

ANTOLOGIA DE TEXTOS (Porfírio, Boécio, Ockham)

**Bento Silva Santos
(UFES – Departamento de Filosofia)¹**

I. A QUERELA MEDIEVAL DOS UNIVERSAIS – O PROBLEMA

Antes de explicitar a problemática inerente aos Universais, impõem-se observações preliminares acerca do objeto de estudo, de seus pressupostos e paradoxos. Uma vez descrita a história do problema dos Universais, distinguiremos duas problemáticas fundamentais da questão que o texto de Porfírio de Tiro formulou e legou aos Medievais.

A. Objeto, pressupostos e paradoxos do problema

De onde provém o “problema” que os Medievais designaram como “Querela dos Universais? Terá sido o texto fundador da *Isagoge* de Porfírio no século III d.C. que fez eclodir teses fortes chamadas “nominalismo” e “realismo”? Supondo, porém, que o “problema dos Universais” seja um *corpus* estranho à *Isagoge*, o movimento complexo da exegese do conjunto do *corpus* aristotélico, que veicula um platonismo residual, terá sido então o

¹ Os textos aqui disponibilizados são o resultado de uma pesquisa intitulada *A Querela Medieval dos Universais: as principais interpretações (séculos III-XIV)*, iniciada em 2001 com uma bolsa de recém-doutor concedida pelo CNPq e foi executada no Departamento de Filosofia da UFRJ até maio de 2002. Desde então venho aprofundando a pesquisa sobre os *Universais* no Departamento de Filosofia da UFES (www.ufes.br), da qual sou docente de História da Filosofia Medieval desde 2002.

responsável pelo emaranhado de conceitos, de objetos teóricos e de problemas dos quais o pensamento medieval extraiu, como uma de suas figuras possíveis, o problema dos Universais? É possível “ilustrá-lo” intuitivamente? Enfim, o problema se reduz às entidades historiográficas designadas sob as formas de “realismo” e “nominalismo” ou remete a diversos domínios ou disciplinas mais fundamentais que concernem às relações entre ser, linguagem e pensamento, tais como teoria da percepção, ontologia dos *qualia*, teoria da cognição, semântica e filosofia da linguagem? As respostas a tais questões constituirão o conteúdo das páginas subsequentes.

a) Ilustração intuitiva do problema dos Universais?

Uma abordagem assaz elementar do “problema” dos Universais poderia ser a seguinte²: diante de nós existem duas maçãs vermelhas (naturalmente este dado não muda se as maçãs fossem verdes ou amarelas). Observemo-las atentamente como se fôssemos crianças curiosas ou extrovertidas. As observações concerniriam naturalmente a aspectos, por assim dizer, “empíricos” desses dois objetos: a forma, a grandeza, os matizes da cor e eventuais características que se encontram em uma maçã e não na outra, de sorte que seríamos capazes de distingui-las, mesmo que à primeira vista pareçam iguais.

Uma vez superadas estas primeiras observações, diante de nós, seja como for, estão duas maçãs vermelhas, diante das quais não temos dificuldade

² Retomamos aqui a apresentação do problema fornecida por P. V. SPADE, *Introduction*, em J. WYCLIF, *On Universals (Tractatus de universalibus)* (tr. A. KENNY). Oxford, Clarendon Press, 1985, XV-XVIII

em reconhecer como “iguais”, ao menos, em relação a cor. Enfim, ao vendedor tínhamos pedido duas maçãs vermelhas e ele nos deu essas duas maçãs, que reconhecemos ser da mesma cor. Neste momento em nossa mente se insinua uma questão mais sutil: diante de meus olhos existem, de fato, duas maçãs, a maçã “A” e a maçã “B”; estas maçãs são da mesma cor. Mas a cor que vejo na maçã “A”, mesmo sendo igual à da maçã “B” talvez não seja a mesma cor, mas é uma “outra” cor. Em suma, poderei pensar que, além de ter duas maçãs iguais, poderei ter também duas cores iguais, mas distintas.

O ponto nevrálgico é então: *quantas cores eu vejo?... vejo uma só cor ou duas cores?* Alguns poderão afirmar que se tem uma só cor – o vermelho -, que se encontra em dois objetos distintos: as duas maçãs. Esta é a posição do *realismo*: eu vejo uma só cor – a vermelhidão que é simultaneamente partilhada pelas duas maçãs ou comum às duas -, portanto, uma só e mesma cor, ainda que inerente às duas coisas distintas e presente ao mesmo tempo em dois lugares diferentes. O que preocupa o “realista” é o fato de que sem conceitos universais gerais como, por exemplo, o conceito geral de “vermelho” não estou mais em grau de fundar objetivamente as minhas afirmações sobre cores “vermelhas” singulares que encontro na realidade; torna-se então absolutamente arbitrário qualificar como “vermelho” a *cor* que encontro nas rosas, nas maçãs ou nas folhas. O meu conhecimento de tais cores cairia em uma espécie de âmbito privado e, portanto, me conduziria ao ceticismo acerca das possibilidades de conhecer, de modo objetivo, o mundo externo.

Outros, ao contrário, poderão sustentar que existem duas cores, que certamente aparecem iguais, mas que são, respectivamente, o vermelho da

maçã “A” e o vermelho da maçã “B”. Tal é a solução oposta do *nominalismo*: vejo duas cores que são certamente “semelhantes”, mas que basta observar para ver que elas não deixam de ser, porém, *duas* cores vermelhas. Os argumentos aduzidos a favor de uma tese e aqueles adotados a favor da outra tese são muito semelhantes. Aqueles que sustentam a presença de uma só cor afirmarão que basta observar para *ver somente* a cor vermelha, mesmo se a encontro aqui nesta maçã e acolá naquela outra maçã. Se não se tratasse da mesma cor haveria uma grande aporia na linguagem porque todas as vezes em que falo de “vermelho”, quer se trata de maçãs ou de outras coisas, compreenderemos sempre uma coisa diversa. Neste sentido talvez não poderíamos falar de nada, ou então a linguagem se tornaria uma coisa assaz complicada para ser útil porque deveremos impor um nome a cada ocorrência de uma cor, a cada maçã e assim por diante.

b) Da “ilustração” às relações entre semântica e ontologia

Até aqui esboçamos uma “ilustração intuitiva” do problema dos Universais a partir as entidades historiográficas chamadas “realismo” e “nominalismo”, mas será necessário indagar até que ponto esta ilustração articula suficientemente o problema da explicação dos conceitos gerais e o da teoria psicológica da percepção das cores, já que *todas* as teorias dos filósofos medievais dificilmente correspondem a esta ilustração da problemática dos Universais. Se admitimos que o realismo e o nominalismo correspondem, em geral, a “maneiras de ver”, deve-se igualmente perguntar pelo critério que justificaria o fato de que o realismo não vê, como todo o mundo, duas maçãs vermelhas quando ele vê duas coisas vermelhas. Na realidade, mesmo que verificássemos que a visão de um realista fosse diferente daquela do comum

dos mortais, dever-se-ia explicar como - em razão do simples fato de que ele vê o mesmo vermelho em duas coisas vermelhas – o realista chega a pensar que uma mesma entidade – a vermelhidão – é atualmente partilhada por essas duas coisas. Por conseguinte, tal como P. V. Spade a apresenta, a psicogênese da “crença em entidades universais” faz do realismo o resultado de um simples paralogismo. O exemplo dado ilustra, na realidade, uma problemática já constituída e suposta filosoficamente no sentido do nominalismo. Na realidade, existe aqui um só problema: o nominalismo de Guilherme de Ockham, que não é uma filosofia da semelhança, nem sua teoria dos Universais é uma antecipação do empirismo clássico³.

Supondo que o “realismo” e o “nominalismo” sejam posições filosóficas determinadas e homogêneas ao longo da Idade Média - para caracterizar a querela dos Universais -, o historiador da filosofia medieval deverá definir, antes de tudo, um quadro, um domínio de problemas, uma linguagem conceitual, um universo teórico onde as doutrinas, os argumentos, as problemáticas adquirem seu sentido, sua identidade e suas fisionomias próprias. Assim, quanto à especificidade do objeto estudado, existe uma verdadeira dialética entre continuidades e rupturas provenientes das mudanças de paradigmas: no século XIII, com a chegada do peripatismo greco-árabe e de novos questionamentos metafísicos; no século XIV, com as inovações escotistas e a revolução de Ockham cuja teoria semântica veicula indissoluvelmente psicologia cognitiva, teoria do signo (semiótica) e teoria da referência. Neste sentido, poderíamos dizer que a *querela dos universais não é “o” problema dos universais.*

³ A. DE LIBERA, *La querelle des Universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*.Paris, Seuil, 1996, 17-20

De um lado, mesmo que nos limitássemos a um período relativamente breve da história do pensamento medieval – a idade média tardia (séculos XII e XV) – nenhuma definição clara de realismo se impõe *a priori* ao Historiador. Isto se verifica, primeiramente, no âmbito da diversidade das acepções do termo “realismo” na filosofia moderna e contemporânea, desde o “atomismo lógico” de Bertrand Russel afirmando a existência específica das relações independentemente de seus termos até o realismo como afirmação da realidade do mundo exterior. Para fugir à proliferação das relações duais onde o realismo se encontra hoje engajado (realismo e idealismo, realismo e instrumentalismo, realismo e fenomenismo, realismo e operacionalismo, realismo e verificacionismo), devemos estabelecer que a significação do realismo medieval se circunscreve ao âmbito das relações entre semântica e ontologia. É neste domínio que o realismo se opõe ao nominalismo. Os dois realismos conhecidos na filosofia antiga – o realismo platônico das Idéias e o realismo aristotélico das substâncias –, a mistura de suas problemáticas e o antagonismo de seus discursos estão na base da Querela dos Universais. Esta resultou precisamente do quiasma destas duas formas de pensamento, um resultado acobertado pela obra de embaralhamento realizada nas primeiras linhas da *Isagoge* de Porfírio, cuja problemática não constitui, porém, a fonte única de todas as discussões sobre os Universais.

De outro lado, o caso de Guilherme de Ockham é sintomático; o seu pensamento recebeu o rótulo de “nominalismo”. No século XV, a designação de Ockham como chefe de grupo dos nominalistas corresponde a uma escola ou a um movimento histórico real? No tempo de Ockham, as condenações de

1339 e de 1340 visavam autores reconhecidos como nominalistas e particularmente Ockham? Se a doutrina condenada e defendida no século XV faz menção especialmente da tese ontológica particularista e do recurso ao estudo das propriedades dos termos para decidir a verdade das proposições⁴, as teses condenadas no século XIV – e que a historiografia julgou por muito tempo como critérios do nominalismo – concernem também à onipotência de Deus, ao papel da vontade, às relações entre razão e fé, à possibilidade de um conhecimento do não-existente⁵. Além disso, o século XII teve seus *Nominales*⁶, cuja identificação e doutrina não nos são conhecidas senão pela obra de Pedro Abelardo – que, segundo a historiografia dominante, teria sido o personagem principal e talvez o iniciador desta corrente – por certos tratados de lógica contemporâneos de Abelardo e pelas referências mais ou menos explícitas que podemos extrair da leitura dos textos da segunda metade

⁴ É, ao menos, a apresentação que fornece a carta endereçada pelos professores da Universidade de Paris em resposta à interdição feita por Luís XI de ensinar a doutrina de “certos autores”: Ockham, Gregório de Rimini, Buridan, Pedro d’Ally, Marsílio d’Inghen, Adam Dorp, Alberto de Saxe, e outros “nominalistas”. A carta foi publicada por F. EHRLE, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, des Pisaner Papstes Alexanders V.* Münster, 1925, 322-326

⁵ Não consideramos aqui os erros de perspectiva induzidos pelo recenseamento dessas teses pelos historiadores até os anos sessenta. Segundo críticos recentes, as condenações de 1339 são menos uma interdição de ensinar a doutrina de Ockham do que uma condenação da exclusividade que lhe era concedida por alguns. Quanto às de 1340, longe de serem anti-ockhamistas, elas seriam, antes, a obra do partido buridaniano e visariam um anti-ockhamista: Nicolas d’Autrecourt. Cf. C. MICHON, *Nominalisme. La théorie de la signification d’Occam*. Paris, Vrin, 1994, 15s

⁶ Há um consenso em afirmar que no século XII a Querela dos Universais eclodiu verdadeiramente no ocidente. É nesta época que se situa, em torno das figuras carismáticas de Roscelino de Compiègne († 1120, que identifica os universais a simples signos lingüísticos, ou, mais radicalmente ainda, a simples “ruídos de voz”, *flatus vocis*, desprovidos de valor cognitivo) e de Pedro Abelardo (que foi um *realista* contra Roscelino e um nominalista *contra* Guilherme de Champeaux), o aparecimento do nominalismo como doutrina de conjunto sobre os Universais.

do século XII e da primeira metade do século XIII. A questão paradoxal que colocamos em relação aos protagonistas da querela dos Universais no século XII é a seguinte: os *Nominales* eram nominalistas? Desta questão deriva uma segunda: é em função de sua doutrina acerca dos Universais que os *Nominales* receberam seu nome? Enfim, quaisquer que sejam as respostas, uma terceira questão se impõe: quem eram os *Nominales*? Trata-se, como dissemos, de Abelardo e de sua escola ou de um grupo mais vasto, mais compósito, até mesmo mais heterogêneo? Uma definição estrita do nominalismo a partir da doutrina reconstruída dos *Nominales* é problemática. Por conseguinte, tais fatores não se deixam coordenar em uma teoria de conjunto que pudesse abranger univocamente o nominalismo dos autores dos séculos XII e XIV⁷. Se, portanto, a querela dos Universais é múltipla e comporta tantos aspectos - noéticos, lingüísticos, lógicos, psicológicos e ontológicos -, a sua “enunciação” exigirá uma abordagem mais precisa que identifique os “objetos teóricos” que os medievais designaram sob a forma “Querela dos Universais”, querela que envolve as relações entre semântica e ontologia.

Sob um aspecto mais preciso, podemos dizer então que o problema dos Universais é uma figura de debate que, desde a antigüidade tardia, opôs e uniu ao mesmo tempo o platonismo e o aristotelismo. Posições historiográficas restringiram o problema ao conflito entre realistas, conceptualistas e nominalistas e, assim procedendo, fizeram com que o *problema dos*

⁷ Se é verdade que os *Nominales* tiveram uma posição nominalista em relação aos Universais, o terreno em que eles se manifestam não se restringe, porém, a tal problemática. Cf. C. ARTHUR R. DO NASCIMENTO, *A querela dos universais revisitada*, *Filosofia* (Cadernos PUC, 13), s.d., 37-73

Universais se tornasse um problema eterno⁸, uma questão que atravessaria a história para além “das rupturas epistemológicas, das revoluções científicas e outras mudanças da ἐπιστήμη”⁹. Se descermos, porém, à esfera dos *corpora* filosóficos e aos procedimentos das tradições interpretativas, verificaremos que a estrutura problemática imposta aos Universais pela tríplice posição doutrinal do realismo, do conceptualismo e do nominalismo é a que a escolástica neoplatônica tardia (séculos V e VI), impôs, primeiramente, como chave de leitura, às *Categorias* de Aristóteles. A questão que se coloca, portanto, é a seguinte: como e por quais razões esta chave de leitura passou da categorias aos Universais?

Ora, entre os Comentadores antigos de Aristóteles, existiam três teorias acerca da natureza das categorias: a primeira as considera como φωναί, isto é, “sons vocais”; a segunda, como ὄντα, seres ou “entes”; a terceira, como νοήματα, “noemas” ou noções, ou, como diríamos hoje, “objetos de pensamento”¹⁰. A definição das *Categorias* como “sons vocais”, “noemas” ou “entes” reapareceu na Idade Média, e a evolução desta tríade, mediante a adaptação de vocabulário e das flutuações terminológicas - sob a forma de

⁸ Cf. C. HUBER, *Critica del sapere*. Roma, PUG, 1998: “É certamente um problema ínsito na própria existência humana (...) Por essa razão é um problema eterno, que talvez não será resolvido e que se coloca sempre de novo” (341).

⁹ A. DE LIBERA, *La querelle des Universaux...*, 13

¹⁰ Um dos testemunhos mais antigos desta tripartição provém de CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromates* VIII,8,23,1 (ed. Stählin, III, 94,5-12), que distingue ὄνόματα (*nomes*), νοήματα (*conceitos*, dos quais os nomes são os símbolos) e ὑποκείμενα (*substratos reais*, dos quais os conceitos são, em nós, as impressões ou marcas).

*palavras/nomes, conceitos e coisas*¹¹ -, mostra que por trás das entidades historiográficas (realismo, conceptualismo, nominalismo) existem escolhas e articulações disciplinares (ontologia, psicologia, semântica) que condensam todas as questões conexas e verdadeiras do problema dos Universais: da teoria da percepção à teoria da cognição. Um texto que permanece de um extremo ao outro da antigüidade tardia e da Idade Média, companheiro inseparável da *Isagoge*: as *Categorias*. As grandes opções filosóficas sobre os Universais se decidem na teoria das *Categorias* e em seus textos satélites, como, por exemplo, o comentário de Boécio¹².

As considerações até aqui feitas supõem, portanto, que se saiba porque os Universais entraram na esfera ontológica da filosofia. Em sua introdução às *Categorias* – a *Isagoge* –, Porfírio quis expor a doutrina aristotélica sobre as cinco espécies fundamentais de termos universais chamados “Predicáveis”: o gênero, a espécie, a diferença, o próprio e o acidente. Mas, realizar este projeto, o autor desejou abster-se das questões mais elevadas, especialmente daquela que versava sobre a natureza dos significados dos Predicáveis. Foi graças a Porfírio, através de seu segundo tradutor latino, Boécio (o primeiro

¹¹ O termo *φωναί*, traduzido por *vozes* (*sons vocais*) deu lugar progressivamente a outros termos: *sermo*, *nomen* (em Abelardo), *terminus* (com a lógica “terminista” do século XIII) e *terminus vocalis* (com os nominalistas do século XIV); o termo *νοήματα* foi substituído por *conceptus*, *intentiones* ou por outras expressões mais próximas de Aristóteles, tais como *affectiones* ou *passiones animae*, ou *terminus mentalis* no século XIV; enfim, o próprio vocábulo *ὄντα* deu lugar, portanto, à *res* (*coisas*).

¹² Um exemplo privilegiado do liame entre a problemática dos Universais e a doutrina das categorias é a controvérsia entre Abelardo e Alberico sobre a categoria de *substância*. Ambos interpretam diferentemente o texto de Boécio, e a posição que cada um assume mostra as ambigüidades do complexo aristotélico-neo-platônico na história medieval dos Universais. Cf. J. MARENBBON, *Vocalism, Nominalism and the Commentaries on the ‘Categories’ from the Earlier Twelfth Century*, *Vivarium* 30/1 (1992) 51-61

foi Marius Victorinus, † 370)¹³, que os princípios da lógica penetraram desde o século V, e antes mesmo do renascimento da filosofia de Aristóteles, no âmbito do pensamento ocidental. Em outras palavras: saber o que Porfírio tinha por objeto de estudo – o exame das *quinque voces* - permitirá descobrir o que eram, em seu espírito, os objetos teóricos que a Idade Média chamou de “Universais”. A título de exemplificação, consideremos a síntese de J. Tricot acerca do livro de Porfírio:

“A *Isagoge* tem por objeto o estudo das ‘quinque voces’ (as cinco vozes ou denominações: o gênero, a espécie, a diferença, o próprio e o acidente), que desempenham um grande papel na doutrina de Aristóteles, mas sobre as quais as obras do Estagirita não forneceram senão breves indicações” (J. TRICOT).

Segundo este resumo, os Universais são o gênero, a espécie, a diferença, o próprio e o acidente, e os *termos* como tais aparecem inequivocamente nas obras de Aristóteles. A formulação de J. Tricot não utiliza, porém, o termo *universais*, mas, sim, uma expressão *latina* de Boécio herdada do próprio Porfírio – empregada accidentalmente – e de seus comentadores gregos, os quais a generalizam: *quinque voces: cinco vozes* ou *cinco sons*, o que segure um ponto de vista “nominalista”, para não dizer “vocalista”, acerca do objeto de pesquisa. Em outras palavras: o capítulo sétimo da *Isagoge* é intitulado: Περὶ τῆς κοινωνίας τῶν πέντε φωνῶν - “Sobre as características comuns às cinco vozes” (J. TRICOT) ou “Sobre as características comuns do cinco predicáveis” (E. W. WARREN). O título da seção na tradição latina é o seguinte: *De communitatibus omnium quinque universalium*. A julgar pelo

¹³ Cf. P. HADOT, *Porfirio e Vittorino*.Milano,Vita e Pensiero,1993

título desta seção da *Isagoge*, Porfírio seria um “vocalista”. Acontece, porém, que o próprio texto abre-se com uma tese inegavelmente ambígua: Κοινὸν μὲν δὴ πάντων τὸ κατὰ πλειόνων κατηγορεῖσθαι - “O que há de comum a todas essas noções é o fato de ser atribuído a uma pluralidade de sujeitos” (J. TRICOT) ou “Todos os predicáveis são predicados de muitas coisas” (E. W. WARREN). A tradução de Boécio é ainda mais rigorosa: *Commune quidem omnibus est de pluribus praedicari.* Traduzindo o grego τὸ κατὰ πλειόνων por *omnibus* (“a todos”), o tradutor latino não se posiciona. A tradução de J. Tricot elucida a questão no sentido do conceptualismo (cf. a expressão “notions”), como se Porfírio estivesse falando explicitamente de *νοήματα*; E. W. Warren esquiva-se do problema. Se o texto grego original oscila entre o vocalismo ($\tau\hat{\omega}\nu \pi\acute{e}n\tau\epsilon \phi\omega\nu\hat{\omega}\nu$) e a imprecisão artística ($\mu\grave{e}n \delta\grave{e}\pi \pi\acute{a}n\tau\omega\nu$), surge uma questão básica: em que sentido é possível existir em Porfírio um problema dos Universais? Falando como lógico, Porfírio se abstém de tratar de seu próprio problema. Disto é prova o fato de que a consideração dos “cinco” como simples “vozes” ($\phi\omega\nu\acute{a}\i$) deriva da lógica e não constitui a verdadeira perspectiva acerca da questão dos Universais, nem tampouco a última palavra do pensamento de Porfírio: neste sentido, a *Isagoge* possui uma teoria das cinco vozes, mas não uma teoria dos Universais.

