

OCKHAM E O PROBLEMA DOS UNIVERSAIS: UM COMENTÁRIO AO ARGUMENTO DA *SUMMA LOGICAE*

Hugo E. A. da Gama Cerqueira*

SÍNTESE – Neste artigo, o autor procura explicar os aspectos centrais dos argumentos de Ockham acerca da natureza dos universais, dando atenção à análise das propriedades semânticas de significação e suposição, como foram expostas por Ockham na Primeira Parte da sua *Summa logicae*. Depois de apresentar a doutrina do conhecimento intuitivo e abstrativo, o autor discute as críticas de Ockham ao realismo e o seu modo específico de conceber universais.

PALAVRAS-CHAVE – Universais. Lógica medieval. Propriedades semânticas. Conhecimento intuitivo. Conhecimento abstrativo. Guilherme de Ockham.

ABSTRACT – In this article, the author tries to explain the central aspects of Ockham's arguments on the nature of universals, giving attention to the analysis of the semantic properties of signification and supposition as they were exposed by Ockham in the first part of his *Summa logicae*. After presenting the doctrine of intuitive and abstractive knowledge, the author discusses Ockham's critics to realism and his specific way of conceiving universals.

KEY WORDS – Universals. Medieval logic. Semantic properties. Intuitive knowledge. Abstractive knowledge. William of Ockham.

Introdução

Debate que ocupou boa parte dos filósofos medievais, a controvérsia sobre a natureza dos universais consistiu, em linhas gerais, em procurar estabelecer como é possível a correspondência entre o conceito – universal e necessário – e a realidade – particular e contingente. Abrangeu, desse modo, além da esfera da lógica, os campos da gnosilogia e da metafísica (Müller, 1999: 46)¹. Se as fontes que alimentaram esta controvérsia foram variadas e remontavam em última instância a Platão e Aristóteles, a forma de que o problema se revestiu no período encontrou seu ponto de partida na obra de Porfírio. Filósofo neoplatônico, discípulo e biógrafo de Plotino, Porfírio foi o autor da *Isagoge*, redigida para ser uma introdução às

* FAFICH-UFMG e CEDEPLAR-UFMG (e-mail: hugo@cedepplar.ufmg.br).

¹ As referências à literatura secundária seguem o sistema "autor-data". Trechos da *Summa logicae* são indicados pelas iniciais "SL", seguidas do número da parte (em algarismo romano), do capítulo (em algarismo arábico) e da página na edição brasileira. O restante da bibliografia primária é referida pelo nome do autor, seguido do título do texto e do número da página na edição consultada (ver referências bibliográficas ao final do texto).

VERITAS	Porto Alegre	v. 48	n. 3	Setembro 2003	p. 441-454
---------	--------------	-------	------	---------------	------------

Categorias de Aristóteles. Ironicamente, a importância deste texto para o debate dos universais residiu menos no que ele afirmava e mais nas três questões que Porfírio levantou ainda no preâmbulo do texto e que se absteve de responder, argumentando que requeriam uma investigação "mais profunda":

For example, I shall beg off saying anything about (a) whether genera and species are real or are situated in bare thoughts alone, (b) whether as real they are bodies or incorporeals, and (c) whether they are separated or in sensibles and have their reality in connection with them. Such business is profound, and requires another, greater investigation (Porfírio, *Isagoge*, 1).

Apesar de Porfírio se recusar a oferecer uma teoria detalhada do estatuto dos universais, a *Isagoge* tornou-se uma das leituras obrigatórias na formação dos filósofos medievais, oferecendo a oportunidade e a motivação para que a questão fosse abordada pelos seus comentadores.

Entre os primeiros a enfrentar o problema, Boécio é tido como o mais importante. Ele não apenas traduziu a *Isagoge* para o latim, como dedicou a ela dois comentários, um dos quais contém a exposição mais influente e detalhada de sua posição sobre os universais. Séculos mais tarde, escrevendo às vésperas da renovação representada pela redescoberta do *corpus* aristotélico, Pedro Abelardo também debateria o problema em sua *Logica ingredientibus*, no contexto de suas glosas sobre Porfírio (Spade, 1994: 8-11).

No final da Idade Média, particularmente no século XIV, o debate ganhou um novo ímpeto:

todos os lógicos e teólogos da Idade Média tardia contribuíram para a questão dos universais – desde os menos conhecidos: Henrique de Harclay, Roberto Holkot, Gauthier de Chatton, Ricardo Crathorn, até os mais conhecidos: Guilherme de Ockham, Gauthier Burley, João Duns Escoto, mas também Pedro de Auríola, João Buridan e John Wyclif (Libera, 1998: 438).

O objetivo deste artigo, entretanto, não é traçar a evolução deste debate, nem mesmo em seus aspectos mais gerais. Trata-se aqui, em essência, de tentar explicitar os elementos centrais daquela que é uma das posições mais expressivas nesta controvérsia, o argumento formulado e defendido por Guilherme de Ockham na sua *Summa logicae*.

Para Ockham, "pode-se provar com evidência que nenhum universal é uma substância fora da alma" (*SL* I: 15: 161)². Polemizando com seus contemporâneos e com os realistas do século XIII, ele criticou o que lhe parecia ser a tese central do realismo, o ponto de convergência do pensamento destes autores: a admissão de alguma realidade extramental aos universais. Depois de uma breve exposição do sentido da doutrina lógica de Ockham, as seções seguintes do texto se detêm na análise do argumento desenvolvido na primeira parte da *Summa logicae*, particularmente quanto às propriedades semânticas da *significação* e da *suposição*, com base nas quais será possível compreender a natureza específica de sua resposta ao problema dos universais.

