

Guilherme de Ockham: o anfitrião da Filosofia Moderna

Miguel Spinelli

Universidade Federal de Santa Maria

Resumo: Ockham neste artigo é estudado sob três amplos aspectos: primeiro, quanto à sua atitude crítica perante Aristóteles e despreocupação em justificar racionalmente o modelo escolástico; segundo, em relação a Duns Scot e ao modo como esse definiu o conceito de metafísica em referência ao de teologia; terceiro, quanto à sua teoria da ciência em que se analisa os principais postulados acerca do nominalismo.

Palavras-chave: métaphysique, théologie, science, nominalisme

Résumé: Dans cet article Ockham est étudié sous trois larges aspects: le premier, quant à son attitude critique envers Aristote et le manque d' intérêt à justifier rationnellement le modèle scolastique; le second, en rapport avec Duns Scot et la façon dont celui-ci a défini le concept de métaphysique en relation avec celui de théologie; le troisième se réfère à sa théorie de la science où l'on analyse les principaux postulats sur le nominalisme".

Mots-clé: metafísica, teologia, ciência, nominalismo.

1 - No fluir de tendências próprias da investigação filosófica medieval, e por influência da filosofia clássica, houve uma que se impôs de modo bastante claro: a teoria aristotélica do conhecimento, sobretudo pelo seu extraordinário apelo à *experiência* como *fonte* de conhecimento¹. Tal perspectiva, deu à Escolástica uma nova orientação. Nessa ocasião, a idéia de *experiência* (nos termos da empiria), aliada à idéia de *experiência* (no sentido da iluminação interior concebida por Santo Agostinho), acrescida da idéia de *experimentum* (proveniente da magia, da alquimia e da medicina), deu ao termo uma tal extensão reflexiva que os escolásticos foram levados a rever os seus modelos. Mas, se, por um lado, o aristotelismo ajudou na consolidação da Escolástica, por outro, facilitou a crise de seu modelo de racionalidade. Daí que da dificuldade de conciliar *razão* e *fé*, a reflexão filosófica dos

¹ "Todos os homens têm, por natureza, desejo de conhecer: uma prova disso é o prazer das sensações..."; "a ciência e a arte vêm aos homens por intermédio da experiência...". A experiência, portanto, por si só não é ciência, mas *fonte* de conhecimento (ARISTÓTELES. *Metafísica*. I, 1, 980 a 21-22; 981 a 2-3).

escolásticos se estendeu para outras questões, tais como razão e experiência, religião e ciência, conhecimento natural sensível e conhecimento metafísico, conhecimento e representação, etc. Instituiu-se assim um contexto de problemas em que o termo *conhecer* passou a requerer uma abordagem não exclusivamente teológica ou confinada no âmbito da religião, e sim epistêmica, voltada particularmente para a noção de *conhecimento* ou *ciência*, sobretudo concentrada no processo humano produtivo do saber. Por ela se deu inevitavelmente uma ruptura com determinados princípios a muito cristalizados, dentre os quais se restabeleceu, inclusive, o próprio conceito *verdade*, não mais restrito à sabedoria divina, mas estendido ao modo humano de produzir o seu saber.

Efetivamente a desagregação do modelo escolástico se deve a várias causas, mas essa crise da racionalidade (aliada à sua institucionalização, isto é, convertida pelo poder constituído em modo imóvel de pensar) é o fator preponderante desta desagregação. Além desse, a valorização restrita da ciência, a exigência de *existência* (validada pela percepção sensível) como condição *sine qua non* do ponto de partida da ciência, a exaltação da matemática e da geometria (louvadas por Grosseteste e Bacon) como instrumentos de *racionalidade científica*... são outros fatores que contribuíram para a desagregação do modelo escolástico de filosofar. Vimos, aliás, como a Escolástica, enquanto tendência específica, preocupada em encontrar uma fórmula de racionalidade (sobre a base do *trivium*), se transformou no seu próprio modelo. Ora, colocar em crise o modelo, significava o mesmo que colocar em crise a própria Escolástica, mais precisamente, aquela *tendência* da Escolástica cuja preocupação consistia prioritariamente em agregar *razão* e *fé* no contexto da cultura.

O discurso filosófico, de modelo caracterizadamente escolástico, esteve sempre e preferencialmente envolvido com o estudo de Deus (com a Teologia), sempre propenso a demonstrar que não havia incompatibilidade entre determinadas *verdades* da fé e as da razão, agora se acrescentava uma outra preocupação, a de que era possível (claro que sem excluir a revelação e a *divina iluminação interior*) demonstrar certas verdades, postas pela fé, mediante conhecimento *natural* (ou seja, mediante o modo humano de conhecer). Se a incidência, até agora, tinha recaído, com maior força, sobre a possibilidade racional de se "conhecer" Deus (quer dizer, afirmar com convicção de verdade a sua existência e os seus atributos), tal preocupação ainda persiste, só que em modalidades diversas, incidindo preferencialmente o discurso racional sobre o ato humano mesmo de conhecer, dando-se maior relevo não só à base empírica do conhecimento, como também ao processo mesmo de conhecer e ao da *representação* (iniciando-se assim numa temática

que caracterizará a investigação filosófica moderna, principalmente a do cartesianismo). O problema, portanto, que agora se instaura (o da representação e o da atenção à experiência sensível no ato de conhecer), faz imergir determinadas dificuldades na base das quais está a questão de se conhecer Deus (sua existência e seus atributos) mediante uma teoria do conhecimento que tem como fonte indispensável o *sensível*, tido como ponto de partida da elaboração cognoscitiva. Decorre dessas dificuldades a suspeita de que a Teologia, com tal pressuposto (o da negação da possibilidade de se conhecer Deus), não teria como se exercer; também ficava demonstrado, de certo modo, a dificuldade de se fazer Filosofia (ou Ciência) atando-se exclusivamente aos preceitos da *sofía* cristã.

