

INSTITUTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA DE GOIÁS
BACHARELADO EM FILOSOFIA

CARLOS ALBERTO DA COSTA JÚNIOR

CONHECIMENTO E VERDADE EM GUILHERME DE OCKHAM

GOIÂNIA – GO
2020

CARLOS ALBERTO DA COSTA JÚNIOR

CONHECIMENTO E VERDADE EM GUILHERME DE OCKHAM

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás, como requisito para a obtenção do título de Bacharel em Filosofia.

Orientador: Dra. Eliana Borges Fleury Curado

GOIÂNIA – GO
2020

FOLHA DE APROVAÇÃO
(Aqui colocarão a que a secretaria irá dar)

À Bem Aventurada Virgem Maria. À minha Mãe, Enilia Faria da Silva. Ao meu avô, Sebastião Bezerra de Faria (*in memoriam*). À minha família religiosa: Ordem dos Frades Menores.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço a Deus pelo dom de minha vida e por ter, através do Espírito Santo, me iluminado e me dotado de consciência. Também à Bem-Aventurada Virgem Maria, Mãe do Perpétuo Socorro, que me auxiliou com sua intercessão junto ao seu Filho Jesus, Nosso Senhor.

Agradeço à minha família, particularmente à minha avó Maria José e ao meu Tio Enilio, que sempre me incentivaram nos estudos. À minha mãe, Enilia Faria da Silva, que nos momentos mais difíceis e trabalhosos, com suas palavras ternas e amáveis me procurava acalmar e me incentivava a continuar. Ao meu pai, Carlos Alberto da Costa, que com sua forma simples e singela me mostrava a importância do conhecimento acadêmico. E aos meus irmãos que sempre estiveram ao meu lado.

Na pessoa de Frei Marco Aurélio da Cruz, ministro provincial e, de Frei Jair da Cruz, secretário de formação, quero agradecer à minha família religiosa, a Ordem dos Frades Menores, Província Do Santíssimo Nome de Jesus do Brasil, que me proporcionou a graça de estudar filosofia, bem como, colaborou em todos os aspectos para que eu me dedicasse aos estudos e pudesse chegar até aqui. Também na pessoa de Frei Benedito Lemes, quero agradecer à toda a minha fraternidade, que me proporcionou uma convivência saudável e momentos que garantiam minha dedicação aos estudos.

À minha orientadora, Professora Doutora Eliana Borges Fleury Curado, que se disponibilizou a me ajudar em todos os momentos, e se mostrou bastante próxima e interessada ao tema desde a primeira vez que entrei em contato para pedir as devidas orientações.

Agradeço aos meus irmãos de turma, Frei Marciel Clementino da Silva, Frei Lucas Carvalho Machado e Frei Raylan Silva, por sempre estarem à disposição quando precisei e por me ajudarem nas dificuldades, durante todo o tempo dos estudos acadêmicos. De forma especial quero agradecer ao meu confrade Frei Ca Antônio Pereira, por se disponibilizar a fazer a correção ortográfica do meu trabalho monográfico, serviço que exigiu bastante esforço.

Por fim, quero agradecer à todas as pessoas que estiveram comigo, me dando forças, me auxiliando e, assim, impulsionando minha busca pelo conhecimento. Que a Bem-Aventurada Virgem Maria acompanhe a cada um. Paz e Bem!

“Conhecereis a verdade e a verdade vos libertará”

João 8, 32

RESUMO

O presente trabalho monográfico tem como objetivo abordar o pensamento de Guilherme de Ockham em relação à lógica dos termos, a fim de se compreender em especial os termos: conhecimento e verdade. Ockham apresenta uma nova interpretação da ciência aristotélica, sobretudo da lógica, contribuindo com o início do pensamento lógico moderno. Com essa nova interpretação do Aristóteles, Ockham apresenta ainda novos caminhos para se conhecer a verdade das preposições, da mesma maneira que, apresenta novas regras para a interpretação das inferências. Ockham apresenta ainda uma distinção no termo de conhecimento, mostrando que existe um conhecimento abstrativo e um conhecimento intuitivo.

Palavras-chave: Conhecimento, Verdade, Ciência, Lógica, Inferências.

RESUMEN

El presente trabajo monográfico, tiene como objetivo abordar el pensamiento de Guillermo Ockham con relación a la lógica de los términos, con el fin de ser comprendidos, especialmente: conocimiento y verdad. Ockham presenta una nueva versión de la ciencia aristotélica, sobretodo de la lógica, contribuyendo con el inicio del pensamiento lógico moderno. Con esa nueva interpretación de Aristóteles, Ockham presenta aún, nuevos caminos para que la verdad de las proposiciones sea conocida, del mismo modo que presenta nuevas reglas para la interpretación de las inferencias. Ockham, va más allá, presentando una distinción en lo que se refiere al conocimiento, mostrando que existe un conocimiento abstracto y uno intuitivo.

Palavras clave: Conocimiento, Verdad, Ciencia, Lógica, Inferencias.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 OCKHAM E A FILOSOFIA CRISTÃ NO SÉCULO XIV	14
1.1 A FILOSOFIA CRISTÃ.....	14
1.2 O SÉCULO XIII E A FILOSOFIA FRANCISCANA.....	19
1.3 O NOMINALISMO DE OCKHAM	23
2 AS DIVERSAS CIÊNCIAS PARA OCKHAM E SUAS DISTINÇÕES	28
2.1 O QUE É A CIÊNCIA EM OCKHAM?	28
2.2 A LÓGICA.....	32
2.3 A FILOSOFIA DA NATUREZA OU FÍSICA	37
3 CONHECIMENTO E VERDADE EM OCKHAM	41
3.1 CONCEITO DE CONHECIMENTO EM OCKHAM	41
3.2 A VERDADE DE OCKHAM	46
3.3 CAMINHOS PARA SE CHEGAR À VERDADE	50
CONSIDERAÇÕES FINAIS	56
REFERÊNCIAS	59

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por objetivo buscar compreender a lógica do franciscano Guilherme de Ockham, assim como, a sua interpretação das ciências, que foi sumamente importante para a formação da identidade do pensamento lógico e científico do período moderno. No século XII se investigou muito sobre a possibilidade de se chegar a uma verdade intrínseca, buscando isso, Guilherme de Ockham se enveredou pelo caminho da lógica. A partir dela descobriu que o grande filósofo Aristóteles estava, em partes, equivocado sobre a sua concepção de lógica, bem como, sobre as divisões do conhecimento. O caminho do Ockham, portanto, deu-se como tentativa de reparar os “erros” identificados.

Desde o início dos meus estudos em filosofia procurei conhecer quais são os pensadores franciscanos e quais as suas contribuições para o pensamento ocidental. Isso especialmente por fazer parte da Ordem Franciscana, como frade, e reconhecer a importância desse aprofundamento em nossos estudos próprios. Em geral, os pensadores medievais são pouco explorados, uma realidade que também inclui os franciscanos desse período. Em primeiro lugar, assim sendo, é preciso resgatar uma investigação que tome como propósito compreender o que há de peculiar na filosofia franciscana, motivo pelo qual este estudo se reportará a Guilherme de Ockham. Desejando, então, conhecer esse grande pensador da Escola Franciscana, encontrei em seu pensamento um assunto muito atual.

Guilherme de Ockham é um pensador franciscano, nascido em Ockham no condado de Surrey, situado a 20 milhas de Londres. A sua data de nascimento não é muito certa, porém, em um documento da Ordem dos Frades Menores, encontrado na Igreja de St. Mary, em Southward, se vê o dia 26 de Fevereiro de 1306, data a qual Guilherme foi ordenado Subdiácono. Pelas leis canônicas da época um rapaz poderia ser ordenado subdiácono com no mínimo 22 anos. Os historiadores concordam que Ockham ingressou no convento com essa idade, somando ainda quatro anos das formações iniciais antes da ordenação, portanto, ordenado com 26 anos, fixando-se o ano de seu nascimento em 1280.

Os historiadores concordam, ainda, que os estudos universitários de Ockham se iniciaram em 1307, ano no qual foi transferido para Oxford. As leis da época pediam que os religiosos se ocupassem por 8 anos dos estudos filosóficos e teológicos antes de poder estudar os comentários às *Sentenças*. No ano de 1318 o nome de Guilherme

de Ockham é apresentado ao Bispo de Lincoln, o qual lhe dá a permissão de ouvir confissões e do mesmo modo lecionar em Oxford, como *Baccalaureus Formatus*. Dessa forma, entende-se que ele concluiu seus estudos nesse ano de 1318. Não se sabe quais foram os mestres do franciscano, alguns historiadores afirmam que Ockham foi discípulo de seu confrade Frei João Duns Scotus, todavia, para Ghisalberti essa afirmação não possui fundamento algum, pois Ockham não estudou no Merton College, onde Scotus lecionava.

Sabe-se que o pensador franciscano possuía estudos de teologia, pois, ele mesmo cita que é doutor em Teologia em algumas de suas obras. Sendo este dado não tão firme, temos uma carta de Miguel de Cesena ao Papa João XXII que lhe atribui o título de *magister in sacra pagina*, um título que a cúria Romana dava apenas aos doutores de teologia. O fato de Ockham não lecionar teologia se deve às suas “querelas” com o chanceler da Universidade de Oxford: João Lutterell, que o acusou de heresia perante o papa. Desse modo, Ockham permaneceu lecionando as matérias iniciais da filosofia, por isso, seus colegas o chamam de *Venerabilis Inceptor*.

Em relação aos textos de Ockham que foram apresentados ao Papa João XXII, acusados de conter heresias, foi instituída pelo próprio papa, uma comissão de doutores para investigá-los. Tal comissão, ao final da análise constatou o seguinte: de 51 artigos doutrinários examinados, 31 eram falsos, 4 foram tidos como ridículos ou temerários e 3 foram censurados. Assim, o papa teve intenção de condenar o frade por heresia, condenação essa que nunca aconteceu, ficando apenas ao franciscano a proibição de sair da cidade de Avinhão, onde residia. Esse fato de não poder se afastar da cidade fez com que o *Doctor Invencibilis* tivesse acesso à briga entre os frades franciscanos e o papa em relação à pobreza.

Ockham, então, defendia com veemência a pobreza evangélica, se colocando contra as perspectivas do papa, o que fez com que ele, o Ministro Geral da Ordem e alguns frades que seguiam seu pensamento fugissem de Avinhão para a Pisa. Ali na Itália, o *Venerabilis Inceptor* se dedicou a escrever suas obras contra o poder estatal do papa e a sua infalibilidade. Os frades que se colocavam contra o papa foram obrigados a deixar a Itália e, retornando para a Alemanha, passaram a residir na cidade de Munique, onde Ockham morreu cerca de vinte anos depois. A data e o local de sua morte também são confusos, mas acredita-se que foi entre 1349 e 1350, vítima da Peste Negra.

Por conta desse movimento na vida do *Doctor Invencibilis*, suas obras foram divididas em duas partes, a primeira parte é quando ainda lecionava e seus escritos falavam de assuntos puramente filosóficos e teológicos, que não são muito polêmicos, apesar de parte dos *Comentários às Sentenças* terem sido consideradas heréticas. A segunda parte dos escritos de Ockham se refere àqueles escritos de quando foi impedido de lecionar, escritos em sua maioria sobre política e teologia, que foram considerados polêmicos, pois, acusavam o Sumo Pontífice e o clero de estarem se afastando do Evangelho. Mas, um fato curioso é que enquanto estava em Munique, o *Venerabilis Inceptor* escreveu dois escritos de lógica, a saber, *Compendium logicae* e o *elementarium logicae*, o que mostra que mesmo quando escrevia sobre política reservou um tempo para o assunto pelo qual se apaixonou em sua juventude.

Ockham escreveu ao todo 37 obras, sendo 21 na primeira fase de sua vida e 16 na segunda. A primeira fase ainda pode ser dividida em duas, pois, existem aquelas obras que foram consideradas duvidosas, uma vez que, acredita-se que se anexaram depois de sua morte textos de autores secundários, perdendo a comprovação de que as obras realmente foram escritas por Guilherme de Ockham. Entre as suas obras se destacam: *Expositio in libro physicorum Aristotelis*, *Summa philosophiae naturalis*, *Scriptum in librum primum Sententiarum*, *Quaestiones in libro secundum, tertium et quartum Sententiarum*, e a mais trabalhada é a *Summa logicae*, a qual usaremos para esse trabalho. As obras mais conhecidas do segundo período da vida de Ockham são: *Epistola ad fratres minores in capitulo apud Assisium*, *De Dogmatibus papae Johannis XXII*, *Tractatus contra Johannem XXII*, *Allegationes de potestate papae*, *Breviloquium de potestate Papae*, *Octo quaestiones* e *De Imperatorum et Pontificum potestate*.

Tendo em vista o caminho percorrido por Guilherme de Ockham, percebemos que ao estudar os conceitos, sobretudo, aqueles que possuem uma dualidade em suas interpretações, podemos chegar a um conhecimento melhor de tais conceitos, ou seja, podemos ter uma clareza daquilo que se quer dizer com o uso de cada um, levando em consideração as diferentes formas de expressar e interpretar determinados conceitos. Seguindo esse caminho de interpretação, o *Venerabilis Inceptor* busca fazer também uma distinção entre as ciências, tendo por foco as ciências numéricas e as não numéricas.

Somente com as devidas distinções entre as ciências e a interpretação correta de cada conceito apresentado é que podemos buscar uma verdade. Essa verdade, para o filósofo Ockhamiano, poderá ser alcançada a partir da razão e do verdadeiro

conhecimento das coisas. Ockham buscando esse conhecimento refuta Aristóteles, buscando um outro caminho para se conhecer a verdade.

O presente trabalho está dividido em 3 capítulos, o primeiro é uma contextualização da filosofia e do período em que o *Venerabilis Inceptor* está inserido, tendo por foco a filosofia cristã e o surgimento do movimento franciscano, do qual Ockham é membro. O segundo capítulo busca entender as diferenciações que o *Doctor Invencibilis* trouxe no entendimento da Ciência, da Lógica e da Filosofia da Natureza. Já o terceiro e último capítulo versa sobre os termos de “conhecimento” e “verdade”, dando ênfase às novidades apresentadas por Ockham a esses conceitos, bem como a sua importância e por fim meios para se chegar a verdade.

Sobre a obra que vamos usar neste trabalho, a saber, a *Summa Logicae*, sabemos que foi escrita na primeira parte de sua vida e, provavelmente, é uma de suas obras mais conhecidas. Foi redigida entre os anos de 1324 e 1327, e existem várias reedições antigas, o que mostra a sua importância. Nesta obra o *Venerabilis Inceptor* busca apresentar as questões lógicas propostas por Aristóteles modificando alguns entendimentos e, também, apontando erros, bem como, trabalhando diversos conceitos. Conceitos estes que foram de suma importância para a confecção deste trabalho.

Não se encontra a obra completa em português, a não ser algumas partes, portanto, os textos de Ockham foram retirados da coleção Os Pensadores e, ainda, de algumas partes de suas obras trazidas por seus comentadores. Os comentadores do Pensador Franciscano também são escassos, principalmente, se tratando da língua latina. Porém, aqueles que foram usados, com toda certeza, foram muito bem trabalhados e aprofundados a fim de se chegar a uma compreensão maior, tanto do autor quanto do próprio comentador. Os principais comentadores de Guilherme de Ockham na língua latina são: Alessandro Ghisalberti e José Antonio Merino, esses dois de língua espanhola. Também foi usado a introdução do livro “Lógica dos Termos” redigido pela comentadora Paola Muller.