² O problema dos universais também foi discutido por Ockham em algumas das questões de sua *Ordinatio*. Estas, contudo, não serão objeto de nossa atenção.

A lógica de Ockham

Se é fato que Ockham não nos deu uma definição específica da lógica, não é menos verdade que tenha insistido sobre sua necessidade e apresentado suas principais características. Se alguns intérpretes, a exemplo de Normore (1999: 33), parecem pensar que, para apresentar adequadamente a opinião de Ockham é suficiente afirmar que a lógica é entendida como uma *scientia sermocinalis* – uma ciência afeta ao discurso e interessada particularmente na argumentação e suas partes –, outros insistem em que ela deve ser tomada também como um saber prático, na medida em que, como ciência, se ocupa das operações do nosso pensamento, isto é, de atividades nossas (Müller, 1999: 25). Neste sentido, a lógica pode ser dita uma ciência prática *ostensiva* (e não *dictativa*), isto é, uma “ciência que indica como é que uma coisa pode ser feita, uma vez que se decidiu que ela será feita” (Ghisalberti, 1997: 38). Para Ockham, sua utilidade é variada: ajuda a distinguir a verdade do erro, ensina a argumentar com correção e rigor, permite distinguir o sentido literal do sentido metafórico das palavras no interior do discurso, etc.

Os escritos lógicos de Ockham, ao menos aqueles explicitamente reconhecidos como tais, compreendem dois conjuntos de textos³. O primeiro consiste em comentários de obras clássicas de Porfírio (a *Isagoge*) e de Aristóteles (o tratado sobre as *Categorias*, o *Sobre a interpretação* e as *Refutações sofisticas*), que ficaram conhecidos como a *Expositio aurea* e foram redigidos provavelmente entre 1319 e 1322, período durante o qual Ockham lecionou em alguma das escolas franciscanas na Inglaterra. O segundo conjunto consiste num amplo tratado, a *Summa logicae*, escrito por volta de 1323 (Normore, 1999: 32).

Dividida em três partes, a exposição da doutrina lógica neste tratado inova em relação à forma convencional das *Summae* compostas nos séculos precedentes. Ao invés de começar por uma exposição das doutrinas de Porfírio e Aristóteles e só então introduzir considerações semânticas originais, Ockham opta por desenvolver desde o início uma abordagem semântica própria, na qual o conceito de signo desempenha um papel central no interior da estrutura lógica (Müller, 1999: 28). Sua argumentação parte dos elementos mais simples, os *termos*, e de uma teoria da significação, passando pela análise da questão dos universais e pela doutrina da suposição (*supositio*). Nas partes seguintes da *Summa*, a exposição se volta para a análise das estruturas lógicas mais complexas. A segunda parte se ocupa das *proposições* e suas condições de verdade, enquanto a terceira seção se volta para o estudo do silogismo e das outras formas de *argumentação*.

³ Os temas lógicos também ocupam um papel destacado em suas obras teológicas, como em alguns dos *Quodlibeta* (Normore, 1999: 32). Há ainda dois outros tratados de lógica (o *Tractatus logicae minor* e o *Elementarium logicae*) atribuídos a Ockham, escritos provavelmente entre 1340 e 1347 (Müller, 1999: 27). A autenticidade de ambos é duvidosa, apesar dos juízos mais recentes apontarem no sentido de sua aceitação (Spade, 1999: 9).

Os termos

Como dissemos, Ockham começa sua análise pelo termo – a “parte elementar (*propinqua*) da proposição” (*SL* I.1: 118) – e suas divisões. A rigor, o nome “termo” admite, segundo Ockham, três significados: *i*) pode ser tudo aquilo que é ou *pode ser* cópula ou extremo numa proposição e, neste sentido, uma proposição, na medida em que for parte de outra, também pode ser considerada um termo; *ii*) pode ser tomado também como o que é incompleto numa proposição, ou seja, o que não pode ser separado sob pena de perder o significado; *iii*) em sentido mais estrito, termo é tudo aquilo que pode ser tomado significativamente como sujeito ou predicado de uma proposição, o que exclui os verbos, advérbios, preposições, etc. (*SL* I.2).

Tomando os termos na segunda acepção, e seguindo uma velha distinção estabelecida por Boécio e subscrita pela maioria dos lógicos medievais, Ockham estabelece uma divisão dos termos entre escritos, proferidos e concebidos (ou mentais). Os dois primeiros distinguem-se por serem signos convencionais e por serem perceptíveis pelos olhos ou pelos ouvidos. De outro lado, o conceito ou termo concebido é “a intenção da alma significando ou co-significando naturalmente algo, capaz de ser parte da proposição mental e de por ele supor” (*SL* I.1: 119; trad. modificada)⁴.

Mas, poder-se-ia perguntar, qual o sentido das propriedades semânticas “significar ou co-significar” e “supor por” invocadas neste trecho? Ambas são centrais na lógica de Ockham, mas ele não as define neste contexto e, o que torna as coisas mais difíceis, há uma circularidade em suas definições. Por ora, afirmamos apenas que a significação (*significatio*) é uma propriedade do termo tomado isoladamente, antes de sua inserção em uma proposição, e diz respeito à relação entre o signo e aquilo que ele representa: o signo é significativo se traz algo à cognição e *pode supor* por este algo numa proposição, vale dizer, deve *poder* entrar numa proposição (*SL* I.1: 120). Por outro lado, a suposição (*suppositio*) é uma propriedade que caracteriza o termo apenas quando ele é parte de uma proposição e consiste como que numa “posição por outro”: se um termo está por algo na proposição, então ele supõe por aquilo (*SL* I.63: 313-4).