Na medida, enfim, em que a Escolástica passou a se restringir a um modelo, entrou em crise, mas não estritamente consigo mesma, e sim, digamos, com as Escolásticas, ou seja, com as várias tendências filosóficas disseminadas e defendidas pelo mundo acadêmico. Houve entre os autores da Escolástica (até culminar em Guilherme de Ockham) uma lenta tomada de consciência no sentido de restabelecer um novo modo de pensar (conseqüência de um novo modelo de racionalidade), com liberdade frente à religião e com uma nova atitude crítica perante a autoridade de Aristóteles e da tradição do saber. A ruptura com a *verdade* da Religião, sobretudo a exclusão de assuntos religiosos (atinentes à fé) da esfera do conhecimento ou ciência, isso era tido como desastroso para a Escolástica, mas não para a Ciência. Para ela, removiam-se os obstáculos e, portanto, abriam novas perspectivas para o seu desenvolvimento. A época era favorável. Nela se dava um verdadeiro renascimento da Filosofia Grega (caracterizada pelo exercício livre do pensamento e do livre debate), e também havia, nesse momento, e curiosamente, uma disposição oposta àquela que promoveu (nos dois primeiros séculos antes e depois de Cristo) a decadência da própria Filosofia. Foi por força dos epicureus, dos estóicos, dos peripatéticos e dos neoplatônicos que se instaurou um período de dispersão do filosofar, em que a Filosofia redundou numa *Teomania*. Na medida em que ela foi cada vez mais se acercando da *religião* e da *teologia*, a tendência foi converter-se, finalmente, numa espécie de *religião*... Agora, portanto, se dava o contrário. Nesse momento, a Filosofia tendia a se desgarrar da Teologia (institucionalizada por um modelo). Novos horizontes se abriam, não só para o desenvolvimento do *filosofar*, como também, e sobretudo, para o renascimento da racionalidade secular e para a promoção do pensamento científico.

2 - Frente ao processo de crise da racionalidade medieval, de libertação da razão e de independência da Filosofia frente à Religião e à Teologia, a obra de Guilherme de Ockham* se mostra bem mais decisiva do que a de qualquer um de seus antecessores. Nela, a Filosofia (em oposição, por exemplo, a Duns Scot) não se delimita mais em relação à Teologia, assim como a razão não se limita pela fé. Essa é a grande decisão da doutrina de Ockham, e que se manifesta numa tendência consolidada em relação à de seus predecessores. O princípio (já manifesto na obra de Tomás de Aquino) de que a razão humana deveria ter plena liberdade de dirigir-se a problemas privos de qualquer relação com princípios divinos ou da mesma fé, torna-se prática absolutamente característica em sua obra. Nesse sentido, a sua atitude intelectual é semelhante à de um filósofo secular, para o qual a Filosofia (ou Ciência) e a Teologia deveriam mover-se em separado, uma com autonomia em relação à outra. Por isso a preocupação fundamental de sua obra² não mais se restringia à justificação racional do modelo escolástico (de suas possibilidades e de seus limites), tal como fizera a maioria dos escolásticos. Ela não tinha, do mesmo modo, uma preocupação estritamente construtiva, mas sobretudo *crítica*, prece até que cultivava esse propósito bem mais do que o primeiro.

Enquanto crítica, a sua obra se põe de certo modo à margem do modelo escolástico. Primeiro, por que busca autonomia em relação à autoridade de Aristóteles; segundo, por que se propõe a restabelecer o espírito originário do *filosofar*, ou seja, tende a fazer com que a Filosofia reencontre a racionalidade de seus próprios domínios. Enquanto construtiva, faz parte, por exemplo, de sua construção o chamado *nominalismo*: um conjunto de teorias sobre os universais e os signos que ainda hoje causa interesse³.

* Guilherme de (ou William of) Ockham nasceu numa pequena cidade da Inglaterra meridional entre 1290-1295, e morreu em Mônaco, em 1349 ou 1350.

² OCKHAM, G. de. *Scriptum in Librum Primum Sententiarum sive Ordinatio. Prologus et distinctio prima. Opera theologica I*. Ed. Gedeon Gál, adlaborante S. Brown. St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 1967; Idem. *Ockham's Theory of Terms. Part 1 of the Summa Logicae*. Trans. by M. J. Loux. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1974; Idem. *Somme de logique*. Trad. de J. Biard. (ed. bilingüe). Mauvezin: TransEurop Reprint, 1989.