Em consequência, as observações precedentes fecham qualquer possibilidade para o surgimento de um problema dos Universais a partir do projeto teórico (ou, antes, da função propedêutica) da *Isagoge*: se o gênero, a espécie, a diferença, o próprio e o acidente são vozes, o problema não versaria sobre o que são os Universais, uma vez que ele já aparece resolvido. Sendo assim, se a perspectiva de Porfírio se inclina originariamente para o

nominalismo, tendência confirmada pelo neoplatonismo tardio, compreende-se deste modo o fato de que a natureza do liame entre teoria dos Universais e teoria das categorias não é problematizada. Além disso, quando conhecemos o fato de que próprio Aristóteles definiu, em diversas ocasiões, o que entendia por “termos universais” ou “predicáveis”, por que foi necessária a intervenção de Porfírio para introduzir o leitor no estudo das *Categorias*? Emerge aqui, portanto, um primeiro paradoxo: a apresentação dos *universais* por Porfírio não contém o vocábulo “universais”, e J. Tricot, seu tradutor em língua francesa, serviu-se de uma expressão (“as cinco vozes”) que veicula, antes de tudo, uma tese vocalista (nominalista). Além disso, não se comprehende bem como um problema dos Universais possa surgir de um estudo “voluntariamente árido, mas assaz acessível” (*sic*) das cinco vozes ou denominações, estudo, aliás, inspirado parcialmente em diversas passagens dos *Tópicos* de Aristóteles. Enfim, o “problema” dos Universais abarca um emaranhado de questões que, no movimento complexo da exegese *do conjunto do corpus aristotélico*, se concentraram em torno da *Isagoge* de Porfírio, cujo texto foi apenas um pretexto da “problemática”. Não seria o caso, então, de encontrar a contribuição específica de cada doutrina – a de Platão, a de Aristóteles, a de Porfírio – em uma rede complexa na qual, a partir de Boécio, cada posição filosófica perde paulatinamente seu teor original?¹⁴

B. Entre platonismo e a aristotelismo: o problema lógico e a noção de universal de comunidade

¹⁴ Cf. A. DE LIBERA, *A Filosofia Medieval*.São Paulo,Loyola,1998, 436

É possível distinguir duas problemáticas dos Universais, ou duas fontes para o problema. A primeira é uma problemática mais lógica, que encontraria sua fonte na definição aristotélica do universal, retomada por Porfírio e mais tarde por Abelardo¹⁵: “alguma coisa apta a ser predicada de muitas”¹⁶. A predicação é a noção-chave que permite distinguir particular, ou indivíduo, e universal: o primeiro é predicado de um só; o segundo, de vários. Assim, por exemplo, “animal” é um universal com relação às diferentes espécies animais; “homem” é um universal relativamente a Sócrates, Platão, etc. No texto do *De Interpretatione*, Aristóteles parece falar das coisas. Mas Ockham o interpreta como algo que versa sobre os signos; somente um signo é predicável, *a fortiori* só um signo é predicado de muitos. O que é *dito (de)* ou *predicado (de)* não pode ser senão um signo (uma coisa não pode ser dita, mas ela pode ser mostrada). Por conseguinte, o caráter ontológico do segundo capítulo das *Categorias* distinguiria, pela propriedade “ser dito de”, os signos das coisas, ao passo que Boécio tinha assimilado esta propriedade à universalidade e distinguido assim as substâncias e acidentes universais das substâncias e acidentes singulares. Esta limitação da predicabilidade só aos signos, ou da predicação a uma relação entre signos, determina o nominalismo, ao passo que o realismo sustenta que existe uma relação ontológica de predicação. A interpretação de Aristóteles em um sentido ou em um outro, se ela pode ser examinada em si mesma, não dirime a questão. O problema não consiste tanto em saber se Aristóteles fala dos signos ou das coisas, mas em saber se aos signos universais correspondem realidades universais.

¹⁵ PORFÍRIO, *Isagoge* 17-21; ABELARDO, *Logica Ingredientibus* 18-20: “Aristóteles define o universal como ‘aquilo que pode ser naturalmente apto para ser predicado de muitos seres’”.

¹⁶ ARISTÓTELES, *De Interpretatione* 17 a 34

Se a primeira grande problemática é de ordem lógica, então o tema dos Universais, objeto do presente projeto, adquire grande relevância para o estudo da Filosofia Medieval, pois toda pessoa instruída era treinada em lógica e gramática. Essas disciplinas proporcionaram técnicas de análise e um vocabulário técnico que permeiam os escritos teológicos, filosóficos e científicos. Ao nível prático, a lógica proveu o treinamento necessário para a participação nas disputas que eram a característica central da instrução medieval , e cuja estrutura – com argumentos pró e contra uma tese, seguida de uma solução - está presente em muitas obras escritas. Ao nível teórico, a lógica, como outros assuntos, envolveu o estudo de textos escritos mediante leituras e comentários escritos. O *curriculum* dos estudos lógicos no século XII era baseado fundamentalmente na *Logica vetus* (a *Isagoge* de Porfírio, as *Categorias* e o *Sobre a Interpretação* de Aristóteles), e o paradoxo que emerge é o seguinte: a tradição latina dispôs por longo tempo só desta *Antiga Lógica* para tratar de uma questão que, segundo o próprio Porfírio, a lógica *como tal* não podia nem devia assumir¹⁷.

A segunda fonte do problema dos Universais repousa na noção de universal de comunidade. A expressão pertence a Boécio, permitindo-nos levar em conta apenas o aspecto metafísico do problema: como uma coisa pode ser comum a várias, sem que se caia nas absurdidades do platonismo? Tal será a crítica, por exemplo, de Ockham que invalida totalmente o universal de comunidade, conservando, porém, o universal de predicção em sua

¹⁷ Cf. E. J. ASHWORTH, *Logic Medieval*, em CRAIG, E. (ed.) *Encyclopedia of Philosophy* 5. London-New York, Routledge, 1998, 746-759

interpretação lógica¹⁸. Seja como for, o universal compreendido como “aquilo que é dito de várias coisas” é uma metamorfose da definição combinatória das substâncias (primeiras e segundas) e dos acidentes (universais ou particulares) a partir das relações de inerência (*esse in*) e de predicação (*dici de*) formulada por Aristóteles no capítulo 2 das *Categorias*.

A verdadeira disputa dos Universais começa no século XII, e o texto de Porfírio está no coração dos debates, onde sobressaem especialmente as figuras de Abelardo e de Ockham. No século XIII surge uma forte complicação do problema dos Universais, especialmente em relação às interpretações divergentes desses dois lógicos, em virtude da chegada de textos da *Metafísica* de Aristóteles e de seus comentadores árabes. A doutrina de Averróis sobre o livro Z da *Metafísica*, que reflete um aristotelismo estrito, recusa o fato de que o universal possa ser substância. Avicena sustenta, porém, uma certa indiferença da essência ou da natureza em relação a existência ou não-existência, da singularidade ou da universalidade: ela adquire a primeira nas coisas; a segunda, no intelecto. São provavelmente esses textos vindos do Oriente - não tanto Porfírio e Boécio - que veiculam com eles toda a tradição neoplatônica, bem como o tema do uno separado do múltiplo e causa de sua inteligibilidade. Por fim, a questão da natureza do universal não poderia ser dissociada da noética aristotélica e da doutrina da abstração da forma.

¹⁸ No final do século XIV, WYCLIF distingue entre universal de causalidade e o de representação do universal de comunidade.

II. TEXTOS TRADUZIDOS¹⁹

PORFÍRIO DE TIRO²⁰ (ca. 233-305)

Eἰσαγωγή = INTRODUÇÃO

1. Meu caro Cresaório, dado que para receber o ensinamento relativo às categorias de Aristóteles, é necessário saber o que seja (1) o *gênero*, (2) o que seja a *diferença*, (3) o que seja a *espécie*, (4) o que seja o *próprio* e (5) o que seja o *acidente*, e visto que tal conhecimento é igualmente necessário para fornecer definições em relação a tudo que diz respeito à divisão e à demonstração, sendo útil este estudo, vou-te fazer uma breve exposição desses pontos, esforçando-me em percorrer brevemente, sob a forma de introdução, o que se encontra entre os mais antigos, abstendo-me de entrar em questões mais profundas e tocando somente e de modo comedido nas questões mais simples.

2. 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 se consistem apenas em simples conceitos mentais, (2) ou, admitindo que sejam realidades subsistentes, se são corpóreas ou incorpóreas, e, (3) neste último caso, se são separadas ou se existem nas coisas sensíveis e dependem delas, eu evitarei em falar, porque tais questões representam uma pesquisa mais

¹⁹ Para o comentário dos textos aqui apresentados, ver os artigos que escrevi sobre Porfírio de Tiro, Severino Boécio e Guilherme de Ockham em minha HomePage: <http://www.bentosilvasantos.com>

profunda e exigem uma outra investigação e mais ampla; em compensação, procurarei mostrar-te, no que diz respeito aos gêneros, às espécies e aos outros (termos) em questão, como os antigos e, de modo particular, os Peripatéticos, trataram desses problemas *de um ponto de vista mais lógico*.

²⁰ Tradução de minha autoria: PORFÍRIO DE TIRO, *Isagōgē. Introdução às Categorias de Aristóteles*. Introdução, tradução e comentário de Bento Silva Santos. São Paulo: Attar Editorial, 2002, 35-36.

ANÍCIO SEVERINO BOÉCIO
(ca. 470-524)

Segundo Comentário à ‘Isagoge’ de Porfírio²¹

[TEXTO DE PORFÍRIO]

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 circa ea*), pois este trabalho é assaz árduo e supõe uma longa pesquisa.

[COMENTÁRIO]

Omito as questões mais elevadas, diz Porfírio, para que não perturbar intempestivamente os fundamentos e os primeiros frutos do leitor. Todavia, para não esconder essas coisas ao leitor, de modo que ele não pense que existam outras coisas ocultas além daquelas elencadas, Porfírio acrescenta uma lista das coisas que não intenciona tratar neste lugar.

²¹ Cf. Anicii Manlii Severini Boethii in *Isagogen Porphyrii commenta*, ed. Samuel Brandt [“Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum”, vol. 48.2].Vienna, F. Tempsky,1906, p.159 linha 3 – p. 167 linha 20

Ora, as questões sobre as quais (Porfírio) prometeu nada dizer são contemporaneamente muito úteis e misteriosas. Estas foram tratadas por muitos homens sábios, mas poucos deles foram capazes de dar-lhes uma resposta.

A primeira de tais questões é a seguinte: tudo aquilo que a mente comprehende, ou se encontra constituído na essência mesma das coisas e é concebido pelo intelecto e a razão o representa para si mesma, ou ainda não existe e uma imaginação vazia o descreve. Portanto, a questão é a seguinte: a que tipo de comprehensão pertencem o gênero e os outros (predicáveis discutidos na *Isagoge* de Porfírio)? Compreendemos gêneros e espécies como coisas que existem, das quais obtemos uma verdadeira comprehensão, ou enganamo-nos a nós mesmos quando formamos, mediante pensamentos vazios da mente, coisas que não existem?

Mas se estabelecemos que esses [os gêneros e as espécies] existem verdadeiramente e, se portanto, sustentamos que a comprehensão deles é baseada em coisas que existem, então surge uma outra questão mais difícil, visto que parece ser ainda mais difícil estabelecer e compreender a natureza do gênero em si mesmo. De fato, dado que tudo o que existe é necessariamente corpóreo ou incorpóreo, o gênero e a espécie devem também pertencer a uma dessas categorias; por essa razão, de qual espécie é aquilo que é chamado gênero? É corpóreo ou incorpóreo?

Ora, não se pode saber com segurança que coisa é o gênero, se não se sabe em qual dos dois grupos deve ser colocado. Mas mesmo quando esta questão tivesse sido solucionada não se eliminaria toda ambigüidade. De fato,

se sustenta que os gêneros e as espécies são incorpóreas, uma outra questão atormenta a nossa inteligência e exige uma resposta, ou seja, se subsistem em relação aos corpos ou se poderiam ser incorpóreos sem nenhuma relação com os corpos? Com efeito, podem ser incorpóreo de dois modos diversos: alguns podem existir sem os corpos e perdurar em sua incorporeidade permanecendo separados dos corpos, como, por exemplo, Deus, a mente a alma. Outros, ao contrário, mesmo que sejam incorpóreos, não podem existir separados dos corpos, como, por exemplo, a linha, a superfície, ou ainda o número e as qualidades singulares, as quais, ainda que as julguemos incorpóreas porque não ocupam as três dimensões do espaço, existem, porém, de maneira tão conjunta aos corpos que não podem ser destacadas ou separadas desses, e se fossem separadas deles não mais existiriam.

Procurarei resolver estas questões, mesmo que estas tenham aparecido assaz difíceis ao próprio Porfírio, que recusou-se a resolvê-los. Eu o farei para não deixar o leitor na incerteza, mas sem despender o meu tempo e o meu empenho nessas coisas que vão além do assunto que me propus.

Antes de tudo, portanto, estabelecerei alguns pontos acerca do dilema proposto pela questão. Em seguida, procurarei resolver e explicar o embaraço da dúvida.

[O PROBLEMA]

Os gêneros e as espécies ou existem e subsistem por si mesmos, ou são formados pelo intelecto e só pelo pensamento.

[O ARGUMENTO CONTRA OS UNIVERSAIS]

Mas os gêneros e as espécies não podem existir. Esta afirmação pode ser compreendida à base de quanto segue.

[O universal como uno]

Com efeito, tudo aquilo que é comum a muitas coisas ao mesmo tempo não pode ser uma só coisa. De fato, aquilo que é comum pertence a muitos, sobretudo quando se trata da mesma coisa idêntica presente inteiramente em muitos ao mesmo tempo. De fato, seja quais forem as espécies, seu gênero é único em todas e não pode acontecer que cada espécie arranke por assim dizer alguma parte dele. Ao contrário, as (espécies) singulares têm todo o gênero contemporaneamente. Ora, isto faz, sim, que todo gênero colocado, contemporaneamente, nas coisas singulares não possa ser uma só (coisa). De fato, 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.

Mas se, porém, isto acontece, então o gênero não pode ser uma só (coisa). Antes, esse não existe. De fato, tudo aquilo que existe, existe justamente porque é um. O mesmo raciocínio pode ser feito para as espécies.

Mas se o gênero e as espécie existissem, mas não fossem uma só coisa, mas muitas coisas, não existiria um gênero último, mas ter-se-ia sempre um outro gênero colocado em um nível mais alto que inclui tal multiplicidade de gêneros mediante a expressão de um só nome. De fato, como de muitos animais, justamente porque têm alguma coisa de semelhante, mas não são a

mesma coisa, se estabelecem os seus gêneros em comum, pelo mesmo motivo um gênero que se encontra em muitas coisas e, por isso, é dotado de multiplicidade, tem uma semelhança justamente no fato de ser um gênero. Mas esta semelhança não é uma só coisa, precisamente porque está em muitas (coisas), razão pela qual se deve procurar um outro gênero deste gênero. Mas uma vez que o tenhamos encontrado, (então) pela mesma razão que se disse acima, dever-se-á procurar um terceiro gênero. A argumentação procede necessariamente ao infinito, já que se trata de um procedimento que não tem fim.

[O universal como comum]

Ora, se um gênero é numericamente um só não pode ser comum a muitos. De fato, uma coisa, se é comum, é ora:

- (a) comum pelas suas partes e então *o todo* não é comum. Ao contrário, suas *partes* pertencem às (coisas) singulares. Ou então:
- (b) passam ao uso de quem as possui por um certo tempo, de modo que são comum, como um servo ou um cavalo. Ou:
- (c) é comum ao mesmo tempo a todos, mesmo que não venha a constituir a substância das coisas com as quais se encontram em comum. Por exemplo, um teatro ou um espetáculo que são comuns a todos os espectadores.

Mas o gênero não pode ser comum às suas mesmas espécies em nenhum desses modos. De fato, deve ser comum de modo a existir inteiramente nas coisas singulares e ao mesmo tempo e, além disso, deve ser capaz de constituir e formar a substância das coisas às quais é comum.

Por conseguinte, se o gênero não é uno porque é comum e nem tampouco muitas coisas, porque [neste caso] um outro gênero pode ser encontrado que inclua aquela multidão, é evidente que o gênero não existe. A mesma coisa pode ser dita para os outros [predicáveis discutidos na *Isagoge* de Porfírio].

[O ARGUMENTO A FAVOR DOS UNIVERSAIS]

[O universal coincide com a coisa existente]

Mas se os gêneros e as espécies e os outros (predicáveis) são apreendidos só pelos (atos do) intelecto, (então) toda intelecção provém de uma coisa que lhe é anteposta [a partir da coisa apreendida], ou seja, como as coisas são (realmente) dispostas ou como as coisas não são (realmente) dispostas – de fato, não se pode ter nenhum ato de intelecção sem um objeto. (Deste modo) se a intelecção do gênero e da espécie e dos outros predicáveis provém de um objeto de modo que as coisas estejam assim como são (realmente) conhecidas, então as coisas não são colocadas somente no intelecto, mas também na natureza das coisas.

[O universal não coincide com a coisa existente]

E deveríamos outra vez perguntar qual é a sua natureza, como se procurou fazer com a investigação precedente. De outro lado, se a intelecção do gênero e dos outros predicáveis é estabelecida pelas coisas, mas não no sentido em que as coisas submetidas ao intelecto estão (realmente) dispostas,

aquela intelecção que é estabelecida pelas coisas, certamente deve ser vazia, mas não como as coisas são (realmente) dispostas; por isso, é falso o que se comprehende de modo diferente como as coisas (realmente) são.

Assim, portanto, já que o gênero e a espécie não existem e nem é verdadeiro o conhecimento deles quando são conhecidos, não há dúvida de que toda esta preocupação pelos cinco predicáveis deva ser abandonada, uma vez que é uma investigação que não pesquisa aquilo que existe, nem aquilo que pode ser compreendido ou proferido.

[A SOLUÇÃO]

[Faculdades do conhecimento]

No momento, esta é a questão sobre os assuntos mencionados acima. Procuraremos resolvê-los, de acordo com Alexandre [de Afrodisia], raciocinando deste modo: não sustentamos que todo ato intelectivo que venha através de um objeto, sem que o mesmo objeto esteja (realmente) disposto, deva ser visto como falso ou vazio. Uma opinião falsa ocorre, em vez de um ato intelectivo, só nas coisas constituídas por uma composição (*compositio*). De fato, se alguém compõe e une com o entendimento aquilo que a natureza não permite que seja unido, ninguém ignora que isto é falso, como, por exemplo, se alguém une um cavalo e um homem em sua imaginação e forma um centauro. Mas se aplica este procedimento por divisão e por abstração, não é uma coisa real existente, mas outra coisa própria do intelecto. Entretanto, esta intelecção não é de todo falsa. De fato, existem muitas coisas que têm o seu ser em outros [seres], dos quais não podem ser absolutamente separados, ou, se deles são separados, não subsistem por nenhuma razão.

E para tornar isto claro através de um exemplo amplamente conhecido, consideremos o seguinte: a linha é alguma coisa que existe em um corpo. Aquilo que esta é, pertence a tal corpo, ou seja, esta realiza o próprio ser mediante o corpo. Isto nos ensina o seguinte: se a linha estivesse separada do corpo, não subsistiria. Quem, alguma vez, apreendeu com os sentidos uma linha separada de um corpo? Mas a mente, quando apreende em si mesma as coisas confusas e misturadas através dos sentidos, é capaz de distingui-las mediante o pensamento.

De fato, a faculdade sensitiva nos transmite, unida aos mesmos corpos, todas as coisas incorpóreas que têm o seu ser nos corpos. Mas a mente, que tem a faculdade de unir as coisas desunidas e de distinguir as coisas unidas, distingue de tal modo as coisas que lhes são oferecidas pelos sentidos que apreende e vê a natureza incorpórea por si sem os corpos nos quais é realizada.

De fato, são diversas as propriedades incorpóreas misturadas nos corpos, e separáveis do corpo.

Portanto, os gêneros e as espécies e os demais predicáveis se encontram ou nas coisas incorpóreas, ou nas coisas que são corpóreas. Ora, se a mente as encontra nas coisas incorpóreas, então aí tem imediatamente uma compreensão incorpórea do gênero. Se, ao contrário, detecta os gêneros e as espécies nas coisas corpóreas, então segundo o próprio costume remove a natureza daquilo que é incorpóreo das coisas corpóreas e a contempla simples e pura, como se fosse a forma em si mesma. Do mesmo modo, quando a mente percebe essas coisas [formas ou naturezas incorporas] misturadas ao corpos, separando-as [enquanto] incorpóreas, contempla e examina somente as coisas incorpóreas.

Ninguém diga, portanto, que pensamos o falso a propósito da linha, visto que mediante a mente a apreendemos como se estivesse separada das coisas corpóreas, ainda que não possa existir separada dos corpos.

De fato, nem toda intelecção que se concebe a partir das coisas apreendidas, diferentes das coisas mesmas que existem, deve ser considerada falsa, mas, como se disse acima, a única coisa que a torna falsa é dada pela composição, como quando colocando juntos um homem e um cavalo pensamos que o centauro existe [na realidade]. Mas a intelecção que faz isto mediante divisões e abstrações eliminando aspectos que existem nas coisas, não somente não é falsa, mas, antes, é a única capaz de encontrar aquilo que é verdadeiro nas propriedades das coisas.

Portanto, coisas deste tipo existem nas coisas corpóreas e sensíveis, mas são conhecidas separadamente das coisas sensíveis justamente com o objetivo de contemplar a natureza e compreender as propriedades específicas.

[Natureza e definição dos universais]

Por essa razão, quando os gêneros e as espécies são pensados, é porque se apreende uma semelhança a partir dos indivíduos existentes, como a partir dos homens individuais [por exemplo] se apreende uma semelhança de humanidade entre eles. Tal semelhança, pensada pela mente e contemplada com verdade, torna-se uma espécie. Assim também, a semelhança de diversas espécies, que não pode existir senão nestas espécies ou em seus [respectivos] indivíduos, produz o gênero quando é levada em consideração. Portanto, essas coisas [os gêneros] existem nos singulares, mas são pensadas 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 da semelhança das espécies. Esta 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. Conseqüentemente, [gêneros e espécies] subsistem nas coisas sensíveis e são conhecidos separadamente dos corpos.

Não há de fato obstáculos para que duas coisas, em uma mesma coisa apreendida, não sejam distintas pela razão, como [por exemplo] a linha convexa e a linha côncava. Trata-se de realidades que têm definições diferentes e, por essa razão, será diferente também a sua compreensão, mesmo que se encontrem sempre nas mesmas coisas. De fato, a mesma linha é convexa e côncava. Assim também pode dizer-se o mesmo a respeito dos gêneros e das espécies, isto é, uma mesma coisa apreendida possui

singularidade e [ao mesmo tempo] universalidade. É universal quando é pensada. É singular quando é percebida nas coisas que existem.

