

A maior crítica nominalista de Ockham não é como se imagina ao realismo exagerado platônico, mas ao realismo de Aristóteles. Embora seja ele mesmo aristotélico, rejeita alguns elementos da filosofia do Estagirita e de seus seguidores. Segundo Spade, o método que Ockham usa para atacar a ontologia das categorias aristotélicas é argumentar que as razões para se postular tais entidades não são boas e “que tudo o que pode ser feito com tais entidades pode ser feito sem elas” (1999, p. 102) Primeiramente Ockham faz um corte radical das dez categorias aristotélicas considerando que apenas as substâncias e as qualidades podem concordar com o “ser dito de” e “estar em” presente nas *Categorias* II, uma vez que sua ontologia só comporta indivíduos, também as qualidades são individuais e numericamente distintas. Em relação à substância, ele considera apenas as substâncias primeiras:

(...) nenhuma substância segunda é uma substância’ é verdadeira, o que se pode tornar evidente a partir do que foi dito. Com efeito, foi antes provado que nenhum universal é uma substância, mas toda substância segunda é um universal, já que é um gênero ou uma espécie, segundo Aristóteles; nenhuma substância segunda, portanto, é uma substância (*Summa logicae* I, 42).

O reducionismo ockhamista já anuncia previamente seu posicionamento ante os universais: não há substâncias segundas das quais se possa investigar acerca do seu estado ontológico, nem qualidades comuns. O problema dos universais será evitado através da sua ontologia minimalista, segundo a qual a substância primeira é composta de forma e matéria. Ockham se apoia no comentário 44 de Averróis<sup>17</sup> ao

---

<sup>17</sup> Averróis, in *VII Aristótelis Metaphysicam*, , t 44 (ed. Juntina, VIII, t. 2, f. 92vb).

Livro II da *Metafísica*, segundo o qual “no indivíduo não há substância que não a matéria e a forma particular de que se compõe” (*Summa logicae* I, 15). Cada substância possui sua própria forma individual e matéria individual. Assim se evita o surgimento de qualidades ou formas partilhadas.

Entretanto existem termos gerais que usamos para designar indivíduos semelhantes. A generalidade se dá em virtude da significação: “cumpre dizer, portanto que qualquer universal é uma coisa singular, e, por isso, não é universal senão pela significação, porque é signo de muitas coisas” (*Summa logicae* I, 14) O signo é o ponto de partida da teoria ockhamista porque é capaz de representar várias coisas natural ou convencionalmente. Os signos que representam uma pluralidade de coisas são termos ou nomes, de modo que o que estas coisas semelhantes têm em comum é apenas o nome. Os gêneros e espécies são signos, portanto nomes comuns a vários indivíduos. A redução dos gêneros e espécies a nomes direciona a ‘querela dos universais’ para o âmbito lógico-semântico.

Uma das inovações mais consideráveis de Ockham é a divisão da linguagem em mental e convencional. A linguagem mental é anterior às línguas e comum a todos os homens; composta por nomes mentais, isto é, conceitos que são signos naturais das coisas. A linguagem mental diz respeito às intenções da alma, isto é, a um discurso interior que é anterior à linguagem convencional e às línguas (Cf. *Summa logicae* I, 1). É esta noção de realidade interior do pensamento ockhamista que vai nos explicar a universalidade da linguagem. Por sua vez a linguagem convencional é instituída no interior de cada língua e comum apenas aos seus falantes; compõe-se de nomes sejam escritos ou orais que são signos das coisas por convenção.

Estes dois níveis de linguagem comportam três tipos de signos correspondentes a três tipos de discurso, o escrito, oral e mental<sup>18</sup>. Na linguagem convencional temos o discurso escrito e o discurso falado. Os termos escritos são signos dos termos falados. Os termos falados são, por sua vez, signos dos termos mentais e estes signos dos objetos do mundo. Há uma relação de subordinação da linguagem convencional à linguagem mental. E isto se dá porque os signos mentais

---

<sup>18</sup> Ockham atribui os três tipos de discursos a Boécio no Comentário ao primeiro livro do *De Interpretatione*. (Cf. Sum. Log. I, 1)

significam naturalmente os objetos. Por esta razão há uma hierarquia entre os signos: as coisas são significadas naturalmente pelos signos mentais. Estes são significados pelos signos orais que por sua vez são significados dos signos escritos. A relação entre palavras escritas e orais é convencional, assim como também o é a relação entre palavras escritas e conceitos. Já a relação entre conceitos e coisas é natural. Em última instância as palavras escritas são signos das coisas.