Termos concebidos permanecem apenas em nossa mente e não são diretamente perceptíveis para as demais pessoas – além daquela que os produziu – pois não podem ser proferidos ao exterior, mas significam de modo natural – necessário e não-convencional – o que quer que signifiquem. Deste modo, os termos mentais não são diretamente comunicáveis, mas são similares e organizados da mesma maneira na mente de cada pessoa:

⁴ A tradução portuguesa registra “de por *ela* supor”. Trata-se, evidentemente, de um lapso: o termo mental é capaz de supor por *algo*, portanto, “de por *ele* supor”. Este engano, bem como o que vai indicado na próxima nota de rodapé, não devem ser tomados como críticas a uma tradução que, ressalte-se, é bastante cuidadosa.

Mental language is prior to, and underlies, every reasonable speech utterance and provides it with meaning. Ockham's semantical theory, as presented in *SL* and elsewhere, is primarily an explication of the various ways in which the natural conceptual signs that constitute the language of thought are linked with their external referents; and secondarily, of the ways in which conventional discourse is derived from this mental language (Panaccio, 1999: 53).

Desta maneira, tem-se que os termos são signos lingüísticos, que "tornam presentes" ou "evocam" os objetos. Contudo, segundo Ockham existem dois significados para a expressão "signo". De um lado, a expressão é tomada num sentido representativo, ou seja, como aquilo que uma vez apreendido, leva ao conhecimento de algo diverso, mas não a uma primeira cognição, limitando-se apenas a atualizar um conhecimento que já estava presente como *habitus*. De outro lado, a expressão pode ser tomada em sentido mais estrito e forte (e é neste sentido que Ockham a empregará na *SL*) como aquilo que produz uma intelecção na mente, que conduz à cognição de algo e pode supor por ele, ou que pode ser acrescentado a aquilo que supõe por algo numa proposição (caso dos termos sincategoremáticos, verbos e partes da oração que não têm significação determinada), ou, finalmente, ao que pode ser composto de tais, por exemplo, uma oração (*SL* I.1; Müller, 1999: 30)⁵.

Esta distinção serve a Ockham para frisar a diferença entre as palavras falada ou escrita, que em sentido estrito não são signo natural de nada, e os conceitos. A tradição escolástica, seguindo a autoridade de Boécio, afirmava que os termos escritos significavam os termos proferidos, que por sua vez significavam os conceitos e só através destes significavam alguma coisa. Para Ockham, ao contrário, a *significação* não diz respeito à relação entre as palavras faladas (ou escritas) e os conceitos correspondentes, mas refere-se, sobretudo, à relação entre os signos naturais e as coisas que eles significam. As palavras proferidas, por sua vez, significam secundariamente aquilo mesmo que o conceito significa primariamente, e o fazem na medida em que se *subordinam* (ou seja, se associam convencionalmente) ao conceito (*SL* I.1: 119; Panaccio, 1999: 54; Müller, 1999: 31-2; Spade, 1982: 189).

⁵ Na versão portuguesa, lê-se: "...toma-se signo como aquilo que traz algo à cognição e é capaz de supor por isto *ou de ser acrescentado na proposição a termos sincategoremáticos, a verbos e àquelas partes da oração que não têm significação determinada*, ou que é capaz de ser composto de tais..." (*SL* I.1: 120; grifo nosso). Parece haver um equívoco na tradução do trecho grifado, que termina excluindo os termos sincategoremáticos do conceito de signo. Compare-se, por exemplo, com as versões inglesas do mesmo trecho. Na de Michael Loux (p. 50-1), o texto é traduzido assim: "... a sign is anything which (1) brings something to mind and can supposit for that thing; (2) can be added to a sign of this sort in a proposition (e.g., syncategorematic expressions, verbs, and other parts of speech lacking a determinate signification); (3) can be composed of things that are signs of either sort (e.g., propositions)." Por sua vez, Boehner (p. 49) traduz da seguinte maneira: "... 'sign' means that which make us know something else, and either is able itself to stand for it, or can be added in a proposition to what is able to stand for something – such are the syncategorematic words and the verbs and other parts of a proposition which have no definite signification – or is such as to be composed of things of this sort, e.g. a sentence."

Assim, a palavra "homem" não significa o conceito correspondente, mas ambos, conceito e palavra, significam os homens (singulares), como pode ser visto no esquema seguinte (Figura 1), onde as linhas contínuas representam a significação (natural ou convencional) e as linhas tracejadas a subordinação.

Por outro lado, nem todos os termos mentais são providos de significação própria, pois, a exemplo da linguagem falada, a linguagem mental tem uma estrutura gramatical complexa, que inclui não apenas nomes e verbos, mas também pronomes, advérbios, preposições etc.⁶. Assim, há termos (mentais, falados ou escritos) que têm uma "significação determinada e certa", isto é, que representam por si mesmos uma realidade distinta e são por isso chamados de *categoremáticos*. Mas há alguns termos – denominados *sincategoremáticos* – que não têm significação definida, mas são usados no contexto de uma proposição para modificar ou determinar o significado dos categoremáticos. Neste sentido, são ditos co-significativos, pois não significam nada por si mesmos (*SL* I.4; Normore, 1999: 34; Müller, 1999: 35-6).