[CONCLUSÃO]

Um vez terminadas essas explicações, creio, permanece resolvida toda a questão. 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 o seu ser em outros [seres]. Todavia, Platão julga que os gêneros e as espécies não só são conhecidos como universais, mas também que existem e subsistem separados dos corpos. Aristóteles, ao contrário, pensa que esses são conhecidos como incorpóreos e universais, mas que subsistem nas coisas sensíveis. E não quero dizer qual opinião de ambos é a apropriada, pois é tarefa para uma filosofia mais profunda. Em todo caso, aqui seguimos diligentemente a opinião de Aristóteles não porque a julgamos a melhor, mas porque este livro, isto é, *Isagoge*, foi escrito para introduzir às *Categorias*, cujo autor é Aristóteles.

Contra Eutiques e Nestório²²

“Natureza” pode dizer-se ou só dos corpos, ou só das substâncias, ou seja, dos seres corpóreos e incorpóreos, ou ainda de todas as coisas que de algum modo se diz que existem. Sendo assim, como natureza pode dizer-se de três modos, deve definir-se de três modos. Pois se se deseja que natureza se

²² S. BOÉCIO, *De duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*, Patrologia Latina 64, 1341b-1345b

diga de todas as coisas, dar-se-á uma definição tal que possa incluir todas as coisas que existem. Conseqüentemente, será deste modo: natureza é própria das coisas que, enquanto existem, podem ser de algum modo captadas com o intelecto. Pois nesta definição se definem não só os acidentes, mas também as substâncias; com efeito, todas estas, acidentes e substâncias, podem ser captadas com o intelecto. Acrescenta-se “de algum modo”, porque Deus e a matéria não podem ser inteligidas com um intelecto íntegro e perfeito, mas são, contudo, captados de algum modo pela privação das coisas restantes. E acrescentamos “as coisas enquanto existem” porque inclusive o próprio nada significa algo, mas não uma natureza. Com efeito, significa não que algo existe, mas, sim, o não-existir; porém, toda natureza existe. E, certamente, se deseja dizer-se “natureza” de todas as coisas, seja esta a definição de natureza que antes propomos. Se, no entanto, se diz “natureza” só das substâncias, porque todas as substâncias são ou corpóreas ou incorpóreas, daremos uma definição de natureza para significar substâncias deste modo: “natureza” é ou o que pode fazer ou o que pode padecer. Padecer e fazer, certamente, como todas as coisas corpóreas e a alma das corpóreas; pois esta no corpo e a partir do corpo não só faz mas também padece. Mas fazer, somente a Deus e aos demais seres divinos. Assim pois tem inclusive uma definição dessa significação de natureza que somente se aplica às substâncias. Aqui também resultou a definição de substância. Pois se o nome de natureza mostra a substância, quando descrevemos a natureza, também se concedeu a descrição de substância. E se o nome de natureza, deixadas de lado as substâncias corpóreas, se reduz a tal ponto às corporais que só as substâncias corporais parecem tem uma natureza, como pensam Aristóteles e os demais seguidores não de sua filosofia, mas também de muitas outras, definamo-la como estes que impuseram que a natureza não existe senão nos corpos. Sua definição é,

pois, deste modo: natureza é o princípio do movimento por si, não por acidente. Em relação ao que digo “princípio de movimento”, isto é porque todo corpo possui seu próprio movimento, como o fogo para cima, a terra para baixo. Igualmente em relação ao que propus – a natureza é “princípio de movimento por si” e não “por acidente” –, é assim porque é necessário que uma cama de madeira vá para baixo, mas não vá por acidente para baixo. Com efeito, porque a cama existe, porque existe a terra, cai, em virtude de seu peso e gravidade. Com efeito, não porque a cama existe, cai para baixo, mas porque a terra existe, ou seja, porque compete à terra que a cama exista; donde sucede que a madeira existe por natureza, a cama, porém, por arte. Existe, no entanto, outra significação de natureza pela qual dizemos que é distinta a natureza do ouro e da prata, desejando demonstrar a respeito da propriedade das coisas, esta significação de natureza se poderia definir deste modo: natureza é a diferença específica que dá forma a qualquer coisa. Conseqüentemente, como natureza não só se diz mas também se define de tantos modos, assim tanto os católicos como Nestório estabelecem que em Cristo existem duas naturezas segundo a última definição; e que, com efeito, não convêm as mesmas diferenças a Deus e ao homem.

II

Mas a propósito de “pessoa”²³ é possível duvidar acerca de alguma definição que a ela possa adaptar-se. Com efeito, se toda natureza tem uma

²³ É no contexto das doutrinas da Trindade e da Encarnação que se tematizou a filosofia da “pessoa” (*persona*). Na Trindade, a pessoa emerge como fator de distinção; na Cristologia, sem mudança de sentido, como fator explicativo da união, utilizando-se em ambos os casos os termos “hypóstasis”, “prósopon” e “persona”, dentro de um significado fundamentalmente ontológico, mas que abarcava, ao menos no quadro trinitário, a conotação do “eu” psicológico.

pessoa, um nó indissolúvel é qual possa ser a diferença entre natureza e pessoa; ou se não se iguala pessoa a natureza, mas que abaixo do termo e do lugar de natureza a pessoa subsiste, é difícil dizer a que naturezas se estende a pessoa, isto é, a que naturezas convenha ter uma pessoa, e quais naturezas se separam do termo de pessoa. Mas certamente, isto é manifesto, que a natureza é substrato da pessoa, e que “pessoa” não pode ser predicada independentemente da natureza. Sendo assim, estas devem ser investigadas neste sentido.

Porque a pessoa não pode existir independentemente da natureza e porque algumas naturezas são substâncias, outras acidentes e vemos que a pessoa não pode estar constituída nos acidentes (quem, com efeito, poderia dizer que exista alguma pessoa da brancura ou da negridão ou da magnitude?), resta, portanto, que convenha que a pessoa se diga nas substâncias. Mas algumas das substâncias são corpóreas, outras incorpóreas; e algumas das corpóreas são viventes, outras não; algumas das viventes são sensíveis, outras não; algumas das sensíveis são racionais, outras irracionais. Igualmente algumas das incorpóreas são racionais, outras não, como a vida dos animais; mas uma das racionais é imutável e impassível por natureza, Deus; outra, por criação, mutável e passível, a não ser que pela graça da substância impassível chegue a transformar-se na firmeza da impassibilidade, como a dos anjos e a do espírito. De todas estas coisas é manifesto que nem pode dizer-se “pessoa” nos corpos não viventes (ninguém, com efeito, diz que uma das pedras é uma pessoa), nem ao mesmo pode dizer-se “pessoa” dos vivos que carecem de sensibilidade (nenhuma pessoa, com efeito, é uma árvore), nem pode dizer-se “pessoa” da substância que está privada de intelecto e razão (com efeito, não há pessoa do cavalo ou do boi e dos demais animais que, mudos e sem razão, passam a vida unicamente com os sentidos), mas dizemos que há “pessoa” do

homem, de Deus e do anjo. Algumas das substâncias são inclusive universais, outras particulares. Universais são as que se predicam dos indivíduos, como homem, animal, pedra, lenho e as demais deste modo que são ou gêneros ou espécies; pois não só homem se diz dos homens individuais, mas também animal se diz dos animais individuais e a pedra e o lenho se dizem das pedras e dos lenhos individuais. Particulares, ao contrário, são as que não se predicam de outras como Cícero, Platão, esta pedra a partir da qual esta estátua de Aquiles foi feita, este lenho a partir do qual esta mesa foi fabricada. Mas em todos esses “pessoa” nunca pode dizer-se nos universais, mas somente nos singulares e nos indivíduos; com efeito, nenhuma pessoa existe do animal ou do homem em geral, mas apenas pessoas individuais se designam quer de Cícero, quer de Platão, quer dos indivíduos singulares.

III

Por conseguinte, se “pessoa” está somente nas substâncias e [somente] nestas racionais, e se toda natureza é substância e não reside nos universais mas nos indivíduos, a definição descoberta de “pessoa” é: *uma substância individual de natureza racional (naturae rationalis individua substantia)*. Mas com esta definição determinamos o que os gregos chamam ὑπόστασις. Com efeito, o nome “pessoa” parece extraído de outro lugar, a saber: das máscaras que representam as personagens nas comédias e nas tragédias. “Pessoa”, por seu turno, vem de “personare”, com a penúltima sílaba longa. Se a antepenúltima tem [acento] agudo, [o termo] aparecerá claramente que vem de *sonus*, porque necessariamente um maior som ressoa por causa da própria concavidade da máscara. Os gregos chamam também essas máscaras de πρόσωπα porque são colocadas sobre a face e ocultam a expressão dos olhos

[do espectador]²⁴: παρὰ τοῦ πρὸς τοὺς ὥπας τίθεσθαι. Mas, cobertos com máscaras, os atores representavam indivíduos, personagens que participavam na tragédia ou na comédia, como foi dito, isto é, Hécuba, Medeia, Simon, Cremes, e igualmente as demais personagens, que certamente seriam reconhecidos por sua forma, os latinos utilizaram *persona*, e os gregos, πρόσωπα.

²⁴ O termo singular πρόσωπον significa originalmente “face”, “rosto” e, por extensão, o frontispício de qualquer coisa, de um navio, de um exército. Na literatura cristã antiga, o termo é polivalente. Dentre os vários sentidos, poderíamos resumir os em três categorias: 1^{a)} face, aparência, presença; 2^{a)} representação (teatral, gramatical, figurativa); 3^{a)} indivíduo humano, pessoa. Neste último caso, teríamos diversos matizes: a pessoa enquanto indivíduo particular, numericamente distinto; enquanto significa o todo humano; enquanto é homem com conotação de aspectos qualitativos.

Pois os que gregos chamam οὐσίωσις ou οὐσιώσθαι, nós o denominamos “subsistência” ou “subsistir”. Mas o que eles chamam ὑπόστασις ou ὑφίστασθαι, nós o interpretamos como “substância” ou “permanecer”. Pois o que “subsiste” não necessita de acidentes para poder existir. Mas “permanece” o que subministra aos outros acidentes um certo substrato para que possam existir: pois debaixo deles está enquanto é substrato para os acidentes. Por conseguinte, os gêneros ou as espécies só subsistem; com efeito, os acidentes não concernem aos gêneros ou às espécies. Mas os indivíduos não só subsistem mas também permanecem, pois eles não necessitam de acidentes para existir; com efeito, já estão conformados por suas propriedades e por suas diferenças específicas, e subministraram aos acidentes o fato de que podem existir enquanto são, de fato, substratos; por isso, εἶναι e οὐσιώσθαι são inteligidas como “existir” e “subsistir”, ao passo que ὑφίστασθαι [é inteligida] como “permanecer”. Com efeito, não é pobre a Grécia em palavras, como alude Túlio [Cícero], mas tem nomes que correspondem a “essência”, “subsistência”, “substância” [e] “pessoa”, chamando essência de οὐσία, subsistência de οὐσίωσις, substância de ὑπόστασις, [e] pessoa de πρόσωπον. Assim os gregos chamaram ὑποστάσεις as substâncias individuais, porque existem sob as demais, ou seja, como se dissesse que estão colocadas debaixo e são substratos para quaisquer acidentes; por isso, nós também as chamamos “substâncias” como se dissesse “sub-postas”, o que eles chamam de ὑποστάσεις. E visto que eles chamam de πρόσωπα as mesmas substâncias, nós também podemos chamá-las “pessoas”. Deste modo, à οὐσία corresponde a essência, à οὐσίωσις, subsistência, à ὑπόστασις, substância, [e] à πρόσωπον, pessoa.

Sobre a Trindade²⁵

Dado que são três as partes especulativas da filosofia: a natural, sobre as coisas em movimento, não abstratas, não-separáveis (Com efeito, esta considera as formas dos corpos na matéria, as quais podem efetivamente separar-se dos corpos que estão em movimento, como a terra tende para baixo e o fogo para cima; e a forma unida à matéria tem movimento); a matemática, sobre as coisas sem movimento, não abstratas (pois esta especula sobre as formas dos corpos sem matéria e, por isso, sem movimento; essas formas, existindo na matéria, não podem separar-se dos corpos); e a teologia, sobre as coisas sem movimento, abstratas e separáveis (de fato, a substância de Deus carece de matéria e de movimento); consequentemente, convirá trabalhar na [filosofia] natural de forma racional; na matemática, de modo disciplinado, e na divina, intelectualmente, e não deixar-se levar pelas imaginações, mas inspecionar a própria forma que é verdadeira forma e não imagem, e que é o ser mesmo e da qual deriva o ser. Pois todo ser deriva da forma. Com efeito, não se diz que uma estátua seja a reprodução de um animal em virtude de seu bronze, que é sua matéria, mas em virtude de sua forma que está impressa nele; e o próprio bronze não se diz tal em razão da terra que é sua matéria, mas em virtude da figura do bronze. A própria terra inclusive não se diz tal em razão da matéria informe, mas em virtude da carência de água e da gravidade que são o próprio de sua forma. Deste modo, nada se diz que é segundo a matéria, mas segundo sua forma própria. Mas a substância divina é forma sem matéria e, por isso, é algo único e é aquilo que é. Pois as demais coisas não são aquilo que são. Com efeito, cada coisa tem seu ser a partir daquelas coisas pelas quais existe, ou seja, de suas partes, e é isto ou aquilo, ou seja, suas

²⁵ S. BOÉCIO, *De Trinitate, Patrologia Latina* 64, 1250a-1251a

partes unidas, mas não isto ou aquilo de forma singular; por exemplo, uma vez que o homem terreno está constituído de alma e corpo, é corpo e alma, não ora corpo ora separadamente alma; portanto não é aquilo que é. Mas o que não é formado disto ou daquilo, mas é só isto, ele não é na verdade aquilo que é; e é belo e forte em grau supremo já que não depende de nada. Além disso, isto é na verdade algo único no qual não há nenhum número, nem outra coisa ele é, exceto aquilo que é. E não pode chegar a ser sujeito, pois é forma, e as formas não podem chegar a ser sujeitos. Mas as demais formas são sujeitos para os acidentes, como a humanidade, que não recebe os acidentes em razão do que ela mesma é, mas porque a matéria lhe está submetida; pois enquanto a matéria sujeita à humanidade recebe algum acidente, parece que a própria humanidade o recebe. Entretanto, a forma que é sem matéria não poderia ser sujeito nem tampouco aderir à matéria, pois não seria forma, mas imagem. Com efeito, as formas que estão na matéria e que constituem um corpo são derivadas dessas formas que estão além da matéria. Abusamos, pois, ao chamar “formas” as outras que estão nos corpos, enquanto são imagens. Com efeito, são assimiladas a essas formas que não estão constituídas em uma matéria. Conseqüentemente, em Deus não há diversidade, não há pluralidade a partir da diversidade, não há multiplicidade a partir dos acidentes e, por isso, não existe tampouco número.

A Consolação da Filosofia V, 4,25ss

Tudo o que se conhece é compreendido não pela essência que lhe é própria, mas pela capacidade dos sujeitos que buscam o conhecimento. Para esclarecer isto com um breve exemplo, a forma esférica de um corpo, sendo inclusive sempre a mesma, é percebida de um modo pela vista, de outro modo

pelo tato; a vista, permanecendo distante do objeto e projetando sobre ele seus raios, o percebe ao mesmo tempo por completo; o tato, ao contrário, entra em contato com a esfera, a toca e, movendo-se em torno de seu perímetro, percebe seu caráter redondo por partes. O homem também é percebido de maneira distinta segundo seja considerado pelos sentidos, pela imaginação, pela razão ou pela inteligência²⁶. Com efeito, os sentidos julgam a forma considerada a partir do ponto de vista da matéria que lhe serve de suporte, enquanto a imaginação julga a figura sozinha, sem a matéria. A razão, por seu turno, transcende também a forma e julga mediante considerações ou comparações com o universal a aparência específica que caracteriza cada ser em sua singularidade. E, por fim, o olho da inteligência ocupa um lugar mais exelso porque, tendo ultrapassado também o âmbito do universal, contempla com o olhar puro da mente a própria Forma em sua simplicidade.

A este respeito deve considerar-se especialmente que a capacidade cognoscitiva superior abarca aquela que é inferior, ao passo que a inferior não alcança de modo algum a superior. Com efeito, a percepção pelos sentidos não tem nenhuma eficácia além da matéria, a imaginação não vê as formas universais, e a razão não concebe a Forma simples, mas a inteligência, observando tudo, por assim dizer, a partir do alto, uma vez que comprehendeu a Forma, estende seu juízo também a tudo o que se encontra a ela submetido, mas seguindo o mesmo procedimento com o qual comprehendeu a Forma simples, que não pode ser conhecida por nenhuma outra faculdade. Pois ela

²⁶ Trata-se de quatro modos distintos de conhecimento. Por “sentidos” ou “sensação” (*sensus*), própria dos animais imóveis, pode entender-se o sentido físico da vista; a “imaginação” (*imaginatio*) é o poder mental de criar imagens dos objetos não vistos e caracteriza dos animais móveis; a “razão” (*ratio*) é o poder para raciocinar do particular ao universal e é própria do homem; a “inteligência” (*intellegentia*) é a compreensão da unidade que une a multiplicidade de formas e pertence aos seres divinos. Essas categorias são de origem aristotélica, embora re-elaboradas por algum comentarista tardio.

conhece tanto o universal próprio razão como a figura, que é objeto da imaginação, e a realidade material percebida pelos sentidos, sem recorrer à razão nem à imaginação nem aos sentido, mas intuindo e penetrando tudo formalmente com o único olhar da mente. A razão também, quando observa algo universal, comprehende os aspectos ligados à imaginação e ao sentido sem servir-se nem da imaginação nem dos sentidos. É a razão, com efeito, a que definiu o caráter universal da seguinte idéia: “o homem é um animal bípede dotado de razão”. E ainda que esta noção seja universal, ninguém ignora que se trata também de uma realidade acessível à imaginação e aos sentidos, realidade que a razão considera sem recorrer à imaginação ou aos sentidos, mas segundo uma concepção racional. A imaginação também, embora tenha começado a ver e a formar as figuras através dos sentidos, reproduz, uma vez cessada a contribuição dos sentidos, todos os objetos sensíveis com um método de juízo que não é o dos sentidos mas o característico da imaginação. Vê, portanto, como no processo cognoscitivo, cada faculdade faz uso, antes, de sua própria capacidade do que das propriedades dos objetos que são conhecidos? E isto não sucede assim sem razão, pois todo juízo é um ato do sujeito que julga e é lógico que cada um aperfeiçoe sua obra baseando-se não nas capacidades de outros, mas nas suas próprias.

OBRAS DE SEVERINO BOÉCIO

In Isagogen Porphyrii commenta, ed. S. BRANDT
 (“Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum”, vol. 48).Vienna, F.
 Tempsly,1906

_____ *Anicii Manlii Severini Boetii Commentarii in librum Aristotelis Peri Hermeneias*, ed. C. MEISER.Lipzg, B. G. Teubner,2vols.,1877-1880.

_____ *Boethius: Tractates, De consolatione philosophiae*, eds. & trs. H. F. STEWART & E. K. RAND (“The Loeb Classical Library”).London,William Heinemann, Ltd.,1968

GUILHERME DE OCKHAM

(ca. 1285-ca. 1347)

1. COMENTÁRIO AO LIVRO DOS PREDICÁVEIS DE PORFÍRIO (precedido do proêmio do Comentário sobre os livros da Arte Lógica)²⁷

PROÊMIO

Dado que tudo que opera, em razão do fato de que pode errar em suas operações e em seus atos, tem necessidade de um princípio diretivo, e que a inteligência humana, na aquisição da ciência e da sua perfeição própria, procede necessariamente do desconhecido ao conhecido, e que sobre este princípio diretivo ela pode errar de várias maneiras, foi necessário encontrar alguma arte mediante a qual conhecesse com evidência os verdadeiros discursos dos falsos para, enfim, poder discernir com certeza o verdadeiro do falso. Ora, esta arte é a lógica e, por ter sido ignorada, conforme diz o Filósofo, muitos antigos incidiram nos mais diversos erros.

Ora, em primeiro lugar, acerca desta arte algumas considerações gerais devem ser enunciadas, em segundo lugar, é preciso aceder à exposição dos diferentes livros da lógica. No que tange ao primeiro ponto, é necessário tratar, primeiramente, da entidade e da quididade desta ciência; em segundo lugar, de seu assunto; em terceiro lugar, de sua utilidade; em quarto lugar, de sua diferença essencial com relação às outras ciências: é preciso perguntar-se, em quinto lugar, em que parte da filosofia se insere a lógica.

²⁷ Cf. GUILLELMI DE OCKHAM, *Expositio in Librum Porphyrii de Praedicabilibus* (ed. E. A. MOODY). New York, The Franciscan Institute St. Bonaventure University, 1965, 1-6

No que tange à primeira questão, é preciso dizer brevemente que a lógica não é um hábito numericamente uno, nem um indivíduo único como Sócrates e Platão, ou este asno ou este boi ou esta brancura ou esta negridão, mas ela é uma coleção de hábitos múltiplos graças aos quais se conhece o silogismo em geral com suas partes tanto subjetivas quanto integrantes²⁸, bem como as propriedades desses; é assim que por uma parte da lógica se conhecem o silogismo e seus propriedades; por uma outra, o silogismo demonstrativo e suas propriedades; por uma outra ainda, a proposição e suas propriedades e assim por diante. Além disso, são por outras partes, respectivamente, que se conhecem a proposição que enuncia tal propriedade do silogismo em geral, e a que enuncia outra propriedade do mesmo silogismo em geral, de sorte que, na medida em que variam os sujeitos e os predicados das proposições conhecidas em lógica, variam também as partes da lógica. Entretanto, todas essas partes constituem uma só lógica, não, certamente, como uma coisa numericamente uma, mas à maneira como numerosos homens fazem um povo único, e diferentes cidades um reino único, e assim por diante para as outras coisas que diferem entre si: é falando destas que nós dizemos que uma coisa única é constituída, algumas vezes, por múltiplas coisas da mesma natureza, outras vezes, por múltiplas coisas de diferentes naturezas.

Para estabelecer esta conclusão, é suficiente o seguinte raciocínio: quando algumas coisas são tais que até mesmo uma terceira coexiste com uma delas e não com a outra, elas não são da mesma natureza. Eu tomo como

²⁸ De um lado, silogismos dialético e demonstrativo, etc.; de outro lado, proposições e termos.

exemplo a ciência²⁹ graças à qual se conhece uma conclusão do livro dos *Segundos Analíticos* e graças à qual se conhece uma outra conclusão do mesmo livro; chamo a primeira conclusão A e a outra B. Ora, com a ciência que versa sobre A pode coexistir o erro que versa sobre B, ao passo que com a ciência da qual B é objeto não pode coexistir o erro do qual B é objeto. Portanto, A e B não são da mesma natureza. A partir disto prossigo minha argumentação: todas as vezes que algumas coisas são de natureza diferente, delas não resulta que haja algo numericamente uno, a menos que uma delas seja um ato e a outra uma potência, como diz o Filósofo no *Livro VII* da *Metafísica*; ora, não há ciência que seja composta de semelhantes coisas, porque, segundo diz o Filósofo no mesmo lugar, nenhum acidente é composto de semelhantes partes, mas somente de partes da mesma natureza. Portanto, de tais conhecimentos não resulta ciência numericamente una.