Na linguagem temos termos concretos e abstratos, isto é, termos que possuem um referencial concreto e outros que não possuem. Como no caso de ‘homem’ que é um termo concreto porque seu referencial é um homem determinado, e o termo ‘humanidade’ que não possui um referencial real. Ockham pretende evitar que sejam postuladas novas entidades para fazer referência aos termos abstratos (Cf. OCKHAM, *Summa logicae* I, 5). Ele evita tal postulação - que considera desnecessária - a partir de uma teoria da conotação que distingue termos absolutos e conotativos. Ockham estabelece que “os nomes puramente absolutos são aqueles que não significam nada de maneira principal e algo distinto, ou mesmo de maneira secundária (...)" (OCKHAM, *Summa logicae* I, 10). Um exemplo de termo absoluto é “homem”, que sempre vai indicar os homens que existiram no passado, existem no presente ou existirão no futuro. Os termos absolutos são aqueles que podem ser predicados de tudo o que significam.

Os termos conotativos, em oposição aos absolutos são aqueles que possuem mais de um significado. Segundo Ockham o nome conotativo “é aquele que significa algo primariamente e algo secundariamente” (OCKHAM, *Summa logicae* I, 10). O primeiro significado é idêntico ao termo absoluto e o segundo é um significado conotativo. Significam diretamente substâncias (coisas brancas) e secundariamente qualidades singulares atribuíveis às substâncias (brancura da coisa branca), isto é, os acidentes. O termo conotativo primeiramente significa os indivíduos aos quais se aplica e secundariamente significa os acidentes inerentes a estes indivíduos.

A conotação é uma das principais ferramentas da semântica de Ockham. É através da significação secundária que se evita explicar semanticamente muitos nomes para os quais poderiam ser postuladas entidades referenciais. Segundo Normore (1999, p. 58):

A função filosófica da distinção entre significação primária e secundária é rarefazer a ontologia e não o aparato mental do

conhecimento. O projeto de Ockham é explicar todas as características semânticas e epistemológicas em termos de relação entre signos-símbolos e objetos singulares no mundo.

Tanto os termos absolutos quanto os termos conotativos figuram na linguagem mental. A linguagem mental é composta de proposições mentais que são formadas por termos mentais ou conceitos. Estes termos fazem referência às coisas que significam. O signo mental tem um caráter extensional em relação ao mundo físico. O que explica a extensionalidade do termo é a propriedade de supor, isto é, de “ocupar o lugar da coisa” numa proposição. Quando um termo categoremático, isto é, que tem significação definida é inserido numa proposição ocupando o lugar de sujeito ou predicado, ele adquire a função semântica da suposição que é a função referencial de um termo num contexto proposicional, isto é, o termo ocupa o lugar daquilo que ele significa. A principal função da teoria da suposição no sistema semântico ockhamista é oferecer uma ponte entre significação e valor de verdade.

Portanto, o signo conceito pode *significar* somente singulares, de acordo com a ontologia nominalista. E no contexto proposicional o signo conceito adquire a também a função de supor por algo que significa, isto é, de representar ou ocupar o lugar daquilo que significa. O que nos leva a concluir que fazer referência e significar são duas propriedades distintas. De fato, o são. Qualquer coisa pode servir como um signo, mas somente um signo conceito é termo que representa as coisas que significa *naturalmente* numa proposição.

A teoria da suposição enquanto resposta ao problema dos universais se apoia nas noções de imposição e intenção dos termos. Na linguagem convencional dizemos que os termos de primeira imposição são os termos categoremáticos sejam eles falados ou escritos que significam as coisas. Já os termos de segunda imposição são os termos categoremáticos que significam outros termos. Na linguagem mental os termos de primeiras intenções são os signos conceituais que significam naturalmente as coisas. Enquanto os termos de segunda intenção são os termos mentais que significam naturalmente outros signos mentais.