Por serem textos, muitas vezes antigos, as pequenas mudanças linguísticas foram corrigidas, trazidas para as leis da escrita portuguesa vigente. Para a contextualização do período em que o *Venerabilis Inceptor* é incluído, foram apresentados autores secundários, às vezes, historiadores da filosofia que em sua maioria não são comentadores do *Doctor Invencibilis*.

1 OCKHAM E A FILOSOFIA CRISTÃ NO SÉCULO XIII

Ockham é um pensador que esteve totalmente inteirado dos assuntos do seu período. Como professor na universidade de Oxford, ele propõe respostas a problemas discutidos em sua época. Esse frade estando inserido nos primeiros séculos do movimento Franciscano, sem deixar a tradição Cristã-Franciscana do modo de pensar, busca dar uma resposta às questões filosóficas e, também, políticas, propostas por seu tempo. Guilherme de Ockham defendendo o nominalismo na “questão dos Universais” abre, ainda, portas para um pensamento novo, sendo conhecido, assim, como Príncipe dos Nominalistas.

1.1 A FILOSOFIA CRISTÃ

A filosofia cristã começou logo com a mensagem de Jesus, porém, no início do cristianismo não se tinha uma preocupação com a ideia filosófica, mas, sim com um modo de vida que levava à salvação, pois, de fato o cristianismo é uma religião e não uma filosofia (BOEHNER, GILSON, 1970). O que deu base à filosofia cristã foi de início o prólogo do Evangelho de São João e as cartas de Paulo. Esses textos, sem sombra de dúvidas, foram de grande importância para as bases do pensamento filosófico cristão, uma vez que, traziam respostas e contraposições à pensamentos filosóficos vigentes ou nascentes na época:

Ao lado do prólogo do evangelho de S. João, foram as epístolas paulinas que mais influenciaram o desenvolvimento da filosofia cristã. À oposição joanina do Logos divino ao Logos cósmico da especulação judaico-helênica corresponde, em São Paulo, a contraposição consciente entre a sabedoria cristã e a sabedoria pagã e mundana (BOEHNER, GILSON, 1970, p, 19).

Essa filosofia, porém, começou a ser difundida no mundo e o grande responsável por essa difusão foi o apóstolo Paulo. O principal motivo para tal é que o apóstolo queria pregar para os gentios, herdeiros do pensamento filosófico grego, embora para os judeus não existisse um pensamento teológico-filosófico, dito propriamente, pois o dado da fé não precisava nem de uma explicação teológica muito menos filosófica, devido à simplicidade da mensagem de Deus, a qual qualquer pessoa poderia conhecer. Do mesmo modo, um fato curioso é que no início do cristianismo eram poucos os sábios ou estudiosos que tinham acesso a essa

mensagem, em sua grande maioria a mensagem de Cristo chega ao povo mais simples:

É um fato histórico que a “Boa Nova” recrutou seus primeiros ouvintes e adeptos principalmente entre as classes humildes. Já S. Paulo faz questão de lembrá-lo aos coríntios: “Não são muitos os sábios, no sentido mundano, nem muitos os poderosos, nem muitos os nobres” (1 Cor 1,26). Mas é igualmente um fato histórico que dentro em pouco, e em número sempre crescente, muitos homens cultos encontraram na sabedoria da cruz a plena satisfação da sua sede de verdade (BOEHNER, GILSON, 1970, p, 25).

Por conta das viagens empreendidas por São Paulo em terras pagãs, se encontra nos seus escritos mensagens com grande teor de filosofia e teologia. Mas esses dados só foram se fortalecendo em decorrer do tempo e com a expansão da novidade cristã. Com o passar do tempo, ainda se via necessário uma fundamentação maior, uma vez que, pensamentos que se opunham à fé cristã começavam a surgir, colocando em risco a conversão de muitos. Esses pensamentos contrários à fé e à doutrina cristã foram de suma importância para a elaboração desta filosofia.

Assim, começaram as fundamentações para um pensamento filosófico cristão, é sabido que, os apóstolos deram essa fundamentação, porém as características reais da filosofia cristã surgiram com os pensadores vindos posteriormente. Para ser uma filosofia cristã, no entanto, são necessárias algumas características próprias desse pensamento como nos apresenta Gilson e Boehner:

É cristã toda filosofia que, criada por cristãos convictos, distingue entre os domínios da ciência e da fé, demonstra suas proposições com razões naturais, e não obstante vê na revelação cristã um auxílio valioso, e até certo ponto mesmo moralmente necessário para a razão (BOEHNER, GILSON, 1970, p, 9).

Vemos aqui um dado muito importante para se constatar sobre uma filosofia cristã, que é o dado da fé. Esse é um ponto importantíssimo para os pensadores cristãos, já que, um filósofo cristão não se coloca contra as verdades de fé da Igreja, muito pelo contrário, o pensador cristão as assume e busca aprofundá-las, querendo ao mesmo tempo dar sentido a elas a partir da razão. Todavia, deve-se levar em conta que existe uma grande diferença entre a filosofia e a teologia cristã.

Longe de confundir essas duas ciências, os filósofos cristãos sabem que cada uma possui um lugar fundamental para o conhecimento. A filosofia versa sobre os conhecimentos do mundo, do homem, da natureza, do funcionamento biológico e, por

sua vez, a teologia versa sobre a revelação de Deus, sobretudo nas Sagradas Escrituras. Um dado importante para os cristãos é que, mesmo sendo ciências diferentes, elas de certa forma estão ligadas uma à outra, de modo que, uma sustenta a outra. A filosofia traz sustentações racionais para a teologia, enquanto essa traz sustentações de verdade para a primeira.

Outro ponto importante para um pensamento filosófico cristão, é que ele não deixa a tradição, ou seja, nenhum pensador cristão procura lançar raízes em algo puramente novo, mas sempre leva em consideração os seus antecessores. Não existe na história da filosofia cristã algum pensador que tenha tentado fazer tal façanha, nas palavras de Boehner e Gilson: “Toda filosofia cristã norteia-se pela tradição, pois todo sistema cristão tem consciência de ser parte e parcela de uma empresa coletiva, para a qual deverá contribuir, levando adiante a obra dos predecessores” (BOEHNER, GILSON, 1970, p. 11).

Todavia, para compreendermos um pouco dos inícios da filosofia cristã, se faz necessário saber sobre alguns pensadores e suas contribuições. Dentre os muitos pensadores que surgiram no período do início da filosofia cristã se destaca Fílon de Alexandria, mesmo tendo nascido antes de Cristo (entre 15 e 10 a.C.), ele lança as bases da filosofia cristã, escrevendo na primeira metade do Século I d.C. onde busca unir a filosofia grega com a teologia judaica, nas palavras de Giovanni Reale e Dario Antiseri:

Dentre suas numerosas obras, destaca-se a série de tratados que constituem um *Comentário alegórico do Pentateuco* [...] O mérito histórico de Fílon está em ter tentado *pela primeira vez na história* uma fusão entre filosofia grega e teologia mosaica, criando assim uma “filosofia mosaica” (REALE, ANTISERI, 1990, p.402).

Desse modo Fílon busca significados e explicações para o pensamento judeu, sobretudo para a sua teologia, abrindo, assim, portas para os padres da Igreja. Partindo das Sagradas Escrituras, Fílon entende que a leitura bíblica deve ser feita de um ponto de vista alegórico, pois os personagens e os acontecimentos possuem um sentido moral e não apenas um caráter histórico. Isso foi de grande ajuda para os Padres da Igreja, uma vez que, todos usaram dessa forma de interpretação bíblica.

Outra questão que surgiu nos primeiros períodos da filosofia cristã, foi o das teogonias míticas que deram base para o pensamento gnóstico, pois, pensar desse modo era pensar ao contrário da revelação das Sagradas Escrituras, então, nos

primeiros séculos do cristianismo, período que conhecemos como Patrística, surgem homens que tentam defender a fé judaico-cristã dessas heresias, tendo por base as Sagradas Escrituras.

Nesse período podemos destacar: São Basílio, Gregório de Nazianzo, Clemente de Alexandria, Orígenes, Tertuliano, Santo Irineu, mas talvez o que mais se destaca é Santo Agostinho, que com obras magníficas constrói uma filosofia cristã, explicando conceitos da fé e reforçando os alicerces da filosofia e teologia cristãs. Esses homens, em sua maioria, reconhecidos como santos da Igreja Católica, foram responsáveis por defender a fé cristã das heresias em ascensão. Muitos escritos se perderam com o passar do tempo, porém muita coisa se recuperou, o que dá até os dias atuais bases para o pensamento Cristão.

Existia uma grande influência dos pensamentos heréticos no mundo, não apenas no Ocidente, mas também no Oriente. Mesmo sendo muitos os defensores do pensamento cristão, ainda assim sempre existiram pensamentos contrários à fé. A primeira heresia a ser combatida pelo cristianismo foi a gnose. Essa linha de pensamento surgiu como uma seita dentro do cristianismo, tinha por base uma nova forma de conhecer a Deus. Para os gnósticos não é tão necessária a Sagrada Escritura, mas sim pode-se conhecer a Deus, a partir de uma iluminação, como uma forma de revelação.

A gnose, de certo ponto de vista, é necessária para se fundamentar a fé, muitos cristãos se firmaram nela para se elevarem a um grau espiritual, porém, não é disso que se trata. O movimento gnóstico defendia pensamentos que se colocavam diretamente contra a fé judaico-cristã, a saber, sobre a forma de Deus e a criação do mundo. Para os gnósticos o mundo não teria sido criado por Deus, uma vez que Ele é puro espírito e, portanto, não poderia criar a matéria. Assim sendo, o mundo teria sido criado pelo Demiurgo¹, que possuía uma companheira, esta soprou uma espécie de espírito no ser humano, pelo qual agora aspira por Deus. Esses seres eram chamados de *éon*, seres criados por Deus, mas não havia somente esses dois e sim muitos. Batista Mondin nos explana do seguinte modo:

No helenismo tardio, quando o cristianismo já tinha aparecido, formou-se uma corrente de pensamento religioso para a qual confluíam hebraísmo, cristianismo e platonismo. Nesta base ambiciosamente eclética não deixou

¹ A palavra tem sua origem no *Timeu* de Platão onde como causa criadora do mundo se invoca uma divindade artífice que cria o mundo a semelhança da realidade ideal, utilizando uma matéria informe e resistente que Platão chama "a mãe do mundo" (ABBAGNANO, 1982, p. 223).

de inserir-se uma interpretação cosmológica fortemente impregnada pelas teogonias míticas da antiguidade pagã. [...] Assim o gnosticismo aparece como tentativa ambiciosa de resolver, nos planos metafísico e religioso, a complexidade do problema do homem (MONDIN, 1981, p. 220).

Aqueles que defendiam a gnose herética não acreditavam na conciliação entre a fé e a razão, pois para eles esses eram elementos contraditórios, e por isso, a fé jamais poderia ser considerada uma ciência, uma vez que, a fé possui apenas dados da revelação que não podem ser contestados e de certa forma não podem ser investigados.

Nesse mesmo caminho nos deparamos com o apogeu da patrística, onde se destaca o grande doutor, Santo Agostinho, que além de combater as heresias, colocava questões a serem refletidas, entre elas a questão do tempo, a criação do mundo e a beleza. Desse modo, o pensador não só combateu as heresias de sua época, mas foi de suma importância para o pensamento cristão, alicerçando toda uma doutrina para os tempos futuros. Cabe falarmos um pouco desse autor, que é reconhecido com o mais importante dos Padres da Igreja. Possui um grandiosíssimo número de obras literárias, as quais podemos dividir em três: as obras de caráter filosófico, as de caráter teológico e as obras exegéticas e contra as heresias (REALE, ANTISSEI, 1990).

Agostinho viveu uma grande evolução espiritual, era pagão e se converteu ao cristianismo através da filosofia. Buscava respostas nas muitas vertentes filosóficas da época, mas somente encontrou as respostas que buscava na filosofia cristã. Primeiro abraçou o maniqueísmo e, em seguida, rendeu-se ao pensamento cético. Reale nos apresenta esses acontecimentos do seguinte modo:

Aos dezenove anos (373), Agostinho abraçou o maniqueísmo, que parecia oferecer-lhe ao mesmo tempo uma doutrina de salvação ao nível racional e um espaço também para Cristo. [...] Já em 383/384 Agostinho se afastava interiormente do maniqueísmo, ficando tentado a abraçar a filosofia da *Academia Cética*, segundo a qual o homem deve duvidar de tudo, porque não pode ter conhecimento certo de nada (REALE, ANTISSEI, 1990, p.430-431).

Agostinho teve, então, grande influência dessas filosofias, mas, ao se converter ao cristianismo, onde, conforme já foi dito, encontrou respostas para os seus questionamentos e pôde dar a sua contribuição para o pensamento. Ele foi o primeiro pensador cristão que conseguiu fazer uma síntese madura sobre a grande questão que envolvia a união da fé e da razão (REALE, ANTISSEI, 1990), o que ajudou muito

a filosofia cristã, pois, tendo nesse sentido fundamentação teórica, abriu portas para outros pensadores desenvolverem suas ideias, tanto filosóficas quanto teológicas.

1.2 O SÉCULO XIII E A FILOSOFIA FRANCISCANA

O século XIII foi de grande importância para a Idade Média, pois foi o século no qual tal idade atingiu o seu clímax. Neste mesmo século, no que se refere ao campo político, é notável que a Igreja ganha muita força, o que fez com que ela crescesse e se expandisse. Destaca-se neste período Romano Pontífice Inocêncio III, que goza de grande autoridade e autonomia, assumindo assim, além do poder espiritual o poder estatal. “A figura central, no começo do século, é o Papa Inocêncio III (1198-1216), político astuto, homem de extraordinário vigor, crente decidido, das mais extremadas reivindicações do papado, mas que não era dotado de humildade cristã.” (RUSSELL, 1969, p.155). Com esse grande alvorecer da Igreja, logo, o Estado e os dados da fé estavam sob o mesmo poder, o poder papal.

Este mesmo século é, ainda, o período da florescência das universidades, que na maioria das vezes, eram confessionais, onde apenas clérigos lecionavam. O que oferece uma clara demonstração de que o poder político, espiritual e intelectual estava todo concentrado nas mãos da Igreja. Desse modo, tudo girava em torno da fé e das verdades cristãs, a ponto de aqueles que falassem contra esse pensamento serem perseguidos e, muitas vezes, mortos. Reale e Antiseri nos apresentam essas duas realidades das universidades:

Do ponto de vista das instituições escolásticas, estamos no período do nascimento e da organização das universidades. A primeira universidade foi a de Bolonha, interessada mais no direito do que na teologia e independente da autoridade eclesiástica. Já o primeiro e mais importante centro universitário de filosofia e teologia foi o de Paris. Graças sobretudo a Inocêncio III, transformou-se no verdadeiro cérebro da “república cristã”, uma forja na qual foi elaborada uma cultura teológica mais sólida (REALE, ANTISERI, 1990, p.531).