Em segundo lugar, é preciso tratar das causas essenciais desta ciência. A este propósito, é preciso saber que esta, como qualquer outra ciência, só tem duas causas essenciais, se tomamos “causa” no sentido próprio; a razão disto é que toda coisa simples, não composta de partes de natureza simples, só pode ter duas causas, isto é, a eficiente e a final; ora, toda ciência é simples, porque não composta de partes de natureza diferente; portanto, nenhuma ciência tem mais de duas causas. A maior é manifesta, porque toda causa de uma coisa ou é causa intrínseca e faz então parte da coisa à maneira de matéria e de forma, ou é causa extrínseca, como a causa eficiente e o fim; ora, nenhuma coisa simples porque não composta de partes de natureza diferente tem a matéria e a forma como causas extrínsecas, visto que, se tal fosse o caso, ela seria

²⁹ “Eu aceito a ciência pela qual se conhece uma conclusão...”. O termo *accipio scientiam* tem o seguinte sentido: o ato individual de ciência, o “átomo” de ciência.

composta destas como se fossem partes de natureza diferente; portanto, nenhuma coisa simples pode ter mais de duas causas.

E, portanto, o que se diz comumente, que toda ciência tem quatro causas: material, formal, eficiente e final, não é verdade se tomamos “causa” no sentido próprio, como o faz Aristóteles (Livro II da *Física* e Livro V da *Metafísica*), mas somente se estendemos o sentido do termo “causa” e se tomamos “causa” em um sentido impróprio. E, conseqüentemente, o que se chama causa material deveria ser chamada, antes, “sujeito da ciência” ou “predicado” ou “objeto”, do que “causa”; e é assim que tomam, se o bem compreendem, a causa material pelo objeto, o qual, porém, se é causa, não pode ser senão no gênero da causa eficiente ou talvez final.

Uma vez constatado, portanto que a ciência só tem duas causas, é preciso saber que a causa eficiente da lógica em uso [nas escolas] chama-se Aristóteles, porque ele por primeiro a ensinou e foi o primeiro a ter publicado essas coleções ou esses livros dos quais nos servimos; todavia, acerca da causa eficiente da tua lógica e da minha, deve ser dito de modo proporcional, como se faz acerca da causa eficiente dos outros hábitos intelectuais, questão que é mais pertinente ao tratado *Sobre a alma*. A causa final da lógica, se tomamos a lógica por um hábito ou uma coleção de hábitos, é o ato de conhecimento a partir do qual semelhante hábito é engendrado. Quanto ao fim desses atos, que é o fim mediato do hábito ou dos hábitos, é aquele em visto do qual esses atos são colocados: acerca deste ponto, porém, cabe à ciência natural tratar.

Em terceiro lugar, é preciso tratar da utilidade desta ciência. A este propósito, é preciso saber que esta ciência serve para múltiplos fins, dos quais um é a facilidade em discernir entre o verdadeiro e o falso. Pois se possuímos perfeitamente esta ciência (*scientia perfecte habita*), julgamos facilmente o que é verdadeiro e o que é falso, e isto quando se trata daquilo que se pode

saber por meio das proposições conhecidas por si mesmas. Como é necessário, pois, em semelhantes matérias, proceder com ordem, indo das proposições conhecidas por si mesmas até a última que delas decorrem, e como a lógica ensina semelhante processo discursivo, disto resulta que, graças a ela, segue-se que por ela encontra-se facilmente o verdadeiro em semelhantes matérias e que, pela mesma razão, se discerne facilmente o verdadeiro do falso.

Uma segunda utilidade da lógica é a prontidão para responder. Pois esta ciência ensina a discernir o que é incompatível com a coisa proposta, o que é disto o conseqüente, o que é disto o antecedente; uma vez conhecidas essas três coisas, é com toda facilidade que se nega o incompatível, que se concede o conseqüente e que se responde que o antecedente é não pertinente, em razão de sua natureza. Esta arte ensina também a solução de todos os argumentos que pecam na forma; e não é possível, em qualquer ciência que seja, inferir sofisticamente a partir de proposições verdadeiras alguma coisa de falso, sem que, graças a certas regras que ensina a lógica, se depreenda facilmente tal defeito, o que é impossível sem a lógica ou sem seu emprego; e, por conseguinte, aqueles que ignoram esta ciência reputam como sofismas numerosas demonstrações, e, inversamente, acolhem a título de demonstrações muitos sofismas, não sabendo distinguir entre o silogismo sofístico e o demonstrativo.

A lógica serve ainda por tornar fácil perceber o valor das palavras e o modo próprio de falar. Pois graças a esta arte, sabe-se facilmente o que dizem os autores no sentido literal do discurso, o que eles dizem, não em um sentido literal, mas segundo o modo corrente de falar ou segundo sua intenção particular, o que se diz propriamente, o que diz metaoricamente; e isto é sobretudo necessário a todos aqueles que se aplicam a compreender as palavras de outrem; pois aqueles que interpretam sempre no sentido literal e

próprio todos os ditos dos autores, incidem em numerosos erros e de inexplicáveis dificuldades.

Em quarto lugar, é preciso tratar daquilo que diferencia e distingue esta ciência das outras. A este propósito, é preciso saber que esta se distingue por si mesma de toda outra ciência, pois ela e as outras versam, respectivamente, sobre outras coisas. Pois, esta ciência, ao menos principalmente, transmite o conhecimento dos conceitos ou das intenções fabricadas pela alma, não fora dela, como são fabricadas as coisas artificiais, mas no interior dela mesma. Entretanto, quais são essas produções (os conceitos e as intenções, tais como os silogismos, as proposições, os termos e outras coisas semelhantes), isto é, quanto à questão de saber se elas existem real e subjetivamente na alma ou de algum outro modo, esta questão não concerne à lógica, mas à metafísica; e, por essa razão, isto deve ser passado sob silêncio. E daí resulta que esta ciência é dita racional, ao passo que as outras ciências demonstrativas são ditas ciências reais; não que esta ciência seja uma verdadeira realidade e uma verdadeira qualidade que aperfeiçoa a inteligência, como as outras ciências, mas porque a lógica determina acerca daquelas coisas que não podem existir sem a razão, ao passo que as outras ciências tratam das coisas que existem fora da alma.

Enfim, é preciso ver em que parte da filosofia se insere a lógica: em outras palavras, esta ciência é um conhecimento prático ou especulativo? E é preciso responder que, como diz Avicena no início de sua *Metafísica*, o que faz a distinção entre as ciências práticas e as ciências especulativas é que as ciências práticas têm por objeto nossas obras, ao passo que as ciências especulativas não têm por objeto nossas obras. Donde ser claro que é preciso dizer que a lógica é uma ciência prática, porque como a ciência da lógica trata dos silogismos, das proposições e de outras coisas deste gênero que só podem

receber o ser de nós mesmos, segue-se que ela trata de nossas obras; não, certamente, das obras exteriores, senão talvez secundariamente, mas das obras interiores que são verdadeiramente as nossas; e, por conseguinte, esta ciência é prática e não especulativa.

2. COMENTÁRIO AO LIVRO DOS PREDICÁVEIS DE PORFÍRIO³⁰

CAPÍTULO I

PROÊMIO

§ I *Visto que é necessário, Cresaório...* Este livro é o primeiro em um ensinamento ordenado, entre todos os livros da lógica, desta lógica cujo conhecimento não é uno numericamente, mas constitui uma coleção de conhecimentos múltiplos; ela não tem nem mesmo um objeto único, como tampouco outros livros deixados pelo Filósofo, mas tem múltiplos objetos. Para compreender isto, é preciso saber que se chama objeto de uma ciência aquilo de que algum atributo é predicado; e, consequentemente, onde existem várias dessas coisas que têm como predicados diversas propriedades, ou ainda as mesmas propriedades, há vários objetos. E porque certas coisas expostas no livro de Porfírio são predicadas do gênero, outras predicadas da espécie, e assim por diante, o gênero é objeto de uma parte; a espécie, da outra, e assim por diante. E, por conseguinte, o que se diz comumente, a saber: que um livro tem um objeto [assunto], é absolutamente falso em razão do discurso literal. Entretanto, aqueles que disseram isto não o entenderam no sentido literal das palavras, mas queriam dizer que um só elemento, comum a todos os objetos, pode ser predicável deles, ou ainda que, entre todos os objetos, haveria um

³⁰ Cf. GUILLELMI DE OCKHAM, *Expositio in Librum Porphyrii de Praedicabilibus*, 7 ss

primeiro, e isto, por causa de uma certa prioridade. Para dar um exemplo da primeira interpretação [da unidade do objeto], diz-se que o universal é o objeto do livro de Porfírio, não porque ele mesmo seja realmente o objeto mas porque é predicado de diversos objetos, a saber: do gênero, da espécie, etc. Sendo assim, aqueles que disseram que os cinco universais são o objeto do livro de Porfírio teriam falado mais corretamente se tivessem dito que são seus objetos, pois um universal é objeto de uma parte e um outro de uma outra parte. Exemplo do segundo ponto: diz-se que o silogismo é o objeto da lógica: falando em sentido próprio, isto não é o caso [isto é, não é seu objeto], nem é verdade se tomado literalmente; mas chama-se primeiro objeto porque entre todos os objetos das diversas partes [da lógica], o silogismo é o primeiro, ao menos em virtude de alguma ou várias espécies de prioridade; pois face a algumas coisas, ele é o primeiro em virtude de uma prioridade de predicação; face a outras coisas, é o primeiro em virtude de ser uma certa totalidade, porque o silogismo implica um primeiro objeto em ambos os casos. Sendo assim, este termo comum “silogismo” é predicado de todo silogismo demonstrativo e de todo silogismo dialético, e significa um todo cujas partes integrantes são os termos e as proposições, os quais são tratados em diferentes partes da lógica.

Uma vez compreendidas essas coisas, é preciso saber que este livro se divide em duas partes, isto é, em um proêmio e em um tratado que começa assim: “*Entretanto, parece que nem o gênero, etc.*”. A primeira parte se divide em duas partes: na primeira, o autor enuncia sua intenção; na segunda – que começa aqui: “*Abstendo-me, porém,...*” – ele exclui de sua consideração certas coisas irrelevantes que para alguns, porém, podem parecer pertinentes à sua intenção. Na primeira parte, ele toca em questões concernentes à necessidade, à utilidade e ao objetivo deste livro, bem como nos pontos que tratará e

também no modo como os abordará. Conseqüentemente, dirigindo ao seu discípulo Cresaório, diz: “dado que o conhecimento dos cinco universais, isto é, do gênero, da espécie, da diferença, do próprio e do acidente, é necessário tanto para o ensinamento do livro das *Categorias* (*Praedicamentorum*) como para fornecer definições em relação a tudo que diz respeito à divisão e à demonstração, vou-te fazer uma breve e fácil exposição desses pontos, esforçando-me em percorrer, à maneira de uma introdução, esses cinco universais, o que se encontra entre os mais antigos”.

Que este conhecimento seja útil em vista dos objetivos indicados, é evidente: que seja útil, pois, para a inteligência das *Categorias*, é evidente, visto que neste livro, trata-se dos gêneros e das espécies, isto é, das coisas que estão contidas sob os termos gerais “gênero” e “espécie”, etc.; e, conseqüentemente, é útil conhecer a natureza dos termos comuns para saber o que a eles se submete.

De modo semelhante, este conhecimento é útil para fornecer definições, porque somente a espécie é definida e que toda definição propriamente dita é composta do gênero e da diferença. Portanto, por causa da definição é útil conhecer essas coisas. De modo semelhante, este conhecimento é necessário para fazer divisões, porque todo gênero se divide em espécies e que o gênero se divide freqüentemente por diferenças essenciais ou accidentais, mas nunca por suas características próprias. Deste modo, este conhecimento é assaz necessário para fazer essas [divisões]. Ele é útil também porque freqüentemente se demonstra, por meio da definição, a pertença do próprio à espécie e ao gênero.

§ 2 *Abstendo-me, porém das questões mais elevadas...* Nesta parte, o autor exclui de seu estudo algumas questões que não concernem à lógica,

dizendo que é preciso abster-se de questões assaz profundas que não dizem respeito ao lógico e que é preciso tratar de outras questões fáceis pertinentes ao lógico. Ele enumera especialmente três questões que deseja evitar, deixando entrever que o lógico deve [de modo semelhante] abster-se de considerar semelhantes questões. A primeira questão é a seguinte: o gênero e a espécie são subsistentes fora da alma ou estão somente no intelecto? Eis a segunda: são corporais ou incorporais? E a terceira: admitindo que sejam incorporais, são separados as coisas sensíveis ou estão nas próprias coisas sensíveis?³¹ Dessas questões e de outras semelhantes, ele deseja abster-se.

A razão pela qual é preciso evitá-las é a seguinte: essas questões concernem à metafísico e exigem um exame sutil que não pode ser feito neste pequeno livro. Mas no presente opúsculo devem ser colocadas algumas coisas ditas pelos antigos – e sobretudo pelos Peripatéticos – acerca dos universais mencionados previamente, uma vez que aquelas coisas dizem respeito ao lógico. Embora as questões sutis e outras semelhantes não sejam pertinentes ao lógico mas ao metafísico, uma vez que, porém, da ignorância desse pontos, muitos modernos caíram em muitos erros, até mesmo em lógica, devemos dizer brevemente o que é preciso saber a este propósito segundo a sentença de Aristóteles e segundo a verdade, pois dessas questões tratamos mais amplamente em outro lugar.

³¹ “Prima quaestio est ista: Utrum genus et species sint subsistentia extra animam, vel sint tantum in intellectu. Secunda: An sint corporalia vel incorporalia. Tertia: Si sint incorporalia, an sint separata a sensibilibus vel sint in ipsis sensibilibus”. Reproduzo minha tradução da *Isagoge* de Porfírio: “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 se consistem apenas em simples conceitos mentais, (2) ou, admitindo que sejam realidades subsistentes, se são corpóreas ou incorpóreas, e, (3) neste último caso, se são separadas ou se existem nas coisas sensíveis e dependem delas”. Para a importância desse questionário de Porfírio, cf. PORFÍRIO DE TIRO, *Isagogē. Introdução às Categorias de Aristóteles*. Introdução, tradução e comentário de Bento Silva Santos. São Paulo, Attar Editorial, 2002

Ora, devemos manter como indubitável que qualquer coisa imaginável existente é por si mesma, sem nenhuma adição de uma coisa singular e numericamente una, de sorte que nenhuma coisa imaginável é singular por alguma coisa que lhe seria acrescentada; ao contrário, esta propriedade convém imediatamente a toda coisa, porque toda coisa é *per se*, ou é idêntica a uma outra ou dela difere.

Em segundo lugar, deve ser mantido que nenhum universal existe fora da mente, realmente existindo nas substâncias individuais, nem faz parte da substância ou da essência destas; mas o universal ou existe somente na alma, ou é universal pelo efeito de uma convenção, à maneira de como a palavra pronunciada “animal” ou “homem” é universal, porque é predicável de muitas coisas, não por si mesmo, mas em razão das coisas que ele significa.

A primeira conclusão pode ser declarada tanto pela argumentação como pela autoridade. À base da argumentação, assim: Se existe uma coisa que não seja por si mesma uma coisa singular, um vez que toda coisa pode ter um nome, chama-se esta coisa A; eu coloco então a questão: ela contém essencialmente várias coisas, ou é precisamente uma só coisa? Se adotamos a primeira alternativa, pergunto acerca das coisas essencialmente contidas: são em número definido ou não? Não se pode dizer que são em número definido, pois então seriam infinitas em ato, o que é impossível. Se elas são em número definido, então cada uma delas é numericamente una e, consequentemente, o todo que resulta será numericamente uno.

Se respondemos que aquela coisa não é várias coisas nem contém várias coisas essencialmente, então temos o propósito desejado: porque quando há uma coisa que não encerra em si mesma uma multidão de coisas distintas quaisquer que sejam, aquela coisa é uma só coisa numericamente; e,

conseqüentemente, aquela coisa será numericamente una e, por conseguinte, singular.

Além disso, tomo esta coisa universal, a saber A, e pergunto: ou A e Sócrates são várias coisas, ou são uma só coisa. Neste último caso, visto que Sócrates é uma só coisa singular, A é, portanto, uma coisa singular. Se são coisas múltiplas, mas não infinitas em número, eles são, portanto, coisas finitas em número e, conseqüentemente, têm um número finito. E visto que não se pode admitir que sejam mais de duas coisas, eles são somente duas coisas. Mas, uma vez que são apenas duas coisas, cada uma delas é una numericamente; portanto, esta coisa universal é numericamente una e, conseqüentemente, singular. Eis a confirmação [desta conclusão]: toda coisa que é uma só coisa e não várias coisas é una numericamente: pois ela é a definição nominal do que é numericamente uno; ora, esta coisa universal é uma só coisa e não várias; portanto, ela é uma só coisa numericamente; portanto, é singular.

Não se pode dizer tampouco que esta coisa é universal, ainda que não seja várias coisas, no sentido de que está em várias coisas e é da essência de várias, como, por exemplo, ‘humanidade’ ou ‘homem’ está em todos os homens e é da essência de todos os homens. Este argumento é sem valor porque uma semelhante coisa ou é diversificada, de sorte que ela é esta ou aquela coisas nessas coisas múltiplas, ou não é diversificada, de sorte que ela não é esta ou aquela outra coisa. Se admitimos a primeira alternativa, então necessariamente cada uma dessas coisas é singular e, conseqüentemente, visto que não existe outra coisa além dessas, segue-se que qualquer coisa é singular. Se admitimos a segunda alternativa, tem-se a nossa proposição, porque esta coisa, de qualquer maneira que ela esteja em várias coisas, é verdadeira singular pelo fato de que é una e não várias.

Isto é evidente mediante um exemplo. Tanto quanto uma matéria numericamente a mesma esteja primeiramente no ar e deste seja uma parte e, em seguida, no fogo e deste seja uma parte, uma vez que, porém, não é em cada caso uma outra matéria, ela é, portanto, uma só matéria numericamente. Assim, do mesmo modo esta ‘humanidade’ é dita ser o universal, tanto quanto possa estar em muitos homens, não sendo, porém, a cada vez, uma outra humanidade, ela será ainda verdadeiramente una numericamente. De modo semelhante, segundo a opinião do Comentador: visto que não há um intelecto distinto em ti e em mim, assim, na opinião dele, o intelecto é numericamente uno, de sorte que, de uma maneira geral, estar (*esse*) em diversas coisas ou com diversas coisas ou sob diversas coisas, não impede em nada que esta coisa seja numericamente una, desde que ela não seja, a cada vez, uma outra coisa; e assim toda coisa que não é várias coisas é necessariamente una numericamente e, conseqüentemente, é uma coisa singular.

Isto é ainda evidente pela autoridade do Comentador – *Metafísica* VII, comentário 29 – onde diz: “Não pode haver demonstração da coisa particular, embora ela somente seja um ser em toda a verdade da coisa”. Portanto, segundo o Comentador, só o particular é um ser na realidade; assim todo ser é particular. De modo semelhante, no mesmo lugar, comentário 44, ele diz o seguinte: “Depois de ter explicado – ele fala de Aristóteles – que o que é significado pela definição é a substância da coisa, e que as definições são compostas de universais que são predicados dos particulares, ele começou a perscrutar a questão de saber se os universais são substâncias das coisas ou somente substâncias particulares das quais esses universais são os predicados; e isto é necessário para declarar que as formas substanciais dos indivíduos são as substâncias, e que no indivíduo não existe outra substância senão a matéria e a forma particular das quais é composto”. É patente desta autoridade que

nenhuma coisa existe no indivíduo senão a matéria particular e a forma particular. Mas toda coisa imaginável, ou é um indivíduo, e assim é certamente singular, ou está em um indivíduo, e uma tal coisa não pode ser senão matéria particular e forma particular; portanto, toda coisa é singular e particular.

Quanto ao segundo ponto, isto é, que nenhum universal existe realmente nas substâncias individuais nem é da essência destas, é inteiramente evidente a partir de Aristóteles – *Metafísica VII* –, onde ele coloca a seguinte questão: existe um universal que seja substância? E ele estabelece expressamente que nenhum universal é substância nem parte da substância, nem existe realmente na substância; ele diz, portanto: “Entretanto, parece que para alguns o universal seja a causa por excelência e princípio das substâncias”; por essa razão, tratando e resolvendo este ponto, ele diz: “Parece impossível que qualquer das coisas ditas universalmente seja uma substância”. E esta conclusão, a saber: que nenhum universal é uma substância, ele mesmo a prova no mesmo lugar mediante numerosos argumentos, os quais eu omito por causa da brevidade.

O Filósofo diz ainda – *Metafísica X* – que é impossível que um dos universais seja uma substância; acerca desta passagem diz o Comentador, no comentário 7: “Visto que tinha sido dito neste tratado ser impossível que algum dos universais seja uma substância, é óbvio que Um universal não é uma substância”. E prossegue: “Visto que os universais não são substâncias, é claro que ser comum (*ens commune*) não é uma substância existindo fora da alma, da mesma maneira que uma só coisa comum (*unum commune*) não é uma substância”. E prossegue: “Visto que os universais não são substâncias, os gêneros não são tampouco substâncias”. E prossegue ainda: “Os gêneros nem são tampouco substâncias, visto que os gêneros são universais”. Esta

citação evidencia que os universais não são substâncias, nem, por conseguinte, partes de substâncias: porque, como diz o Filósofo em diversos lugares, a substância não é composta de não-substâncias.

De modo semelhante é patente que os universais não existem senão na alma, e não na realidade exterior. E todos os filósofos que julgaram com retidão foram desta opinião, embora alguns modernos, que não compreendiam o que desejavam dizer os filósofos, tenham afirmado o contrário, apoiando-se em algumas autoridades que não compreenderam. No que tange a essas autoridades que parecem afirmar o contrário, as tornaremos claras no tempo e lugar oportunos.