Se nos voltarmos às questões de Porfírio acerca dos universais se são realidades subsistentes ou concepções do intelecto, Ockham afirma que são conceitos. Então, gêneros e espécies, uma vez que são signos mentais que

significam signos conceituais, respectivamente ‘animal’ e ‘homem’, são, pois, termos de segunda intenção. Entretanto, definir os universais como termos de segunda intenção, explicaria a universalidade apenas na linguagem mental, mas é preciso explicar os termos universais que usamos na linguagem convencional. Neste contexto se desenvolve a teoria dos modos de suposição: material, simples e pessoal.

A suposição material diz respeito aos termos de segunda imposição na linguagem convencional. A suposição simples diz respeito aos termos de segundas intenções na linguagem mental. A suposição pessoal é aquela na qual o termo supõe pelo seu significado e é tomado significativamente. Tanto os termos em suposição pessoal quanto de suposição simples referem-se a um conceito mental, com a diferença que na suposição simples não é tomada significativamente. Da suposição simples diz-se que não é tomada significativamente, pois caso o fosse suporia por todas as coisas que o conceito, isto é, a intenção da alma representa.

Ser tomado significativamente como é o caso do termo em suposição pessoal é o mesmo que dizer que o termo supõe pelo seu significado seja ele uma coisa fora da alma, um som vocal uma intenção da alma ou qualquer outra coisa que se possa imaginar (Cf. OCKHAM, *Summa logicae*, I) É na definição de suposição pessoal que se consolidam as noções de intenção da alma enquanto conceito universal da linguagem mental e ao mesmo tempo assegura que as proposições cujos predicados são termos universais tenham significado e também uma referência fora da alma. Este projeto torna possível que a linguagem comunique o mundo sem criar entidades inexistentes e sem que seja preciso carregar uma mala com todas as coisas das quais se deseja falar. A teoria dos modos de suposição transpõe o problema dos universais reduzindo-o a um pseudoproblema porque há um instrumento para determinar precisamente o significado e referência dos termos universais através da análise das proposições.

A busca pela natureza dos universais e pelo modo como os conhecemos reflete o valor que o conhecimento e sua origem sempre teve para os pensadores. E, uma vez determinada a natureza dos universais como conceitos, nos resta saber como são conhecidos. Guilherme de Ockham não acredita que o conhecimento seja inato aos homens, entretanto lhe cabe explicar como o homem adquire o

conhecimento, principalmente porque na sua epistemologia o conhecimento geral – o conhecimento dos universais- não pode ter compromisso ontológico.

A solução ockhamista encontra-se em sua doutrina do conhecimento intuitivo e abstrativo. Nesta ele considera que o conhecimento não se dá *a priori*, mas provém do contato imediato ou mediato com os objetos: “o conhecimento humano é condicionado ao contato direto ou indireto com algum objeto ou dado da experiência” (GHISALBERTI, 1997, p. 67). Não é surpreendente que numa ontologia que só considera indivíduos como constituintes da realidade, o contato com o sensível seja o ponto de partida de sua doutrina gnosiológica. Entretanto, não se trata de um conhecimento empírico que se forma pela abstração passiva dos dados do sensível por parte do intelecto tal qual no empirismo tradicional. Do contrário, o conhecimento se dá de forma ativa através do ato apreensivo complexo e do ato apreensível incomplexo.

Inicialmente há a intuição sensível pela qual os sentidos apreendem os objetos do mundo. Michon nos assegura que “o conhecimento intuitivo é absolutamente primeiro, efeito imediato do encontro do sujeito com o objeto” (1994, p.143). Os objetos provocam uma sensação, que por sua vez provoca uma intuição intelectual singular que é o ato apreensivo complexo, isto é, a formação de uma proposição mental acerca da existência ou não existência do objeto no presente a partir de sua evidência. Dada a evidência atual do objeto, o intelecto produz um julgamento verdadeiro por evidência sobre uma proposição acerca da existência ou não existência do objeto. Copleston explica que o “conhecimento intuitivo é então a apreensão imediata de uma coisa como existente, habilitando à mente a formar proposições contingentes concernentes à existência daquela coisa” (1953, p. 62). O ato apreensivo complexo ou conhecimento intelectual intuitivo é, portanto, um julgamento de existência.