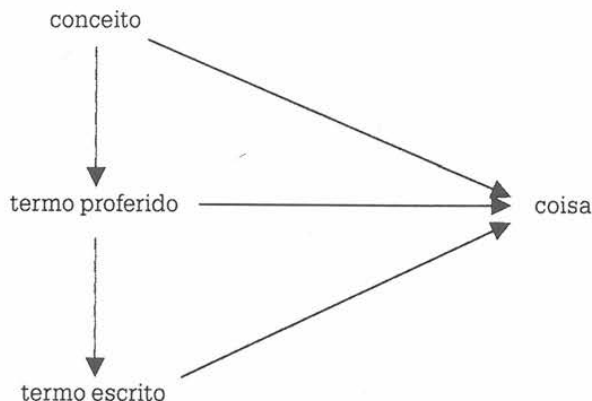


Figura 1 – Significação natural e convencional
(Adaptado do esquema de Panaccio, 1999: 55)

É fácil perceber que os termos categoremáticos constituem as unidades básicas da linguagem mental (Panaccio, 1999: 55). Eles admitem uma série de distinções (concretos e abstratos, absolutos e conotativos etc.), algumas das quais importa analisar mais de perto para compreender o argumento de Ockham sobre os universais.

⁶ Porém, nem todos os termos falados têm um correspondente na linguagem mental, visto que muitos deles não foram criados pela necessidade de significação. A linguagem mental é mais econômica, pois "embora todos os acidentes gramaticais que convêm aos nomes mentais também convenham aos nomes falados, isso não se dá conversamente..." (*SL* I.3: 123).

A primeira diz respeito aos nomes *absolutos*, que têm apenas uma significação primária – ou seja, exprimem apenas o seu objeto, sem significar simultaneamente qualquer outra coisa – e os nomes *conotativos*, que significam algo primariamente e algo secundariamente. Assim, afirma Ockham, o termo “animal” é um nome absoluto: ele significa apenas os animais (homem, asno, boi) e cada um deles na mesma proporção, de modo primeiro. Por outro lado, o nome “branco” é conotativo, pois significa primariamente o objeto que é branco, mas também se refere indiretamente à brancura possuída pelo sujeito, que é o significado secundário do nome, seu *connotata*. Outro modo de expressar esta diferença, é dizer que o termo absoluto é resultado do contato direto do intelecto com as coisas, uma abstração da própria realidade, enquanto o termo conotativo resulta de uma combinação de conceitos (Ghisalberti, 1997: 41; Müller, 1999:38-9). Distó resulta que os termos absolutos não comportam uma definição nominal única para exprimir seu significado, porque se referem igualmente ao que quer que signifiquem. Ao contrário, os conotativos admitem uma definição nominal completa, ou seja, existe uma oração que expressa o *quid* do termo, como quando se diz que o nome “branco” significa “algo que tem brancura” (*SL* I.10: 146-8; Panaccio, 1999: 57).

Por outro lado, há também algumas distinções que só dizem respeito aos termos falados ou escritos, como a que se refere ao tipo de imposição (*impositio*) – isto é, ao ato através do qual damos um nome a algo – e que divide os termos convencionais entre termos de *primeira* e de *segunda imposição*. Estes últimos são nomes impostos para indicar outros signos convencionais e suas propriedades, mas apenas enquanto estes signos são signos; ou seja, são “nomes de nomes” (*nomina nominum*)⁷. São exemplos deste tipo os termos “nome”, “verbo”, “figura”, “conjugação” etc., pois estes nomes não significam coisas, mas servem para designar ou classificar as próprias palavras. De outra parte, os nomes de primeira imposição consistem em todos os nomes que não são de segunda imposição, ou ainda, os termos que significam objetos e não outros signos convencionais (*SL* I.11; Ghisalberti, 1997: 42; Müller, 1999: 42-3)⁸.

Finalmente, ainda é possível dividir os nomes de primeira imposição entre os que são de *primeira* ou de *segunda intenção*⁹. São de segunda intenção os nomes

⁷ Ockham distingue nomes de segunda intenção em sentido amplo – todos os nomes que significam os signos convencionais – e em sentido estrito – apenas os nomes que significam os signos convencionais e que não significam os signos naturais (*SL* I.11: 150-1).

⁸ Aqui também é possível distinguir os nomes de primeira imposição em sentido amplo – todos os nomes que não são de segunda imposição, inclusive os sincategoremáticos – ou em sentido estrito – apenas os nomes categoremáticos que não são de segunda imposição (*SL* I.11: 151).

⁹ Por *intenção* Ockham entende “algo na alma destinado a significar algo diverso”, ou seja, o conceito ou termo mental (*SL* I.12: 152). Sobre a natureza destes signos, ele apresenta algumas opiniões alternativas: *i*) a de que são uma ficção forjada pela alma, um resultado da imaginação; *ii*) uma “qualidade subjetivamente existente na alma”, distinta do ato intelectivo; *iii*) o ato de inteligir (*SL* I.12: 153-4). A posição de Ockham a este respeito e, particularmente, quanto à natureza dos conceitos em sentido próprio (isto é, dos universais) evoluiu de uma adesão inicial à primeira opção (o conceito como um *factum*) para a aceitação da terceira tese, ou seja, a identificação do conceito ao ato intelectivo. Sobre esta evolução, ver Ghisalberti (1997: 76-9), Müller (1999: 51-2) ou Boehner (1990: 28-9).

impostos para significar os conceitos ou intenções da alma, ou seja, aqueles que são signos de signos *naturais*, como "gênero" ou "universal", por exemplo. Neste sentido, diferenciam-se dos termos de segunda imposição, já que os últimos significam os signos *convencionais*, designando nomes ou formas gramaticais¹⁰. Por sua vez, são termos de primeira intenção todos os demais: os que significam coisas que não são signos, nem são derivados de tais signos, como os termos "homem" ou "branco" (*SL* I.11). "O conceito de signo está, pois, na base desta divisão: cada intenção é um signo, e a relação do signo e da coisa é ainda um critério de separação dos signos em duas categorias: os signos das coisas e os signos dos signos" (Müller, 1999: 44).