A solução das questões colocadas por Porfírio é clara a partir do que foi dito anteriormente. Pois, quanto à primeira questão, deve ser sustentado que os gêneros e as espécies não subsistem [em si mesmos] fora da alma, mas estão somente no intelecto, porque são apenas intenções ou conceitos formados pelo intelecto, que expressam as essências das coisas e as significam. E nem são as coisas mesmas, como justamente o signo não é seu significado. Nem são partes das coisas, nem tampouco que a palavra seja parte de seu significado; mas são certos [termos] que são predicáveis das coisas, mas não [supondo] por eles mesmos, porque quando o gênero é predicado da espécie, o gênero e a espécie não supõem por eles mesmos (*non supponunt pro se*), porque eles não supõem simplesmente, mas pessoalmente, e deste modo eles supõem pelos seus significados, que são coisas singulares; mas esses gêneros e essas espécies são predicados das coisas no lugar (*pro*) das coisas que eles significam. Por exemplo, na proposição: “Sócrates é um animal”, o termo “animal” não está aí em seu nome, mas no lugar da coisa, no lugar do próprio Sócrates.

Entretanto, ainda que essas intenções que estão no intelecto, em conformidade com a opinião dos filósofos e segundo a verdade, sejam gêneros e espécies, porém, além desses, as próprias palavras que lhes correspondem podem ser chamadas, em um certo sentido, gêneros e espécies, na medida em que tudo o que é significado na alma por uma intenção ou por um conceito, é significado pela palavra e vice-versa. No entanto, isto não existe senão por convenção³².

Dessas observações é patente a solução da segunda questão, porque, sem falar das palavras, deve ser mantido que os gêneros e as espécies, e, universalmente, todos os universais desta natureza, não são corporais, porque não existem senão na mente, na qual nada há de corporal.

A solução da terceira questão é patente também, porque os universais não existem nas coisas sensíveis, nem são da essência das coisas sensíveis, nem tampouco são partes destas, visto que o Comentador diz – *Metafísica* VII, comentário 47 – “ser impossível que os universais sejam partes das substâncias que existem por si mesmas (*per se*)”; ele diz também no comentário 45: “É impossível que alguma das coisas que são ditas universais sejam substâncias de uma coisa, ainda que os universais manifestem as substâncias das coisas”. Eis como é claro que o Comentador deseja que os universais não sejam parte das substâncias nem sejam da essência das substâncias, mas somente manifestam a substância das coisas, justamente como os signos manifestam seus significados, e, consequentemente, não são esses últimos, porque entre o signo e o significado deve existir uma distinção.

Uma vez constatada que os universais não existem na realidade (*in re*), nem são da essência das coisas exteriores, mas somente certos signos na

³² Isto é, do homem que estabelece as convenções da linguagem.

mente que manifestam as coisas exteriores, devemos considerar o número e a suficiência dos universais. A este respeito, é preciso saber que todo universal é um predicável que pode ser dito de várias coisas; ora, tal predicável ou implica (*importat*) alguma coisa de extrínseco àquele de que predicado ou nada implica. No primeiro caso, ele expressa o todo e não, antes, uma parte do que a outra; e assim ou implica exclusivamente coisas semelhantes entre si, ou coisas tanto semelhantes quanto dessemelhantes entre si. Na primeira dessas duas possibilidades este predicável é a espécie especialíssima, como “homem” que não convém, isto é, não é predicado senão de homens que são semelhantes entre si em tudo o que lhes é essencial, embora sejam dessemelhantes segundo seus acidentes. Se admitimos a segunda possibilidade, este predicável é o gênero, como “animal” é predicado de homens e de burros, e assim de outros seres que têm essências dessemelhantes, justamente como a forma específica do homem não é semelhante à forma específica de um burro.

Mas se este predicável não implica o todo, mas implica principalmente uma parte de um todo e não implica alguma coisa de extrínseco, então é a diferença. Por exemplo, “racional”, supondo que seja a diferença do homem, deve implicar necessariamente a alma intelectiva, do mesmo modo que “branco” implica a brancura; entretanto, “racional”, é predicado de todo homem, como “branco” é predicado de todo objeto da brancura. Disto é patente que o que é geralmente dito pelos modernos – que o gênero expressa a parte material e a diferença a parte formal – é falso, porque não está na natureza do gênero expressar mas a parte material que a parte formal, mas, ao contrário, pertence à sua natureza expressar o todo. A diferença expressa, às vezes, a parte material, como quando “substância” é assim dividida: uma material, outra imaterial; neste caso, esta diferença “material” implica principalmente a matéria. Mas a diferença expressa, às vezes, principalmente a

parte formal, como é patente com relação à “alma” e ao “racional”, se estes são propriamente diferenças.

Mas se o predicável implica alguma coisa de extrínseco, então é predicado de modo necessário ou contingente. Se [a atribuição] é contingente, este predicável de modo contingente é chamado acidente. Se é necessária, trata-se do próprio. Entretanto, falaremos mais adiante acerca do equívoco desses termos. Mas a suficiência desses universais deve ser entendida neste sentido; e isto tomando “universal” por aquilo que é predicado de várias coisas, e não de todas, o que exclui o ser.

3. CONHECIMENTO INTUITIVO E CONHECIMENTO ABSTRATIVO³³

(*Ordinatio, Prologus, q. 1, art. 1*)³⁴

Digo, pois, a propósito deste artigo que, em relação ao incomplexo³⁵, podem-se dar dois conhecimentos, um dos quais pode chamar-se abstrativo e,

³³ Para uma compreensão da teoria ockhamista dos universais, é preciso conhecer, antes de mais nada, os elementos básicos da teoria do conhecimento em que se baseia. G. de Ockham distinguirá dois tipos de conhecimento: 1) O conhecimento intuitivo ou imediato que dispensa a intervenção de qualquer “espécie inteligível” entre o intelecto e o objeto; 2) O conhecimento abstrativo que prescinde da existência ou não existência do objeto singular.

³⁴ Trata-se do *Comentário às Sentenças* (de Pedro Lombardo), que se divide, segundo a tradição manuscrita, em uma *Reportatio* (que traz os comentários ao segundo, terceiro e quarto livros das *Sentenças*. Esta *Reportatio* se deve às anotações dos alunos de Ockham) e em uma *Ordinatio* (destinada à publicação) que contém o Prólogo e o Comentário ao primeiro livro das *Sentenças*. Cf. a edição crítica *Guillelmi de Ockham. Scriptum in Librum Primum Sententiarum. Ordinatio (Prologus et Distinctio I)* (“Opera Theologica 1”), eds. GÁL, G. & BROWN, S. F.Bonaventure/New York,The Franciscan Institute,1967. Acerca de alguns tópicos da *quaestio prima* do Prólogo do Comentário de Ockham às *Sentenças* de Pedro Lombardo, cf. A. R. DOS SANTOS, *Repensando a Filosofia. Prólogo do Comentário de Guilherme de Ockham às Sentenças, Questão 1ª*.Porto Alegre, Edipucrs,1997, 27-55

outro, intuitivo. Se, porém, outros querem chamar de intuitivo este conhecimento incompleto, não me preocupo na verdade com tal problema, porque pretendo sobretudo demonstrar que a mente pode ter dois conhecimentos incomplexos, especificamente distintos.

Deve-se saber, todavia, que o conhecimento abstrativo³⁶ se pode tomar em dois sentidos. De um modo, enquanto é conhecimento de algo abstraído de muitas coisas singulares; e neste sentido o conhecimento abstrativo não é outra coisa senão o conhecimento de algum universal que se abstrai de muitas coisas, do qual falaremos mais tarde. E se o universal é uma verdadeira qualidade existente subjetivamente na alma, como se pode sustentar com probabilidade, devemos admitir que tal universal pode ser visto intuitivamente e que um mesmo conhecimento é intuitivo e abstrativo, tomando neste sentido o conhecimento abstrativo; e assim não se distinguem por oposição. De outro modo, existe um tipo de conhecimento abstrativo, aquele que prescinde da existência e da não existência e das outras condições que modo contingente acontecem à coisa ou se predicam a respeito da coisa. Não se verifica que com o conhecimento intuitivo seja apreendido alguma coisa que não é conhecida com o conhecimento abstrativo, mas a mesma coisa é apreendida totalmente e sob a mesma razão por ambos os conhecimentos.

A distinção entre ambos é a seguinte: o conhecimento intuitivo de uma coisa é aquele conhecimento em virtude do qual pode-se saber se uma coisa

³⁵ No léxico filosófico de Ockham, “incompleto” é sinônimo de termo (mental, oral ou escrito), contrapondo-se a “complexo”, que é sinônimo de proposição.

³⁶ A abstração de que fala G. de Ockham não é, nem pode ser, a operação que torna inteligível o singular despojando-o das condições de materialidade e singularidade, convertendo-o assim em um universal, objeto primeiro de inteligibilidade. Segundo G. de Ockham, diferentemente da explicação cara a Tomás de Aquino no século XIII, o intelecto pode captar diretamente o particular. Na gnosiologia ockhamista a matéria e o singular são em si mesmos inteligíveis.

existe ou não existe³⁷, de tal modo que, se uma coisa existe, imediatamente o intelecto a julga existente e conhece com evidência que ela é, a não ser que por acaso seja impedido pela imperfeição daquele conhecimento. E, do mesmo modo, se se desse um conhecimento intuitivo perfeito, que por força da onipotência divina se conserva também quando a coisa não existe, em virtude daquele conhecimento incomplexo o intelecto saberia com evidência que aquela coisa não existe. Do mesmo modo, o conhecimento intuitivo é tal que, quando se conhecem duas coisas das quais uma é inerente à outra ou uma dista localmente da outra, ou tem alguma relação com a outra, em virtude de tal conhecimento incomplexo daquelas coisas, sabe-se imediatamente se a coisa é inerente, se dista ou não dista, e o mesmo acerca das outras verdades contingentes (a menos que aquele conhecimento não seja assaz fraco ou não haja outros impedimentos). Por exemplo: se Sócrates é realmente branco, é chamado conhecimento intuitivo aquele conhecimento de Sócrates e da brancura em virtude do qual eu sei com evidência que Sócrates é branco. E de modo geral chama-se conhecimento intuitivo todo conhecimento incomplexo do termo ou dos termos (ou da coisa ou das coisas) em virtude do qual pode-se conhecer alguma verdade contingente, sobretudo acerca do presente .

Chama-se, ao contrário, conhecimento abstrativo aquele conhecimento em virtude do qual não se pode saber com evidência de uma coisa contingente se existe ou não existe. Neste sentido, o conhecimento abstrativo prescinde da

³⁷ Em estreito parentesco com Duns Escoto, mas também com notáveis modificações que se aproximam mais da noção proposta por Henrique de Gand, G. de Ockham apresenta aqui a definição da “cognitio intuitiva” como aquela “*vi cuius potest sciri utrum res sit vel non sit (em virtude da qual pode ser sabido se uma coisa existe ou não existe)*”, ou como formula na “Quaestio” 15 do *Comentário ao Segundo Livro das Sentenças*: “*Cognitio intuitiva est illa per quam cognosco rem esse, quando est, et non esse, quando non est (Conhecimento intuitivo é aquele pelo qual conheço que a coisa existe, quando existe, e não existe, quando não existe)*”.

existência e da não existência, pois, por meio deste não se pode saber com evidência de uma coisa existente, que existe, nem de uma coisa não existente, que não existe, em oposição ao conhecimento intuitivo. Do mesmo modo, mediante o conhecimento abstrativo não se conhece nenhuma verdade contingente, sobretudo acerca do presente. Isto pode ser claramente deduzido do fato de que, quando na ausência deles, se conhecem Sócrates e a brancura, em virtude de tal notícia incompleta não se pode conhecer que Sócrates existe ou não existe, nem que é branco ou que não é branco, nem que dista de tal lugar ou não, e assim a propósito das outras verdades contingentes. Todavia, é certo que essas verdades podem ser conhecidas com evidência; além disso, todo conhecimento complexo dos termos ou das coisas significadas pelos termos, em última análise, se reduz ao conhecimento incompleto dos termos. Estes termos ou coisas podem ser conhecidos mediante um conhecimento diverso daquele em virtude do qual não podem ser conhecidas tais verdades contingentes, ou seja, mediante o conhecimento intuitivo.

É este o conhecimento a partir do qual começa o conhecimento experimental, porque em geral aquele que pode ter a experiência acerca de alguma verdade contingente e, através dela, de alguma verdade necessária, possui o conhecimento incompleto de algum termo ou coisa, conhecimento que, ao contrário, não possui quem não é capaz de ter aquela experiência. E, assim como, segundo Aristóteles (Livro I da *Metafísica* e Livro II dos *Segundos Analíticos*), o conhecimento das coisas sensíveis obtido através da experiência, da qual diz ele, começa com os sentidos, isto é, a partir da notícia intuitiva sensitiva destas coisas sensíveis, assim também de modo geral, o conhecimento científico das coisas puramente inteligíveis adquirido através da experiência começa pelo conhecimento intuitivo intelectivo das realidades inteligíveis.

Deve-se notar, todavia, que, às vezes, por causa da imperfeição do conhecimento intuitivo, assaz imperfeito e confuso, ou por causa de outros impedimentos que derivam do objeto, pode acontecer que nenhuma verdade contingente ou poucas dessas possam ser conhecidas acerca de uma coisa que se conhece intuitivamente.

De quanto foi dito derivam algumas conclusões:

Primeira conclusão: o conhecimento intuitivo e o abstrativo não diferem pelo fato de que o conhecimento abstrativo pode concernir indiferentemente a uma coisa existente ou não existente, presente ou ausente, ao passo que o conhecimento intuitivo diz respeito somente a uma coisa realmente existente e presente. Esta diferença é proposta por alguns pensadores nos textos que tratam desta matéria.

Segunda conclusão: o conhecimento intuitivo e o abstrativo não diferem tampouco pelo fato de que abstrativo não atinge o objeto em si mesmo adequadamente, mas somente uma imagem diminuída do objeto, ao passo que o conhecimento intuitivo atinge o objeto em si mesmo adequadamente. Esta posição é, ao contrário, sustentada por um doutor (Scoto) na VI *Quodlibet*.

Terceira conclusão: o conhecimento intuitivo e o abstrativo não diferem tampouco “pela diversidade das razões formais que as suscitam”: não se pode dizer que “no conhecimento intuitivo a causa concreta existente está diretamente na origem do ato cognoscitivo, ao passo que o abstrativo tem origem a partir de um movente no qual a coisa tem um ser cognoscível, quer seja a causa que contém virtualmente a coisa como cognoscível, quer seja um efeito, uma espécie – por exemplo – ou uma imagem cujo conteúdo representativo seja a coisa mesma de que é imagem”. Esta tese também é sustentada por Scoto na XIII *Quodlibet*.

Quarta conclusão: o conhecimento intuitivo e o abstrativo não diferem tampouco pelo fato de que o intuitivo tem necessariamente uma relação e atual com o objeto, ao passo que o abstrativo não tem necessariamente uma relação real atual com o objeto, mas tem uma relação potencial, isto é, de mensurável e de dependência e não de unidade e de dependência. Esta tese também é sustentada por Scoto, no texto citado.

Quinta conclusão: o conhecimento intuitivo e o abstrativo não diferem tampouco pelo fato de que no conhecimento intuitivo o objeto está presente na própria existência, ao passo que o abstrativo está presente em alguma coisa que o representa perfeitamente em sua natureza própria e essencial de cognoscível. Isto é afirmado sempre por Scoto, na XIV *Quodlibet*, no Livro IV do *Comentário às Sentenças*, d. 10, q. 8.

[...] Afirmo, portanto, que o conhecimento intuitivo e o abstrativo diferem por si mesmos e não em função dos objetos conhecidos nem de suas causas, embora segundo a ordem natural o conhecimento intuitivo não possa se dar sem a existência da coisa, a qual é verdadeiramente a causa eficiente direta ou indireta do conhecimento intuitivo, como se dirá em outro lugar. O conhecimento abstrativo, ao contrário, pode se dar, segundo a ordem natural, mesmo que a coisa conhecida seja completamente destruída. E se aquele que colocou as diferenças acima expostas assim entendeu, tem perfeitamente razão sobre este assunto, embora em outros pontos, concernentes a outros problemas, ele não tenha razão.

4. SE PODE EXISTIR CONHECIMENTO DE UMA COISA QUE NÃO EXISTE (*Ordinatio, Prologus*, q. 1, art. 1 e art. 6)³⁸

³⁸ Cf. a edição crítica *Guillelmi de Ockham. Scriptum in Librum Primum Sententiarum. Ordinatio (Prologus et Distinctio I)* (“Opera Theologica 1”), eds. GÁL, G. & BROWN, S. F.Bonaventure/New York,The Franciscan Institute,1967

Do que foi dito segue que se pode dar conhecimento intuitivo de uma coisa não existente.

Eu demonstro esta tese assim: toda realidade absoluta, distinta local e subjetivamente de uma outra realidade absoluta, em virtude da potência absoluta de Deus pode existir independentemente da outra, porque não é sustentável que Deus, toda vez que queira destruir uma realidade absoluta existente no céu, seja constrangido também a destruir uma realidade terrestre. Mas o conhecimento intuitivo, sensitivo e intelectivo, é uma realidade absoluta, distinto pelo lugar e pelo sujeito do objeto conhecido. Se, por exemplo, conheço intuitivamente uma estrela do céu, aquela intuição, quer sensitiva, quer intelectiva, se distingue pelo lugar e pelo objeto do objeto intuído; esta intuição, portanto, pode perdurar mesmo depois da destruição da estrela; portanto, etc.

De quanto sempre foi dito, resulta evidente que Deus tem o conhecimento intuitivo de todas as realidades, que existem e que não existem, porque conhece as criaturas quando não existem com a mesma evidência com a qual as conhece quando existem.

Resulta ainda evidente que uma realidade não existente pode ser conhecida intuitivamente, porquanto o objeto primeiro daquele ato de conhecimento não existe – contra a opinião de alguns autores – porque a intuição sensível de uma cor pode ser conservada em ato por Deus mesmo que a cor não exista; e tal intuição sensível tem como objeto primeiro a cor, e o mesmo se deve admitir para a intuição intelectiva.

[...] Para resolver a primeira dificuldade, afirmo que o ato de apreensão se distingue realmente do ato com o qual ou se assente ou se dissente ou se duvida, e pode coexistir com cada um desses, mesmo que, segundo a ordem

natural, não possa se dar sem que se acompanhe de um desses atos. Pode-se, portanto, afirmar que todo aquele apreende uma proposição, expressa o seu assentimento à mesma, ou discorda dela, ou ainda duvida dela, e afirmar contemporaneamente que o ato de apreensão se distingue realmente de cada um daqueles atos.

Que o ato de apreensão se distinga dos outros resulta evidente do argumento já visto, isto é: se alguém emite freqüentemente atos dubitativos em relação a uma proposição, de sorte a obter uma forte inclinação a pensar naquela proposição através de um hábito adquirido mediante atos precedentes, se, em seguida, aquela pessoa dá o seu assentimento àquela mesma proposição por força da adesão a um princípio ou a uma autoridade em relação aos quais possui um hábito que o inclina de modo perfeito, a mesma pessoa, depois do primeiro ato de assentimento, está apto para apreender aquela proposição e dar o seu assentimento à mesma com uma facilidade e prontidão maior do que aquela que se verificaria se jamais existissem os atos dubitativos.

Portanto, aquilo que é adquirido quando se emitem atos dubitativos, de algum modo, direta ou indiretamente, dá uma inclinação ao ato de assentir.

Mas a coisa em questão não pode ser um hábito dubitativo, porque este dá a inclinação precisamente para atos dubitativos, e, consequentemente, aquela pessoa deveria ser menos inclinada a dar seu assentimento de quanto não sucederia se não tivesse jamais pensado naquela proposição, enquanto a realidade nos atesta o contrário.

Quando se adquire um hábito dubitativo, adquire-se também um outro hábito, que também permanece e inclina ao assentimento. E, como este hábito se distingue realmente do hábito dubitativo, assim o ato do qual é gerado se distingue realmente do ato dubitativo.

Para responder à segunda dificuldade, afirmo que provavelmente se pode sustentar que o conhecimento incomplexo dos termos e a apreensão de uma proposição e o consequente juízo se distinguem realmente e que cada um desses é separável do outro pela onipotência de Deus.

A primeira parte da tese é evidente a partir do que se disse há pouco. Em favor da segunda tese pode-se aduzir esta prova: de nenhuma realidade absoluta, se deve negar que possa existir sem a outra por obra da potência de Deus, a menos que haja uma flagrante contradição. Mas não existe manifesta contradição que haja o juízo que segue a apreensão e que não haja a apreensão; e tampouco existe contradição no fato de que haja a apreensão de uma proposição e que não haja o conhecimento incomplexo dos termos.

Se alguém objetasse que existe uma contradição manifesta no fato de que uma pessoa dê o seu assentimento a uma proposição e que, porém, desta não tenha a apreensão, e também no fato de que uma pessoa apreenda uma proposição e, contudo, não apreenda os termos desta, posso responder deste modo: não é contraditório que um intelecto dê o seu assentimento a uma proposição e que juntamente não a apreenda com uma apreensão realmente distinta daquele assentimento. Todavia, julgo que existiria contradição se sucedesse que o intelecto dê o assentimento sem disto ter qualquer apreensão. Pode-se dizer por isso que o assentimento é também uma certa apreensão; além deste tipo de apreensão, existe um outro, já visto. Pode-se dizer igualmente que alguém pode apreender uma proposição sem ter o conhecimento incomplexo dos termos, enquanto tem um conhecimento complexo através do qual conhece a proposição e os seus termos.

Se alguém objetasse que então sucederia que os mesmos termos de fato seriam conhecidos contemporaneamente e com um só ato através de dois conhecimentos, respondo que esta consequência pode ser aceita: de fato, é

certo que, além do conhecimento complexo com o qual se conhecem os termos, se dá um conhecimento incomplexo de cada termo, o qual não parece estar em contraste com o precedente. Portanto, como não temos a experiência evidente de que o conhecimento incomplexo é destruído pelo advento daquele complexo, não se deve negar a permanência do conhecimento incomplexo, uma vez que sobrevém o conhecimento complexo. O mesmo raciocínio pode ser feito oportunamente em relação à apreensão e ao consequente juízo.

À pergunta sobre como se distinguem aqueles conhecimentos, respondo que se distinguem pela suas espécies; nem há nenhum inconveniente em afirmar que na mesma potência em relação ao mesmo objeto existem atos especificamente distintos, como demonstrarei mais adiante. Qualquer coisa que se pense da potência absoluta de Deus, afirmo que na ordem natural a primeira é separável da segunda e da terceira; a segunda é separável da terceira; mas a terceira não é de fato dissociável das duas primeiras, e a segunda não é separável da primeira.

Uma das tantas inúmeras provas da verdade desta afirmação é esta: toda vez que é emitido um ato de apreensão ou de juízo, se emite também um ato de conhecimento dos termos, e, consequentemente, se gera um hábito. Portanto, mediante um hábito que inclina à apreensão e ao juízo não se emite ato algum sem que contemporaneamente o hábito incline também ao conhecimento incomplexo dos termos.