Em contrapartida, o ato apreensivo incomplexo conhece o objeto como objeto, indiferente à existência ou não existência do mesmo. Ghisalberti (1997, p. 68) ilustra este ato:

[...] há alguns momentos, havia uma pena sobre minha mesinha; eu a vi, tive o conhecimento intuitivo dela e exprimi meu assenso com um juízo assim formulado: há uma pena sobre minha mesinha. Agora que a pena foi retirada, eu não a vejo mais; continuo, todavia, a pensar nela, e tê-la em minha mente. Mas pelo só fato de tê-la em

minha mente, não estou autorizado mais a dar assentimento à afirmação: existe uma pena em minha mesinha, e isto porque a notícia atual que tenho da pena não implica que ela exista ainda e se encontre *hic et nunc* sobre a mesinha.

Essa notícia que é indiferente à existência ou não existência do objeto é chamada notícia abstrativa.

Os conhecimentos intuitivo e abstrativo não diferem pelo objeto, mas porque o primeiro fornece julgamentos evidentes de existência enquanto o segundo não. O conhecimento intuitivo pode ser perfeito ou imperfeito. Perfeito quando conhecemos a existência ou não existência do objeto atualmente. Imperfeita quando conhecemos por meio da evidência de um juízo existencial que remete ao passado. É neste sentido que o conhecimento intuitivo (imperfeito) se aproxima do conhecimento abstrativo: ambos conhecem sem a presença do objeto. Isso só é possível porque o intelecto é capaz de reproduzir o ato apreensivo intuitivo através de um hábito formado pelo ato intelectivo inicial.

O conhecimento abstrativo se dá de duas maneiras de acordo com a distinção feita por Ockham do sujeito cognitivo em alma sensitiva e alma intelectiva: “Todos os atos cognitivos são atribuídos a uma alma. Há, portanto, de acordo com Ockham, dois tipos de alma capazes de cognição: almas sensitivas racionais e almas racionais” (KARGER, 1999, p. 201). No que diz respeito aos objetos da alma sensitiva o conhecimento abstrativo é sempre causado, isto é, seguido do conhecimento intuitivo. Entretanto, em relação a alma intelectiva o conhecimento abstrativo é conceitual e tem por objeto o universal. Relativo aos objetos, situamos o objeto de conhecimento da alma sensitiva no mundo, isto é, os particulares; enquanto o objeto de conhecimento da alma intelectiva reside não no mundo exterior, mas no interior do homem, na sua alma.

A gênese do conhecimento intuitivo tem o objeto como causa evidente. Karger explica a teoria do conhecimento evidente dizendo que “as qualidades são atos cognitivos da alma racional” (1999, p. 205), de modo que algumas qualidades duram mais e outras menos. E continua: “estas qualidades relativamente permanentes são disposições, chamadas ‘hábitos’, causadas por um ato, que permanece na mente aguardando a oportunidade de causar um ato similar ao primeiro” (1999, p. 205-206). Graças a tal disposição uma alma pode reensaiar

pensamentos que já teve anteriormente. Mas o conhecimento abstrativo que diz respeito à alma intelectual não se segue do conhecimento intuitivo, de modo que seu objeto primeiro não está no mundo, mas sim na alma: a notícia intuitiva que remete ao ato apreensivo original. A notícia intuitiva é, pois, a matriz do conhecimento da alma intelectual, de modo que o universal é um ato abstrativo independente do conhecimento intuitivo. Isso quer dizer que o universal não é ou não faz julgamento de existência ou não existência, mas significa aquilo que representa e enquanto conceito representa muitos indivíduos singulares.

Como não se pode conhecer algo por abstração sem que se tenha tido uma intuição dele, a notícia intuitiva faz o papel de intuição propulsora do ato abstrativo. Copleston explica que “para Ockham o conhecimento intuitivo de uma coisa é causado por aquela coisa e não por nenhuma outra coisa” (1953, p. 64). A intuição intelectiva apreende apenas um conceito simples, mas o juízo se ocupa das proposições. Dissemos anteriormente que o ato intuitivo é um fundamento do juízo de existência e isso se deve ao fato de que a ele é permitido conhecer se a coisa é ou não é, mas o julgamento somente diz respeito ao juízo, pois a intuição se ocupa de objetos incomplexos (coisas) enquanto o juízo se ocupa de incomplexos (proposições).