Nesse período, também, surgiram muitas dificuldades entre papado e império, onde os imperadores muitas vezes não queriam obedecer ao papa. Como exemplo tem-se o conflito entre o imperador Frederico II e os papas. Iniciaram-se, ainda, as cruzadas, que eram vistas como uma guerra santa, a fim de conquistar Jerusalém que se encontrava sob o domínio dos muçumanos. O Imperador Frederico II, personagem

muito importante nesse período, teve grandes embates com o Papa, uma vez que se recusava a ir para as cruzadas, bem como renunciar aos poderes que tinha. Frederico possuía uma amizade com o Papa Inocêncio III, mas logo este morreu, subindo ao pontificado o Papa Honório III que no início possuía uma certa harmonia com o Imperador mas logo começaram os embates, se fortalecendo cada vez mais, chegando ao auge da disputa entre a Igreja e o imperador com o papa Gregório IX.

Na questão filosófica, o século XIII possuiu grandes pensadores cristãos, que se tornaram doutores, sustentando a fé, bem como dando continuidade ao pensamento já fundamentado nos primeiros séculos da cristandade. A questão da unidade entre fé e razão ainda dividia opiniões, muitos não concordavam em tudo com Santo Agostinho, mas de fato, era a linha de pensamento mais aceita entre os cristãos. Surgiam, então, debates que se exaltavam, a fim de se chegar a uma ideia que fosse aceitável para todos.

Nesse período ia se fortalecendo, também, o pensamento de Aristóteles, de modo que, muitos dos pensadores cristãos se dedicavam a comentar suas obras, geralmente procurando explicar o seu pensamento, embora alguns se arriscassem a escrever contra o pensamento do filósofo. O pensamento aristotélico chegou aos medievais através dos árabes, em especial Avicena e Averróis (REALE, 1990), porém, os seus escritos versavam muito sobre a fé islâmica, o que muitas vezes não agradava aos pensadores cristãos.

Ainda nesse século surge um novo movimento de vida dentro da Igreja, que floresce rapidamente, iniciado por São Francisco de Assis e por São Domingos, é o movimento mendicante. Esse movimento salvou a Igreja de uma revolta, como nos relata Russell:

A Igreja no começo do século XIII, correu o risco de uma revolta pouco menos violenta que a do século XVI. Salvou-a disso, em grande parte a expansão das ordens mendicantes; São Francisco e São Domingos fizeram muito mais pela ortodoxia do que até mesmo os Papas mais enérgicos. (1969, p.163).

Esses dois santos se propuseram a viver de forma diferente ao que os eclesiásticos de então estavam acostumados a viver. Em geral o clero era inclinado às riquezas e a busca pelo poder. Francisco e Domingos, diferentemente, tomaram a via da pobreza evangélica, procurando imitar a vida do homem-Deus Jesus de Nazaré, relatada nos evangelhos. São Francisco começa o movimento em sua cidade,

Assis, na Itália. Filho de comerciantes e possuidor de uma vida próspera, deixa tudo para seguir a Cristo e, em pouco tempo, arrebanha vários seguidores. No início a Igreja não se colocou muito favorável a Ordem iniciante, mas, Inocêncio III vê a importância do movimento para a Igreja e o aprova. Nos relata Russel que:

A princípio, a Igreja encarou o movimento com certa desconfiança; parecia-se demasiado com «Os Homens Pobres de Lyon. » [...] Inocêncio III, no entanto, foi suficientemente perspicaz para perceber o valor do movimento, se o mesmo pudesse ser mantido dentro dos limites da ortodoxia e, em 1209 ou 1210, reconheceu a nova ordem (RUSSELL, 1969, p. 164).

Já São Domingos, nascido em Caleruega, na Espanha, tinha como finalidade combater as heresias e, portanto, para tal feito adotou a pobreza de vida (RUSSELL, 1969). Sua Ordem ganhou reconhecimento em 1215 e experimentou um crescimento próspero em curto espaço de tempo. São Domingos de início não daria muita importância aos estudos, mas, com o passar do tempo percebeu a necessidade destes, principalmente, para o bom êxito das pregações e do combate às heresias, que como já foi dito era seu objetivo mais fundamental.

O futuro das duas ordens tomou caminhos parecidos após a morte dos fundadores. Muita coisa foi mudada, a pobreza passou a ser interpretada de outros modos, não tão radicais como antes, os frades começaram a ganhar privilégios da Igreja, bem como a exercer trabalhos nas cúrias. Outro fator muito relevante para esta mudança de rumo foi a instituição da inquisição, a qual foi conduzida em muitos países tanto por franciscanos bem como por dominicanos. Essa mudança em relação ao propósito dos fundadores com a realidade nos é apresentada por Russell:

A principal tarefa dos franciscanos, nos anos imediatamente posteriores à morte de seu fundador, foi recrutar sargentos para as rancorosas e sangrentas guerras entre guelfos e gibelinos. A inquisição, fundada sete anos depois de sua morte, foi conduzida em vários países principalmente por franciscanos. [...] Os dominicanos eram ainda mais ativos que os franciscanos na obra da Inquisição. Prestaram, no entanto, valioso serviço à humanidade com a sua devoção pela cultura. (1969, p.165).

No entanto, mesmo tendo se desviado dos desejos de seus fundadores, essas duas ordens ofereceram grande contribuição para a Igreja, para a filosofia e, conseqüentemente, para a humanidade. Ainda que os fundadores tivessem sido contrários à aquisição das letras, mais tarde muitos frades se dedicaram a elas, fazendo grandes nomes como Alberto Magno, Tomás de Aquino, representando os

Dominicanos e Boaventura de Bagnoregio, Duns Scotus, Roger Bacon e Guilherme de Ockham, representando os franciscanos (RUSSELL, 1969).

É importante conhecermos um pouco do que chamamos de Escola Franciscana, uma vez que, o *Doctor Invencibilis* é um pensador dessa escola de pensamento. Nela se destacam muitos mestres e doutores, que acabaram por criar uma forma própria de pensamento, seguindo moldes franciscanos. Essa escola é assim conhecida não pelo fato de possuir um pensamento unitário, muito menos por seus pensadores concordarem entre si, mas, é assim conhecida pela sua forma de enfrentar as questões que versam sobre a vida, a criação e a humanidade:

Embora o número de mestres filósofos e teólogos franciscanos deste tempo seja numeroso, alguns deles se destacam pela força de seu pensamento e porque foram os forjadores de uma escola filosófico-teológica que costuma ser chamada de Escola Franciscana, não por ser monolítica nem exclusivista nem concordista, mas por sua orientação de fundo e por sua índole peculiar de ver a vida e na maneira de enfrentar os problemas existenciais (MERINO, 2006, p.17).

Se nos dedicarmos a observar os pensadores franciscanos perceberemos a sua forma diferenciada de tratar os assuntos, sobretudo, aqueles que versam sobre a existência humana e sobre a criação. A filosofia franciscana é fruto de seu tempo e dele não pode se separar, pois, foram os acontecimentos da época que impulsionaram essa Escola, uma vez que, os assuntos ali discutidos eram frutos da vivência e da revelação de Deus, bem como, da experiência desses pensadores com a própria vida. Isso também nos é apresentado por Merino:

A filosofia franciscana tem que se enquadrar e se localizar no contexto sociocultural e na *situação* em que se forjou. É filha de seu tempo e de suas circunstâncias, que correspondem a época do Medievo. [...] É evidente que certas coisas que então se escreveram, hoje não se diria, como do mesmo modo, certas coisas que se silenciaram naquele tempo atualmente se proclamaria² (MERINO, 1993, p. XXVI-XXVII, – tradução nossa).

Desse modo, entendemos a importância da filosofia franciscana para o pensamento ocidental, uma vez que, se importa com os conceitos atuais, bem como, em traduzir esses conceitos filosóficos à uma vivência prática. Essa vivência era bem

² La filosofía franciscana hay que ubicarla y encuadrarla en el contexto socio-cultural y en la *situación* en la que se forjó. Es hija de su tiempo y de sus circunstancias, que corresponden a la época del Medievo. [...] Es evidente que ciertas cosas que se escribieron entonces hoy no se dirían, como asimismo ciertas cosas que se silenciaron en aquel tiempo actualmente se proclamarían.

acentuada em relação aos pensadores, uma vez que, eles possuíam uma autoridade evidente, especialmente, aqueles que seguiam a vida religiosa. Autoridade esta que muito contribuiu com o crescimento e a difusão dessa filosofia. Nesse sentido surgiram então grandes pensadores nas universidades que, neste mesmo período, estavam em crescimento, principalmente em Oxford e em Paris. Assim, se lança as bases do pensamento franciscano, uma escola com pensamentos diversos, porém, com particularidades únicas, filha de uma época e herdeira de uma grande tradição filosófica.

1.3 O NOMINALISMO DE OCKHAM

“Os universais” é um problema teórico muito antigo que tem por base os pensamentos platônicos. Esse tema ganhou grandes repercussões na Idade Média, onde se iniciaram os estudos da gramática. A principal questão dos universais era se eles eram apenas termos existentes na alma ou se existiam na realidade, problema este que jamais foi resolvido. Entretanto, existem linhas de pensamento contraditórias que buscam resolver essa questão. Dando uma base para isso, Reale e Antiseri, nos dizem o seguinte:

A relação entre *vocês* e *res*, entre linguagem e a realidade, que está no centro dos estudos gramaticais e da dialética, constitui o elemento essencial da questão dos universais, vivamente debatida no século XII por suas implicações linguísticas, gnosiológicas e *teológicas*. (REALE, ANTISERI, 1990, p. 519-520).

A questão dos universais ganhou grande força no período da Patrística e da Escolástica. Para resolver esse problema, de início, surgiram dois modos de se pensar, trazendo soluções que buscavam resolver o problema. Um desses é o realismo, do qual o maior de seus defensores “foi Guilherme de Champeaux, que nasceu em 1070 e morreu em 1121” (REALE, ANTISERI, 1990, p. 520). Esse modo de pensar defendia que os universais existiam fisicamente no mundo, se tratando, assim, de realidades extra mentais.

Originalmente, essa tese teve um grande significado, pois mostrava que a gramática, a retórica e a lógica não tinham um valor simplesmente linguístico-formal. Já se disse que, quando João Escoto Eriúgena apresentou a sua interpretação realista dos universais, “provocou grande estupor”. Com efeito, naquele dado momento histórico, tal concepção, estabelecendo uma estreita

correspondência entre o pensamento e a realidade, representou uma *revalorização da investigação lógico-filosófica* (REALE, ANTISERI, 1990, p, 520).

De fato essa solução realista mostrou a grande importância do estudo da gramática, uma vez que, reafirmava o seu uso não só para o convencimento nas *disputatio*, mas, também, em seu uso no cotidiano e na sua importância do conhecimento e do entendimento da realidade, dando ainda mais credibilidade ao assunto.

A outra solução apresentada no período é o nominalismo, solução, que por sua vez, defendia que os universais eram apenas termos mentais e que, portanto, não possuíam realidade física. O maior defensor dessa tese nos períodos iniciais foi Roscelin de Compiègne (1050 – 1120), que se contrapunha ao realismo exagerado de Guilherme de Champeaux (REALE, ANTISERI, 1990). Para ele não existia nenhum valor de realidade nos universais, negando, ainda, alguns instrumentos do conhecimento humano, que se tornava uma simples atividade analítica dos fatos (REALE, ANTISERI, 1990).

Esse pensamento nominalista, porém, conduz à uma heresia, pois, defende o individual de forma veemente, chegando a afirmar que não existe nada fora do individual. Essa forma de pensar se contrapõe ao Dogma da Trindade, por exemplo, que afirma que Deus é uno e trino, isto é, três pessoas em uma única natureza, ao passo que Roscelin defenderá que isso não é possível, tendo como defesa de sua tese a seguinte afirmação:

Como é que aquele que não é capaz de entender que muitos bois, na sua espécie, não são mais do que um boi, poderá compreender que, na natureza misteriosa de Deus várias pessoas, cada qual é Deus perfeito, constituem um só Deus? quem não sabe distinguir “um asno da sua cor”, isto é, quem não sabe abstrair, não pode distinguir “a unidade de Deus da pluralidade de suas relações” (REALE, ANTISERI 1990, p. 522).

Podemos perceber que nesse pensamento é impossível não abstrair a unidade do coletivo, o que torna o Dogma da Trindade impossível de existir, desse modo, Roscelin é acusado de heresia justamente por defender que Deus não pode se concretizar na Trindade, uma vez que, cada pessoa da Trindade possui uma particularidade, uma essência própria e uma realidade distinta das outras pessoas.

Buscando ainda uma resolução para o problema dos universais, Abelardo, tenta dar uma resposta ao problema, levando em consideração as duas propostas já existentes. Surge, assim, o realismo moderado, que afirma ser o universal:

um conceito ou um discurso mental que brota de um processo de abstração e “gera a intelecção” (*intellectum*) das coisas, às quais *ex institutione* (por convenção humana) foi vinculado, com a função de significar o *status* comum de uma pluralidade de sujeitos (REALE, ANTISERI, 1990, p. 524).

Desse modo, percebemos que Abelardo faz uma ligação entre as duas propostas anteriores, apresentando, então, o universal como um conceito mental abstraído da realidade.

Mesmo seguindo esse caminho moderado não foi possível resolver o problema dos universais, que voltou a ser debatido no século XIV e, naturalmente, dividindo opiniões. Na tentativa de defesa dos diferentes lados surgem, agora, dois pensadores franciscanos: João Duns Scotus, que defendia o realismo e, Guilherme de Ockham, defendendo o nominalismo. Cabe, assim, buscar compreender o que são os universais para o *Doctor Invencibilis*.

Inicialmente o *Venerabilis Inceptor* nos mostra que é preciso entender o singular, antes, portanto, de falar sobre o universal. Para ele existem dois modos de entender o singular. No primeiro modo, “o vocábulo ‘singular’ significa tudo quanto é uma coisa e não várias” (OCKHAM, 1979, p. 360). Essa significação se dá mesmo quando uma palavra possui vários significados, porém, ao se referir sobre algum objeto, mesmo que seu nome verse sobre outros significados, sabemos que nos referimos a algo particular, e não ao todo que aquele nome pode significar.

Desse modo, todo universal passa a ser singular, uma vez que ele representa algo de único.

Com efeito, assim como toda palavra, por mais comum que seja por convenção, é verdadeira e realmente singular e numericamente uma, visto ser uma só e não várias, também a intenção mental que significa muitas coisas é verdadeira e realmente singular e numericamente uma, visto uma só coisa e não várias, ainda que signifique muitas coisas (OCKHAM, 1979, p. 360-361).

O segundo modo de compreender o singular é quando ele significa uma coisa única, ou seja, não possui outros significados, desse modo, nenhum universal pode

referir-se a algo único, pois, ele representa, por natureza, muitas coisas. O Príncipe dos Nominalistas conclui dizendo:

Logo, chamando-se universal aquilo que não é numericamente uno (acepção que muitos dão a universal), digo que nenhuma coisa é universal, a não ser empregando-se abusivamente o vocábulo e dizendo-se que um povo é um universal, porque não é um, mas muitos. Isso seria, contudo, pueril (OCKHAM, 1979, p. 361).

Desse modo, Ockham defende que o singular representa apenas uma coisa, mesmo que signifique várias. Inicialmente, ele defendeu que o universal era apenas um termo existente na alma, como relata Carlos Lopes de Mattos “o tradutor inglês Ph. Boehner anota que esta foi a primeira opinião de Ockham, depois abandonada” (MATTOS, 1979, p. 364, nota de rodapé). O *Doctor Invencibilis* não a deixou completamente, mas, acrescentou à ela a ideia de que o universal não é apenas um objeto pensado, mas, é uma “paixão da alma”.