No que tange àqueles que sustentam que não é verdade que toda coisa absoluta pode ser separada de uma outra coisa absoluta (de fato, comumente se diz que pode existir um ato de volição se não é precedido de um ato de conhecimento) se pode rebater com igual facilidade: a apreensão de uma proposição não pode acontecer sem o conhecimento incomplexo dos termos, e

assim também o juízo sucessivo não pode acontecer sem os dois conhecimentos precedentes.

5. O PROBLEMA DOS UNIVERSAIS

(*Summa Logicae*, I, 14)³⁹

Como ao lógico não basta um conhecimento genérico dos termos, mas é necessário um conhecimento mais especial, assim, depois de ter tratado das divisões gerais dos termos, devem-se desenvolver alguns conteúdos daquelas subdivisões. Tratarei, antes de tudo, dos termos de segunda intenção e sucessivamente daqueles de primeira intenção. Se dissemos que termos de segunda intenção são, por exemplo: universal, gênero, espécie, etc.; portanto, agora falaremos dos cinco universais. Todavia, preliminarmente, se deve examinar este termo comum “universal”, que se predica de todo universal, e do singular que a este se opõe.

“Singular” pode ter duas acepções: em uma primeira acepção, singular significa tudo aquilo que é uma só coisa e não muitas coisas⁴⁰. Neste sentido aqueles que sustentam que o universal é uma qualidade da mente que pode ser predicada de muitas coisas, não por força de si mesma, mas por força daquela

³⁹ Na obra *Summa Logicae*, especialmente nos capítulos 15, 16 e 17 da primeira parte, G. Ockham aborda a questão dos universais de modo mais resumido. A tradução é feita a partir do texto latino: GUILLELMI DE OCKHAM, *Summa Logicae. Pars Prima* (ed. Ph. BOEHNER) (“Opera Philosophica 1”; edição revisada e completada por G. GÁL & S. F. BROWN em 1974). Bonaventure/New York, The Franciscan Institute, 1957, 43-45. Cf. também a tradução brasileira da primeira parte da *Summa Logica*: Guilherme de Ockham, *A Lógica dos Termos* (tr. F. PIO DE A. FLECK). Porto Alegre, Edipucrs, 1999.

⁴⁰ A *unidade numérica* do singular é a primeira definição do “singular” para G. Ockham. Como as demais que se seguirão, a definição diz respeito ao que o autor considera como um sinônimo de “singular”: “indivíduo”. Teríamos a convertibilidade de expressões como: *coisa* (*res*), *singular* (*singulare*), *indivíduo* (*individuum*) e *uma só coisa numericamente*

pluralidade de coisas por essa significadas afirmam que qualquer universal é verdadeira e realmente singular. Como qualquer termo oral, por quanto em consequência da instituição seja comum a muitas coisas, todavia, é verdadeira e realmente singular e numericamente uno, do mesmo modo um conceito mental que significa mais coisas extra-mentais é verdadeira e realmente singular e numericamente uno: é, de fato, uma só coisa e não muitas coisas, mesmo que signifique muitas coisas.

Na segunda acepção, singular é aquilo que é uma só coisa e não muitas coisas, nem é apto para significar várias coisas. Neste sentido nenhum universal é singular, visto que todo universal é por natureza signo de muitas coisas. Conseqüentemente, se por universal se entende, como muitos o fazem, alguma coisa que não é una numericamente, digo que não existe nenhum universal, a menos que não se queira dar ao termo um significado abusivo, dizendo, por exemplo, que o povo é universal, que não é uma só coisa mas é mais coisas; tal coisa seria pueril.

Deve-se, portanto, dizer que qualquer universal é uma coisa singular, e é universal só em relação ao seu significado, na medida em que é signo de mais coisas. É isto o que diz Avicena no Livro V da *Metafísica*: “Uma única forma junto ao intelecto está em relação com uma multidão, e deste ponto de vista é alguma coisa de universal, porque esta é uma intenção no intelecto, que mantém o mesmo valor em relação a cada um dos seus significados”; e acrescenta: “Esta forma, embora em relação às coisas individuais seja universal, todavia, em relação à alma singular na qual se encontra impressa, é individual; esta, de fato, é uma das formas que se encontram no intelecto”. Avicena quer dizer que o universal é uma intenção singular da mesma alma,

(*uno numero*). A propósito, cf. P. ALFÉRI, *Guillaume d'Ockham. Le Singulier*. Paris, Minuit, 1989, 16-19.

apta a ser predicada de muitas coisas, de modo que pelo fato de que é apta a ser predicada de muitas coisas é dita universal, não em virtude de si mesma, mas em virtude daquela pluralidade de coisas.

Em seguida, pelo fato de que é uma única forma existente realmente no intelecto, é dita singular; por essa razão, “singular” se predica do universal se é tomado na primeira acepção, ao passo que não se predica se é tomado na segunda, quando dizemos que o sol é causa universal e, todavia, é verdadeiramente uma causa particular e singular. De fato, o sol é dito causa universal porque é causa de mais coisas, isto é, de todas as coisas geráveis e corruptíveis da terra, ao passo que se diz causa particular, porque é uma única causa e mais causas.

Do mesmo modo o conceito mental é dito universal porque é um signo que se predica de mais coisas, ao passo que é dito singular enquanto é uma só coisa e não várias coisas. Na verdade deve-se saber que o universal é duplo: existe um universal por natureza, isto é, que por natureza é um signo predicável de muitas coisas, do mesmo modo que a fumaça por natureza significa o fogo; o lamento do enfermo, a dor; o riso, a alegria interior. Neste sentido somente um conceito da mente pode ser universal, ao passo que nenhuma substância ou acidente extra-mentais são universais como tais. Na minha tradução entenderei o universal segundo esta acepção.

O segundo tipo de universal é aquele que deriva de uma instituição convencional: deste modo um termo proferido oralmente, mesmo sendo uma qualidade numericamente una é universal, porque é um signo instituído convencionalmente para significar várias coisas. Como uma palavra pode ser dita comum, assim também pode ser dita universal: isto não deriva, porém, da sua natureza, mas da convenção daqueles que a instituíram.

6. O UNIVERSAL NÃO É UMA REALIDADE EXTRA-MENTAL

(*Summa Logicae*, I, 15)⁴¹

Dado que não basta enunciar as teses, mas é necessário demonstrá-las com evidência, esforçar-me-ei por produzir demonstrações para as afirmações feitas anteriormente e por confirmá-las com argumentos de autoridade.

Que o universal não seja uma substância existente fora da mente, pode ser demonstrado com evidência, e, em primeiro lugar, argumentando assim: nenhum universal é uma substância singular numericamente una. Se tal coisa fosse sustentada, disto resultaria que Sócrates é um universal, porque não existe nenhuma razão para afirmar que um universal é, antes, uma substância singular do que uma outra. Portanto, nenhuma substância singular é um universal, mas toda substância de fato ou é uma coisa e não é várias coisas, ou é várias coisas. Se é uma só coisa e não várias coisas, é numericamente una; nisto consiste de fato, na opinião de todos, o ser numericamente uno. Se, ao contrário, uma substância é várias coisas, ou é várias coisas singulares ou é várias coisas universais. Se ocorre o primeiro caso, disto deriva que uma substância seria constituída de vários substâncias singulares e, consequentemente, pela mesma razão uma substância teria vários homens e então o universal se distinguiria de uma coisa particular, mas não se distinguiria de várias coisas particulares. No caso, ao contrário, de que uma substância fosse várias coisas universais, tomo qualquer uma dessas coisas universais e me pergunto: ou é várias coisas, ou é uma só coisa. Se se verifica o segundo caso, disto deriva que é singular; se se verifica o primeiro, me pergunto ainda: ou é várias coisas singulares ou é várias coisas universais. E assim ou existirá um processo ao infinito ou se chegará à conclusão de que

⁴¹ GUILLELMI DE OCKHAM, *Summa Logicae. Pars Prima* (ed. Ph. BOEHNER), 45-49

nenhuma substância é universal, entendendo por universal aquilo que exclui o singular. Foi demonstrado com isso que nenhuma substância é universal.

Em segundo lugar, se o universal fosse uma substância existente nas substâncias singulares e distinta das mesmas, disto derivaria que pode existir sem elas, visto que toda coisa que é por natureza anterior a uma outra pode existir, em virtude de um ato da potência divina, mesma sem esta outra. A consequência, porém, é absurda.

Em terceiro lugar, se aquela opinião fosse verdadeira, nenhum indivíduo poderia ser criado, mas alguma coisa teria preexistido à criação do indivíduo: se o universal que nele está esteve antes em um outro, o indivíduo não receberia um ser tirado inteiramente do nada. Dever-se-ia dizer, pela mesma razão, que Deus não pode destruir um indivíduo de uma espécie sem destruir todos os outros indivíduos da espécie: de fato, se anulasse um indivíduo, destruiria tudo aquilo que pertence à essência daquele indivíduo e, por essa razão, destruiria o universal que está nele e nos outros; consequentemente, os outros seriam destruídos, não podendo continuar a existir sem uma parte deles, constituída pelo universal realisticamente compreendido.

Em quarto lugar, o universal realisticamente compreendido não poderia ser considerado uma coisa totalmente estranha à essência do indivíduo, mas deveria pertencer à essência individual e, consequentemente, um indivíduo resultaria composto de realidades universais e, por essa razão, isto seria ao mesmo tempo singular e universal.

Em quinto lugar, do realismo seguiria que alguma coisa da essência de Cristo seria infeliz e condenada, porque a natureza comum realmente presente em Cristo seria a mesma que está em Judas, que é condenado. Tal consequência é absurda.

Podem ser aduzidos muitos outros argumentos que, para não alongar-me muito, não examino. A minha tese é confirmada pelos seguintes argumentos de autoridade: antes de tudo no *Livro VII da Metafísica*, onde trata diretamente da questão se o universal é uma substância, Aristóteles demonstra que nenhum universal é uma substância; por essa razão, diz: “se nenhum universal pode ser uma substância, como foi dito tratando da substância e do ente, não é possível tampouco que o universal seja uma substância compreendida como uma alguma coisa de uno entre muitos”. Das citações vê-se como para Aristóteles nenhum universal é uma substância, embora suponha para as substâncias. Averróis, no 44º comentário ao *Livro VII da Metafísica*, diz: “No indivíduo são substâncias somente a matéria e a forma de que é composto”; o mesmo, no comentário 45, escreve: “Dizemos, portanto, que é impossível que um universal seja a substância de alguma coisa, mesmo que os universais manifestem as substâncias das coisas”; e no comentário 47: “É impossível que os universais sejam partes das substâncias individuais”. No comentário 2 ao *Livro VIII da Metafísica* o mesmo Averróis escreve: “O universal não é nem substância nem gênero”; no comentário 6 ao *Livro X da Metafísica*: Como os universais não são substâncias, é evidente que o ente comum não é uma substância extra-mental”.

Dessas autoridades e de muitas outras passagens extraímos que nenhum universal, em qualquer modo que seja compreendido, é uma substância. Portanto, a consideração do intelecto não faz que alguma coisa seja ou não seja uma substância, embora o significado do termo faça com que daquela mesma coisa se predique ou não se predique o termo ‘substância’. Por exemplo, a proposição “O cão é um animal”: se o termo ‘cão’ está no lugar do cão que ladra, a proposição é verdadeira; o se o termo ‘cão’ está no lugar da constelação celeste, a proposição é falsa. Todavia, é impossível que uma

mesma coisa seja substância por uma consideração e não o seja por outra consideração. Deve-se afirmar, por essa razão, de modo absoluto que nenhum universal, em qualquer modo que seja compreendido, é uma substância; todo universal é um conceito da mente (*intentio animae*), que, segundo uma opinião provável, não difere do ato de intelecção (*actu intelligendi*) por essa razão, diz-se que o ato de intelecção com o qual conheço um homem é signo natural dos homens: é natural do mesmo modo em que o lamento é signo da doença ou da tristeza ou da dor; e é um signo tal que pode estar no lugar dos homens nas proposições mentais, assim como o termo oral pode estar para as coisas nas proposições vocais.

Que o universal seja um conceito mental (*intentio animae*), afirma-o claramente Avicena no *Livro V* da *Metafísica*, onde escreve: “Digo que o universal é dito de três modos. De fato, é dito universal em relação ao fato de que se predica um ato de muitas coisas, como o termo ‘homem’; e se diz universal o conceito que pode ser predicado de muitas coisas”, e acrescenta: “É dito também universal o conceito que não apresenta nenhum obstáculo para ser predicado de muitas coisas”.

Destas e de outras passagens extraímos patenteia-se que o universal é um conceito mental que se predica de muitas coisas. Este tese pode ser confirmada através dessas considerações racionais: segundo o parecer de todos, todo universal é predicável de muitas coisas; mas somente um conceito da mente ou um signo instituído convencionalmente é por natureza apto a ser predicado, e não uma substância; portanto, somente um conceito mental ou um signo convencional é universal. Mas por universal não entendo aqui signos convencionais, mas, antes, só aquele signo que por sua natureza é universal. Que uma substância não seja apta por natureza a ser predicada, é evidente; de fato, no caso de que a substância se predicasse, teremos uma proposição

composta de substâncias particulares e, consequentemente, o sujeito estaria em Roma e o predicado na Inglaterra, o que é absurdo.

Do mesmo modo, a proposição é só mental, oral ou escrita; portanto, as suas partes podem ser só mentais, orais ou escritas; desta maneira, porém, não são as substâncias particulares. Consta, portanto, que nenhuma proposição pode ser composta de substâncias; a proposição se compõe, ao contrário, de universais; portanto, os universais não são de modo algum substâncias.

7. NATUREZA DO CONCEITO UNIVERSAL: O CONCEITO COMO REPRESENTAÇÃO MENTAL (*Ordinatio*, d. 2, q. 8)⁴²

Em quinto lugar, coloca a questão: o universal é alguma coisa de real, que existe subjetivamente em algum lugar? [...] Acerca de tal questão existem diversas opiniões, algumas das quais considero absolutamente falsas, mas que, todavia, exporei antes daquela já criticada precedentemente.

A primeira opinião sustenta que o universal é um conceito mental, e que aquele conceito coincide com o próprio ato de intelecção, de modo que o universal não seria senão o conhecimento confuso de uma coisa; tal ato de intelecção, já que por meio dele não se conhece, antes, um ente singular do que um outro, seria indiferente e comum a todos os entes singulares e, por essa

⁴² Cf. a edição crítica GUILLELMI DE OCKHAM. *Scriptum in Librum Primum Sententiarum. Ordinatio (Distinctiones II-III)* (“Opera Theologica 2”), eds. GÁL, G. & BROWN, S. F.Bonaventure/New York,The Franciscan Institute,1970. Na distinção II, questões IV a VIII, G. de Ockham trata minuciosamente da querela dos universais a partir de um questionamento acerca da identidade e da distinção entre Deus e a criatura: é possível encontrar alguma coisa de comum que seja atribuível à essência de um e de outro? Para elucidar tal questão circunscrita à esfera da teologia, faz-se necessário conhecer a natureza do universal. Uma vez rejeitadas as diversas formas de realismo (cf. questões de IV a VII), na questão VIII, parte resolutiva da crítica feita aos universais, G. de Ockham procura localizar o universal *in anima*.

razão, de acordo com seu maior ou menor grau de confusão, seria mais ou menos universal.

Contra esta opinião, se pode argumentar assim: visto que através de todo ato de intelecção alguma coisa é compreendida, portanto, mediante aquele ato de intelecção alguma coisa é compreendida. E não alguma coisa de singular extra-mental, porque não se pode dizer que seja compreendida, antes, uma coisa do que uma outra, nem é compreendido, antes, aquilo que não é daquilo que é: portanto, com aquele ato de intelecção ou nada se entende de particular ou se entende qualquer particular. Visto que é falso que seja compreendido qualquer particular, porque sucederia que com aquele ato de intelecção seriam conhecidas infinitas coisas, portanto, é verdade que não se entende nada de particular.

Além disso, segundo o parecer de todos os autores, é dito conceito da mente aquilo que atua como término ao ato de conhecer; mas um tal ato de conhecer não pode atuar como término primariamente a si mesmo, não havendo nenhum motivo para que um ato de intelecção atue como término, antes, a si mesmo do que a um outro. Visto que o ato de intelijer Sócrates não termina primariamente em si mesmo, portanto, tampouco qualquer outro ato de intelecção atua primariamente como término a si mesmo; portanto, o conceito não é o próprio ato de intelecção.

A segunda opinião é aquela de quem afirma que o universal é uma certa espécie que, uma vez que diz respeito igualmente a toda coisa singular, é dita universal; por essa razão, é universal pelo conteúdo representativo, mas é particular pelo seu ser. Esta opinião é falsa porque, como veremos mais adiante, não é necessário admitir a existência de uma tal espécie. Além disso, é falsa porque por universal se entende aquilo que é conhecido através da abstração do intelecto, ao passo que aquela espécie não é conhecida deste

modo: de fato, ou tal espécie é conhecida em si mesma, e então – como veremos – deve necessariamente ser conhecida, desde o início, intuitivamente; ou é conhecida em alguma outra coisa e, consequentemente – como veremos –, esta alguma outra coisa é um universal em relação à espécie, e então em relação a essas coisas levanto as mesmas interrogações anteriores. Além disso, aquela opinião diz que o universal não é abstrato, mas é verdadeiramente gerado, porque seria uma verdadeira qualidade gerada no intelecto.

Terceira opinião: o universal é uma verdadeira coisa produzida pelo ato de intelecção: seria uma imagem da coisa, e seria universal pelo fato de que se refere igualmente a todas as coisas. Esta opinião não é verdadeira: não se deve admitir nenhuma tal imagem, porque tudo aquilo que se encontra no intelecto ou é um ato ou uma modificação [paixão] ou um hábito; mas aquela imagem não pode ser nenhuma dessas coisas.

Essas três opiniões convêm na conclusão de que o universal é em si mesmo uma verdadeira coisa singular, numericamente una; em relação às coisas extra-mentais esta seria universal e comum e indiferente no que tange às coisas singulares; seria quase uma imagem natural das coisas extra-mentais; e, por essa razão, poderia supor por essas. Este universal se comportaria do mesmo modo como uma estátua em relação às coisas semelhantes: a estátua é em si mesma singular e numericamente una; todavia, é indiferente em relação às coisas às quais se assemelha, porque leva ao conhecimento de uma ou de outra dessas coisas, indiferentemente (sem fazer conhecer, antes, uma do que a outra). Do mesmo modo, aqueles que sustentam que na mente, além do ato de intelecção, existe uma espécie ou um hábito, não podem afirmar que o ato de intelecção é realmente universal sem dizer que o é também a espécie ou o hábito, e tampouco o contrário, porque qualquer um dos três é indiferente em relação às coisas singulares.

Essas opiniões não se podem refutar facilmente, nem têm o mesmo grau de improbabilidade ou de manifesta falsidade das opiniões precedentemente refutadas.

Quarta opinião: não existe um universal natural, mas só o universal convencional, do mesmo modo em que um termo oral é universal: de fato, nenhuma coisa por sua natureza é levada a supor por alguma outra coisa, nem pode ser verdadeiramente predicada de uma outra coisa, como se predica de uma palavra; isto se verifica somente por uma instituição convencional. Portanto, como as palavras são universais e predicáveis das coisas por convenção, assim sucede com todos os universais.

Esta opinião não é verdadeira: se assim fosse, nada por sua natureza seria espécie ou gênero ou vice-versa. Conseqüentemente, Deus e uma substância extra-mental poderiam ser igualmente universais, exatamente como qualquer conteúdo mental, o que é falso.

Portanto, pode-se afirmar com muita probabilidade que o universal não é alguma coisa de real, dotado de um ser subjetivo intra-mental ou extra-mental, mas possui somente um ser objetivo (*esse obiectivum*) na mente e é uma representação mental (*fictum*) que tem um ser tal no ser objetivo, qual seja, o ser possuído pela coisa extra-mental no ser subjetivo. E isto é possível deste modo: o intelecto que vê uma coisa extra-mental, desta representa algo semelhante na mente, de modo que, se tivesse o poder de produzir as coisas na realidade como tem o poder de produzir novos pensamentos, faria existir aquela coisa na realidade extra-mental, com um ser próprio subjetivo e numericamente distinta da primeira.

Aconteceria – com as devidas proporções – aquilo que sucede com um arquiteto que, vendo uma casa ou um edifício qualquer, forma a representação de uma casa semelhante na sua mente e, em seguida, constrói uma casa

semelhante no exterior, que se distingue só numericamente da primeira; do mesmo modo, no caso dos universais, a representação mental formada na mente à vista de alguma coisa exterior é um modelo. De fato, como a casa representada idealmente serve de modelo ao arquiteto, se este tem a capacidade de produzir realmente aquilo que se representa, assim a representação mental é um modelo para aquele que a tem presente. Esta pode, portanto, dizer-se universal, visto que é um modelo e se refere indiferentemente a todas as coisas singulares extra-mentais, e na base de tal semelhança no ser objetivo pode estar no lugar das coisas externas, que têm um ser semelhante fora do intelecto. Deste modo o universal não é produto por via de geração, mas, sim, por abstração, que consiste em uma representação mental.

Antes de tudo, eu aduzirei por isso alguns argumentos para demonstrar que o universal é alguma coisa na mente dotado somente de ser objetivo e não subjetivo. Isto é evidente, em primeiro lugar, porque, segundo os filósofos, o ente se divide primeiramente em ente intra-mental e em ente extra-mental; o ente extra-mental se divide, em seguida, nas dez categorias. Então eu me pergunto: como deve ser compreendido, neste caso, o ente intra-mental? Ou é aquilo que tem somente um ser objetivo, e atingimos o que se desejava demonstrar, ou é aquilo que tem um ser subjetivo, mas esta hipótese é absurda, porque aquilo que tem um verdadeiro ser subjetivo na mente está contido no ente que se divide nas dez categorias. De fato, o ato de intelecção e em geral todo acidente que informa a mente são uma verdadeira qualidade, como o calor e a brancura e, por essa razão, não estão contidos no ente que se contrapõe ao ente dividido nas dez categorias.

Além disso, as representações fictícias têm o ser na mente e não um ser subjetivo; do contrário, seriam realidades verdadeiras e próprias; por exemplo,

a quimera, o *hircocervus*, etc. seriam coisas verdadeiras. Portanto, existem realidades que possuem somente um ser objetivo.

Além disso, as proposições, os silogismos e coisas semelhantes não têm um ser subjetivo, mas possuem somente um ser objetivo, de maneira que o ser deles consiste em ser conhecido. Portanto, existem entes dotados somente de um ser objetivo. Do mesmo modo: os produtos da arte não têm subjetivo na mente do artista, como não o têm as criaturas na mente divina antes da criação.