No entanto, levando em consideração a onipotência divina, é possível que haja intuição de um objeto sem um juízo existencial. De acordo com Copleston “quando Ockham fala que Deus pode produzir em nós intuição de um objeto não existente, ele está confiando na verdade da proposição de que Deus pode produzir e conservar imediatamente o que quer que Ele normalmente produziria através da mediação de causas secundárias” (1953, p. 64) Isto é, mesmo que um sujeito intelectivo tenha conhecido algo intuitivamente, não julgue que tal objeto exista ou não exista. De fato, a onisciência divina permite a Deus conhecer intuitivamente passado, presente e futuro, além dos possíveis. E pode também conceder ao intelecto humano o conhecimento intuitivo de algo por evidência da sua existência mesmo que a coisa não esteja presente, pois se tratando da potência divina evidência da existência não significa evidência da presença.

O conhecimento intuitivo não é só causado pelo objeto, mas por Deus. Entretanto, Deus não pode fazer o contraditório, de modo que não pode nos conceder o conhecimento de algo como presente caso este algo esteja ausente.

Mas, segundo Ghisalberti (1997, p.77), “a Deus certamente é possível fazer que nós tenhamos presente uma coisa ausente, mas não através de um juízo de evidência, ligado à intuição, e sim através de um ato de fé, ligado a um ato de conhecimento meramente ilustrativo” e acrescenta que a gnosiologia ockhamista considera que Deus causar em nós a intuição de um objeto ausente não é contraditória, mas nos fazer crer que a proposição “as estrelas estão presentes” é verdadeira, mas se elas estão ausentes é contraditório.

Semanticamente falando, o ato abstrativo funciona representativamente como signo conceitual. Este conceito se define como similitude, que contudo, não é uma mera abstração dos singulares. Ao invés disso é a abstração de uma imagem que tenho no espírito graças ao ato abstrativo simples (*notitia intuitiva*) que prescinde da existência ou não existência e representa os singulares maximalmente semelhantes, de sorte que o universal é um conceito predicable de todos os indivíduos maximalmente semelhantes (Cf. DE LIBERA,1996, p. 389).

Se até o século XIII o conhecimento geral dizia que só há ciência do universal e que tal conhecimento só válido se o universal tiver fundamento na realidade, Ockham afirma que a realidade - que é por si mesma singular - é inteligível na sua singularidade. Segundo Michon (1994, p. 143):

O conceito universal de espécie, que pode ser formado por abstração a partir do encontro com um só indivíduo, deve ele mesmo ser não recordativo, sobretudo, se nós admitimos que um conhecimento abstrativo imediato é produzido simultaneamente à intuição.

Isto significa dizer que a doutrina ockhamista não se pergunta mais como se chega aos universais como faziam seus predecessores, mas sim como se chega ao universal do singular. E é deste modo que o problema dos universais perde seu caráter metafísico, uma vez que não se está mais procurando por um princípio individuante do universal para o singular, restando apenas responder qual a natureza dos universais: conceitos - signos que são intenções da alma e, portanto, realidades espirituais que dizem respeito ao mundo interior. O conceito se forma em nossa mente como um ato abstrativo que se reporta à notícia intuitiva de um ato intuitivo causado por um singular. Assim, o universal enquanto conceito representa todos os singulares que possuem uma similitude, que enquanto notícia intuitiva é

inteligida pelo intelecto de um único singular que se assemelha maximalmente a seus semelhantes.

O universal é, na lógica ockhamista, um termo mental que supõe por intenções da alma e representa os indivíduos semelhantes a que se refere. O universal enquanto termo mental é formado naturalmente através de uma sucessão de atos mentais. E, através da teoria da suposição podemos determinar a que se refere dado termo numa proposição. Portanto, dizemos que o programa lógico de Guilherme de Ockham desloca a discussão dos universais de um nível metafísico para um campo lógico.