O *Venerabilis Inceptor* defende, então, que um universal é uma intenção da alma, isto é, que ele não possui uma existência no mundo, mas, apenas um significado na alma e é, portanto, um conhecimento do intelecto. Para ele o universal é uma coisa singular, mesmo sendo significação de muitas coisas (OCKHAM, 1979), já que, representa na alma uma única coisa existente no mundo.

Para defender sua tese, Ockham, apresenta, primeiramente, duas provas. A primeira é que “nenhum universal é uma substância singular e numericamente uma” (OCKHAM, 1979, p.361), pois, ele versa sobre substâncias múltiplas. Tomemos, por exemplo, o termo “homem”, ele designa todos os homens existentes, porém, pode significar do mesmo modo apenas um homem individual, logo, o homem existe em muitos seres distintos, mas, também de modo singular, assim, ele não pode ser numericamente uno.

A segunda prova de que o universal não pode ser uma substância existente no mundo é que, se ele encontrar-se como uma substância dentro de outra substância, ele poderia existir sem a necessidade dessa segunda, ou seja, o universal subsistiria antes do ser ao qual ele significa, o que é um absurdo. E, do mesmo modo, quando uma substância deixasse de existir, todos os outros ao qual o universal se refere o deixaria do mesmo modo, uma vez que, não poderia achar-se sem uma parte sua. Assim sendo, o *Doctor Invencibilis* afirma que:

Se essa opinião fosse verdadeira, nenhum indivíduo poderia ser criado, mas alguma coisa do indivíduo preexistiria, porque ele não tiraria todo o seu ser do nada, se o universal que há nele existisse antes do outro. Pelo mesmo motivo se segue que Deus não poderia aniquilar um indivíduo de uma substância sem destruir os outros indivíduos (OCKHAM, 1979, p. 362).

Retornando à afirmação que o universal existe apenas na alma, o Príncipe dos Nominalistas, nos apresenta essa existência como simplesmente uma abstração, afirmando que: “o universal não é alguma coisa real, dotada de ser subjetivo, quer na alma, quer fora dela, mas tem apenas ser objetivo na alma” (OCKHAM, 1979, p. 364)³. Desse modo, o universal é apenas uma abstração mental existente apenas na alma. Ockham nos apresenta para isso seis provas, a primeira é que os filósofos dividiram o ser, existente “na alma” e “fora da alma” e, quando se fala “na alma”, esse ser existe apenas lá. A segunda é que, se os universais existissem na realidade extra mental, as ficções também existiriam, de modo que todo ser fictício, como os unicórnios, existiriam na realidade. Terceiro, que a Lógica trata de termos e entendimentos que só existem na alma, como os termos objetivos, ou seja, as preposições e os silogismos.

A quarta prova versa sobre as coisas artificiais, uma vez que, elas existindo na realidade não possuem a mesma matéria que as coisas reais, de igual modo, sabe-se que as criaturas antes de serem criadas por Deus já existiam no seu pensamento, e nem por isso existiam na realidade. Quinto: o ser como conceito é apenas um objeto da mente. E por último, as intenções segundas, não podendo existir fora da alma e nem existem na realidade.

Podemos notar que com todos esses argumentos, Ockham, procurou resolver o problema dos universais, usando para isso o nominalismo, dando, destarte, uma grande contribuição para esse problema. Sabemos que o pensador franciscano não esgotou todo o problema, que ainda hoje encontra-se irresoluto. Entretanto, mesmo assim, a sua contribuição foi, sem dúvida, uma das mais importantes para toda a questão dos universais, dando uma forte fundamentação para o nominalismo.

³ Devemos entender a conotação que os termos “objetivo” e “subjetivo” toma aqui, Mattos nos explica que: “o ser objetivo é o ser como objeto do conhecimento (que modernamente se poderia chamar subjetivo); o subjetivo refere-se à existência real, ao sujeito da inação. Assim uma qualidade possui um ser subjetivo na substância em que inere, mas tem um objetivo enquanto é conhecida por nossa mente.” (MATTOS, 1979, p. 364, nota de rodapé) Desse modo, ao usar o termo “subjetivo” Ockham se refere ao que existe fisicamente, e “objetivo” ao que possui apenas existência intelectual.

2 AS DIVERSAS CIÊNCIAS PARA OCKHAM E SUAS DISTINÇÕES

O *Doctor Invencibilis*, buscando elencar a importância da ciência, faz distinções entre elas. É sabido que no período em que viveu Ockham o pensamento seguido é o de Aristóteles. Ockham, de modo inédito procura reinterpretar a forma habitual de se olhar a ciência, modificando o entendimento tanto do termo quanto do que se deve tratar cada ciência em particular. A elaboração de Ockham ao conceito de ciência e as suas duas mais importantes contribuições da divisão de ciência, a saber, a Lógica e a Física, serão apresentadas nesse capítulo.

2.1 O QUE É A CIÊNCIA EM OCKHAM?

Guilherme de Ockham dedicou grande parte de sua obra para falar sobre a ciência e suas diversas distinções. Seguindo o modelo de Aristóteles, o *Venerabilis Inceptor*, buscou explicar o pensamento aristotélico, inicialmente, para ajudar seus alunos, mas, com o passar do tempo foi percebendo coisas que ele acreditou serem contraditórias, como ele mesmo diz no “Prólogo da Exposição dos Oito Livros da Física”: “Pareceu-me conveniente, e a muitos que o pediram com insistência, gravar por escrito, para utilidade dos estudantes, meu modo de compreender a intenção do Filósofo” (OCKHAM, 1979, p. 347). Devemos tomar consciência que esse modo de compreender de Ockham não foi apenas uma leitura isolada do estagirita, mas, deu bases para o pensamento moderno de ciência, por isso, se torna inovador.

No período da Idade Média muitos autores buscaram fazer interpretações sobre os escritos de Aristóteles, porém, em sua maioria existia uma ideia única de interpretação, como se aquele tipo de interpretação estivesse acabado, concluído. O *Venerabilis Inceptor* sabia muito bem disso, por isso, no início de sua exposição, já prevendo os ataques que sofreria com sua interpretação diz:

Pretendo proceder só com a vontade de investigar e não com pertinácia ou desejando ofender alguém. É assim, sem afirmações temerárias, que quero explicar o que Aristóteles laboriosamente pesquisou. E, da mesma maneira como às vezes reprovarei com toda modéstia e sem malícia as opiniões dos outros, estou pronto pacientemente a ser repreendido se disser alguma coisa que não concorda com a verdade (OCKHAM, 1979, p. 347).

Assim, Ockham buscava mostrar que seu interesse não é apenas criticar o grande filósofo, mas sim, explanar suas investigações. Contudo, fazendo observações sobre as interpretações que o precederam, bem como do próprio pensamento do filósofo, pois, para Ockham embora Aristóteles “tenha descoberto muitas e grandes coisas, misturou, levado pela fraqueza humana, alguns erros com a verdade” (OCKHAM, 1979, p. 347)⁴.

Para uma boa explanação das diversas ciências, Ockham elabora um caminho que basicamente é traçado em quatro partes, sendo a última o estudo da ciência natural. Ele coloca esses pontos logo no início de sua exposição dizendo:

Primeiro, portanto, devemos ver o que é a ciência em geral; em segundo lugar, cumpre estabelecer algumas distinções a respeito do termo “ciência”; em terceiro lugar, é preciso inferir certas conclusões do que se vai dizer; por último, falaremos em particular da ciência natural (física) (OCKHAM, 1979, p. 347).

O primeiro ponto, talvez um ponto de difícil entendimento, quer explanar o lugar da ciência. Para Ockham, a ciência é uma qualidade da alma, não apenas uma qualidade no sentido de um termo, mas, um sujeito que existe.

A fim de provar esse seu entendimento sobre a ciência, Ockham apresenta a ciência como hábito, ou seja, a qualidade da ciência é o próprio hábito, pois, não se pode falar de uma qualidade sem estar intrinsecamente ligado ao próprio hábito, e conseqüentemente a ciência é qualidade.

Seguindo esse pensamento, o *Venerabilis Inceptor*, defende que

É impossível verificarem-se sucessivamente coisas contraditórias a respeito de algo, caso não ocorra alguma mudança, isto é, aquisição, perda, produção, destruição ou movimento local; mas não havendo semelhante mudança em nada senão na alma racional, pode a alma entender alguma coisa que não entendia antes, simplesmente por querer entender aquilo que não entendia antes (OCKHAM, 1979, p. 348).

Essa afirmação quer dizer que se na intelectão ou na volição não acontecer mudanças, o conhecimento não é possível e, sendo assim, para que a ciência aconteça é necessário o ato. A volição e a intelectão, conseqüentemente, devem ser uma qualidade da alma, e sendo uma qualidade, o hábito da ciência é um agregado de tais qualidades. Ockham conclui que “o hábito está na alma como em seu sujeito.

⁴ Esses erros serão trabalhados mais à frente.

Na alma contudo, não pode existir subjetivamente senão uma qualidade; logo, o hábito é uma qualidade. E, por conseguinte, com muito mais razão, o hábito que é a ciência é uma qualidade da alma” (OCKHAM, 1979, p. 348).

No segundo ponto, Ockham explana os vários sentidos do termo ciência. Apresenta, então, seis acepções, as quais não se submetem umas às outras. A primeira delas é o entendimento da ciência pela fé. O *Venerabilis Inceptor* defende que algumas coisas podemos simplesmente saber pela crença, desse modo, admitimos tais coisas sem nenhuma evidência e, ao mesmo tempo, não inferimos dúvidas sobre elas. Podemos tomar como exemplo as próprias palavra de Ockham:

Saber que Roma é uma grande cidade, ainda que não a tenhamos visto; [...] e o mesmo se assevera de outras coisas que não são evidentemente conhecidas, mas que, porque as admitimos sem nenhuma dúvida e por serem verdadeiras, dizemos conhecer (1979, p. 348).

Portanto, a ciência pela fé é aquela na qual afirmamos coisas, sem evidência nenhuma, mas, que mesmo assim, as afirmamos sem nenhuma dúvida.

Em um segundo sentido “toma-se ciência como conhecimento evidente” (OCKHAM, 1979, p. 348), que é aquele conhecimento no qual inferimos uma evidência, não apenas pelas palavras de outras pessoas, como na ciência pela fé, mas, quando nós mesmos somos testemunhas dessa evidência. Essa evidência se dá por sentimento e pelo conhecimento de certos termos. Podemos inferir que, a mesa é de madeira, sem que ninguém me diga de qual material ela foi feita, basta apenas usarmos os sentido do tato e da visão, para evidenciarmos tal fato.

Outra acepção de ciência é em relação ao conhecimento evidente de uma coisa necessária, onde se conhecem os princípios e as conclusões que se seguem das coisas contingentes. O quarto modo é sobre o conhecimento de uma verdade necessária, onde se usa do raciocínio silogístico para evidenciar premissas, essa forma de interpretação da ciência é apresentada por Aristóteles. Um quinto modo de se entender ciência é “pelo conhecimento de uma evidente da conclusão, outras vezes pelo conhecimento de toda demonstração” (OCKHAM, 1979, p. 348).

O último modo de acepção da ciência é pelos hábitos, sejam eles únicos numericamente ou, outras vezes, a coleção de vários hábitos. Ockham explana que é esse o sentido no qual Aristóteles mais usa o termo ciência. Do mesmo modo, é nesse

tipo de acepção que se pode fazer as respectivas distinções entre as diversas ciências, como Ockham nos apresenta:

É nessa acepção que a ciência abrange como partes de certo modo integrais o hábito dos princípios e das conclusões, o conhecimento dos termos, a refutação dos falsos argumentos e a solução deles. Assim é que a metafísica e a filosofia natural se designam ciências, bem como as outras todas (OCKHAM, 1979, p. 348 – 349).

O terceiro ponto, a saber, definir conclusões, é dividido também em algumas partes. A primeira conclusão a ser definida pelo *Doctor Invencibilis* “é que a metafísica, bem como a matemática e a filosofia natural, não constitui numericamente uma ciência, como esta brancura, este calor, este homem e este burro são numericamente unidades” (Ockham 1979, p. 349). Segundo o seu parecer essas ciências possuem muitas conclusões nas quais alguém pode errar sobre uma e acertar sobre outra, bem como, não é necessário se fazer um caminho fixo, podendo uma pessoa possuir ciência sobre uma determinada coisa e não saber nada sobre as conclusões de outras. O *Venerabilis Inceptor* deixa isso bem esclarecido afirmando que:

O erro e a ciência acerca de A repugnam formalmente; mas o erro a respeito de A e a ciência relativa a B não se contradizem formalmente, porque coexistem; logo, a ciência a respeito de A e a ciência acerca de B não são da mesma ordem, porque, quando algumas coisas são da mesma ordem, tudo quanto contraria formalmente uma, é contrário a outra (OCKHAM, 1979, p. 349).

Assim, não sendo da mesma ordem essas coisas versam sobre conhecimentos diferentes, impedindo que tal ciência seja numérica, pois, essas ciências possuem o conhecimento dos princípios e das conclusões. Todavia, o hábito de cada uma dessas é distinto, impedindo que o conhecimento se dê em uma unidade. Fica, dessa forma, provado que a Metafísica, a Lógica e a Física não são ciências numericamente unas, pois versam sobre vários conhecimentos.

A segunda conclusão que podemos inferir é que toda ciência tem apenas duas causas, a saber, final e eficiente. Isso acontece porque nenhum acidente pode ter causa material, uma vez que, a matéria não é a causa do objeto que a constitui, mas, o que se infere é o contrário, sendo que o objeto é a causa da matéria. Do mesmo modo, a matéria não é a causa da forma de um objeto, mas, ela é causa de um composto, podendo se concluir que o acidente não possui em si uma matéria, possuindo apenas as causas finais e eficientes.

Ockham defende que se alguém inferir que uma ciência possui causa material e formal, essa pessoa quer dizer que o objeto ao qual versa aquela ciência é uma matéria, o que não é correto afirmar, pois, as ciências tratam das intenções da alma como ficou dito anteriormente. O último ponto a se concluir neste tópico é que uma ciência não possui apenas um só sujeito. O Príncipe dos Nominalistas defende isso afirmando que “de fato, não se pode chamar sujeito da ciência senão aquilo de que se sabe alguma coisa; mas numa ciência uma dessa forma há muitas coisas das quais se conhecem verdades diferentes; logo, essa ciência não possui um só sujeito” (OCKHAM, 1979, p. 350).

Para se compreender melhor isso deve-se saber que, se pode entender sujeito a partir de dois pontos de vista. O primeiro é que “o sujeito da ciência é o próprio intelecto, porque toda ciência é acidente dele” (OCKHAM, 1979, p. 350). Assim, o sujeito da ciência é aquele que recebe e possui em si a ciência, ou seja, se diz isso quando se sabe que um corpo possui em si a brancura ou que o gelo é sujeito do frio. A outra forma é em relação àquilo que se sabe de algo.

O *Doctor Invencibilis* defende, ainda, que se deve saber que existe uma diferença entre o objeto e o sujeito da ciência. O objeto da ciência é toda a proposição de que se trata uma ciência, enquanto o sujeito é apenas parte dessa proposição. Ockham elucida isso dizendo: “Assim, o objeto da ciência pela qual sei que todo homem é educável será essa proposição inteira, ao passo que o sujeito é o termo ‘homem’” (OCKHAM, 1979, p. 350).