Para Ockham, compreender estas distinções é condição para evitar as "muitas ocasiões de errar" a que estão sujeitos aqueles que as ignoram. Deste modo, há: i) nomes que significam signos convencionais (somente enquanto são signos); ii) e nomes que significam signos naturais ou convencionais; iii) outros nomes, que significam apenas as coisas que não tomam parte das proposições; e iv) nomes que significam tanto as coisas que não são partes da proposição, quanto os signos que compõem as proposições, como é o caso dos nomes "coisa" ou "ente" (*SL* I.11: 152). Enquanto os nomes do primeiro tipo correspondem aos termos de segunda imposição em sentido estrito, os do segundo são termos de segunda imposição em sentido amplo e os nomes do terceiro e quarto tipos são termos de primeira intenção¹¹. O que importa ressaltar nesta altura é que as distinções entre os termos feitas até aqui permitem diferenciar os níveis ou planos que podem ser abordados no discurso: o dos objetos que são significados, mas não significam; o dos signos naturais, que significam os objetos; e o dos termos que significam os signos (Ghisalberti, 1997: 43). Deste modo, Ockham pode afirmar que a ciência real (*scientia realis*) não trata diretamente de coisas, mas de proposições ou conceitos. Como distingui-la da lógica? A diferença consiste em que a ciência real lida com termos que supõe por coisas, ao passo que a lógica – uma ciência racional (*scientia rationalis*) – diz respeito aos conceitos que supõe por outros conceitos¹².

Visto que esta ciência (a lógica) tem por objeto as formas do discurso verdadeiro, à diferença das ciências do real, que utilizam estas formas para estabelecer verdades a propósito das coisas, a especificidade da lógica está em jogo, através da dicotomia entre os signos das coisas e os signos dos signos" (Müller, 1999: 45-6).

¹⁰ Convém ressaltar que tomamos os termos de segunda intenção em sentido estrito. Se fossem tomados em sentido amplo – ou seja, correspondendo aos nomes que significam intenções da alma, quer signifiquem também os signos convencionais (somente enquanto signos) ou não – um termo de primeira imposição e segunda intenção é também um nome de segunda imposição (*SL* I.11: 151).

¹¹ Estes tipos de nomes pertencem a diferentes campos de investigação, respectivamente, ao da gramática, da lógica, da *scientia realis* e da metafísica (Müller, 1999: 44).

¹² No Prólogo à *Expositio super viii libros Physicorum*, Ockham (p. 12) afirma: "*Logic is distinguished from the real sciences in the following manner. The real sciences are about mental contents, since they are about contents which stands for things; for even though they are mental contents, they still stand for things. Logic, on the other hand, is about mental contents that stand for mental contents*".

Estabelecidas estas distinções, estamos em condições de compreender a resposta de Ockham ao problema dos universais¹³. Antes, porém, convém saber como é possível discernir se alguma proposição que se está analisando é própria de um discurso lógico ou científico ou gramatical. Para sabê-lo, é necessário retomar um aspecto introduzido anteriormente, mas que agora deve ser enfrentado com mais atenção.

A propriedade da suposição

A chave para discernir a natureza de uma proposição é a análise do tipo de *suposição* dos termos que a compõem. Como afirmamos anteriormente, a suposição é, para Ockham, uma propriedade semântica dos termos quando assumem a condição de sujeito ou predicado de uma proposição. Deste modo, ao contrário da significação, a suposição é uma propriedade intraproposicional:

The core intuition here is that the propositional surrounding always affects, in some way, the reference of the subject and predicate. Taking as input the semantical import of the term considered in itself – its signification (primary and secondary) – the propositional context determines the exact set of referents for which the term stands in this particular proposition and the special way it stands for them (Panaccio, 1999: 58-9).

O conceito de suposição é um termo técnico da lógica medieval que adquiriu sentidos distintos na obra de cada um dos autores daquele período¹⁴. Ockham não chega a nos oferecer uma definição explícita, referindo-se ao seu sentido através de uma metáfora: "diz-se suposição uma – como que – posição por outro (*pro alio positio*), de tal maneira que, quando um termo na proposição está por algo, de sorte que usamos aquele termo por algo, e aquele termo (...) verifica-se daquilo, (...) [então o termo] supõe por aquilo" (*SL* I.63: 314). Que o mesmo termo possa supor por coisas diversas é facilmente constatável a partir de um exemplo simples. Assim, na proposição "o homem é um animal", o termo "homem" supõe por indivíduos concretos (Sócrates, Platão etc.), que é o significado próprio deste termo. Por outro lado, na expressão "homem é um nome", o termo não é tomado mais em seu significado específico, mas supõe por (ou está no lugar de) uma palavra (Ghisalberti, 1997: 44-5).

¹³ Vale ressaltar que Ockham também se refere a outras divisões dos termos, além das discutidas acima, como aquela entre os nomes concretos e os abstratos (*SL* I.5-9) e entre os termos equívocos, unívocos e denominativos (*SL* I.13). Quanto ao primeiro par, Ockham se contrapõe àqueles que, como Duns Scotus, reservavam algum *status* ontológico a entidades abstratas (p. ex., a animalidade ou a deidade). Ou bem os termos concretos e seus abstratos correspondentes significam coisas diferentes, mas singulares (*SL* I.5); ou são sinônimos e, portanto, significam o mesmo (*SL* I.6-7); ou, apesar de não serem sinônimos, referem-se ao mesmo objeto, como quando o abstrato inclui implicitamente um sincategorema (*SL* I.8); ou, ainda, o abstrato é um termo que pode supor por muitas coisas tomadas simultaneamente, enquanto o concreto apenas por uma delas (*SL* I.9). Em todos estes casos, Ockham se esforça por mostrar, através de uma interpretação semântica, que não é preciso postular a existência de qualquer tipo de estrutura ontológica além das substâncias e qualidades singulares para dar conta do significado destes nomes (Panaccio, 1999: 67-9).