E ainda: os doutores admitem comumente as relações de razão; então me pergunto: ou as relações têm um ser subjetivo, e neste caso são verdadeiras coisas e são relações reais, ou têm somente um ser objetivo, e atingimos aquilo que se desejava demonstrar.

Além disso, segundo alguns autores que a pensam diversamente, o ente é um conceito unívoco e nenhuma outra realidade.

De igual modo, quase todos os autores distinguem as segundas intenções das primeiras, e não consideram as intenções segundas como qualidades reais na mente; portanto, já que não existem fora da mente, não podem existir senão objetivamente na mente.

Em segundo lugar, esta opinião sustenta que aquela representação mental é aquilo que primária e imediatamente é denominado de intenção da universalidade, que tem razão de objeto e que é aquilo ao qual imediatamente termina o ato de conhecer quando não é conhecido nenhum outro objeto singular. E como essa em seu ser objetivo é tal qual é o singular no ser subjetivo, por isso, por sua natureza, pode supor pelas coisas singulares, das quais é de algum modo uma imagem.

Desta se verificam também alguns predicados que são próprios de verdadeiras realidades, mas isto não acontece por força da representação, mas por força das coisas por essa representadas.

Tal representação mental é o único conceito que se predica de muitas coisas, de modo a permanecer invariável; do contrário, nenhum gênero se predicaria de muitas espécies: todo gênero diferiria do outro e existiriam tantos gêneros quantas são as espécies; antes, o gênero não diferiria de fato da espécie, nem seria mais extenso que esta [...].

8. NATUREZA DO CONCEITO UNIVERSAL: O CONCEITO COMO QUALIDADE DA MENTE

(*Ordinatio*, d. 2, q. 8)

Quem não aceita esta teoria do conceito compreendido como representação mental dotada de um ser objetivo, pode sustentar que o conceito e todo universal são qualidades que existem subjetivamente na mente e que por sua natureza são signos das coisas extra-mentais exatamente como as palavras são signos das coisas por uma instituição convencional. E como entre as palavras e os signos convencionais alguns significam propriamente e por si mesmos as coisas extra-mentais (é o caso dos categóremas), enquanto outros nada significam, mas se limitam a co-significar juntamente com outros termos (é o caso dos sincategoremáticos); e como alguns desses significam de um modo, enquanto outros significam de outro modo, conforme sejam acidentes distintos das partes gramaticais, do mesmo modo se pode dizer que há algumas qualidades existentes subjetivamente na mente, as quais possuem – com as devidas proporções – as mesmas propriedades que têm os termos instituídos convencionalmente. Nem parecem existir maiores inconvenientes

no fato de que o intelecto possa emitir qualidades que sejam signos das coisas, de quantos existem pelo fato de que os animais e os homens podem emitir naturalmente sons que por sua natureza significam outras coisas. A este propósito, existe, todavia, uma diferença: os animais e os homens emitem aqueles sons para significar modificações interiores [paixões] ou acidentes interiores; o intelecto, ao contrário, sendo dotado de uma maior potência sob este aspecto, pode emitir qualidades para significar naturalmente qualquer coisa.

Em conformidade com esta opinião, deve-se dizer que qualquer conceito universal, incluindo o gênero generalíssimo, é uma verdadeira coisa singular, que torna a entrar em um determinado gênero; é, todavia, universal mediante a predicação e não em relação a si mesmo, mas em relação às coisas significadas. Desde modo a ordem predicamental da substância é um composto ou mesmo um agregado de muitas qualidades que naturalmente são dispostas segundo uma ordem tal, razão pela qual uma qualidade é por sua natureza signo de muitas coisas; e uma outra, signo de poucas, como se tal coordenação foi feita com termos orais. Existe, porém, uma diferença a esse respeito, isto é, os termos orais dispostos segundo uma ordem hierárquica, significam aquilo que significam somente por uma instituição convencional, ao passo que as qualidades significam naturalmente e por sua natureza são os gêneros e as espécies.

Nem se pode argumentar contra esta teoria, dizendo que a qualidade não se predica da substância e que uma categoria é distinta de todos os conteúdos de uma outra categoria; de fato, tal objeção, como outras semelhantes que se poderiam aduzir, é verdadeira só quando os termos têm a suposição pessoal.

Por exemplo, a proposição: “a substância não é a qualidade” é verdadeira se os termos possuem a suposição pessoal; se, ao contrário, o

sujeito tem a suposição simples e o predicado tem aquela pessoal, se deve admitir que “substância é uma qualidade”, conforme a opinião que estamos examinando. E muitas outras semelhantes objeções contra esta teoria não são fundadas.

Para dizer a verdade, esta opinião pode ser diversamente explicada: em um primeiro modo, poder-se-ia dizer que esta qualidade que existe subjetivamente na mente coincide com o ato mesmo de intelecção; esta opinião pode ser sustentada com provas e se podem refutar os argumentos contrários a esta, como eu disse em outro lugar. Em um segundo modo, poder-se-ia dizer que esta qualidade é alguma coisa de distinto do próprio ato de intelecção e a este posterior. E agora se poderiam refutar os argumentos a favor da teoria do conceito como representação mental dotada de ser objetivo, como fiz em outras obras, onde desenvolvi mais amplamente a opinião segundo a qual a intenção mental ou conceito é uma qualidade da mente. Considero cada uma dessas três opiniões como provável, enquanto deixo para outros estudiosos a tarefa de estabelecer qual das três seja a mais verdadeira. Declaro, todavia, de modo firme que nenhum universal, a menos que não seja um universal derivado de uma instituição convencional, é alguma coisa de existente de qualquer modo fora da mente; tudo aquilo que é universal apto a ser predicado de muitas coisas, por sua natureza, existe na mente, com um ser objetivo ou com um ser subjetivo, e nenhum universal pertence à essência ou qüididade de qualquer substância.

9. A ORIGEM DOS CONCEITOS UNIVERSAIS

(*Quaestiones in libros Physicorum*, q.7)⁴³

⁴³ Cf. GUILLELMI DE OCKHAM, *Summulae in Libros Physicorum. Quaestiones in Libros Physicorum* (ed. S. F. BROWN) (“Opera Philosophica VI”). New York, The Franciscan Institute St. Bonaventure University, 1984. Entre as obras editadas neste volume

Acerca da questão de saber se o conceito próprio de uma coisa singular é um conhecimento próprio, respondo afirmativamente: de fato, o conceito comum é um conhecimento confuso; portanto, o conceito próprio é um conhecimento próprio, pela evidente relação proporcional.

Mas duvida-se sobre como se pode sustentar que o ato de intelecção é um conceito. Respondo que isto se explica assim: o intelecto que apreende intuitivamente uma coisa singular, emite dentro de si um conhecimento intuitivo que é somente o conhecimento daquela coisa singular, capaz por sua natureza de supor por aquela coisa singular. De fato, como a palavra “Sócrates” supõe pela coisa que significa, de modo que aquele que ouve esta frase: “Sócrates corre”, não pensa que seja a palavra “Sócrates” ouvida que corre, mas sabe que quem corre é a coisa significada mediante esta palavra, do mesmo modo quem vê e entende alguma coisa que é afirmada mediante a intenção da coisa singular, não julgará que aquela intenção seja tal ou tal outra coisa, mas apreenderá com o pensamento a coisa mesma, a única que pode ser realmente tal ou tal outra coisa.

Como a palavra supõe convencionalmente pela coisa por essa significada, assim a intenção mental supõe naturalmente pela coisa de que é intenção. Mas, além das intenções de uma coisa singular, o intelecto forma dentro de si outras intenções que dizem respeito a muitas coisas sob o mesmo título; como a palavra ‘homem’ não significa Sócrates com exclusão de Platão e, por isso, supõe tanto por Sócrates quanto por Platão, assim com o conceito ‘homem’ não é conhecido somente Sócrates, mas também Platão e o mesmo

(*Brevis Summa* [1-134]; *Summula Philosophiae Naturalis* [135-394], as *Quaestiones super Librum Physicorum Aristotelis* (395-813) representam a última produção filosófica de G. DE OCKHAM antes de ter partido para Avignon.

vale para todos os homens; o mesmo deve ser dito para o ato de intelecção ou para o conceito de ‘animal’, com o qual não conhecemos, antes, um animal particular do que um outro, e assim para todos os conceitos singulares.

Acerca da questão donde se originam essas intenções, respondo assim: o conhecimento próprio de uma coisa singular e o conhecimento específico são causados contemporaneamente pelo objeto, por uma instituição idêntica e com igual prioridade; o conhecimento do gênero é causado na mente por muitos indivíduos de espécies diversas, contemporaneamente aos conhecimentos próprios de tais indivíduos.

10. O OBJETO PRIMEIRO DO INTELECTO

(*Ordinatio*, d. 3, q. 6)

Acerca da questão se o objeto primeiro do intelecto com relação à prioridade de origem seja dado pelo conhecimento de uma coisa singular [...], respondo assim: antes de tudo, afirmo que o singular é conhecido pelo intelecto; em segundo lugar, sustento que o primeiro conhecimento de uma coisa singular é um conhecimento intuitivo; em terceiro lugar, o singular é primariamente conhecido pelo intelecto.

A primeira afirmação é evidente: de fato, se o singular não pudesse ser conhecido pelo intelecto, isto dependeria ou da perfeição do intelecto ou da sua imperfeição. Mas não pode acontecer que o intelecto não apreenda o singular por causa da sua imperfeição, porque os sentidos, que são menos perfeitos que o intelecto, são capazes de apreender o singular. Nem pode darse que o intelecto não apreenda o singular por causa da sua perfeição: de fato, isto aconteceria ou porque o intelecto não pode conhecer uma coisa tão imperfeita, como são as coisas singulares materiais, ou porque o intelecto não

pode ser determinado a conhecer por qualquer coisa material, ou porque o intelecto não pode receber qualquer coisa materialmente.

A primeira razão não é fundamentada, porque o universal, que é abstraído das coisas materiais, não é em nada mais perfeito que o próprio singular e, contudo, é conhecido pelo intelecto. A segunda razão tampouco procede, porque é correto afirmar que o intelecto é determinado por um mesmo objeto seja para conhecer o singular, seja para conhecer o universal. Se, de fato, para conhecer o universal o intelecto é determinado precisamente pelo intelecto agente, pode-se dizer também que pelo intelecto agente esse é determinado a conhecer o particular.

E como pode ser determinado pela espécie inteligível ou pelo fantasma a conhecer determinantemente este universal e não um outro, assim se pode dizer que é determinado pela espécie inteligível ou pelo fantasma a conhecer este singular e não um outro; e ainda, como depois do conhecimento do universal é determinado a conhecer este singular e não um outro, ainda que o mesmo conhecimento do universal se refira de modo igual a todas as coisas singulares, assim antes do conhecimento do universal poderá ser determinado a conhecer esta coisa singular e não uma outra.

A terceira argumentação igualmente não procede seja porque ao singular não repugna o ser apreendido de modo não material mais de quanto isto repugne ao universal, seja porque o conhecimento do singular que segue ao conhecimento do universal é apreendido de modo não material e, por essa razão, ao particular não repugna por sua natureza o ser primariamente apreendido de modo não material.

A confirmação da tese exposta é dada pelo fato de que o universal é apreendido de modo não material, visto que a espécie inteligível, ou seja, o conhecimento com o qual é apreendido se faz de modo não material, e pelo

fato de que no intelecto de real existe somente a espécie inteligível ou o ato de intelecção ou o hábito cognoscitivo, quer segundo o parecer dos autores recordados [Henrique de Gand e Tomás de Aquino], quer segundo as opiniões mais comuns. Portanto, no intelecto nada entra se aí não aparece alguma dessas coisas – que, por essa razão, é alguma coisa do intelecto – quando se diz que o objeto é recebido no intelecto enquanto o ato próprio de inteligir aquele objeto é recebido no intelecto e, consequentemente, é recebido de modo não material no intelecto só porque algo daquelas coisas é não material. Mas também o conhecimento do singular pode ser não material exatamente como o conhecimento do universal; portanto, isto não pode constituir um motivo de repugnância a que o singular seja primariamente apreendido ou conhecido pelo intelecto.

A segunda confirmação da tese exposta é a seguinte: às coisas singulares materiais não repugna o serem apreendidas de modo não material mais de quanto ao universal repugne o ser apreendido singularmente; mas o universal é apreendido singularmente pelo intelecto, visto que a sua intenção, como também a espécie inteligível através da qual é apreendido, é absolutamente singular. Além disso, a alma separada do corpo pode conhecer o singular, pela mesma razão pode-se conhecê-lo quando a mesma está unida ao corpo.

A segunda afirmação (de que o primeiro conhecimento de uma coisa singular é um conhecimento intuitivo) é demonstrada assim: algum conhecimento do singular é intuitivo; do contrário, o intelecto não poderia conhecer nenhuma verdade contingente; mas o conhecimento intuitivo de uma coisa não é posterior àquele abstrativo; portanto, o primeiro conhecimento de uma coisa singular acontece de modo de modo intuitivo.

Acerca do terceiro ponto do assunto inicial, afirmo que o conhecimento das coisas singulares sensíveis é, de modo absoluto, o primeiro, na atual condição do homem, de maneira que aquela coisa singular que primariamente é percebida pelos sentidos, a mesma e sob o mesmo aspecto é conhecida em primeiro lugar e intuitivamente pelo intelecto, a menos que não haja algum impedimento; isto é verdadeiro porque, na base da mesma natureza de potências entre si subordinadas, qualquer coisa pode fazer a potência inferior, podendo fazer também – sob o mesmo aspecto – a potência superior. É claro que é a mesma coisa, e sob o mesmo aspecto, aquela que é percebida pelos singulares sensíveis e que é apreendida pelo sentido interno; do mesmo modo, é a mesma coisa, e sob o mesmo aspecto, aquela que é conhecida pelos sentidos e desejada pela faculdade apetitiva, como também é a mesma coisa, e sob o mesmo aspecto, aquela que é conhecida pelo intelecto e desejada pela vontade: disto resulta que aquela mesma coisa que é primariamente percebida pelos sentidos, a mesma e sob o mesmo aspecto é conhecida pelo intelecto.

A este propósito se objeta que a potência superior pode atingir aquilo a que atinge a potência inferior, mas de modo mais eminente, porque aquilo que os sentidos conhecem material e concretamente – e nisto consiste o conhecimento direto do singular – o intelecto conhece-o de modo não material e de forma abstrata, e nisto consiste o conhecimento do universal.

À tal objeção respondo assim: quando aquilo que é conhecido pela potência superior é de modo absoluto menos perfeito daquilo que é conhecido pela potência inferior, então a potência superior não conhece de modo mais eminente aquilo que é conhecido pela potência inferior; ora, o universal é de modo absoluto menos perfeito que o singular e a este posterior; portanto, o intelecto não conhece o objeto dos sentidos de modo mais eminente.

Além disso, os sentidos não conhecem somente aquele branco constituído pelo concreto, mas também a brancura porque, segundo Aristóteles (*Livro II do De anima*), a cor é visível por si mesma; portanto, se o conhecer alguma coisa de forma abstrata significa conhecer o universal, dever-se-ia dizer que os sentidos conhecem o universal. E ainda: o conhecer esta brancura expressa pelo nome abstrato não equivale conhecer o universal mais de quanto equivalha o conhecer esta coisa branca expressa pelo nome concreto.

Portanto, é absurdo e sem sentido aquele modo de dizer segundo o qual o conhecer alguma coisa concretamente equivale conhecer o singular, e o conhecer alguma coisa de forma abstrata equivale conhecer o universal: de fato, concreto e abstrato são condições e propriedades das palavras e dos signos, ou talvez dos conceitos, cujo conhecimento não pertence a muitos sentidos particulares senão talvez de modo assaz accidental, e certamente não pertence a todos os sentidos, ainda que todas conheçam as coisas singulares.

Não é comprehensível, por isso, este modo de expressar-se: “conhecer uma coisa enquanto significada pelo nome concreto e conhecer a mesma coisa enquanto significada pelo nome abstrato”, a menos que não se queira dizer que alguma coisa pode ser significada por ambos os nomes, mas isto cabe precisamente ao intelecto. Além disso: anteriormente demonstrou-se que não repugna ao singular o ser conhecido de modo não material, porque não é absurdo que o conhecimento do singular seja de modo não material.

Isto é confirmado pela constatação de que, como a matéria individual repugna ao intelecto, assim a matéria universal, que é comum às matérias individuais das coisas geráveis e corruptíveis, repugna ao intelecto; portanto, ao intelecto repugna o conhecimento de modo material, qualquer que seja o modo da materialidade. Portanto, em virtude da razão por que uma coisa

singular material não pode ser primariamente conhecida pelo intelecto, pela mesma razão não poderá ser conhecido primariamente pelo intelecto tampouco o universal material, isto é, aquilo que é comum às coisas materiais singulares.

11. O CONCEITO COMO SIGNO: A MARCA (*VESTIGIUM*) E A IMAGEM (*IMAGO*)

(*Ordinatio*, d. 3, q. 9)

Marca e imagem são tomadas em duas acepções: em uma primeira acepção equivalem à sua inteira definição nominal, mesmo que esta não seja uma acepção de todo rigorosa; deste modo essas indicam realidades absolutas, mas conotando alguma outra coisa. Em uma segunda acepção equivalem àquilo que primariamente é denominado marca e imagem, e a esta acepção me atenho quando coloco o problema: que é marca (*vestigium*)? Digo, portanto, que marca e imagem têm algumas características e propriedades em comum, tendo também outras peculiares a cada uma delas. Uma primeira característica comum é que tanto a marca como a imagem diferem daquilo de que são marca ou imagem.

Uma segunda característica comum é aquela pela qual tanto a marca como a imagem fazem conhecer aquilo de que são, respectivamente, marca ou imagem. Todavia, a expressão: “uma coisa faz conhecer uma outra coisa” pode ser entendida de dois modos: ou que uma coisa causa o conhecimento de outra, mediante o conhecimento próprio da primeira, de modo que o conhecimento de uma seja causa do conhecimento da outra; ou que uma coisa faz conhecer a outra imediatamente, sem o conhecimento da primeira, como

acontece com o intelecto, que conduz ao conhecimento de qualquer coisa inteligível comportando-se como causa.

O primeiro modo pode, por sua vez, verificar-se de duas maneiras: ou a coisa conduz à primeira notícia ou a tal conhecimento, ou suscita somente a recordação de alguma coisa de habitualmente conhecido. No primeiro modo, o conhecimento do singular é causa do conhecimento do universal, e o conhecimento das premissas é causa do conhecimento da conclusão. Mas neste modo não sucede jamais que o conhecimento incompleto de uma coisa conduza ao conhecimento antes de uma outra coisa incompleta, como foi dito no *Prólogo*; e, sobretudo, não é causa suficiente com o intelecto e com as outras coisas requeridas por parte da potência, sendo ou não causa parcial com o objeto.

No segundo modo uma coisa incompleta mediante o seu conhecimento pode ser causa parcial da recordação de uma outra coisa habitualmente conhecida, de modo que o conhecimento habitual necessariamente concorre sob a razão de causa parcial. E aquilo que é conhecido deste modo pode ser chamado representativo (*potest vocari repraesentativum*) de uma outra coisa e, neste sentido, tanto a marca como a imagem representam aquilo de que são marca ou imagem.

De fato, resulta da experiência que se uma pessoa não tem nenhum conhecimento de Hércules, quando vê a estátua de Hércules não pensa mais em Hércules do que em Sócrates. Se, ao contrário, primeiramente vê Hércules e conserva alguma notícia de Hércules, quando sucessivamente vê uma estátua semelhante a Hércules de algum caráter accidental externo, em virtude da visão da estátua, mesmo supondo que não a tenha jamais visto antes, se recordará de Hércules, embora isto não se verifique sempre, por causa da imperfeição da semelhança ou por causa de algum outro defeito. O mesmo acontece com a

marca: se uma pessoa vê as marcas de um boi, se recordará do boi habitualmente conhecido; mas se anteriormente não teve algum conhecimento do boi, não se recordará do boi mais de quanto não poderá recordar-se do jumento.

Disto se segue que algumas coisas podem representar-se reciprocamente, porque cada uma pode indiferentemente causar a recordação da outra. Isto é evidente se tomamos o caso de dois homens muito semelhantes, que sejam conhecidos por experiência da parte de outros homens: é claro que uma pessoa que os conhece, toda vez que vê um de tais homens pode logo pensar no outro, e assim se representarão reciprocamente na mente de um que os conhece. Do mesmo modo, se um dos dois – chamado Sócrates – fosse habitualmente conhecido de João, e este começasse a ver Platão que muito semelhante a Sócrates pela semelhança com Platão, que vê pela primeira vez; e esta coisa não poderia ser feita se não visse Platão. O mesmo diga-se para a recíproca, isto é, no caso de que um tivesse o conhecimento habitual de Platão e começasse a ver Sócrates pela primeira vez: deste modo Sócrates e Platão se representariam reciprocamente.

A terceira característica em comum é a seguinte: a marca e a imagem não representam, antes, um indivíduo do que um outro muito semelhante ao primeiro; quando acontece que representem um indivíduo com exclusão de um outro, isto sucede pelo fato de que não existe indivíduo muito semelhante ao primeiro. Resulta evidente com isso como é falsa a opinião de que quem diz que a imagem representa alguma coisa em relação a um indivíduo, ao passo que a marca representa alguma coisa em relação ao universal. A razão disto é dada pelo fato de que a estátua de Júpiter não representa César, porque aquela imagem não se assemelha igualmente a Júpiter e a César. Todavia, se Júpiter e César fossem muito semelhantes, de sorte que não se pudesse distinguir um do

outro, como vi em alguns casos, então aquela imagem não representaria mais Júpiter que César, porque se assemelharia igualmente a ambos. Conseqüentemente, uma pessoa que tem um conhecimento habitual de César, vendo aquela imagem, se recorda de César, enquanto uma outra pessoa, que tem um conhecimento habitual de Júpiter, vendo aquela imagem se recorda de Júpiter; o mesmo acontece com a marca, porque se um boi tivesse os pés totalmente dessemelhantes dos pés de outros bois, a marca deixada por esse para quem conhece a distinção daqueles pés daqueles dos outros representaria aquele boi assim distintamente, como agora de fato a imagem de Hércules para quem possui o conhecimento distinto de Hércules representa Hércules e não Júpiter.

Nessas características, e em algumas outras, convêm, portanto, a marca e a imagem. Mas a marca e a imagem diferem pelo fato de que, por sua natureza, a marca é causada por aquilo de que é marca, como é demonstrado pela experiência, tanto que se diz que a marca é deixada por alguma coisa; a imagem não é necessariamente causada por aquilo de que é imagem: a imagem de Hércules, por exemplo, pode ser causada por um pessoa diversa de Hércules.