Podemos, então, concluir que essas ciências citadas acima não podem ser unas, uma vez que, não possuem um sujeito único, mas, cada uma possui uma coleção de sujeitos e objetos, nos quais podemos não saber sobre uns e possuir ciência em relação à outros. Assim, entendendo as diferenças entre sujeito e objeto, sabendo que a Lógica e a Filosofia Natural não são ciências unas, devemos entender as características de cada uma. Por isso, Ockham coloca a Filosofia Natural como o quarto ponto, mas, também se debruçou a estudar outras ciências, tendo como as mais pertinentes a Lógica e a própria Filosofia Natural, as quais veremos mais adiante.

2.2 A LÓGICA

Para Guilherme de Ockham a lógica possui uma grande importância, por isso mesmo, escreveu alguns tratados a respeito. Ele a apresenta como um grande

sistema filosófico e considera, ainda, a sua tamanha importância na filosofia da linguagem, uma vez que, a linguagem para ser entendida deve ser versada totalmente em um jogo lógico. Vemos isso acontecer quando o pensador franciscano aborda a lógica dos termos. O *Venerabilis Inceptor* teve uma grande influência na lógica medieval mas também na lógica moderna. Alessandro Ghisalberti, inicia o segundo capítulo de seu livro “Guilherme de Ockham” expondo:

Os estudiosos contemporâneos concordam em atribuir a Ockham a qualificação tradicional de grande mestre nos estudos lógicos, na medida que não se limitou a afirmar a importância da ciência lógica, mas aprofundou e desenvolveu a lógica aristotélica, abrindo novas perspectivas, que foram depois retomadas pela moderna lógica formal (GHISALBERTI,1997, p. 37).

Essa atribuição se dá pelo caminho que o filósofo seguiu, no qual, aprofundou a lógica de Aristóteles, proporcionando um novo olhar, do mesmo modo que, abrindo novos caminhos de investigação, pelos quais a lógica formal moderna pôde trilhar. Para Ockham a lógica é um projeto ôntico e transcendental, tendo em si uma função totalmente prática. Ele a considera como uma ciência racional, justamente, por se tratar de intenções da alma, como podemos ver no “Prólogo da exposição dos oito livros da física”:

[...] a lógica se distingue das ciências reais por tratarem estas das intenções universais que representam as coisas, dado que os termos das ciências reais, conquanto sejam as intenções, representam as coisas. Mas a lógica versa sobre as intenções que representam intenções (OCKHAM,1979, p. 351).

Essa distinção, às vezes, se mostra complicada, uma vez que, a lógica não é uma ciência real em relação àquilo que versa, porém, “não se nega ser a lógica uma ciência real como se não fosse uma coisa, pois é uma coisa tão real como a ciência da natureza” (OCKHAM,1979, p. 351). Dessa forma, a lógica não é uma ciência real, pelo fato de que seu objeto de estudo não são seres físicos, mas, apenas seres mentais, entes da razão (Ghisalberti, 1997). Entender essa distinção é de suma importância, uma vez que, para colocar a lógica na ideia de real ou racional, deve-se saber o que se quer dizer com o termo não real, que nesse caso, o *Venerabilis Inceptor*, quer elucidar apenas sobre aquilo que a lógica estuda, que como já dito, são intenções da alma.

Sendo assim, a principal tarefa da lógica é buscar entender corretamente as leis que fazem com que o pensamento discursivo seja entendível, bem como, fazer uma classificação da linguagem humana. O primeiro ponto que se deve entender é sobre o uso dos termos linguísticos. Para se construir um discurso são necessários vários signos⁵, esses signos devem entrar no jogo das regras linguísticas, uma vez que, fora desse jogo, o discurso se torna incompreensível. Existem no discurso três modos distintos, são eles: o discurso escrito, o discurso pronunciado e o discurso concebido.

O discurso escrito é aquele no qual encontramos grafismos feitos em qualquer superfície, em que ao decifrar os códigos desses grafismos entendemos a mensagem que o autor quis passar, chamamos isso de “escrita”. O discurso pronunciado, por sua vez, é aquele no qual se usa a voz e outrem podem ouvi-lo com os ouvidos físicos, levando a entender e a compreender a mensagem que se quer passar. Já o discurso concebido é uma intenção da alma, um conceito natural que se cria ao entrar em contato com o objeto, esse conceito não pode ser modificado, diferentemente dos outros, oral e escrito, que são simplesmente convenções humanas.

O *Venerabilis Inceptor* distingue também os termos em dois tipos, pois, como elucida Alessandro Ghisalberti “palavras e conceitos são, portanto, sinais de coisas” (GHISALBERTI, 1997, p. 40). Dessa forma os termos devem ser divididos a fim de se entender o que cada um quer significar. Temos, então, os termos categoremáticos, que significam a coisa em si. Esses termos substituem a coisa, enquanto possuem um significado preciso como, por exemplo: cachorro, gato, garrafa, etc. E depois temos, também, os termos sincategoremáticos, que são aqueles que não evocam a coisa em si. Estes, Ockham os apresenta como: “todo, nenhum, algum, tudo, além disso, somente, enquanto” (GHISALBERTI, 1997, p. 41). São termos que não possuem um conteúdo, mas, que são necessários para construir uma proposição formal. Contudo,

Ockham coloca muitas distinções, como aquelas entre termos concretos e abstratos, absolutos e conotativos, de primeira e de segunda imposição etc. É necessário examinar as mais importantes destas distinções, devido ao auxílio que podem oferecer na compreensão da fundamentação da lógica ockhamista e de seu vocabulário (GHISALBERTI, 1997, p. 41).

⁵ Os conceitos “termo” e “signo” tomam aqui a mesma significação.

No nosso presente trabalho veremos apenas duas dessas distinções. A primeira é a distinção entre os termos absolutos e os termos conotativos. Os termos absolutos possuem um significado em si, indicam diretamente a coisa sem significar indiretamente outra. Podemos ter como exemplo o signo árvore, que por si só designa a coisa árvore sem elucidar outra coisa. Já os termos conotativos indicam uma coisa e ao mesmo tempo significam outra coisa indiretamente. Por exemplo, o termo negro, ao mesmo tempo que indica a cor de pele de alguém, indica indiretamente a pessoa que possui a pele com essa cor.

Outra distinção importante, que está contida nas anteriores, são os termos de primeira e segunda intenção. Os de primeira intenção são os signos naturais, que indicam e substituem concretamente uma coisa. No discurso esses termos substituirão determinada coisa sem deixar dúvidas do que se quer significar, já os de segunda intenção são chamados termos universais (todos, alguns, gênero, espécie etc.).

Entendendo essas distinções entre os termos podemos ter uma clareza melhor sobre a lógica de Guilherme de Ockham. Entretanto, é necessário entender, ainda, outro ponto da lógica, ponto em que o *Venerabilis Inceptor* ofereceu uma grande contribuição, a saber, a Teoria da Suposição. Essa teoria já era muito utilizada pelos antecessores de Ockham, mas, este deu à ela uma nova subdivisão. A Teoria da Suposição não é a mesma coisa que significação, pois, a suposição é antes o colocar algo sobre outra coisa, como nos mostra Alessandro Ghisalberti, “a suposição é a propriedade dos termos, quando passam a constituir uma proposição na qualidade de sujeito ou predicado, e é distinta do significado que os termos possuem natural ou convencionalmente” (GHISALBERTI, 1997, p. 44-45).

Supor algo para os medievais era colocar algo sobre outra coisa, ou seja, substituir. O *Doctor Invencibilis* não muda esse entendimento, todavia, faz uma divisão na Teoria da Suposição, pois, para ele os termos possuem diferenças e da mesma forma substituem conceitos, naturais ou pensados, de forma diferente. Desse modo, coloca então uma divisão em três partes, a “suposição pessoal”, a “suposição simples” e a “suposição material”.

A “suposição pessoal” para o Pensador Franciscano é a mais importante, por se tratar da substituição empírica de algo particular. Esse tipo de suposição substitui indivíduos reais e individuais. Ghisalberti nos esclarece isso afirmando que “existe uma suposição *pessoal* quando um termo conserva na proposição a função

significativa que lhe é própria por natureza ou por convenção” (GHISALBERTI, 1997, p. 46). A suposição pessoal, então, substitui algo em particular como, por exemplo: “o cachorro é marrom”. Nessa proposição o termo “cachorro” se refere a um cachorro específico, não a qualquer um, por isso, é correto inferir sobre essa proposição, “este cachorro é marrom”.

Já a suposição simples é aquela que substitui um termo comum, ou seja, um ser não concreto. Por exemplo: “cachorro é mamífero”, nessa proposição o termo “cachorro” não quer falar de um cachorro em específico, mas, de toda a espécie “cachorro”, podemos inferir, assim, sobre essa proposição “todo cachorro é mamífero”. O termo usado é um termo que abrange a totalidade da espécie, diferentemente da anterior que abrangia um ser em específico.

O terceiro caso é o da suposição material, no qual existe uma suposição do termo escrito. A suposição material não substitui um termo nem em sua realidade física nem como um conceito, mas, substitui simplesmente a sua realidade gráfica e auditiva. Usando a proposição, por exemplo, “cachorro se escreve com ‘ch’”, não se quer elucidar um ser físico ou mental, mas, apenas a palavra escrita, ele só quer designar a si mesmo. O “termo [...] [cachorro] não valorizado na função significativa que lhe é própria, e nem sequer está no lugar de um conceito, mas está, por assim dizer, no lugar de si mesmo” (GHISALBERTI, 1997, p. 46).

A Teoria da Suposição do *Doctor Invencibilis* deu uma contribuição para a lógica, ao mesmo tempo que criou uma nova definição do termo “ser”, contribuindo com a linguagem da metafísica tradicional como é apresentado por Merino:

Com a teoria da suposição, Ockham realiza um processo à linguagem da metafísica tradicional, já que as proposições universais da dita metafísica fazem mal uso dos signos, pois não distinguem abertamente entre falar de conceitos e falar de seres, porque os filósofos medievais creem falar da universalidade do ser (MERINO, 1993, p. 330 – tradução nossa).⁶

Pode-se verificar que as distinções feitas pelo *Venerabilis Inceptor* na Teoria da Suposição foram de grande importância, uma vez que, os conceitos eram colocados com uma única definição. Ao dividir as definições consegue-se um entendimento mais incisivo sobre o que se quer substituir, principalmente, na

⁶ Con la teoría de la suposición, Occam realiza un proceso al lenguaje de la metafísica tradicional, ya que las proposiciones universales de dicha metafísica hacen mal uso de los signos, pues no distinguen abiertamente entre hablar de conceptos y hablar de seres, porque los filósofos medievales creen hablar de la universalidad del ser.

substituição dos termos escritos, concebidos e pronunciados, uma vez que, ao se fazer primeiramente a divisão dos termos deve-se compreender o seu uso nas proposições, para que não haja confusão na interpretação dos mesmos.

2.3 FILOSOFIA DA NATUREZA OU FÍSICA

A filosofia da natureza para o *Venerabilis Inceptor* é uma ciência diferente das outras. Para sustentar esse argumento Ockham usa alguns exemplos sobre a investigação da física. O primeiro ponto proposto por ele é que, a física, se ocupa com substâncias sensíveis, compostas de matéria e forma (OCKHAM, 1979). Porém, da mesma forma que toda ciência é composta por complexos, os complexos da filosofia da natureza são compostos por intenções ou conceitos da alma. Sobre isso é possível ler o seguinte relato:

Saiba-se que toda ciência se refere a um complexo ou a complexos. E da mesma forma como os complexos são conhecidos pela ciência, os incomplexos, dos quais eles se compõem, constituem o que determinada ciência considera. Ora, acontece que os complexos conhecidos pela ciência natural não são compostos por coisas sensíveis nem por substâncias, mas por intenções ou conceitos da alma comuns a tais coisas (OCKHAM, 1979, p. 351)⁷.

Fica provado, destarte, que a física não se preocupa com coisas corruptíveis, nem com as substâncias naturais ou com as coisas móveis, mas sim, com as intenções da alma comum à essas mesmas coisas.

Dentro dessa filosofia a tese mais característica de Ockham é a tese da quantidade, na qual reduz a “categoria da quantidade a um termo conotativo, isto é, um termo que não possui um significado próprio bem definido, mas que designa principalmente a substância ou as qualidades materiais e indiretamente indica a exterioridade de suas partes” (GHISALBERTI, 1997, p. 161). Para os que precederam Ockham a quantidade se define como aquilo que se tem condições de ser dividido em várias partes dentro de uma mesma natureza (GHISALBERTI, 1997).

Essa definição da quantidade pode se dividir em duas, contínua e discreta. A quantidade contínua se caracteriza pela ausência de intermediários entre as partes de uma determinada extensão, fazendo com que uma parte se torne extensão da

⁷ No capítulo seguinte trataremos sobre os complexos e os incomplexos aos quais se refere a ciência.

outra. Em Ockham a quantidade se torna uma com a própria coisa, pois, a quantidade é a junção da qualidade e da substância. Até mesmo aqueles que o precederam afirmam tal coisa: “por consequência, dizem que não há uma quantidade diferente da substância e da qualidade como nenhuma coisa existe que tenha uma parte localmente distante da outra a não ser a substância e a qualidade” (OCKHAM, 1979, p. 406).

Já a quantidade discreta é caracterizada pela divisão do contínuo, podendo ela ser definida por números, como mostra Alessandro Ghisalberti: “é fácil perceber que a quantidade discreta não implica nenhuma realidade distinta da substância ou da qualidade, porque o número não possui outra realidade que aquela das coisas numeradas” (GHISALBERTI, 1997, p. 162). Assim, podemos perceber que para o *Venerabilis Inceptor* o número e a coisa são o mesmo, de modo que uma unidade não é apenas um acidente, mas, é a própria coisa e, se algo, portanto, é diferente ele é único e toma uma existência real e numérica.

Com efeito, facilmente se mostra que a unidade não é um acidente adicionado à coisa que é una, porque se fosse um acidente, deveria, no parecer geral, ser relativo ou absoluto. Não é um acidente relativo, porque não pode ter nenhum termo real. Efetivamente, uma coisa sendo una, não precisa ser una de alguma coisa, nem uma para alguma coisa, e igualmente em outros casos em que se diz que alguma coisa é relativa (OCKHAM, 1979, p. 406-407).

Desse modo, fica compreendido que a quantidade da matéria não é apenas um acidente, mas, ela mesma. Logo, o número e a coisa são o mesmo, uma vez que, não existe acidente entre eles.

Em Ockham essa filosofia é toda baseada na física de Aristóteles, que desta vez não é refutado. Mesmo se afastando dos outros aristotélicos o pensador franciscano vê que está intimamente ligado ao que o filósofo queria dizer com suas afirmações. Isto nos evidencia Ghisalberti ao dizer:

É importante observar que Ockham, embora afastando-se da maior parte dos aristotélicos que o precederam, afirma que o modo por ele proposto, de entender a quantidade e as mutações substanciais, atém-se à intenção de Aristóteles, ou seja, à letra e ao espírito da filosofia da natureza de Aristóteles, de quem deseja ser intérprete fiel (GHISALBERTI, 1997, p. 165).

Isso comprova que Ockham não queria refutá-lo em seu pensamento, mas, mostrar o real entendimento que o estagirita queria anunciar com tais afirmações.