¹⁴ A trajetória do conceito de suposição foi objeto dos trabalhos de L. De Rijk. Para um breve resumo, ver Müller (1999: 68-71) e Spade (1982).

Para Ockham, há três tipos de suposição. Diz-se que ocorre uma *suposição pessoal* quando o termo (sujeito ou predicado de uma proposição) supõe pelo seu significado primário, não importando se este significado é uma coisa fora da alma, uma intenção da alma, uma palavra falada ou escrita "ou o que quer que se possa ainda imaginar" (SL I.64: 315)¹⁵. De outro lado, há *suposição simples* quando o termo supõe por um conceito ou intenção da alma e não é tomado significativamente, isto é, não é tomado no seu significado próprio que decorre de sua primeira imposição. Finalmente, há *suposição material* quando o termo não é tomado nem em sua função significativa própria, nem está no lugar do termo mental, mas supõe por si mesmo, na condição de palavra falada ou escrita (SL I.64; Müller, 1999: 72-3; Panaccio, 1999: 59).

Dos três tipos de suposição, a pessoal é, por assim dizer, a mais básica: um termo sempre pode ter suposição pessoal, em qualquer proposição em que ocorra, a menos que os seus utentes o tenham limitado a outro tipo de suposição (SL I.65: 318). Ela corresponde ao uso normal de um termo, que assegura uma "abertura do pensamento sobre a realidade" (Müller, 1999: 74), na medida em que sustenta uma relação entre um termo dado e os seres singulares para os quais o termo se verifica (Panaccio, 1999: 59)¹⁶. Neste sentido, as ciências lidam com proposições cujos termos estão em suposição pessoal. Apesar de não terem por objeto as coisas, mas proposições cujos termos que supõem pelas coisas, as ciências reais não constituem um discurso subjetivo, mas verdadeiro e próprio sobre as coisas (Ghisalberti, 1997: 48; 57-8).

Os termos universais

As propriedades semânticas da significação e da suposição e as distinções entre os termos que abordamos até aqui constituem o arsenal mobilizado por Ockham para – em consonância com seu princípio de economia, sua "navalha" – minimizar os compromissos ontológicos de sua filosofia. São estes os conceitos empregados na releitura de um amplo conjunto de questões metafísicas e, em especial, do problema dos universais. Ockham está convencido de que só existem seres singulares e sustenta que, para explicá-los, não é preciso postular a existência do universal como uma realidade extramental ou "uma substância fora da alma". Ao contrário, o universal é tomado sempre como um conceito, um *signo natural* de muitas coisas das quais pode ser predicado¹⁷. Sua generalidade não decorre de qualquer característica ontológica especial, mas de uma propriedade semântica: a capacidade de significar muitos seres singulares. Se, porém, do ponto de vista de sua capacidade significativa o universal é um conceito que se predica de muitas

¹⁵ Disto resulta que a suposição pessoal seja própria apenas dos categoremias.

¹⁶ Ockham divide ainda a suposição pessoal em *discreta* (quando o termo designa um só indivíduo, isto é, torna a proposição singular) e *comun* (quando o termo que supõe é um nome comum). Esta última divide-se ainda em *determinada* e *confusa* (SL I.70).

¹⁷ Ockham nota a existência de "universais por instituição voluntária" e "universais naturalmente", mas refere-se sempre aos termos universais que são signos naturais, conceitos ou intenções da alma (SL I. 14: 161).

coisas, em sua natureza de termo ele é uma realidade singular (*SZ* I.14-15; Panaccio, 1999: 65).

Ockham subverte todo o modo como o problema era tradicionalmente colocado, denunciando as contradições em que incorrem aqueles que postulam que os universais têm algum grau de realidade: eles só existem na alma, no pensamento, e tomados em si mesmos, a exemplo das coisas, são também singulares. Se, para os escolásticos que o precederam era necessário estabelecer algum fundamento na realidade para os universais, o que parecia ser uma condição para poder atribuir algum valor objetivo aos nossos conhecimentos, Ockham postula que a realidade é em si mesma singular e é inteligível como tal (Ghisalberti, 1997: 74). Deste modo, ao invés de partir da postulação do universal e se perguntar como é possível que este dê lugar à multiplicidade dos indivíduos (o problema do princípio de individuação), Ockham parte da existência do singular (o que esvazia de sentido a questão do princípio de individuação) para se perguntar como é possível formular conceitos universais e qual a sua natureza. Há aí uma inversão radical do ponto de vista a partir do qual o problema era convencionalmente abordado, cuja importância histórica já foi comparada à da revolução copernicana na astronomia (Boehner, 1990: 27).