## CONCLUSÃO

O problema dos universais foi sem dúvida o problema mais importante da Idade Média. Sua relevância se estende até as discussões filosóficas da contemporaneidade. A querela dos universais tem suas bases no pensamento grego e atingiu seu ápice na Idade Média.

Hodiernamente podemos definir o problema dos universais como uma dúvida acerca da referência dos termos comuns (ou abstratos). A opinião acerca do estado ontológico dos universais oscila entre o universal enquanto entidade real e enquanto conceito na mente. Durante o medievo, a opinião que teve mais força no debate foi a que tomou o universal, ou em termos mais específicos, os gêneros e espécies, como realidades. A principal dificuldade dos realistas era a de conciliar as noções de que o universal existia ao mesmo tempo no mundo –nas coisas sensíveis- e na mente; além disso, se somava a dificuldade de estabelecer como o intelecto chegava a conhecer os conceitos universais.

Guilherme de Ockham foi um pensador medieval que inovou a forma de tratar os universais. Ele rejeitou totalmente a concepção de que os universais são reais fora da mente. O programa nominalista ockhamista trouxe o problema dos universais do âmbito metafísico para o campo lógico. A ferramenta principal utilizada para tal intento foi a teoria da suposição dos termos.

Originalmente, a teoria da suposição não é inovação de Ockham, mas a teoria por ele desenvolvida tem uma complexidade e implicações filosóficas relevantes e inovadoras em relação às teorias que o antecederam. A teoria da suposição de Ockham se desenvolveu num período no qual outras teorias da suposição já vinham sendo construídas, como foi o caso de Guilherme de Shyreswood e Pedro Hispano. O período que propiciou o surgimento de tais teorias é o que chamamos hoje de *logica modernorum*, um período da escolástica medieval na qual a lógica teve um grande desenvolvimento, principalmente em relação às propriedades dos termos.

É precisamente a noção de termo que identifica o que é o universal na lógica de Ockham: um termo universal. Ockham estabeleceu que no mundo só existem seres singulares. Tal afirmação carece de uma explicação de como podemos ter na mente os conceitos universais se somente lidamos com singulares em nossa

experiência imediata. A explicação para isso começa pela distinção de dois níveis de linguagem: a linguagem mental e a linguagem convencional.

A noção de linguagem mental é peça fundamental para compreensão da teoria da suposição ockhamista. A linguagem mental é universal, no sentido em que é comum a todos os homens. Nela estão os termos mentais que são formados naturalmente através do contato com o mundo. Segundo Ockham, um único objeto singular produz um ato intuitivo que gera uma notícia intuitiva daquele objeto. Essa notícia fica presente na mente e pode ser acessada posteriormente sem a presença do objeto. A sucessão desses atos mentais produzidos por um mesmo objeto é chamada de hábito e graças a ele temos os conceitos gerais das coisas, a intelecção dos termos universais.

O caráter essencialmente lógico da teoria da suposição está no fato de que a suposição é a propriedade de um termo ocupar o lugar de uma coisa numa proposição. Através dos modos de suposição distinguidos em três grandes categorias (material, simples e pessoal) é possível determinar a referência de terminado termo. O tipo de suposição que um termo recebe é determinado pelo contexto da suposição. No caso de 'homem tem cinco letras', o termo 'homem' está em suposição material, o que significa que ele se refere a certa propriedade material dos termos escritos. Seria o que os pensadores modernos chamam de 'citação'.

O termo universal, na lógica de Ockham, é um termo mental que enquanto tal é uma intenção da alma. O termo universal se refere a duas coisas graças a sua capacidade de conotação. Numa primeira instância o termo universal se refere a uma intenção da alma. Num sentido último o termo universal se refere à coisa singular existente no mundo extra-mental da qual a intenção é signo. De forma que o modo de suposição que determina a que o termo se refere é (originalmente) pré-determinado pela intenção do falante, uma vez que a intenção da alma é constituinte da linguagem mental. E tal intenção pode ser compreendida por qualquer outro falante da linguagem convencional porque a intenção da alma significada pelo termo universal faz parte da linguagem mental, que é comum aos homens independentemente do idioma que falem.