Além da tese da quantidade, o *Doctor Invencibilis*, dedicou grande parte de sua obra para falar sobre o movimento. Ele seguiu o esquema aristotélico, contudo, construiu as bases para o entendimento moderno dessa questão. Entende-se quando diz sobre movimento, “mudança sucessiva, na qual o sujeito que se modifica adquire ou perde algo, parte após parte, sem repouso intermediário” (GHISALBERTI, 1997, p. 166).

Ockham também apresenta a ideia de que o movimento não pode ser algo separado do objeto, ele não possui uma realidade distinta do móvel, mesmo que esse movimento seja entendido em diversas realidades.

Entre os diversos tipos de movimento, isto é, entre o movimento em relação com a quantidade (aumento e diminuição), ou em relação a qualidade (alteração), e o movimento local perpassam distinções precisas, mas nenhum deles designa uma realidade distinta do sujeito que se modifica (GHISALBERTI, 1997, p. 166).

O *Venerabilis Inceptor* possui uma originalidade no modo de pensar o movimento. Para entendermos essa originalidade devemos observar um pouco da ideia de movimento vigente em sua época. Ghisalberti diz que: “a leitura que os árabes e os latinos haviam feito de Aristóteles partia de uma afirmação de princípio viciada” (GHISALBERTI, 1997, p. 170), isso porque para eles todo tipo de movimento está ligado diretamente ao corpo fixo, esse corpo toma o lugar do centro em relação ao que se move. Dessa forma, surge a ideia de que a terra é o centro do universo e, portanto, fixa, não podendo se mover, servindo de eixo para o movimento das coisas ao seu redor.

Essa ideia produz diversas dificuldades teológicas, assim, alguns filósofos/teólogos tentaram resolver os problemas decorrentes de tal ideia. O principal deles é sobre o movimento do universo, uma vez que, se tudo se move a partir da fixidez da terra, Deus mesmo, não poderia movimentar nem o universo e nem o céu e, da mesma forma, não poderia existir o vazio. O pensador franciscano busca resolver esse problema voltando à ideia aristotélica da projeção, porém, rebatendo-a:

Por conseguinte, digo que, nesse movimento que ocorre apesar da separação do objeto móvel em relação ao primeiro projetante, o princípio de tal movimento é a própria coisa movida, por si mesma, e não por alguma força absoluta nela existente ou força relativa, de modo que o movente e a coisa movida são absolutamente indistintos (OCKHAM, 1979, p. 407).

O *Venerabilis Inceptor* afirma que o movimento de projeção está na própria coisa movimentada, negando um dos princípios da física aristotélica, lançando, assim, as bases, mesmo que ainda imperfeitas, para as teorias modernas.

Essa negação do princípio aristotélico da separação do objeto móvel de seu motor se dá pela dificuldade da ideia de projeção colocada ao longo da história. Os filósofos que o precederam afirmavam diferentes coisas sobre o princípio da projeção, alguns colocando a força projetante no ar, outros no corpo que lança o objeto e até mesmo na força colocada no objeto, como o próprio Ockham afirma, na sua obra *Reportatio*.

Note-se também que há uma grande dificuldade no que tange ao movimento de projeção em seu princípio movente eficiente. Com efeito, esse princípio não pode ser o corpo projetante, porque esse pode corromper-se perdurando o movimento; nem pode ser o ar, porque esse pode mover-se em direção oposta [...]. Nem é a força da pedra (atirada), porque então pergunto: qual a causa dessa força? Não é o projetante, porque o agente natural igualmente aproximado do paciente causa sempre um efeito semelhante (OCKHAM, 1979, p. 407).

A fim de resolver esse problema, o *Venerabilis Inceptor* recusa essas ideias, afirmando que o movimento está no próprio objeto que se move, como ficou dito a cima, em que o móvel não possui uma realidade distinta do objeto, mas, é ele mesmo. Portanto, essa força de projeção não é causada por um objeto externo, mas, está em si mesma.

Vemos, então, que a ciência como um todo foi de grande importância para Guilherme de Ockham, a ponto de este dedicar grande parte de seu trabalho procurando explicar as entrelinhas do que se conhecia como ciência. Buscou, também, colaborar com esse conhecimento, dando as suas interpretações, formulando conceitos e colocando divisões que seriam necessárias para o entendimento do termo “ciência” no futuro. Da mesma maneira, contribuiu com o entendimento de cada ciência em particular, mostrando as características próprias de cada uma e explanando os conhecimentos necessários para se chegar a uma verdade sobre os termos e sobre o conhecimento como num todo.

3 – CONHECIMENTO E VERDADE EM OCKHAM

Os termos de “conhecimento” e “verdade” sem dúvida foram de grande importância para o Pensador Franciscano, que por sinal escreveu muitos de seus textos a fim de explanar o conhecimento sobre esses dois termos. Fazendo uso da Lógica e da Teoria da Suposição modifica a forma de interpretar esses termos, abrindo, assim, as portas para o pensamento lógico moderno. O *Venerabilis Inceptor* mostra que existe, ainda, mais de um tipo de verdade em relação às proposições, fazendo uma distinção entre o termo “verdade” e o termo “verdadeiro”.

3.1 CONCEITO DE CONHECIMENTO EM OCKHAM

O conceito de conhecimento foi muito discutido pelos pensadores da Idade Média, que propunham certos caminhos para o conhecimento e faziam distinções de seus diversos tipos. Um dos filósofos que contribuiu bastante com esse conceito foi Guilherme de Ockham, propondo caminhos para se chegar a tal conceito, bem como fazendo distinções sobre as formas com que se pode trabalhá-lo. O *Venerabilis Inceptor* apresenta novidades no entendimento desse conceito, novidades estas que são bastante necessárias para a diferenciação das formas de conhecimento existentes no intelecto.

A primeira distinção que Ockham faz é em relação ao conhecimento complexo e incompleto, tendo por complexo os conhecimentos que versam sobre as proposições e incompleto sobre os termos, sejam eles mentais, orais ou mesmo escritos. Podemos constatar esta distinção feita pelo Pensador Francisco através do comentário de Bento Silva Santos:

No léxico filosófico de Ockham, existe a distinção entre *conhecimentos complexos* que concernem aos enunciados, às proposições ou às demonstrações, e *conhecimentos incompleto* que têm por objeto os termos ou as coisas que esses termos significam (2004, p. 133).

Essas diferenças se estabelecem no próprio intelecto, quando procura evidenciar a realidade.

Ockham faz, ainda, uma imersão no conhecimento incompleto, do qual sucedem-se dois tipos de conhecimento, a saber, o conhecimento abstrato e o

conhecimento intuitivo. Estes são especificamente distintos, mas, não se distinguem pelo objeto, o que será analisado mais à frente. O conhecimento incompleto foi apresentado por outros pensadores anteriores à Guilherme de Ockham, entretanto, apresentado apenas com uma vertente e não dividido, como nos apresenta o Franciscano:

Digo, pois, a propósito deste artigo que, em relação ao incompleto, dois conhecimentos podem suceder-se; um deles pode chamar-se abstrativo e, outro, intuitivo. Se, porém, outros querem chamar esse conhecimento incompleto de intuitivo, não me preocupo na verdade com tal problema, porque pretendo, sobretudo, demonstrar que a mente pode ter dois conhecimentos incompletos, especificamente distintos (OCKHAM, 2004, p. 97).

Por conseguinte, podemos elencar a especificidade de cada uma dessas formas. O *Venerabilis Inceptor*, apresenta o conhecimento intuitivo como aquele que “em virtude do qual se pode saber se uma coisa existe ou não” (OCKHAM, 2004, p. 98), assim, Ockham demonstra as evidências do intelecto. Ora, um objeto que se apresenta no tempo e no espaço pode ser conhecido empiricamente pelo intelecto, sem mesmo muito esforço, apenas pelos sentidos. Aqui Ockham se baseia no pensamento de seu confrade Frei João Duns Scotus, todavia, apresenta, como dito anteriormente, diferenças e novidades no pensamento, como elucidada Ghisalberti: “Para precisar melhor seu pensamento ante Duns Scotus, que já havia teorizado tal distinção, Ockham introduz distinções ulteriores” (1997, p. 69).

Outro ponto importante, em Ockham, é que ele apresenta o conhecimento intuitivo como um juízo, o qual é responsável por reconhecer a verdade contingente dos objetos, seja ela existente ou não existente. De modo que, “se uma coisa existe, imediatamente o intelecto a julga existente e conhece com evidência que ela é” (OCKHAM, 2004, p. 98), porém, o que acontece com algo que não existe? Essa é uma questão difícil de se entender, pois, pelas vias lógicas não é possível conhecer um objeto sem a sua presença. Entretanto, para Ockham isso é possível, uma vez que, se de algum modo o conhecimento intelectual pudesse acontecer sem a presença do objeto, isso é possível com a ajuda da Onipotência Divina, como verificamos:

A evidência de um objeto postula a presença do próprio objeto, de sorte que – em via ordinária - não tem sentido falar em evidência de um objeto ausente: neste caso seria evidente alguma outra coisa, não, porém, a ausência do

objeto, a qual, como negação da presença, não pode ser evidente. Seria possível ter a evidência da ausência de um objeto determinado somente fora do modo atual do intelecto ter conhecimentos evidentes, quando – por força da onipotência divina – pudesse acontecer a intuição do ausente como ausente (SANTOS, 2004, p. 132).

Percebemos, então, que para Ockham, o intelecto pode sim conhecer uma coisa que não existe, pela ajuda da Onipotência Divina. Para esse conhecimento de uma coisa não existente, o *Venerabilis Inceptor* dá o nome de “conhecimento intuitivo perfeito” como podemos constatar:

E, do mesmo modo, se acontecesse um conhecimento intuitivo perfeito, que por força da onipotência divina se conserva também quando a coisa não existe, em virtude daquele conhecimento incompleto, o intelecto saberia, com evidência, que aquela coisa não existe (OCKHAM, 2004, p. 98).

Uma constatação a mais sobre o conhecimento intuitivo é que ele é a base para o conhecimento experimental, pois, é a partir das experiências sensoriais e psíquicas que se pode conhecer alguma verdade necessária. O *Doctor Invencibilis* aponta que todo o conhecimento científico das coisas inteligíveis, que por sua vez, são granjeados a partir da experiência, inicia-se pelo conhecimento intuitivo. Portanto, o conhecimento intuitivo é a base necessária para toda a forma de conhecimento. O *Venerabilis Inceptor* apresenta, ainda, que esse conhecimento intuitivo pode ser dado de forma imperfeita quando se têm restrições para conhecer o objeto e, assim, o objeto pode ser conhecido de forma velada, o que causa confusão e conseqüentemente um conhecimento obscuro. Nos próprios termos de Ockham:

Deve-se notar, toda via, 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 quase nada dessas verdades possam ser conhecidas acerca de uma coisa que se conhece intuitivamente (2004, p. 100).

Tendo explorado o conhecimento intuitivo podemos passar, agora, à segunda forma do conhecimento incompleto proposto por Ockham, o conhecimento abstrativo. É necessário ressaltar que o Franciscano não se apega ao conceito de abstração, tal como era colocado por seus antecessores. O conceito de abstração em seu pensamento não versa sobre a redução dos objetos até se chegar a um universal, mas sim, sobre o conhecimento de uma coisa em virtude da qual não se pode saber

com evidência se ela existe ou não (OCKHAM, 2004). Desse modo, não se tem o conhecimento de uma verdade contingente, especialmente dos objetos presentes.

Sempre após se dar um conhecimento intuitivo, segue-se um conhecimento abstrativo, pois, quando se conhece um objeto não se sabe coisas que se seguem após, isto é, um conhecimento abstrativo (SANTOS, 2004). Sendo assim, o conhecimento abstrativo é aquele que não se pode saber por evidências, se algo existe ou não existe. Esse conhecimento se coloca ao contrário do conhecimento intuitivo, como o Franciscano nos apresenta:

Nesse sentido, o conhecimento abstrativo prescinde da existência e da não-existência, pois, por meio deste, se conhecimento não se pode saber com evidência acerca de uma coisa existente, que existe, nem acerca de uma coisa não existente, que não existe, em oposição ao conhecimento intuitivo (OCKHAM, 2004, p. 99).

Portanto, o conhecimento abstrativo possui dois modos de ser entendido, o primeiro é em relação àquilo do que diz respeito a algo abstraído de muitos singulares, ou seja, quando se conhece um objeto, a partir da abstração de muitos singulares, temos aí um conhecimento abstrativo. O segundo modo é quando o entendimento é concebido pelo conhecimento conceitual de fato, assim sendo, após verificar os conceitos, levando a um conhecimento do objeto, temos a segunda forma do conhecimento abstrativo. Dito isso, percebemos que a abstração é a aquisição de conhecimentos.

Também o conhecimento *abstrativo*, segundo Ockham, é de dois tipos: o primeiro é aquele que tomamos em consideração até agora, representado pelo conhecimento abstrativo que sempre e imediatamente vem acompanhado do conhecimento intuitivo; o segundo tipo, pelo contrário, é dado pelo conhecimento conceitual verdadeiro e próprio, ou conhecimento do universal (GHISALBERTI, 1997, p. 70).

Tendo mostrado as características de cada forma de conhecimento, o Doutor Invencível, se detém a falar sobre a real distinção entre essas formas de conhecimento, uma vez que, poderia se pensar que as diferenças estão no objeto, porém, isso não se verifica, uma vez que, o mesmo objeto pode ser conhecido da mesma forma, sendo esse conhecimento adquirido separadamente, ou mesmo simultaneamente.

O *Venerabilis Inceptor*, apresenta o que se poderia verificar, quando se acredita erroneamente que o contraste existente no conhecimento incompleto está

no objeto. Ockham chama esses modos de “conclusões”, que são cinco: a primeira diz que, essas formas de conhecimento (intuitivo e abstrativo) não se diferenciam pelo fato de que o conhecimento abstrativo pode ser de algo existente ou não, enquanto o intuitivo refere-se apenas sobre as coisas realmente existentes. A segunda afirma que, não distinguem-se pelo fato do conhecimento intuitivo atingir o objeto em si mesmo e, o conhecimento abstrativo conseguir apenas uma imagem diminuída do objeto.

A terceira conclusão sobre o conhecimento complexo é que sua subdivisão não se distingue “pela diversidade das razões formais que as suscitam” (OCKHAM, 2004, p. 100), pois, é incorreto dizer que no conhecimento intuitivo a causa concreta desse conhecimento está no objeto e no ato de conhece-lo, e que, ao contrário, no abstrativo, o conhecimento necessita de um movente, ou seja, de uma imagem pré-concebida. A quarta conclusão profere que esses conhecimentos não se diferem, pelo fato de que o conhecimento abstrativo não possui uma relação com o objeto, mas, uma relação simplesmente potencial, enquanto o conhecimento intuitivo possui essa relação direta, real e atual com o objeto. A quinta conclusão afirma que a distinção entre os dois não se dá pelo fato “de que no conhecimento intuitivo o objeto está presente na sua existência própria, ao passo que o abstrativo está presente em alguma coisa que o representa” (OCKHAM, 2004, p. 101).