A resposta de Ockham ao problema da *origem* dos universais pode ser buscada no Prólogo a *Ordinatio*. Sua tese básica é a de que o conhecimento humano tem duas formas: "... *our intellect, even in this life, can have two specifically distinct kinds of non-complex knowledge even when it is concerned with the same object under the same aspect. The one may be called intuitive, the other abstractive cognition...*" (Ockham, *Prologue to the Ordinatio*, 18). O conhecimento intuitivo (*notitia intuitiva*) é o ato pelo qual o intelecto, tomando contato com a realidade, apreende a existência de seres singulares¹⁸. Por outro lado, o conhecimento abstrativo (*notitia abstractiva*) é aquele que toma o objeto como tal, prescindindo de sua existência ou não-existência:

Abstractive cognition, on the other hand, is that knowledge by which it cannot be evidently known whether a contingent fact exists or does not exist. In this way abstractive cognition abstracts from existence and non-existence; because, in opposition to intuitive cognition, it does not enable us to know the existence of what does exist or the non-existence of what does not exist (Ockham, *Prologue to the Ordinatio*, 23-4).

O primeiro tipo de conhecimento é aquele que permite enunciar juízos de existência em relação aos objetos, juízos evidentes sobre eventos contingentes, ao passo que o segundo não permite fazer tais juízos. Assim, ao ver uma nuvem, tenho um conhecimento intuitivo dela que me permite afirmar: "Existe uma nuvem". Se depois de algum tempo a nuvem passa pelo céu e não sou mais capaz de

¹⁸ Neste sentido, ele precede qualquer outro conhecimento. Ockham divide o conhecimento intuitivo em perfeito e imperfeito – quer se trate de conhecer a existência atual (no primeiro caso) ou passada (no segundo) do objeto – e em sensível e intelectual – que se diferenciam em função do objeto do conhecimento ser uma realidade sensível ou os próprios atos ou movimentos do espírito (Müller, 1999: 18).

vê-la, mas ainda a tenho na mente e continuo pensando nela, não sou mais capaz de um juízo existencial sobre a nuvem, mas ainda tenho um conhecimento abstrativo dela, um conhecimento que abstrai de sua existência ou não-existência (Boehner, 1990: 25).

O conhecimento abstrativo pode ser de dois tipos: ou ele vem sempre acompanhado do conhecimento intuitivo, tal como assinalamos acima, ou se trata de um conhecimento "*that relates to something abstracted from many singulars; and in this sense abstractive cognition is nothing else but cognition of a universal which can be abstracted from many things.*" (Ockham, *Prologue to the Ordinatio*, 22). O conhecimento abstrativo do objeto, que sobrevive na memória, é generalizado pela comparação com outros conhecimentos abstrativos semelhantes, de maneira a significar não apenas um, mas vários indivíduos semelhantes (Boehner, 1990: 28). Este movimento, que se segue ao conhecimento dos singulares e é distinto dele, ocorre de maneira natural: "os universais e as intenções segundas são causados naturalmente, sem qualquer atividade que altere ou manipule, nem por parte do intelecto, nem por parte da vontade" (Müller, 1999: 53). Por outro lado, Ghisalberti (1997: 75-6) sustenta que, para Ockham, a justificação deste tipo de conhecimento é, em última instância, a do dado de fato – o fato de que temos conhecimentos universais ao mesmo tempo em que conhecemos os objetos singulares – ainda que alguns aspectos que subjazem a esta apreensão não sejam totalmente compreensíveis e devam ser atribuídos à maneira oculta como a natureza opera ao produzir conhecimentos universais.

Deste modo, Ockham sustenta contra os seus adversários a tese de que os universais não existem fora da alma, mostrando que a atribuição de qualquer grau de realidade a eles leva a contradições e dificuldades incontornáveis. Restaria, assim, um único modo de manter a distinção entre o universal e o singular: o reconhecimento de que o universal só existe como um ente da razão (*ens rationis*) ou um signo mental particular, do qual se diz que é universal apenas pelo fato de que pode significar muitos seres singulares (*SL* I.15-17; Ghisalberti, 1997: 84ss.).

Exemplos das críticas de Ockham aos que defendem a existência de uma diferença real entre a essência universal e a individual podem ser encontrados no capítulo 15 da *Summa*. O argumento básico consiste em afirmar que um ser singular só pode ser constituído de elementos singulares e, nesta medida, postular que eles se componham de um elemento universal e outro elemento não-universal é um contra-senso. Se a essência universal se distingue da individual, então o universal e o individual são igualmente simples – e, neste caso, ambos são singulares – ou o universal é constituído de muitas coisas. Neste último caso, ou é composto de muitas coisas singulares ou de muitas coisas universais. Na primeira hipótese, o universal seria distinto de cada particular, mas não dos particulares, isto é, se diferenciaria deles tal como o todo se diferencia das partes – mas, neste caso o universal não poderia ser tomado como parte essencial do indivíduo, como queriam os realistas. Na segunda hipótese, isto é, se o universal fosse constituído de muitas coisas universais, então cada uma destas coisas universais poderia ser uma coisa única ou muitas coisas. Na primeira alternativa (o universal é coisa única) voltamos à primeira disjuntiva e, como já vimos, o universal neste caso é um sin-

gular. Na segunda alternativa, seria necessário perguntar mais uma vez, se as muitas coisas que compõem o universal são coisas singulares ou universais, e então este processo se prolongaria ao infinito, o que é contraditório: "E assim, ou haverá um processo ao infinito, ou estará assentado que nenhuma substância é um universal, tal que não singular, do que resulta que nenhuma substância é universal" (*SZ* I.15: 162; Ghisalberti, 1997, 91).

Outras objeções são levantadas por Ockham contra os defensores da distinção real. Se o universal fosse uma substância existente nas singulares, mas distinta delas, então ele poderia ser sem que aqueles singulares existissem. Sendo coisas distintas, Deus poderia produzir o universal sem produzir os indivíduos nos quais o universal deveria estar presente. Ora, as conseqüências disso seriam absurdas: Deus poderia produzir a humanidade mesmo que não existisse nenhum homem, por exemplo. Por outro lado, Deus também não poderia criar um indivíduo se algum outro já existisse: o universal realmente existente no primeiro indivíduo pré-existiria ao novo indivíduo. Nesta medida, ao menos uma das partes do novo indivíduo (a universal) não seria criada ou tirada do nada (*SZ* I.15: 162; Ghisalberti, 1997, 92).