A teoria da suposição oferece, portanto, uma ponte entre a significação e o valor de verdade. Pois, uma vez estabelecido o tipo de suposição que determinado

termo tem em um contexto proposicional, é possível determinar se a proposição é verdadeira ou falsa. Deste modo, dizemos que o universal cujo estado ontológico foi tanto discutido é reduzido a um termo universal que não é nem abstraído, nem inato, mas que significa naturalmente os particulares pelos quais supõe, isto é, que representa. Assim, o universal foi destituído de sua realidade ontológica e é tratado como um tópico da lógica, especificamente a lógica-semântica. Podemos, então, afirmar conclusivamente que Guilherme de Ockham, embora não tenha dado uma teoria que “resolva” o problema dos universais, uma vez que ele continua em aberto (hoje sob o título de problema da referência), obteve êxito em transformar um problema metafísico em um problema lógico através de sua teoria da suposição.

## REFERÊNCIAS

- ABELARDO, Pedro. **Oeuvres choisies**. Trad. de M de Gandillac. Paris: Aubier – Montaigne, 1945.
- \_\_\_\_\_. **Lógica para principiantes**. Tradução do original em latim de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. 2<sup>a</sup> ed. São Paulo: UNESP, 2005.
- ARISTOTELES. **De Anima**. Tradução e notas Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Metafísica in Aristóteles I**. Trad. de Tomás Calvo Martinez. Madrid: Editorial Gredos, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Órganon**: Categorias, Da interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos Posteriores, Tópicos, Refutações sofísticas. 2. ed. Trad. de textos adicionais e notas Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2010. (Série Clássicos Edipro)
- BEUCHOT, Maurício. **El problema de los universales**. Cidade: Editora, 1981
- BOÉCIO. Isagogen Porphurii comentaria. Ed. Samuel Brandt [“Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. 48.1]. Vienna, F. Tempsky, 1906 *In: Antología de textos* (Porfírio, Boécio, Ockham). Trad. de Bento Silva Santos, Cidade: Editora, 2002.
- COPLESTON, Frederick. **A History of Philosophy**: Vol 3, Ockham to Suarez. Wellwood: Burnes&Oates, 1953.
- \_\_\_\_\_. **A History of Philosophy**: Volume 2, Medieval Philosophy. An image book published by Dubleday. USA: 1993
- COSTA, Joice Beatriz da. **Suposição, significado e referência**: o diálogo entre Ockham e a filosofia contemporânea. Porto Alegre: Letra&Vida, 2012.
- CRUZ, M. I. S., CRESPO, M. I., Camillo, Silvana Di. **Las críticas de Aristóteles a Platón em el Tradado Sobre las Ideas**: Estudio preliminar y edición bilíngue. Buenos Aires: Eudeba, 2000.
- DE BONI, Luis Alberto. **Filosofia medieval**: textos. 2.ed., ver. e ampl. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.
- DE LIBERA, Alain. **A filosofia medieval**. (Tradução autorizada da primeira edição francesa publicada em 1989 por Presses Universitaires de France, de Paris, França, na coleção “Que Sais-Je?”). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1990.
- \_\_\_\_\_. **A filosofia medieval**. Trad. de Nicolás Nyimi Campanário e Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Loyola, 1998.
- \_\_\_\_\_. **La querele dês universaux**: de Platon à la fin du Moyen Age. Paris: Éditions du Seuil, 1996.
- DE RIJK, Lambertus L. M. **Logica modernorum**: a contribution to the history of early terminist logic. Assen: Koninklijke Van Gorcum & Company 1967. v. 2.