Dadas essas conclusões, o *Doctor Invencibilis*, irá afirmar que a real distinção entre o conhecimento intuitivo e o conhecimento abstrativo está neles mesmos “e não em função dos objetos conhecidos nem de suas causas” (OCKHAM, 2004, p. 101), mesmo que o conhecimento intuitivo possa ocorrer somente diante do objeto, e o conhecimento abstrativo pode acontecer sem essa condição. Portanto, a distinção entre os dois está neles mesmos, como afirma Silva Santos: “O conhecimento intuitivo e o abstrativo são dois conhecimentos distintos em si mesmos, intrinsecamente: distinguem-se do mesmo modo com o qual se distinguem dois indivíduos pelo fato de que cada um possui um ser singular como próprio” (2004, p. 135). Concluimos, assim, que o conhecimento intuitivo e o abstrativo são dissemelhantes por possuírem causas eficientes externas diferentes, a não ser que ocorra uma manifestação Divina.

3.2 A VERDADE EM OKHAM

Antes de tratarmos propriamente do que é a Verdade em Ockham devemos entender um pouco da Teoria da Suposição, uma vez que, essa teoria é sumamente necessária para o entendimento do conceito de verdade no pensamento do *Venerabilis Inceptor*. Em um primeiro sentido, o termo já se coloca com seu significado, a suposição dos termos pode ser entendida, simplesmente, como um termo que supõe algo da realidade, ou seja, um termo dito, escrito ou pensado, que representa um ente na realidade.

Ora, “suposição” se diz como, por assim dizer, posição por alguma outra coisa. Logo, quando um termo está numa proposição em lugar de algum outro, de modo que o usamos para substituir o outro, ou dado que o termo (ou seu caso reto, se estiver no oblíquo) se verifica da coisa (ou de um pronome que a demonstra), falamos que o termo “supõe” por aquela coisa, o que é a verdadeiro, ao menos, quando o termo que “supõe” é tomado significativamente (OCKHAM, 1979, p.375).

Porém não é somente isso, o *Doctor Invencibilis* mostra que existem dois sentidos para o termo “suposição”, um sentido amplo e um sentido estrito (OCKHAM, 1997), o sentido estrito versa sobre a não apelação, isto é, está no lugar de outra coisa e não é a coisa, já o sentido amplo é uma subclasse da suposição, pois, ela não é diferente de uma apelação.

O Pensador Franciscano se restringe a falar sobre o sentido estrito da suposição, de modo que apresenta dentro dele sentidos diferentes de se compreender essa suposição. É necessário entender que um termo pode supor uma coisa singular, mas, também pode supor algo universal, de maneira que essa suposição seja referente a um único objeto, ou referente a um conjunto de objetos semelhantes, e mais, o termo pode supor outro termo ou um nome.

Para compreender melhor essa diferenciação, Ockham divide a Teoria da Suposição em três categorias: pessoal, simples e material. A primeira tem como característica a suposição de algo por seu real significado, seja de uma coisa exterior seja de coisas na alma ou, ainda, de palavras faladas ou escritas, de modo que, todas as vezes que o sujeito ou o predicado de uma proposição substitui um objeto significado por sua função de significação, temos uma suposição pessoal (OCKHAM, 1979). Podemos tomar como explicação um exemplo do próprio Guilherme de Ockham:

Tomemos a proposição: “todo homem é animal”, onde a suposição de “homem” são seus objetos significados, porque “homem” não se emprega senão para significar estes homens, não significando propriamente alguma coisa comum a eles, mas os homens em si mesmos (OCKHAM, 1979, p. 376).

Uma suposição simples, por sua vez, é aquela que supõe uma intenção da alma, não por sua significação. Tomemos outro exemplo do *Venerabilis Inceptor*: “quando se diz: ‘O homem é uma espécie’, supõe o termo ‘homem’ pela intenção da alma, porque aquela intenção é a espécie e, contudo, esse termo ‘homem’ não significa propriamente falando aquela intenção” (OCKHAM, 1979, p. 376). Assim sendo, o termo “homem”, nesta proposição, aparecendo como uma intenção da alma e não como um homem em especial, é um universal.

Já a suposição material é quando um termo não substitui algo, mas, aparece na proposição supondo uma palavra escrita, ou seja, não supõe aquilo que é em si mesmo, mas sim, aquilo que é uma grafia, seguindo a mesma proposta anterior. Observemos o exemplo do *Doctor Invencibilis*: “nesta frase: ‘Homem’ é um ‘substantivo’, aqui, ‘homem’ tem como suposição a si mesmo e, contudo, não significa a si mesmo” (OCKHAM, 1979, p. 376). Podemos concluir que, temos uma suposição material quando o termo supõe aquilo que é escrito.

Tendo compreendido o que é a Teoria da Suposição podemos versar, agora, sobre o que é a Verdade. Em Guilherme de Ockham o termo “verdade” toma uma conotação diferente do pensamento vigente em sua época. A verdade para os seguidores de Aristóteles não é simplesmente a verdade de uma proposição, como propõe o *Venerabilis Inceptor*, mas ela é propriamente algo inerente à coisa de que se diz. A verdade para Tomás de Aquino está na correspondência entre o ente e o intelecto, como ele mesmo nos mostra na Suma Teológica:

O verdadeiro, como dissemos, segundo a sua noção principal, está no intelecto. Ora, uma vez que cada coisa é verdadeira, enquanto possui a forma própria da sua natureza, é necessário que o intelecto, enquanto conhecedor, seja verdadeiro na medida em que há a semelhança da coisa conhecida, a qual é sua forma, enquanto conhecedor. E, por isso, a verdade é definida através da conformidade existente entre o intelecto e a coisa. Assim, conhecer tal conformidade equivale a conhecer a verdade (AQUINO, 2018, p. 499).

O *Doctor Invencibilis* não concorda com esse modo de pensar a verdade, pois, para ele, ela, a verdade, está em relação às proposições, afirmando que “a verdade é

uma proposição verdadeira e a falsidade uma proposição falsa” (MULLER, 1999, p. 79). Consequentemente, a verdade e a falsidade não estão nas coisas, pois, se assim o fosse, poderia acontecer incoerências em relação à realidade. Por exemplo, se dissermos que “um pássaro voa”, quando o pássaro do qual falamos entrar em repouso, a frase se tornará completamente falsa, já que, a realidade não compactua com a proposição apresentada. Por conseguinte, podemos afirmar que a realidade e a falsidade não são distintas da proposição, como nos exemplifica Ghisalberti:

Em primeiro lugar, se fossem realidades distintas, verdade e falsidade haveriam de inerir à proposição tal como a brancura inere aos corpos, o que é contra a afirmação de Aristóteles, segundo a qual, a capacidade de receber determinações contrárias é uma propriedade exclusiva da substância (GHISALBERTI, 1997, p. 49).

Percebemos, então, que verdade e falsidade são termos de segunda intenção, ou seja, que tratam das proposições e não da realidade física. Buscando resolver tal questão Ockham propõe uma diferenciação entre os termos “verdade” e “verdadeiro”. O termo “verdade” é abstrato, enquanto o termo “verdadeiro” é conotativo, o que quer dizer que refere-se a uma relação entre a proposição e a realidade da coisa dita (MERINO, 1993). Desse modo, o verdadeiro se refere ao que Tomás de Aquino dizia, porém, a verdade não, pois, conforme foi dito anteriormente, podem ocorrer incoerências em relação à realidade.

O Príncipe dos Nominalistas apresenta então que, para a verdade de uma proposição é necessário que o sujeito e o predicado estejam no lugar da mesma realidade, o que se acontecer do contrário a proposição é falsa. Por esse motivo, é necessário separar a suposição dos termos (MERINO, 1993). Podemos constatar essa divisão nas palavras do próprio *Doctor Invencibilis*:

Para a verdade dessa proposição singular, que não equivale a diversas proposições, não se requer que o sujeito e o predicado sejam realmente os mesmos, nem que, na ordem das coisas, o predicado esteja no sujeito, ou tenha [sic] inessão real no próprio sujeito, nem que se una, na ordem das coisas fora da alma, ao próprio sujeito (OCKHAM, 1979, p. 380).

Deste modo, para a verdade da proposição o sujeito não precisa estar unido ao predicado, mas, que estes, sujeito e predicado, suponham sobre a mesma coisa. Percebemos, assim, que para o Pensador Franciscano, se chega à verdade pela Teoria da Suposição, onde os termos, seja o sujeito seja o predicado, apenas supõem

a realidade. Aqui vemos que os termos não possuem valor em si mesmos, mas estão apenas se referenciando a algo encontrado na realidade (MULLER, 1999).

Logo em seguida se faz uma divisão da proposição em duas: a proposição categórica e a hipotética como nos apresenta Merino:

Na segunda parte da *Summa logicae* se divide a proposição em *categórica* e *hipotética*. A *categórica* é aquela proposição composta exclusivamente de sujeito, cópula e predicado. [...] As proposições *hipotéticas* ou condicionais são o resultado da união de duas proposições *categóricas* mediante a conjunção *si* ou de outras formas gramaticais similares a dita conjunção. (MERINO, 1993, p.331, tradução nossa)⁸.

As proposições *categóricas*, por sua vez, se subdividem ainda em: *modais* - que tratam da possibilidade ou impossibilidade da existência ou inexistência de uma coisa; e de *inerência* - que afirmam ou não a existência de algo. Todavia, existem outras modalidades de proposições, são elas:

Proposições *disjuntivas*, que estão compostas por várias proposições *categóricas* unidas pelas conjunções *ou*, *ou bem*, *ou seja*. [...] Proposições *causais*, que resultam da união de várias proposições *categóricas* mediante a conjunção *porque*. [...] Proposições *temporais*, formadas por várias *categóricas* e unidas por um advérbio de tempo. [...] O mesmo se deve dizer das proposições locais unidas por um advérbio de lugar. (MERINO, 1993, p. 331, tradução nossa)⁹.

Com esse modo de pensar, Guilherme de Ockham lança as bases para a lógica moderna, uma vez que, propõe a verdade lógica como verdade das proposições e não da realidade, afirmando que os componentes da proposição estão apenas substituindo a realidade. Com essa mudança na forma de pensar a verdade, o *Venerabilis Inceptor* dá uma perspectiva puramente lógica e semântica na interpretação dos signos, de suas relações com a realidade a qual pretender substituir. Assim:

⁸ En la segunda parte de la *Summa logicae* se divide la proposición en *categórica* e *hipotética*. La *categórica* es aquella proposición compuesta exclusivamente de sujeto, cópula y predicado. [...] Las proposiciones *hipotéticas* o condicionales con el resultado de la unión de dos proposiciones *categóricas* mediante la conjunción *si* o de otras formas gramaticales similares a dicha conjunción.

⁹ Propositiones *disyuntivas*, que están compuestas por varias proposiciones *categóricas* unidas por las conjunciones *o*, *o bien*, *o sea*. [...] Propositiones *causales*, que resultan de la unión de varias proposiciones *categóricas* mediante la conjunción *porque*. [...] Propositiones *temporales*, formadas por varias *categóricas* y unidas por un adverbio de tiempo. [...] Lo mismo debe decirse de las proposiciones locales unidas por un adverbio de lugar.

A verdade okhaminiana, portanto, não é a *rectitudo* anselminiana, tão fortemente ligada à verdade divina. E não é nem a *adequatio*, se se entende com este termo a relação privilegiada entre conceito e objeto. O verdadeiro, que tem por elemento a proposição ou o discurso, é redefinido, graças aos conceitos de termo e suposição (MULLER, 1999, p. 82-83).

Nesse sentido, a lógica não é uma análise corriqueira do signo (MULLER, 1999), mas, ela é a base para a utilização dos signos, onde se definem as noções básicas e necessárias para tal fim. Com efeito, é necessário fazer uma distinção na relação dos termos com a realidade, já que, o termo apenas supõe uma realidade, e, por isso, é preciso saber a que ele se refere. Ao inferir esse modo de pensar, a Teoria da Suposição se faz necessária, para se entender a relação de signo e significado.

3.3 – CAMINHOS PARA SE CHEGAR A VERDADE

Percebemos que a verdade em Ockham não se trata de uma adequação do intelecto à coisa, mas é puramente lógica. Esse dado podemos encontrar, ainda, em Nicola Abbagnano, como um movimento próprio do século XIV, que é polêmico no *Venerabilis Inceptor*:

O conceito da adequação ou da conformidade, todavia perde, desde o Séc. XIV, o seu alcance metafísico e teológico para assumir um significado estritamente lógico ou, como hoje se diria, semântico. A identificação polêmica, defendida por Ockham, de “V.” e “proposição verdadeira” equivale propriamente à negação do valor metafísico da palavra V. (ABBAGNANO, 1960, p. 958).

Sabemos, também, que o *Doctor Invencibilis* inaugurou uma nova forma de pensar a lógica, bem como muitas questões que eram discutidas em sua época foram repensadas, dando espaço para uma nova forma de pensar todas as ciências. Desse modo, Guilherme de Ockham busca, também, resolver muitos problemas em relação à verdade das proposições, que era vigente em sua época. Um tema muito comum era a questão dos *Insolubilia* que apresentavam uma gama de dificuldades em suas resoluções, pois, de modo que parecem válidas, inferem em uma proposição a sua própria contraditória (MULLER, 1999).

Versando sobre os *insolubilia*, ou como nos traduz Paola Muller: os insolúveis, devemos saber que eram proposições lógicas, que inferiam na questão da verdade, uma vez que esses problemas podiam em sua fórmula apresentar uma grande

contradição em relação à verdade na qual se queria chegar, ou simplesmente na verdade lógica da proposição.

Os termos “verdadeiro” e “falso”, enquanto segundas intenções, são predicados de proposições ou de nomes de proposições, mas não podem ser predicados de si mesmos ou de proposições nas quais eles estão contidos sem referência a outras proposições (MULLER, 1999, p. 83).

Aqui Paola Muller nos dá uma perspectiva do problema dos *insolubilia*, mostrando, então, que era uma questão entre a identidade dos termos, de segunda intenção, a saber, verdadeiro e falso, que quando aparecem em uma proposição podem causar uma grande confusão. Partindo dessa posição é que o Príncipe dos Nominalistas elabora a sua resposta a esse problema, começando por analisar a contradição do mentiroso, Ockham assume a posição dos *restrictives*, que reconheciam uma parcela de verdade nas proposições insolúveis (MULLER, 1999).

Assim sendo, ao analisar as proposições “Sócrates disse o falso” e “Sócrates não disse o verdadeiro”, ele coloca que deve-se analisar apenas aquilo em que a proposição se refere, ou seja, deve-se analisar se Sócrates realmente “disse o falso” ou “não disse o verdadeiro”. Neste ponto Guilherme de Ockham retorna novamente à Doutrina da Suposição, onde se deve fazer uma separação entre o “falso” e a proposição falsa.

Em outras palavras: o termo “falso”, que faz de predicado na proposição em exame, não pode supor por toda a proposição da qual é parte. “Verdadeiro” e “falso” são, pois, dois termos de segunda intenção, que remetem a uma proposição como para o seu significado mais próprio (MULLER, 1999, p. 84).

Consequentemente, na proposição “Sócrates disse o falso”, não se pode tomar o termo “falso” como sujeito da proposição, mas, se deve modificar a significação, uma vez que, o termo “falso” não pode aqui tomar significado como “falsidade” da frase, mas simplesmente como um predicado o qual Sócrates disse.

Frente a proposição como “Sócrates diz o falso” ou “Sócrates não diz o verdadeiro”, Ockham não se preocupa em ver se Sócrates diz o falso ou Sócrates não diz o verdadeiro, mas em ver se a proposição dita por Sócrates é verdadeira ou falsa. Desse modo, evita-se afirmar que uma mesma proposição pronunciada por Sócrates seja verdadeira e pronunciada por Platão seja falsa (MULLER, 1999, p. 84-85).