³ DE RIJK, L. M. "The Origins of the Theory of the Properties of Terms". In: KRETZMANN et alii. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 161-173; HOCHART, Patrick. "Guilherme de Ockham: o signo e sua duplicidade". Apud: CHÂTELET, François. *História da Filosofia, Idéias, Doutrinas. A Filosofia Medieval*. Vol. 2, Rio de Janeiro: Zahar, 1983, p. 165ss.; BIARD, J. *Logiques et théorie du signe au XIV siècle*. Paris: Vrin, 1989; PANACCIO, C. *Les mots, les concepts et les choses*. Paris: Vrin, 1991; PERINI SANTOS, Ernesto. "A relação entre *suppositio* e *significatio* na *Summa Logicae* de Guilherme de Ockham". In: *Revista Trans/Form/Ação*. UNESP. 19 (1996): 195-203.

Em todos os aspectos, e de modo semelhante a seus predecessores, Guilherme de Ockham é um intérprete de Aristóteles. Pelo menos é assim que ele se mostra no "Prólogo" de sua *Exposição dos Oito Livros da Física de Aristóteles*: "pretendo proceder só com a vontade de investigar e (...) explanar o que o Filósofo laboriosamente pesquisou". Assim procede por considerá-lo *o mais perito* dentre os filósofos antigos, aquele que "explorou os mais profundos segredos da natureza, revelando à posteridade as verdades ocultas da filosofia natural"⁴.

Ele reconhece em Aristóteles uma autoridade que não "se pode menosprezar", mas com isto não queria dizer que a sua doutrina fosse indiscutível ou que ela devesse prontamente ser acatada como verdadeira. "Na realidade, se bem que o Filósofo, graças ao auxílio divino, tenha descoberto muitas e grandes coisas, no entanto, levado pela fraqueza humana, misturou alguns erros com a verdade"⁵. Aristóteles *misturou erros com a verdade*, e por isso Ockham se sentia no dever de erradicá-los, a fim de aprimorar o próprio aristotelismo. Não, todavia, ao modo de seus antecessores, como fizera Alberto Magno, por exemplo, que quis *corrigir a Física* de Aristóteles, submetendo-a à *verdade* do Cristianismo.

Ora, *erradicar os erros* dos antigos, essa era uma atitude muito comum dos escolásticos medievais, e mesmo desde a Patrística. Ockham assume então a atitude formal da crítica exercitada pelos medievais. Porém, se há uma semelhança em termos formais, o mesmo não se observa quanto aos propósitos e ao conteúdo. Enquanto eminentes escolásticos se esforçaram por *purificar* a doutrina dos antigos sob os ditames da doutrina cristã, Ockham não procede do mesmo modo. Ele se propõe a libertar a *pesquisa filosófica* da verdade do Cristianismo: "Não procurarei expor o meu parecer de acordo com a verdade católica..."⁶. Ademais, visto que a doutrina de Aristóteles deveria ser tida como *ciência*, como pertencente à esfera do *profano* (como tal destituída de valor dogmático imposto pela fé), não havia motivo para não lhe imputar erros, se os houvesse. "Sem perigo espiritual (aconselhava), podem-se imputar ao pensamento de alguém coisas diversas e até contraditórias, desde que não seja um autor da Sagrada Escritura"... Não sendo, pois, a obra de Aristóteles (em particular a *Física*) um texto *sagrado* (expressão da palavra humana e não de Deus), então deveria forçosamente

⁴ Os especialistas deram ao "Prólogo" o título de Noção do conhecimento ou ciência. OCKHAM, G. de. *Scriptum in Librum Primum Sententiarum sive Ordinatio. Prologus et distinctio prima. Opera theologica I.* Ed. Gedeon Gál, adlaborante S. Brown. St. Bonaventure: The Franciscan Institute, 1967; OCKHAM, William of. *Seleção de Obras.* Tradução de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural/Pensadores, 1973, p. 341.

⁵ Id. *Ibidem*, p. 341.

⁶ Id. *Ibidem*, p. 341.

ser disciplinada pela crítica, submeter-se à *verdade* da Ciência e não à do Cristianismo.

Definitivamente Ockham não escreve como quem pretende defender a ortodoxia, mas, de modo algum, tenciona molestá-la. Ele não se coloca do lado da ortodoxia e da fé quando pretende *fazer ciência*⁷. Dizendo que não havia qualquer *perigo espiritual* em ocupar-se unicamente com a verdade da ciência, aconselhava a todos (os acadêmicos) a investigar e interpretar *o Filósofo* tendo em vista, acima de qualquer outro propósito, o desenvolvimento da Filosofia e da Ciência. Ele mesmo o fazia tendo em vista o contexto acadêmico, com uma disposição de ânimo própria de um professor. Era, inclusive, para os seus alunos que produzia os seus escritos: "Visto como muitos tentaram expor os livros dele (de Aristóteles) 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"⁸.

Ockham confiava na inteligência dele e na de seus alunos. Ele acreditava que era possível compreender *o Filósofo* movendo-se tão-somente com a vontade de investigar, com gosto pelo estudo e pela pesquisa. De um modo até então inédito, ele personaliza a atitude crítica de diálogo com o texto, na medida em que, por si só, solitariamente, trava com o texto uma *disputa*, ao mesmo tempo em que está sempre pronto a submeter à crítica dos contemporâneos, os resultados desse seu *diálogo*. O vigor crítico aplicado aos autores, ele o requer sobre si mesmo. Trata-se, sob todos os aspectos, de uma atitude inovadora, de tal modo que trouxe para o interior do mundo acadêmico, um novo conceito de *mestria*. Mestre passa a ser aquele que, inserido na tradição do saber, aprende a construir e a revisar por si só o seu próprio caminho, a reconhecer os seus limites (especialmente os seus erros), e a mover-se, em todo o tempo, mediante uma permanente autocrítica...