Finalmente, Ockham também dirigiu suas críticas àqueles que, procurando fugir das dificuldades impostas pelas teses realistas mais extremadas, adotaram uma postura "moderada". É, em especial, o caso de Duns Scotus, para quem "o universal existe (*est*) de algum modo fora da alma nos indivíduos, não, porém, distinto realmente deles, mas apenas formalmente" (*SZ* I.16: 165). Ockham redarguiu a esta tese, negando que existisse lugar para uma distinção intermediária (formal) entre a distinção lógica e a distinção real: ou bem, as coisas formalmente distintas são iguais em todos os aspectos – e neste caso não há por que falar em distinção – ou bem, não são iguais em todos os aspectos – e neste caso elas são coisas *realmente* distintas. "Cumpre dizer, portanto, que nas criaturas não há tal distinção formal, mas todas as [coisas] que nas criaturas são distintas são realmente distintas, e são coisas distintas, se cada uma delas é uma coisa verdadeira" (*SZ* I.16: 168; cf. Ghisalberti, 1997: 93). Deste modo, a única maneira de manter a distinção entre o universal e o individual é concebê-la como uma diferença radical, ou seja, a diferença entre um signo mental e um ente real.

Notas conclusivas

"Desencantamento ontológico" ou "exame lingüístico do mundo" são duas das muitas fórmulas criadas para qualificar a obra de Ockham (Libera, 1998: 428). Ambas são, à sua maneira, igualmente expressivas. De um lado, a fundamentação do sistema semântico ockhamiano é ontológica, uma ontologia parcimoniosa, que só admite como reais os seres singulares (Panaccio, 1999: 71). Por outro lado, para mostrar que não é preciso admitir a existência real dos universais para garantir nossa capacidade de conhecer o mundo, Ockham mobiliza uma teoria semântica em que propriedades como a significação e a suposição permitem explicar a maneira como os conceitos podem significar os seres singulares que existem no mundo. Problemas metafísicos são, desta maneira, reduzidos a problemas lógicos ou de linguagem:

This is what the American nominalist philosopher Wilfrid Sellars saw as a 'major breakthrough' in philosophy due to Ockham: statements about universals were reinterpreted, thanks to semantical analysis, as metalinguistic in character (Panaccio, 1999: 66).

Se o real é composto exclusivamente de seres singulares, isto não impede que formemos conceitos universais, pois, para Ockham, "*their generality does not amount to a special ontological feature they have but to a semantical one: a general concept, after all, is simply a singular mental occurrence that signifies several other singular entities*" (Panaccio, 1999: 65). Portanto, as capacidades de significar e de supor por algo são as propriedades naturais dos conceitos que assegurariam a objetividade dos nossos conhecimentos, sem que para isto seja necessário subtrair de Deus o seu poder sobre uma realidade contingente (Ghisalberti, 1997: 95). Com o que se introduz um outro problema: o da conexão entre o anti-realismo de Ockham e o seu pensamento teológico e político. Um desdobramento natural e importante do que foi discutido, mas que, seguramente extrapola o que pretendíamos neste artigo.

Referências

- BOEHNER, Philotheus. Introduction. In: OCKHAM, William of. *Philosophical writings*. Indianapolis: Hackett, 1990, p. ix-lxix.
- GHISALBERTI, Alessandro. *Guilherme de Ockham*. Trad. de Luís De Boni, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- LIBERA, Alain de. *A filosofia medieval*. Trad. Nicolás Campanário e Yvone Teixeira da Silva, São Paulo: Loyola, 1998.
- MÜLLER, Paola. Introdução. In: OCKHAM, Guilherme. *Lógica dos termos*. Trad. de Fernando Fleck, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 11-111.
- NORMORE, Calvin. Some aspects of Ockham's logic. In: SPADE, Paul (ed.). *The Cambridge companion to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 31-52.
- OCKHAM, Guilherme de. *Lógica dos termos*. Trad. Fernando Fleck, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- OCKHAM, William of. *Ockham's theory of terms*. Part I of the *Summa Logicae*. Trad. de Michael Loux, South Bend: St. Augustine's Press, 1998.
- _____. Prologue to the "Expositio super viii libros Physicorum". In: _____. *Philosophical writings*. Ed. e trad. de Philotheus Boehner, Indianapolis: Hackett, 1990.
- _____. Prologue to the "Ordinatio, Q i, N sqq". In: _____. *Philosophical writings*. Ed. e trad. de Philotheus Boehner, Indianapolis: Hackett, 1990.
- PANACCIO, Claude. Semantics and mental language. In: SPADE, Paul (ed.). *The Cambridge companion to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 53-75.
- PORPHYRY, Isagoge. In: SPADE, Paul V. (ed.). *Five texts on the Mediaeval problem of universals*. Trad. de Paul V. Spade, Indianapolis: Hackett, 1994, p. 1-19.
- SPADE, Paul. Introduction. In: _____. (ed.). *The Cambridge companion to Ockham*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 1-16.
- _____. Introduction. In: _____. (ed.). *Five texts on the Mediaeval problem of universals*. Indianapolis: Hackett, 1994, p. vii-xviii.
- _____. The semantics of terms. In: KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan (ed.). *The Cambridge history of later medieval philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 188-96.