Desta diferença deriva uma outra: a marca, se não sobrevêm impedimentos, conduz não somente ao conhecimento rememorativo daquilo que é marca, mas também ao conhecimento complexo de alguma verdade contingente que diz respeito à coisa de que marca. Por exemplo, a marca de um boi não me faz recordar somente um boi habitualmente conhecido, mas normalmente leva a conhecer e a julgar como provável esta verdade contingente: um boi passou por aqui. Tal conclusão poderia estar errada, porque a marca poderia ter sido feita por um pé amputado. Disto parece evidente a falsidade da opinião de quem diz que a marca não leva ao

conhecimento do todo senão por via de inferência, porque faz recordar particularmente seja a parte, seja o todo: de fato alguém que não pense nem no pé nem no boi inteiro, vendo a marca do pé se recorda seja do boi, seja do pé e imediatamente começa a dar assentimento à proposição: um boi passou por aqui; por essa razão, a recordação incomplexa do boi não é fruto de inferência, ainda que aquela proposição contingente não possa ser julgada como verdadeira senão por via de inferência. A imagem, ao contrário, não sendo necessariamente causada por aquilo de que é imagem, a rigor, não faz conhecer nenhuma verdade contingente acerca daquilo de que é imagem; talvez forneça um conhecimento de recordação, do qual, porém, agora não falaremos.

Em segundo lugar, digo que a marca, quando se diz que uma criatura é a marca de uma outra, pode ter três acepções. Uma primeira acepção muito ampla é a de marca compreendida como o efeito deixado por alguma causa, ou ao menos por um determinado gênero, que me faz recordar a espécie ou o gênero e que, ordinariamente, faz-me dar assentimento a uma proposição contingente na qual se enuncia que aquela causa existe ou que existira ou qualquer outra coisa análoga. E neste caso a fumaça deixada pelo fogo, ou uma queimadura ou uma escaldadura são ditas marcas do fogo. Analogamente, o odor que às vezes um animal deixa quando passa, é dito marca daquele animal. Nesses casos a marca é uma qualidade causada, não tem importância se equívoca ou univocamente, ou pode chamar-se marca qualquer coisa deixada perto, seja esta causada em sentido verdadeiro e próprio ou não, de cujo conhecimento se origina a recordação daquilo de que se deixou a marca.

Na segunda acepção, mais estrita, é dita marca aquilo que é impresso por alguma coisa em uma outra coisa que se deixa marcar, e que permanece

marcada mesmo quando não existe mais aquele que o produziu: é o caso da marca de um selo na cera, ainda que tal marca algumas vezes seja dita imagem, mas não é imagem se permanecemos na acepção mais rigorosa de imagem.

Na terceira acepção, a mais restrita, a marca é a impressão de alguma parte de um todo sobre um corpo que se deixa marcar, que permanece mesmo quando está ausente aquela coisa que a produziu, e que leva à recordação do todo, etc.

12. O CONCEITO COMO SIGNO: O SER SIGNO

(*Summa Logicae*, I, 33)

“Significar” tem muitas valências em lógica. Em um primeiro modo, se diz que um signo significa alguma coisa quando supõe ou é apto a supor por aquela coisa, de modo tal que aquele nome se predica do pronome demonstrativo daquela coisa, mediante o verbo “é”. Por exemplo, branco significa Sócrates, porque é verdadeira a proposição: “Esse é branco”, demonstrando Sócrates. E ainda: racional significa o homem, porque é verdadeira a proposição: “Este é racional”, indicando um homem. E assim por diante, para muitos outros termos concretos.

Em um segundo modo, se diz que um signo significa alguma coisa, quando aquele signo pode supor por aquela coisa em uma proposição do passado ou do presente ou em uma alguma proposição modal verdadeira. E assim branco não significa somente aquilo que agora é branco, mas também aquilo que pode ser branco. De fato, em uma proposição como esta: “O branco pode correr”, se tomamos o sujeito no sentido daquilo que pode ser, o sujeito supõe por aquelas coisas que podem ser brancas.

Na primeira acepção de “significar” (e do “significado” correspondente), freqüentemente uma palavra e também um conceito perdem seu significado com a única mutação da coisa, isto é, alguma coisa que antes era significado, deixa de ser significado. Se, ao contrário, se toma “significar” (e o “significado” correspondente) na segunda acepção, a palavra e o conceito não perdem seu significado pela única mutação da coisa extra-mental.

A terceira acepção de “significar” se tem quando se diz que uma coisa é significada por aquilo em força do qual a palavra foi imposta para significar. Ou se diz que é significada aquela coisa que é significada – na primeira acepção – pelo conceito principal ou pela palavra principal. E assim dizemos que “branco” significa a brancura porque “brancura” significa certamente a brancura, mas por esta brancura não supõe o signo “branco”. E assim também,

se “racional” é compreendido como diferença específica, significa a alma intelectiva.

A quarta acepção, a mais comum, de “significar” é aquela que se tem quando algum signo, que é apto a ser parte de uma proposição ou a ser uma proposição ou um discurso, importa alguma coisa seja principalmente, seja de modo secundário, seja no caso reto, seja no caso oblíquo, seja que a faça conhecer, seja que a conote, ou a signifique de algum modo, afirmativa ou negativamente, como o nome “cego” significa a vista, seja também de modo negativo; ou como o nome “imaterial” significa negativamente a matéria, e como o nome “nada” ou “nenhuma coisa” significa alguma coisa, mas negativamente, e acerca deste modo de significar se ocupa Anselmo no livro *Da queda do diabo*.

Em alguma das acepções recordadas “significar” compete a todo universal. Damasceno (em sua *Logica*, capítulo 48) define o universal “aquilo que significa muitas coisas, como “homem” e “animal”. De fato, todo universal significa muitas coisas ou na primeira acepção exposta ou na segunda: todo universal se predica de muitas coisas, ou em uma proposição de inerência e de tempo presente, ou em uma proposição de tempo passado ou futuro, ou em uma proposição modal. Disto vê-se como erram aqueles que sustentam que a palavra “homem” não signifique todos os homens. Como, segundo o doutor citado, o universal “homem” significa muitas coisas, e não significa muitas coisas que não sejam homens, é necessário que signifique muitos homens; e esta conclusão é correta: de fato, nada é significado por “homem” senão o homem, e não, antes, um homem particular do que um outro, mas todos os homens.

Todo universal, portanto, significa muitas coisas. Mas aqueles universais, que são do gênero ou da espécie, que se predicam do pronome

demonstrativo de alguma coisa, significam muitas coisas somente na primeira ou na segunda acepção de “significar”. Os outros universais significam muitas coisas na primeira ou na segunda acepção; alguns desses também na terceira e na quarta, porque qualquer outro universal significa muitas coisas no caso reto e alguma outra coisa no caso oblíquo, como acontece para “racional”, “risível”, “branco” e semelhantes.

13. O PROBLEMA DA CIÊNCIA (*Expositio in libros Physicorum. Prologus*)

Deve-se, antes de tudo, ver o que é a ciência em geral; em segundo lugar, devem ser colocadas algumas distinções relativas ao termo “ciência”; em terceiro lugar, tiraremos algumas conclusões das coisas expostas; em último lugar, falaremos de modo particular da ciência natural.

No que concerne ao primeiro ponto, deve-se dizer que a ciência é uma qualidade existe subjetivamente na mente, ou é o conjunto de tais qualidades que informam a mente. E falo somente da ciência humana. Demonstro esta tese assim: a ciência habitual não é uma tal qualidade menor do que um ato de conhecimento; mas um ato de conhecimento é uma tal qualidade; portanto, a ciência habitual é uma tal qualidade. A premissa maior é evidente. A premissa menor pode ser demonstrada assim: é impossível que os opostos se verifiquem sucessivamente em algum sujeito, se neste não intervêm mudanças, isto é, a aquisição, a perda, a produção ou a distribuição de alguma coisa ou movimento local; mas mesmo que não haja semelhante mudança em alguma coisa de distinto da mente racional, a mente pode entender alguma coisa que anteriormente não entendia, unicamente pelo fato de que deseja entender aquilo que antes não possuía. Esta coisa não pode ser senão ou um ato de intelecção, ou uma ato de volição; portanto, a intelecção ou a volição são uma

tal qualidade. Mas a razão pela qual a volição é uma tal qualidade, pela mesma razão o é também a intelecção. Conseqüentemente, pela mesma razão o hábito da ciência é uma tal qualidade ou um agregado de tais qualidades. Além disso, uma potência que não tem nada que anteriormente não tivesse, não é levada à ação mais de quanto o tenha sido precedentemente; mas temos a clara experiência de que, após muitos atos de pensamento, alguém é mais levado e mais inclinado que antes a emitir semelhantes atos de pensamento; portanto, agora possui alguma coisa que anteriormente não possuía. Mas este alguma coisa não pode ser senão um hábito; portanto, um hábito existe subjetivamente na mente. Mas nada pode existir subjetivamente na mente se não é uma qualidade; portanto, o hábito é uma qualidade. Conseqüentemente, com maior razão, aquele hábito que é a ciência é uma qualidade da mente.

No que concerne ao segundo ponto, deve-se saber que a ciência é tomada em muitas acepções, que internamente existem distinções e não subordinadas entre si. Em uma primeira acepção, “ciência” é o conhecimento certo de alguma coisa de verdadeiro. Neste sentido são objeto da ciência algumas coisas que são conhecidas somente pela fé; por exemplo, quando dizemos saber que Roma é uma grande cidade, sem tê-la visto, ou quando digo saber que este é meu pai e esta é minha mãe, e assim para outras coisas que não são evidentes. Como, porém, aderimos a esses conhecimentos sem nenhuma dúvida, e já que são verdadeiros, dizemos ter ciência dos mesmos.

Em uma segunda acepção, por “ciência” se entende um conhecimento evidente, aquele que se possui quando não se tem ciência mediante testemunho de outros, mas, sem que alguém nos informe, damos assentimento imediato ou mediato àquele conhecimento à base do conhecimento incompleto de alguns termos. Se, por exemplo, ninguém me dissesse que a parede é branca, eu, pelo simples fato de que vejo a brancura que existe sobre

a parede, serei capaz de saber que a parede é branca. Segundo esta acepção, a ciência não diz respeito somente a eventos necessários, mas também a alguns eventos contingentes, quer sejam eles contingentes em relação à sua existência ou não existência, quer sejam contingentes em outro sentido.

Na terceira acepção é dita “ciência” o conhecimento evidente de uma verdade necessária: neste sentido estão excluídos da ciência os eventos contingentes, ao passo que estão compreendidos os primeiros princípios e as conclusões que deles derivam.

Na quarta acepção, se diz “ciência” o conhecimento evidente de uma verdade necessária, gerada pelo conhecimento evidente de premissas necessárias, dispostas segundo o procedimento silogístico. Deste modo, a ciência se distingue do intelecto, que é o hábito dos princípios, bem como da sabedoria, segundo o ensinamento de Aristóteles (*Livro VI da Ética*).

Uma outra distinção: algumas vezes por “ciência” se entende o conhecimento evidente unicamente da conclusão, outras vezes por “ciência” se entende o conhecimento o conhecimento de toda demonstração. Outra distinção: por “ciência”, às vezes, se entende um hábito numericamente uno, que não inclui mais hábitos distintos à base de suas espécies; outras vezes por “ciência” se entende o conjunto de mais hábitos que têm uma ordem determinada e certa. É neste segundo sentido que freqüentemente Aristóteles usa o termo “ciência”; sempre neste sentido a ciência comprehende como suas partes integrantes o hábito dos primeiros princípios e das conclusões, o conhecimento dos termos, a refutação e a reprovação dos argumentos incorretos e dos erros. É neste sentido que se dizem “ciências” a metafísica e a filosofia da natureza e os demais ramos do saber.

No que concerne ao terceiro ponto, devemos extrair conclusões de tudo o que o foi dito. Primeira conclusão: a metafísica, bem como a

matemática e a filosofia da natureza, não são uma ciência numericamente una, do mesmo modo em que esta brancura, ou este calor ou este homem ou este burro são uma só coisa numericamente. E demonstro esta conclusão deste modo: a metafísica comprehende muitas conclusões, sobre uma das quais uma pessoa pode estar no erro, enquanto pode conhecer uma outra; a experiência ensina a propósito que uma mesma pessoa apreender antes uma conclusão e, sucessivamente, uma outra, ao passo que precedentemente estava no erro em relações a ambas.

À base disto raciocinam da seguinte maneira: o erro acerca da conclusão A e a ciência acerca da conclusão A são entre si formalmente incompatíveis, ao passo que o erro acerca de A e ciência de B não são entre si formalmente incompatíveis, visto que podem coexistir contemporaneamente; portanto, a ciência de A e a ciência de B não são noções idênticas, visto que, quando mais coisas têm noções idênticas, aquilo que contrasta com uma dessas, contrasta também com as demais. Mas se não as mesmas noções, sendo igualmente evidente que nenhuma das duas é matéria ou forma da outra, isto significa que essas não constituem em si mesmas uma coisa numericamente una; conseqüentemente, aquilo que as abarca não têm de per si uma unidade numérica.

E ainda: a metafísica comprehende quer o conhecimento dos primeiros princípios, quer aquele das conclusões, como sucede também à filosofia da natureza; todavia, a posse dos primeiros princípios e a posse das conclusões são entre si distintas: Aristóteles (Livro I dos *Analíticos Postiores*) sustenta que a posse dos primeiros princípios é muito mais conhecido que a posse das conclusões e, por essa razão, não se pode dizer que os dois coincidem, visto que uma coisa não pode ser muito mais conhecida de si mesma. Além disso, o conhecimento dos primeiros princípios é causa do conhecimento da

conclusão: portanto, não podem coincidir, não podendo uma coisa ser causa de si mesma.

Deve-se, portanto, concluir que a metafísica, bem como a filosofia da natureza, não é uma ciência numericamente una. Como se viu, a filosofia da natureza é um conjunto de muitos hábitos, e é una do mesmo modo que uma cidade é dita una, ou como um povo é dito uno, ou como é dito uno um exército, que compreende muitos homens, cavalos e os demais acessórios, ou como é dito uno um reino, uma universidade ou o mundo.

A segunda conclusão que disto resulta é esta: toda ciência, propriamente falando, tem só duas causas, visto que um acidente tem somente duas causas, a saber: a causa final e causa eficiente. Aristóteles (Livro VIII da *Metafísica*) afirma que um acidente não tem uma matéria *de que* seja feito, mas somente aquela *na qual* é feito; ora, a matéria na qual uma coisa é feita não é causa da coisa de que essa é princípio material, como a matéria não é causa da forma, mas do composto. Portanto, o acidente não tem matéria. Mas se não tem a causa material, não tem tampouco a causa formal: portanto, todo acidente tem somente suas causas, a saber: a causa eficiente e a causa final.

Mas, como se viu, toda ciência numericamente una é uma qualidade numericamente una; portanto, toda tal ciência tem somente duas causas. Todavia, quando alguma coisa é um agregado de elementos heterogêneos, dos quais nenhum é princípio material de um outro, se nenhum desses tem a matéria, o seu agregado não terá também nenhuma matéria: a ciência, portanto, sendo um agregado de tais hábitos, não tem a matéria e, consequentemente, não tem a causa material.

Rigorosamente falando, por isso, deve-se dizer que qualquer ciência tem somente duas causas, a saber: a causa eficiente e a causa final [...].

A terceira conclusão que disto resulta é esta: toda tal ciência una de uma unidade de agregação não tem um sujeito único, mas cada parte dela possui diversos sujeitos; de fato, sujeito da ciência pode ser dito somente aquilo de que se sabe alguma coisa; mas em uma ciência que possua aquele tipo de unidade, existem muitas coisas das quais provêm conhecimentos diversificados; portanto, uma tal ciência não tem um sujeito único.

A propósito se deve saber que o sujeito de uma ciência pode ser compreendido de dois modos: em um primeiro modo, “sujeito” de uma ciência é aquilo que recebe a ciência e a possui em si subjetivamente, precisamente como se diz que um corpo ou uma superfície são o sujeito da brancura ou que o fogo é o sujeito do calor. Neste sentido, o sujeito de uma ciência é o próprio intelecto, sendo cada ciência um acidente do intelecto. Em um segundo modo, “sujeito” de uma ciência é dito aquilo de que se sabe alguma coisa.

É esta a acepção usada por Aristóteles (nos *Analíticos posteriores*); neste sentido, o sujeito e a conclusão de uma ciência coincidem, e se fala de sujeito sempre em referência àquilo que é sujeito da conclusão. Por essa razão, quando aparecem diversas conclusões tendo diversos sujeitos (no sentido em que o lógico toma o termo “sujeito”), então a ciência que resulta do conjunto dos conhecimentos daquelas conclusões não tem um único sujeito, mas cada parte possui o próprio sujeito. Quando, ao contrário, todas as conclusões têm o mesmo sujeito, então todo o conjunto possui também um único sujeito, aquele que é sujeito de todas as conclusões.

De igual modo deve-se saber que existe diferença entre o objeto e o sujeito de uma ciência: de fato, “objeto” de uma ciência é toda proposição conhecida, ao passo que o “sujeito” é só uma parte dela, ou seja, o termo que exerce a função de sujeito. Por exemplo, o objeto da ciência pelo qual sei que o homem é educável é fornecido por toda a proposição, ao passo que o sujeito

é dado pelo termo “homem”. Disto parece evidente que não entram na noção de sujeito o conter virtualmente todo o conhecimento das conclusões, ou o ser como primeira coisa, ao qual todo o resto se refere, ou outras características análogas: de fato, o sujeito não contém virtualmente o hábito mais de quanto o contenha o predicado, nem todas aquelas características convêm mais ao sujeito do que a qualquer outra coisa. Quando isto acontece, sucede só acidentalmente.

De tudo quanto foi dito resulta outrossim evidente que não sentido perguntar-se: “Qual é o sujeito da lógica ou da filosofia da natureza ou da matemática ou da ética?”. De fato, esta pergunta pressupõe um absurdo, que haja um sujeito da lógica ou da filosofia da natureza: não existe um único sujeito, mas cada parte tem o próprio sujeito. Portanto, perguntar-se: “O que é o sujeito da filosofia da natureza?” equivale a perguntar-se: “Quem é o rei do mundo?”. Como não existe um rei do mundo, mas cada reino tem o seu rei, assim acontece em relação às diversas partes de uma ciência: uma ciência, que é um agregado de partes, não tem um só sujeito, como o mundo não tem um só rei ou como um reino não tem um só conde. Todavia, como alguns autores estabelecem um só sujeito para as várias ciências, deve-se saber que não querem dizer que alguma coisa seja propriamente o sujeito primeiro de tudo, mas querem dizer que entre os vários sujeitos das partes singulares existe um que é primeiro em razão de alguma prioridade, e que algumas vezes um tem primazia por uma prioridade e um outro por uma outra. Por exemplo, na metafísica o sujeito primeiro em vista da predicação é a substância natural ou alguma coisa do gênero, ao passo que em vista da perfeição o sujeito primeiro em razão da prioridade de perfeição é Deus. Analogamente, na filosofia da natureza o sujeito primeiro em vista da predicação é a substância natural ou alguma coisa do gênero, ao passo que em vista da perfeição o sujeito primeiro

é ou o homem ou um corpo celeste ou alguma coisa do gênero. Isto, e nada mais, é o que querem dizer os autores.

No que concerne ao quarto ponto do assunto principal, devemos tratar particularmente da ciência da natureza; e se deve ver de que coisa se trata, como se distingue das demais ciências, em que parte da filosofia está inserida e, em particular, do livro da *Física*.

No que tange ao primeiro ponto, deve-se dizer que a filosofia da natureza trata, em primeiro lugar, das substâncias sensíveis e das coisas compostas de matéria e forma; em segundo lugar, trata e algumas substâncias separadas.

Para entender exatamente isto, deve-se saber que toda ciência diz respeito a uma proposição (um complexo) ou mais proposições. E como as proposições são conhecidas mediante a ciência, assim os incomplexos (os termos) de que são feitas as proposições são as coisas de que trata a ciência.

Ora, o fato é que as proposições conhecidas mediante a ciência da natureza não são compostas de coisas sensíveis ou de substâncias, mas são compostas de intenções ou de conceitos mentais comuns a tais coisas. Por essa razão, a ciência da natureza não diz respeito às coisas incorruptíveis e geráveis, nem às substâncias naturais nem aos entes móveis, visto que essas coisas não entram sob a veste de sujeito ou de predicado em alguma conclusão conhecida através da ciência da natureza. Propriamente falando, a ciência da natureza versa sobre conceitos mentais que supõem por essas coisas e que supõem precisamente por essas coisas no interior de muitas proposições, mesmo que em algumas proposições – como veremos adiante – aqueles conceitos supõem por si mesmos.

Isto é o que diz Aristóteles: a ciência não versa sobre coisas singulares, mas sobre universais que supõem pelas coisas singulares. Todavia, de forma

metafórica e imprópria, se diz que a ciência da natureza versa sobre coisas corruptíveis e móveis, visto que versa sobre termos que supõem por aquelas coisas.

OBRAS DE GUILHERME DE OCKHAM

OCKHAM, Guilherme De, *Expositio in Librum Porphyrii de Praedicabilibus; Expositio in librum Perihermenias Aristotelis* (“Opera Philosophica”, 2) Ed. E. A. MOODY. New York, St. Bonaventure, 1965, 1978

_____, *Scriptum in librum primum sententiarum. (Ordinatio)*. (Prologus et distinctio prima). (“Opera Theologica”, 1). GEDEON, G. & BROWN, F. (ed.). New York: St. Bonaventure, 1967

_____, *Scriptum in librum primum setentiarum (Ordinatio)*. (Distinctiones secunda et tertia). (“Opera Theologica”, 2). BROWN, S.F. & GEDEON, G. (ed.). New York: St. Bonaventure, 1970

_____, *Summa logicae* (“Opera Philosophica”, 1). BOEHNER, Ph.; GEDEON, G. & BROWN, S.F. (ed.). New York: St. Bonaventure, 1974

_____, *Scriptum in librum primum sententiarum (Ordinatio)*. (Distinctiones 19-48). (“Opera Theologica”, 4). ETZKORN, G.I. & KELLEY, F.E. (ed.). New York: St. Bonaventure, 1979

_____, *Quaestiones variae*. (“Opera Theologica”, 8). ETZKORN, G.I.; KELLEY, F.C. & WEY, J. C. (ed.). New York: St. Bonaventure, 1984

_____, *Quaestiones in libros physicorum Aristotelis*. (“Opera Philosophica”, 6). Ed. S. F. BROWN. New York: St. Bonaventure, 1984

_____, *Expositio in libros physicorum Aristotelis*. (Prologus e libri I-III). (“Opera Philosophica”, 4). RICHTER, V. & LEIBOLD, G. (ed.). New York: St. Bonaventure, 1985