Ockham tinha plena ciência disso, ou, pelo menos, uma opinião clara a esse respeito: "Da mesma maneira como às vezes reprovarei com toda a modéstia e sem malícia as opiniões dos outros, estou pronto pacientemente a ser repreendido se disser coisa que não concorda com a verdade. Aquele que corrige, tome cuidado, no entanto, para que, apoiado em maus princípios adquiridos, não se transforme, por favor ou ódio, de corretor em pervertedor.

⁷ Ockham define a ciência como "uma qualidade existente na alma". A ciência, segundo diz, não se restringe a um *conteúdo*, pois é também um *hábito* (digamos assim, um modo testado e eficiente de fazer) ou uma *habilidade* (um *método*, diríamos). Por um lado, ele define também a ciência como "conhecimento evidente de alguma coisa necessária" ou "de uma verdade necessária"; por outro, como "conhecimento de toda a demonstração"... (Id. *ibidem*, pp. 342-343).

⁸ Id. *ibidem*, p. 341.

Observe, além disso, que não posso adaptar-me a opiniões que se contradizem"⁹...

A sua atitude crítica, sob nenhum pretexto, é ambígua. Ela tende a arejar a mentalidade medieval, frente à qual representa um momento de luz. A sua obra busca recuperar o exercício do *livre pensamento*, uma característica bem própria do filosofar. Liberto do princípio de autoridade (seja ela a "verdade católica" ou a verdade do texto de Aristóteles), o seu espírito crítico se exerce sem medo de aprovar e de desaprovar. Ele busca, inclusive, convencer os acadêmicos de que não "constitui depravação" uma semelhante atitude, e que no estudo e na interpretação, cada um deve conservar "sem risco a liberdade de juízo"¹⁰. Dito de outro modo: cada um deve cultivar, no estudo e na pesquisa, um espírito livre, capaz de ajuizar a *verdade* (claro que em matéria de *conhecimento* e não em matéria de *fê*) com inteira liberdade de pensamento. Era preciso, além disso (e nesse ponto Ockham se serve de expressões que serão muito caras a Descartes¹¹), que se rompesse com os *preconceitos* ou, mais precisamente, com os "maus princípios adquiridos"... Eis aí as razões porque em Ockham está presente o *lume* do pensamento moderno. Porque, em síntese, ele cultivou um ideal de liberdade inerente ao pensamento e à expressão; porque ao servir-se da própria inteligência teve coragem de exercitar o seu próprio juízo, sem dogmatismos, e, portanto, com a disposição de rever, além dos propósitos, sobretudo os princípios.

3 - Depois de Tomás de Aquino, Ockham foi certamente o escolástico mais influente. E não só pela noção de sua crítica, como também pelo espírito de independência quer perante a autoridade de Aristóteles quer em relação a assuntos religiosos. Coube a ele dar à teoria do conhecimento e à Lógica autonomia frente à Teologia, e, mesmo, à Metafísica. Pois a Metafísica, no conceito escolástico (amparado na autoridade de Aristóteles), era tida como uma *teologia* (por vezes denominada de *transfísica*), porque investigava a respeito de *Deus* e das *coisas divinas*.

Foi, com efeito, Aristóteles quem transmitiu para os escolásticos essa definição, mas nem ele, e nem qualquer outro filósofo grego utilizou o termo "*metafísica*" para designar qualquer tipo de ciência ou de reflexão. O termo em si é resultado de uma *colagem* derivada do título que Andrônico de Rodes (do I século a.C.) atribuiu a um conjunto de escritos em que Aristóteles se

⁹ Id. Ibidem, p. 341.

¹⁰ Id. Ibidem, p. 341.

¹¹ WEINBERG, Julius R.. Ockham, Descartes and Hume: self-knowledge, substance and causality. Wisconsin: The University Press, 1977

ocupava de certas questões relacionadas, ou que, segundo ele, *precediam* o estudo propriamente dito da Física. Trata-se de um conjunto de escritos produzidos em épocas diferentes, no decorrer de sua vida acadêmica, e sem uma preocupação de ordem sistemática. Por isso, os 14 livros ditos de sua *Metafísica* são às vezes repetitivos, quando não, retomam as mesmas questões por um outro viés reflexivo. Também não foram escritos sob um título específico, porquanto Aristóteles em algum momento sugeriu, não propriamente um título, mas o nome de uma Ciência com esta finalidade: ser uma *prôtê philosophía* ou uma *prôtê epistémê*. Seria *prôtê* pelo fato de ela ser *primeira*, ou, mais precisamente, por tratar de questões que têm *primazia* ou porque *precedem* questões relacionadas ao estudo da Física (da Ciência Natural). Por exemplo, a Física era tida por ele como a ciência do *movimento*; mas, visto que o movimento só poderia ser explicado por um princípio de *imobilidade*, resultava então que tal princípio teria de ser *primeiro* (na ordem da investigação) em relação à Física (ao mesmo tempo em que requeria uma Ciência que fosse primeira em relação a ela).