- GILSON, Etienne. **A filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GHISALBERTI, Alessandro. **Guilherme de Ockham**. Trad. de Luis Alberto De Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- HAMELIN, Guy. **Do Realismo Moderado ao Realismo Extremo em Platão**. In: *Journal of Ancient Philosophy* Vol. III, 2009.
- HISPANO, Pedro. **Tractatus llamados después Summule Logicales**. Trad. de Mauricio Beuchot. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.. vol. VI, 3.
- JOSEPH, Miriam. **O Trivium**: As Artes Liberais da Lógica, da Gramática e da Retórica. Trad. Henrique Paul Dmyterko. São Paulo: Realizações Editoras, 2014.
- KARGER, Elizabeth. **Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition**. In: *The Cambridge Companion to Ockham* edited by Paul Vicent Spade. New York: Cambridge University Press, 1999.
- KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M. **Os filósofos pré-socráticos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- KLIMA, Gyula. **Naturezas: O problema dos universais**. In: *Filosofia Medieval*, org A.S. McGrade. São Paulo: Editora Idéias & Letras, 2008.
- KNEALLE, William ; KNEALLE, Martha. **O desenvolvimento da lógica**. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.
- LEITE JÚNIOR, Pedro. **A teoria da conotação de Ockham**: uma proposta de interpretação. Porto Alegre: EST, 2007.
- \_\_\_\_\_. **O problema dos universais – a perspectiva de Boécio, Abelardo e Ockham**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- MICHON, Cyrille. **Nominalisme**: La théorie de la signification d'Occam. Paris: LIBRAIRE PHILOSOPHIQUE J. VRIN, 1994.
- MORUJÃO, Carlos. **A logica modernorum**: lógica e filosofia da linguagem na escolástica dos séculos XIII e XIV. Revista .... v.14, n. 28, p. 301-322, 2005.
- MUÑOZ DELGADO, Vicente. Introducción ai patrimonio escolástico de lógica. **Cuadernos Salmantinos de Filosofia**, v. 11/1, p. 45-75, 1975.
- MÜLLER, Paola. In Ockham, Guilherme de. **Lógica dos termos**. Trad. de Fernando Pio de Almeida Fleck. Introd. de Paola Müller. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1991.
- NOVAES, Catarina. **A teoria da suposição de Guilherme de Ockham**: uma reconstrução. São Paulo: Dutilh, 2003.
- OCKHAM, William. **Ockham's theory of Terms**: part I - of the *Summa Logicae*. Translated and Introduced by Michael J. Loux. Indiana: St. Augustine's Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Lógica dos Termos**. Tradução de Fernando Pio de Almeida Fleck. Introdução de Paola Müller. Coleção Pensamento Franciscano v. III. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

\_\_\_\_\_. **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.

**PARMÊNIDES. Da Natureza**. Trad. de José Trindades dos Santos. Edições Loyolas, São Paulo, Brasil, 2002.

**PINBORG, J. Logica e semanticanel medievo**. Trad. di Flavio Cuniberto. Torino: Boringhieri, 1984.

**PLATÃO. Mênon**: texto estabelecido e anotado por John Burnet. Trad. de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. **Fédon**. Traduções publicadas sob licença da Hemus Editora Limitada. Direitos exclusivos sobre “Platão – Vida e Obra”, Editora Nova Cultural Ltda, 1996.

**PORFÍRIO DE TIRO. Isagoge**: introdução às *Categorias* de Aristóteles. Trad. e Introd. e comentário de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar, 2002.

**QUINE, Williard. De um ponto de vista lógico**: Nove ensaios lógico-filosóficos. Trad. de Antonio Ianni Segatto. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

**SANTOS, Bento Sinval**. In **PORFÍRIO DE TIRO. Isagoge**: introdução às *Categorias* de Aristóteles. Trad. e Introd. e comentário de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar, 2002.

\_\_\_\_\_. **Antologia de textos** (Porfírio, Boécio, Ockham) 2002. Disponível em: <<http://www.bentosilvasantos.com/cms/index.php?download=OS+UNIVERSAL+S+-+Porfirio%2C+Boecio+e+Ockham.pdf>>. Acesso em 16 Julho 2015.

**SPADE, Paul Vicent. Thoughts, words and things**: an introduction to late mediaeval logic and semantic theory. Cidade: Editora, 1996.

\_\_\_\_\_. Paul Vicent. **Ockham's nominalist metaphysics**. In *The Cambridge Companion to Ockham* edited by Paul Vicent Spade. New York: Cambridge University Press, 1999.

**TRINDADE SANTOS, José. Para Ler Platão: O problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas** -Tomo II. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2008.

**WEINBERG, Julius. Breve História da filosofia medieval**. Trad. de Carlos Laguna. Madrid: Ed. Cátedra, 1987.