Por conseguinte, o *Venerabilis Inceptor* propõe que uma mesma proposição não possui muitos valores de verdade e, assim, as distingue como verdade da proposição, uma vez que, os termos usados na proposição como predicados não se referem à verdade ou à falsidade da proposição como um todo, mas são apenas substituição referente a um contexto. Contudo, Ockham não resolve o problema dos *insolubilia* mas apresenta uma nova forma de pensar a verdade, pois, aqui se faz uma divisão do termo “verdade” em relação à verdade da proposição.

Prosseguindo nesta ideia da questão dos *insolubilia*, podemos constatar que o *Venerabilis Inceptor* apresenta outras questões referentes ao termo “verdade”, bem como a “verdade das proposições”, uma vez que, com a separação se deve possuir outro entendimento em relação ao termo “verdade”, pois, agora ela não mais aparece simplesmente como um termo, mas, é uma inferência em relação a uma proposição.

O Príncipe dos Nominalistas coloca, então, algumas regras para se chegar à verdade das proposições, regras estas que versam sobre a inferência. Ele mesmo nos apresenta essas regras como “Regras gerais de inferência” (OCKHAM, 1979, p. 384), apresentando onze regras. A primeira versa sobre a finalidade de uma inferência, ou seja, do resultado de verdade da proposição. Assim ele diz “Da verdade nunca se segue uma coisa falsa [...] Saiba-se que antecedente significa tudo quanto procede o conseqüente” (OCKHAM, 1979, p. 384). Logo, se um antecedente é verdadeiro a sua conclusão será, também, verdadeira, sobretudo, se a conclusão for conseqüência das inferências.

Diferentemente da primeira regra, a segunda regra parece ser uma contraditória, pois, segundo diz o Pensador Franciscano “de proposições falsas pode seguir-se uma verdadeira” (OCKHAM, 1979, p.384). Contudo, essa regra não é uma contraditória da anterior, mas sim, um complemento, já que, de premissas verdadeiras não se segue conclusões falsas, mas, de premissas falsas podem seguir-se premissas verdadeiras, pois, não é necessário que todas as premissas sejam verdadeiras para se concluir o verdadeiro, de modo que, para a veracidade da conclusão da proposição, basta usar apenas partes da proposição. O *Doctor Invencibilis* diz:

Se o conseqüente for falso, deve ser falso o antecedente todo ou pelo menos alguma proposição que seja parte dele, não sendo necessário que todas as proposições que compõem o antecedente sejam falsas. Com efeito, às vezes, de uma proposição verdadeira e outra falsa segue-se uma conclusão falsa,

como se verifica no seguinte silogismo: “Todo homem é um animal; ora, uma pedra é um homem; logo, uma pedra é um animal” (OCKHAM, 1979, p.384).

Com esse exemplo Guilherme de Ockham evidencia que, mesmo que uma premissa e a conclusão sejam falsas, nada impede de que no silogismo se tenha uma premissa verdadeira. Assim, passamos à terceira regra onde “se uma inferência é bem feita, do oposto do conseqüente segue-se o oposto de todo antecedente” (OCKHAM, 1979, p.384). Entretanto, existe uma diferença entre os silogismos que possuem apenas uma premissa e, conseqüentemente, os silogismos que possuem duas ou mais premissas e um conseqüente. No caso de possuir uma única premissa, se o silogismo for verdadeiro, o oposto da conclusão será o oposto da inferência, contudo, se no silogismo possuir mais de uma inferência não é necessário que todas as inferências sejam opostas à conclusão. Podemos tomar o seguinte exemplo:

“Todo homem é branco; ora, Sócrates é um homem; logo, Sócrates é branco”, e contudo não se pode concluir: “Sócrates não é branco; logo, Sócrates não é um homem”; mas sim “todo homem é branco; ora, Sócrates não é branco; logo, Sócrates não é um homem”; e assim, do oposto da conclusão a maior segue-se o oposto da menor, mas não apenas do oposto da conclusão (OCKHAM, 1979, p.384).

Vemos que para essa regra é necessário que os opostos estejam de acordo entre, pelo menos, uma premissa e a conclusão, caso contrário o silogismo se torna absurdo. Caminhando mais adiante, chegamos à quarta regra, que versa sobre a conclusão e que segue as premissas, ou seja, refere-se àqueles silogismos nos quais a conclusão é o conseqüente da premissa, para isso, Ockham usa do seguinte exemplo: “todo animal corre; logo, todo homem corre” (OCKHAM, 1979, p.384), concluindo, deste modo, que “tudo o que se segue ao conseqüente, segue-se ao antecedente” (OCKHAM, 1979, p.384).

Essa regra infere na seguinte, que diz que “tudo o que precede o antecedente, precede também o conseqüente” (OCKHAM, 1979, p.384) O Pensador Franciscano apresenta essa regra em oposição à alguns pensadores de sua época que diziam que o contrário dessa regra seria possível, o que para ele é um absurdo se assim fosse poderia se dizer que “todo burro corre; logo, todo homem corre” (OCKHAM, 1979, p.385), todavia, esse silogismo é falso. A sexta regra continua a discorrer sobre o que se segue de uma inferência afirmando que “tudo o que acompanha o antecedente acompanha o conseqüente” (OCKHAM, 1979, p.385), isto é, quando se tem uma

proposição que acompanha o seu antecedente. Com efeito, ela deve acompanhar o seu conseqüente. Ockham nos exemplifica essa regra da seguinte forma:

Com esta proposição conseqüente: “Todo homem corre”, pode vir esta proposição: “algum burro não corre”, mas não este antecedente: “todo animal corre”. É isso quando o antecedente não se segue ao conseqüente nem por inferência simples nem por inferência fatural (OCKHAM, 1979, p.385).

Vemos ainda que nesta regra nem sempre o que acompanha o conseqüente irá acompanhar o antecedente, pois, pode-se inferir coisas diferentes em relação a um conseqüente que não necessariamente estará de acordo com a verdade inferida no silogismo. Dessa sexta regra podemos partir à sétima, na qual do mesmo modo que o conseqüente segue o antecedente, “tudo o que se opõe ao conseqüente se opõe ao antecedente” (OCKHAM, 1979, p.385). Já que, quando falamos de um gênero e o conseqüente é em relação a espécie, não se pode contradizer, assim sendo “tudo quanto se opõe a: “Todo homem corre” é contraditório com “todo animal corre” (OCKHAM, 1979, p.385).

O *Venerabilis Inceptor* apresenta essa regra inferindo, ainda, a sua contrária, pois percebe-se que pode acontecer que as contrárias dessas inferências podem ser verdadeiras, mas apenas em casos particulares, onde as inferências devem deixar de ser simples. Ockham explica da seguinte forma:

Saiba-se, porém, que a inferência poderá ser válida num caso particular, porque em certo caso o oposto do conseqüente pode conciliar-se com o antecedente; mas, se o oposto do conseqüente é ou pode ser conciliável com o antecedente, impossível tratar-se de inferências simples (OCKHAM, 1979, p.385).

A oitava e a nona regra devem ser entendidas como inferências simples, pois, a oitava afirma que “do necessário não se segue o contingente” (OCKHAM, 1979, p.385) e a nona que “do possível não se segue o impossível” (OCKHAM, 1979, p.385) a não ser como o próprio *Venerabilis Inceptor* afirma: “contudo pode seguir-se isso por inferência casual” (OCKHAM, 1979, p.385) ou mesmo por inferência fatural.

A décima e a décima primeira regra falam sobre o impossível e o necessário, dos quais dos dois segue-se qualquer coisa, ou seja, se uma inferência é impossível, pode-se concluir qualquer outra coisa, mesmo que seja absurda, e do mesmo modo se uma inferência é necessária conclui-se qualquer coisa necessária. O *Doctor*

Invencibilis afirma ainda que “essas inferências não são formais, e não devem usar muitas nem são muito usadas” (OCKHAM, 1979, p.385)

Como resultado percebemos que todo o caminho da busca pela verdade, em Guilherme de Ockham, se faz pela Doutrina da Suposição, uma vez que, toda inferência só é válida quando supõe as realidades e, quando segue as regras de inferência, que sempre versam sobre a suposição de algo, seja na realidade seja mental. A Verdade, portanto, pode ser alcançada a partir do seguimento das regras gerais de inferência, juntamente com as regras da Teoria da Suposição.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao concluir esse trabalho, percebemos a importante contribuição que o *Venerabilis Inceptor* deu à lógica moderna. Com o novo entendimento dos conceitos que eram discutidos no medievo, Guilherme de Ockham provoca uma espécie de revolução. Comentando o grande filósofo Aristóteles não somente infere uma nova forma de interpretar os conceitos apresentados por ele, mas, também, aponta diversos erros em sua forma de compreensão.

A Filosofia Cristã no período em que vivia Ockham, possuía uma base voltada ao Aristotelismo. A verdade que a filosofia cristã concebia era quase toda voltada a este pensamento, porém, o *Doctor Invencibilis* com a sua lógica muda essa forma de pensar. A principal questão abordada é a questão dos Universais, na qual Ockham, usando do nominalismo propõe o seu pensamento como um caminho da solução desse problema, tão amplamente debatido em sua época.

O trabalho do Príncipe dos Nominalistas não se encerra por aí, pois, a sua contribuição vai além, colocando, ainda, uma nova forma de se interpretar a ciência. Apresenta, para tanto, a diferenciação do conceito de “ciência” para aquilo que se pode chamar de ciência. Coloca novas divisões entre as diversas ciências, apresentando as que são numericamente unas e as que não são, contradizendo O Filósofo. Guilherme de Ockham, em sua nova concepção de ciência, apresenta vários sentidos para a interpretação do termo ciência, em que, mostra que esse termo, que muitas vezes entendido de apenas uma forma, não pode ser interpretado assim, porque isso pode causar confusões nos discursos e nas discussões.

Ao apresentar um caminho para a investigação da ciência ele propõe um método de quatro passos, a saber, ver o que é a ciência em geral, estabelecer distinções, inferir conclusões e, por último, olhar de modo singular à física, a qual é chamada de Ciência Natural. Seguindo esse caminho mostra a sua releitura de Aristóteles, iniciando uma nova forma de interpretação, bem como, uma nova forma de pensar as ciências, sobretudo, a Lógica e a Física.

Assim, podemos perceber que a lógica, recebendo uma nova forma de interpretação, recebe também regras nas inferências e conclusões apresentadas por Ockham. Essas regras inferem tanto na interpretação das frases, como na interpretação e formulação dos conceitos, que de forma mais específica nesse trabalho, foram pesquisados os conceitos de conhecimento e de verdade.

Para se entender melhor o que seria o conhecimento fiz uma apresentação do que se entendia de tal conceito nos períodos anteriores e, depois, como Ockham o interpretava, buscando mostrar, desta forma, o caminho proposto pelo *Venerabilis Inceptor* para se chegar a tal conhecimento. Ockham faz uma distinção nesse conceito, colocando o conhecimento em duas partes: conhecimento intuitivo e conhecimento abstrativo

Chegamos, então, à conclusão de que o conhecimento para o *Doctor Invencibilis* é o entendimento das inferências e conclusões, sejam os conceitos falados, escritos ou pensados. Seguindo esse caminho nos encontramos com o conceito de verdade que, da mesma forma que o conhecimento, versa sobre as proposições, nas quais podemos perceber que existem várias formas de constatar a verdade. Porém, a verdade para Guilherme de Ockham não se trata da adequação do intelecto à coisa, mas, é puramente uma questão lógica. Ockham, ainda, propõe que não existem vários níveis de verdade em uma mesma proposição, mas sim, existe a verdade ou a falsidade de toda a proposição.

Com efeito, para se chegar à verdade é necessário seguir as regras que foram apresentadas no tópico 3.1 “caminhos para se chegar à verdade”, nas quais sobre vários problemas apresentados nas diversas formas de proposições se faz necessário uma forma de interpretação diferente da outra. Ockham apresenta 11 regras, estas que buscam dar uma resposta à questão dos *insolubilia*.

Vemos, portanto, a necessidade do entendimento e do estudo desse grande filósofo, pois, as bases colocadas por ele para a lógica formal que temos hoje é de grande valor. Os estudos para se entender essa forma de pensamento devem prosseguir a fim de se compreender o que realmente queria o filósofo, quebrando muitos preconceitos e entendendo que a ciência na modernidade cresceu a partir do pensamento desse grande pensador franciscano.

É necessário, destarte, em nosso tempo compreender a importância do pensamento medieval, sobretudo, dos pensadores que lançaram as bases para as novas interpretações, das quais podemos hoje usufruir. Guilherme de Ockham, muitas vezes, é visto com preconceitos e não apenas ele, mas, também, muitos outros pensadores de sua época, o que é muito ruim para a história do pensamento, bem como, para a evolução do mesmo, em razão de que o pensamento filosófico segue uma continuidade, em virtude de uma evolução.

Como franciscano, muito me alegro em poder pesquisar o pensamento desse confrade e, ao mesmo tempo, convido meus irmãos de ordem, a também olhar com carinho para os grandes pensadores franciscanos medievais, que além de ornar a sagrada religião com tamanho saber, são as bases para o nosso pensamento atual.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**: Verdade. Segunda Edição. São Paulo, Editora Mestre Jou, 1982.
- AQUINO, Tommaso. **Somma di Teologia**: Questione 16. Roma, Città Nuova, 2018.
- BOEHNER, Philotheus, GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã**. Introdução – A Filosofia Helênico-Patristica, Tradução de Raimundo Vier O.F.M, Petrópolis, Editora Vozes, 1970.
- GHISALBERTI, Alessandro. **Guilherme de Ockham**. Tradução de Luís A. de Boni. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- MERINO, José Antonio, FRANCISCO, Martínez Fresneda. **Manual de Filosofia Franciscana**: Introdução. Tradução de Celso Márcio Teixeira. Petrópolis, Editora Vozes, 2006.
- MERINO, José Antônio. **Historia de la Filosofia Franciscana**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia**. Cristianismo e gnose, Tradução de Benôni Lemos, 4ª edição. São Paulo, Edições Paulinas, 1986.
- OCKHAM, Guilherme. **Lógica dos Termos**: Introdução por Paola Muller. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1999.
- OCKHAM, Guilherme. **Lógica e Gnosiologia em Guilherme de Ockham**. Tradução de Bento Silva Santos. p. 97-132. Recife: Ágora Filosófica, ano 4, 2004.
- OCKHAM, Guilherme. **Seleção de Obras**. Tradução de Luiz João Baraúna. (Os Pensadores, Seleção de Obras, 2ª ed.) p. 347-410. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- RUSSELL, Bertrand. **História da Filosofia Ocidental**. O Século XIII, Tradução de Brenno Silveira, terceira edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.
- REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**. A Elaboração da Mensagem Bíblica na Área da Cultura de Língua Grega/ A Grande Controvérsia sobre os Universais/ O Século XIII e as Grandes Sistematizações da Relação Entre Razão e Fé. Volume I, 4ª edição. São Paulo, Paulus, 1990.
- SANTOS, Bento Silva. **Lógica e Gnosiologia em Guilherme de Ockham**. Comentários, p. 132-138. Recife: Ágora Filosófica, ano 4, 2004.