Quando Andrônico de Rodes (ligado à Escola de Alexandria) se dedicou a compilar os escritos de Aristóteles, antes de adotar um título em base ao nome da Ciência sugerida por ele (de *prôtê philosophia* ou de *prôtê epistémê*), optou por um outro: *Aristotelois tà metà tà physiká*. A razão exata por que ele fez isso, até hoje ninguém sabe exatamente. "Não sabemos (comenta Ingemar Düring) porque ele não escolheu como título *Perì prôtês philosophias*, ou, então, como Teofrasto *hê perì tôn prôtôn theôria*. A exemplo de Bonitz, eu suponho que o conteúdo dos 14 escritos lhe pareceu muito díspares para um título desse tipo, de modo que preferiu uma denominação absolutamente neutra: *tà metà tà physiká...*"¹².

Historicamente, o que se deu na prática foi o seguinte: por uma questão de economia na expressão (particularmente no cotidiano da vida acadêmica, desde as Escolas de Roma e entre os árabes), antes de declinarem todo o título <*tà metà tà physiká*>, preferiram encurtá-lo, compondo com os termos *metà* + *physiká* o substantivo *metafisiká* com o qual passaram a designar a ciência indicada por Aristóteles. Introduzido na vida acadêmica medieval, o nome *metafísica* foi de imediato muito bem acolhido. Ele causou préstimo em favor da "ciência" que procuravam. Antes, porém, de edificarem a Ciência concebida por Aristóteles, produziram, em última instância, um grande mal-entendido. Não só subverteram-lhe o título, como sobretudo arruinaram a significação e a intenção originárias.

¹² DÜRING, I. *Aristotele*. (Edizione italiana aggiornata). Trad. de Pierluigi Donini. Milano: Mursia, p. 665.

A raiz de todo esse imbróglio partiu das definições que o próprio Aristóteles formulara, sobretudo em decorrência do enlevo que atribuiu às questões com as quais a *Filosofia primeira* deveria se ocupar (questões não-empíricas, do âmbito da razão, e que requeriam uma abordagem exclusivamente racional). Em relação às demais ciências, ele dizia que ela era "a melhor" e a mais apreciável; não, por certo, "a mais necessária", porém a "mais digna de apreço" e a *mais divina*¹³. Ela era a *mais divina*, ou melhor, a ela caberia o qualificativo de *divina* <de *theía epistémê*> porque se ocupava com questões *elevadas* (não adstritas à empiria), mais exatamente, com *deus* <*théos*> e com as *coisas divinas* <*tò theïon*>, de modo que, bem por isso, deveria ser denominada de *teologia*.

Ora, o que Aristóteles efetivamente entendia por <*théos*> e por <*tò theïon*> (nos termos referidos como uma suposta *teologia*) é coisa bem diversa do que entenderam os escolásticos. Com o termo *théos*, Aristóteles se referia (numa designação genérica) ao *por que primeiro das coisas*, de modo que *théos* era expressão de "uma dentre as causas, e um certo princípio"¹⁴. Enquanto *causa*, por *théos* ele designava (num sentido mais restrito) um fundamento lógico, nos termos de uma *unidade* explicativa, com uma abrangência estritamente epistêmica (referido a uma *archê* explicativa da Natureza). Essa suposta *unidade* explicativa (referida à *phýsis*), ele a pressupôs em termos semelhantes ao que conceberam, por um lado, Tales (que diante da pluralidade cósmica dissera que "tudo é um"¹⁵), por outro, Heráclito (que igualmente dissera que "o único sábio (é) um <*on tò sophón moûnon*>"¹⁶). Ambos tinham como propósito explicar a *phýsis* (ou seja, o móvel do fazer-se da geração), e por isso conceberam um princípio único capaz de deter essa explicação. Ele deveria ser tão-somente *um* (e não vários), porque, forçosamente, deveria sempre concordar consigo mesmo; caso contrário, poderia eventualmente facilitar o conflito, e assim fazer com que o *kósmos*, antes de refletir uma *ordem*, expressasse um *káos*...

Do fato de Aristóteles conceber como *théos* a *causa* e o *por que primeiro* (do móvel) da geração, não significa que ele o concebesse como se fosse um *ser* (ao modo, por exemplo, de um Zeus que, no Olimpo, tudo ordena e governa), e sim, como um *acontecer*: o móvel próprio do vir-a-ser mediante o qual o Cosmos se ordena e se autogoverna. Por isso, *théos*, não sendo um ser, é tão-somente um termo com o qual Aristóteles sobreleva uma

¹³ ARISTÓTELES. *Metafísica*. I, 2, 983 a 4-11; VI, 1, 1026 a 19-24; XI, 7, 1064 b 3-5.

¹⁴ *hó tē gār théos dokéi tōn aítōn pāsīn einai kai archē tis* (ARISTÓTELES. *Metafísica*. I, 2, 983 a 8-9).

¹⁵ "Tales e seus discípulos (o relato é de Aécio) diziam que o cosmos é um <*héna tōn kósmōn*> (Aécio. *Opiniões*. II, 1,2; DK 11 A 13b); na versão de Simplício, "... o princípio (*archē*) é um e em movimento" (Simplício. *Comentário sobre a Física de Aristóteles*. 23, 21; DK 11 A 13).

¹⁶ Clemente de Alexandria. *Miscelâneas*, V, 116; DK 22 B 32. Cf. *Filósofos Pré-Socráticos*, pp. 193-194.

qualidade (ou atributo) própria do caráter excelso do princípio. Ele é *théos* porque designa um ideal de excelência, e, como tal, uma dimensão etérea referida ao Cosmos. Tal é também o que Aristóteles denomina de *tò theíon*: um termo com o qual expressa um certo domínio (atinentes à vida e ao pensamento humano) que não se submete ao ordinário, e que por isso se esquivava a uma explicação racional adequada (ou contundente).

"[A maioria das coisas divinas], teria dito Heráclito, escapa ao conhecimento por falta de confiança"¹⁷. Grande parte do *divino* não nos é conhecida por ser inacessível à razão, pela via dos sentidos. Empédocles, tal como Heráclito, também dissera mais ou menos a mesma coisa: "Não nos é possível colocar (a divindade) ao alcance de nossos olhos ou de apanhá-la com as mãos <en ofthalmoîsin>, principais caminhos pelos quais a persuasão penetra o coração do homem <peithoûs anthrôpoisin>"¹⁸. *Theíon*, portanto, diz respeito a tudo aquilo que não se coloca diante de nossos olhos, a ponto de podermos apalpá-lo com as mãos; não podendo ser observado, só pode ser inferido ou conjecturado, mas não observado. *Theíon*, enfim, designa uma certa área ou setor do conhecimento humano que frustra, digamos assim, o princípio segundo o qual é pelos sentidos que o conhecimento vem aos homens, mas, ao mesmo tempo, afirma esse mesmo princípio, pois é em razão dele que tais conjecturas são tidas, não como *verdades*, mas como *opiniões*...

4 - De posse da *Metafísica* de Aristóteles, "consagrada ao estudo das *coisas divinas*", grande parte dos medievais, dentre eles Tomás de Aquino, fez do *conhecimento* a respeito de Deus a questão fundamental desse tipo de *investigação*. O "estudo da Filosofia se dirige ao conhecimento de Deus – dizia. Por isso a *Metafísica*, que se ocupa com as coisas divinas, é a última parte que se inclui no estudo da Filosofia"¹⁹.

O que ele e a maioria dos escolásticos entendiam por *coisas divinas* é algo completamente distinto do que entendera Aristóteles. Na verdade, nem é preciso dizer o que de fato eles entendiam por *théos* <por *deus*> e por *tò theíon* <pela *divindade*>; tampouco é preciso indicar o que entendiam (sob o título de *Metafísica*) por *ciência divina* (pela *theía epistémê*, de que falava

¹⁷ ἄλλὰ τὸν μὲν θεῖον τὰ πᾶσι, κατ' Ἡράκλειτον, ἀπιστῖνι διαφύγγάνει μὲ γνῶσκεισθαι (Plutarco. Vida de Coriolano, 38; DK 22 B 86).

¹⁸ Clemente de Alexandria, *Miscelâneas*, V, 81; DK 31 B 133.

¹⁹ "... cum fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur; propter quod metaphysica, quae circa divina versatur, inter philosophia partes ultima remanet addiscenda" [*Summa contra Gentiles*. I, 4 (BAC, 1952, pp. 102-103)].

Aristóteles); menos ainda por *teologia*... Somente uma coisa basta ser dita: para eles a Metafísica era a Teologia, e a Teologia era a Metafísica.

Duns Scot, em relação a Tomás de Aquino, se propõe a não submeter a Metafísica à Teologia, mas, na prática, a Metafísica, também para ele, era uma Teologia, e vice-versa. Quanto a Tomás de Aquino, a Metafísica é por ele tida como *a ciência da verdade de Deus*. Mas não de toda a verdade divina. Porque ele distingue dois tipos de verdades a respeito de Deus: um, o das *superiores e ininteligíveis* (que a razão humana não as pode alcançar, "por exemplo, que Deus é, ao mesmo tempo, uno e trino"); outro, o das *verdades inteligíveis* (acessíveis à razão, "por exemplo, que Deus existe, que há um só Deus, etc."), "verdades que os próprios filósofos (gregos), guiados pelo lume da razão natural, provaram por via demonstrativa"²⁰).

Visto que a verdade a respeito de Deus se reveste de uma dupla modalidade, é evidente à qual delas Tomás de Aquino restringiu a investigação da Metafísica. As suas famosas "provas" da existência de Deus (as chamadas *cinco vias*, que, na verdade nada provam) são um bom exemplo de como ele cultivou esse tipo de investigação. Mas, do fato de ele se dedicar à investigação das verdades *inteligíveis*, disso não se segue que ele tão-somente reduzisse as *ininteligíveis* ao âmbito da revelação e da fé. Ao contrário, ele busca demonstra que ambas pertencem a este âmbito. Em relação às primeiras (as acessíveis tão-somente pela *revelação sobrenatural*), ele produziu um argumento nada convincente, mas bastante curioso: diz que Deus caprichosamente as escondeu dos homens quer no intuito de provocar-lhes o empenho da razão, como também de fazer-lhes descobrir "o quanto Deus é superior a tudo o que se possa pensar"²¹. Em relação às segundas, ele formulou três argumentos: 1º) "Deus colocou no coração dos homens o desejo de conhecer as verdades divinas", mas nem todos estão dispostos a se submeter às duras penas do labor ou exercício intelectual; 2º) "o intelecto humano, por suas próprias forças (ou seja, espontaneamente ou por natureza), não está apto para alcançar (a não ser com muita pesquisa e dedicação) um tão nobre conhecimento"²² (*nobre*, porque o conhecimento de Deus "supera a todos os demais em perfeição, em sublimidade, em utilidade e em alegria

²⁰ *Summa contra Gentiles*. I, 3 (BAC, 1952, p. 99); Col. Os Pensadores, p. 65.

²¹ "Per hoc ergo quod homini de Deo aliqua proponuntur quae rationem excedunt, firmatur in homine opinio quod Deus sit aliquid supra id quod cogitare potest" [*Summa contra Gentiles*. I, 5 (BAC, 1952, p. 105); Col. Os Pensadores, p. 68].

²² "Tum propter huius veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis non nisi post longum exertitium intellectus humanus idoneos invenitur" [*Summa contra Gentiles*. I, 4 (BAC, 1952, p. 103); Col. Os Pensadores. cap. 4, p. 68].

que proporciona²³); 3º) a natureza da razão humana, além de propícia ao erro, está sempre predisposta a inserir fantasias <*phantasmatum*> em seus juízos, e assim como é capaz de promover certezas, também favorece a incredulidade (impõe a dúvida, mesmo nas demonstrações as mais verdadeiras²⁴)...

Dados esses *argumentos* (que, na verdade, para Tomás de Aquino, são três inconvenientes de sua tentativa de conciliar razão e fé), resultou, para ele, que a razão humana não pode ser o único caminho para o conhecimento de Deus. Se fosse, a verdade divina, particularmente as *inteligíveis*, seriam acessíveis tão-somente a um pequeno grupo de indivíduos (o dos que estariam dispostos a empenhar a própria razão nesse sentido). O pior é que "só eles (na medida em que conhecessem a verdade de Deus) alcançariam o privilégio de serem bons, perfeitos e felizes". E mais, se a *verdade divina* ficasse restrita ao conhecimento exclusivo da razão, ainda que demonstrada a sua absoluta veracidade, restaria a *dúvida*, imposta sobretudo por indivíduos que, "por não conhecerem o valor da demonstração", são "incapazes de discernir as razões prováveis das sofisticadas <*probabili vel sophistica ratione asseritur*>)"... Conclusão: Deus, na sua *divina misericórdia*, eliminou todas essas "deficiências de maneira salutar: forçando os homens a aceitar como objeto de fé todas as verdades divinas, mesmo aquelas que são acessíveis à razão..."²⁵. Resultado: visto que "a substância divina excede o conhecimento natural do homem"²⁶; que a razão humana (sem a *revelação sobrenatural*) não é plenamente capaz de conhecer *Deus e as coisas divinas* (afinal, mesmo nas coisas sensíveis a razão encontra dificuldades²⁷); segue-se então que a Metafísica, porquanto seja um caminho para se conhecer algo a respeito de *Deus* e da *verdade divina*, ela resulta perfeitamente dispensável. Pois, em última instância, basta a *fé*: único caminho pelo qual, não propriamente um pequeno grupo, mas todos os homens são capazes de alcançar a respeito de

²³ "Inter omnia vero hominum studia sapientiae studium est perfectius, sublimius, utilius et iucundius" [*Summa contra Gentiles*. I, 2 (BAC, 1952, p. 97); Col. Os Pensadores. cap. 2, p. 64].

²⁴ "... propter debilitatem intellectus nostri in iudicand, et phantasmatum permixtionem. Et ideo apud multos in dubitatione remanent ea quae sunt etiam verissime demonstrata..." [*Summa contra Gentiles*. I, 2 (BAC, 1952, p. 99); Col. Os Pensadores. cap. 2, p. 67].

²⁵ "Salubriter ergo divina providit ut ea etiam quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet..." [*Summa contra Gentiles*. I, 4 (BAC, 1952, p. 104); Col. Os Pensadores, p. 67].

²⁶ "... eo quod naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit..." [*Summa contra Gentiles*. I, 5 (BAC, 1952, p. 105); Col. Os Pensadores, p. 68].

²⁷ "Ignoramos muitas propriedades das coisas sensíveis, e na maioria das vezes somos incapazes de descobrir perfeitamente as razões de tais propriedades que apreendemos. Então, muito mais difícil será, para a razão humana, descobrir toda a inteligibilidade da excelsa substância de Deus" [*Summa contra Gentiles*. I, 3 (BAC, 1952, p. 101); Col. Os Pensadores, p. 66].

Deus e das *coisas divinas* "a certeza bem firme e a verdade sem mescla"²⁸. Enfim, na medida em que Tomás de Aquino se mostra, em nome do *Filósofo*, como alguém que quer edificar a Metafísica, a subverteu de tal modo (em seus propósitos e intenções originárias), que acabou por descaracterizá-la ou destruí-la.

5 - Quanto a Duns Scot, também nele a Metafísica (a exemplo de Tomás de Aquino, que até mesmo da *Física* fizera uma *ciência de Deus*²⁹) não se desassocia da Teologia: "a Metafísica é uma teologia (diz Scot, citando Aristóteles), pois ela trata principalmente de Deus e do divino"³⁰. Do fato, porém, de ele priorizar o conhecimento de Deus, e de considerar a Metafísica como uma *teologia*, disso não lhe resultou que devesse reduzir a Teologia ao âmbito da Metafísica, nem que Deus devesse ser tido, necessariamente, como *objeto* da Metafísica. A razão por ele formulada (a partir de uma conhecida controvérsia entre Averróis e Avicena) é a seguinte: "Avicena pretendia que Deus não é o objeto da Metafísica, porque nenhuma ciência é capaz de provar por si mesma o seu próprio objeto. Ora, o metafísico prova que Deus existe, logo (se prova, então Deus não é o objeto dessa ciência)...".

"Averróis (...), contra Avicena, queria provar que Deus e as substâncias separadas são objetos da Metafísica. Mas dizia que a Metafísica não prova a existência de Deus, uma vez que as substâncias separadas só podem ser provadas através do movimento, o que pertence à Física".

"Ora, parece-me que Avicena se expressou melhor do que Averróis (...). Pois, se a ciência primeira (a Metafísica) não pode provar o objeto de sua investigação, tanto menos a ciência que lhe é posterior (a Física)". Se provasse, a Metafísica, que é *anterior* à Física, seria *posterior*! Portanto, "digo que Deus não é o objeto da Metafísica (...), porque há apenas uma ciência que tem Deus por objeto", a Teologia³¹...

²⁸ "... oportuit per viam fidei fixam certitudinem et puram veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi" (*Summa contra Gentiles*. I, 4 (BAC, 1952, p. 104).

²⁹ Ele associou de tal modo a idéia de Natureza com a idéia de Deus, as concebeu com tanta reciprocidade, que não conseguiu estudar a *Ciência da natureza* separada do estudo de Deus, ou da Teologia (GARDEIL, H. D.. *Iniciação à Filosofia de S. Tomás de Aquino. Cosmologia*. Vol. 2. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1967).

³⁰ Scot se refere explicitamente ao livro VI da *Metafísica* (seria VI, 1, 1026 a 19-24), mas, pelo conteúdo da "citação" (feita de modo absolutamente livre e sem nenhum rigor), seria mais apropriado ter indicado o livro I (2, 983 a 411), e não o VI (pelo menos dentro da ordem que conhecemos hoje). Cf. DUNS SCOT, J.. *Opus oxoniense*. I, d. 3, parte 1, q. 1; Col. Os Pensadores, Seção II. *O Conhecimento Natural do Homem a Respeito de Deus*. p. 261, n. 5.

³¹ *Reportata Parisiensis*. pról., q. 3, a. 1; Col. Os Pensadores, p.338. Os parênteses foram acrescentados.

Em síntese, o argumento de Scot (que na verdade misturou parte do ponto de vista de Averróis com o de Avicena) se resume no seguinte: visto que nenhuma ciência prova o seu próprio objeto, e que Deus não é objeto da Metafísica, mas da Teologia; conseqüentemente, a Teologia, não podendo provar o seu próprio objeto, prova-o (uma outra ciência) a Metafísica; visto, além disso, que toda ciência que prova o objeto de uma outra, a ela está subordinada, então a Metafísica se subordina à Teologia!

Ao contrário da maioria dos medievais (sobretudo de Tomás de Aquino que fizera da Teologia um capítulo último da Metafísica), Scot deu à Teologia uma proeminência e amplitude diferenciadas. Por exemplo, os mesmos termos com os quais os gregos conceberam a Filosofia – como "*o conhecimento de todas as coisas*" – Scot definiu a Teologia³². Ele fez dela a ciência por excelência, superior a todas as demais. Mas, no que tange à Metafísica em particular, e de modo distinto do que propusera Aristóteles, ele fez dela não a *ciência primeira* da Física, mas da Teologia. Ele restringiu tanto o seu campo de investigação, que, antes de ser uma ciência autônoma, lhe coube tão-somente a tarefa de ser o lado *filosófico* autenticador da Teologia.

Contra Averróis, Scot dizia que a Metafísica era bem mais idônea do que a Física para demonstrar a existência de Deus. A sua excelência se devia ao método e aos *objetos* com os quais se ocupava: a análise abstrativa do ser e de seus atributos (por ele denominados de *transcendentais*)³³. Visto ser ela uma *ciência transcendental* (a *<scientia transcendens>* que tem "por objeto os transcendentais"), então ela poderia, *abstrativamente* (ou seja, de modo distinto da *intuição sensível* que tudo demonstra *per quidditas rei sensibilis*), se elevar, por um puro empenho racional, até ao *Ser primeiro e necessário*. Por trabalhar com os *transcendentais* (quer dizer, restringindo-se ao nível das *idéias* ou dos *conceitos*), poderia, através deles, provar a existência de Deus, senão positivamente (afinal, a verdade e a substância divinas não se reduzem ao conceito), prova-o, ao menos, negativamente.

Sob todos os aspectos, Scot subverte os propósitos originários da Metafísica de Aristóteles, inclusive quanto ao estudo do *ser enquanto ser* (*òntos ê ón*, segundo a expressão aristotélica). Mas, eis a proposição de Aristóteles: "se não há nenhuma outra substância fora daquelas constituídas pela natureza, a Física seria a ciência primeira. Mas se existe uma substância

³² "... compete ao teólogo o conhecimento de todas as coisas, como foi dito na questão sobre o objeto da teologia" [(Scot se refere ao prólogo da *Opus Oxoniense*. q. 3, n. 206) *Opus Oxoniense*. l. d. 3, parte 1, q. 4, n. 277].

³³ "É necessário que haja uma ciência universal que considere os transcendentais (dizia). Chamamos esta ciência de *metafísica*..." (*Quaestiones subtilissimae*. In *Metaphysicam Aristotelis*. prólogo, n.5; Col. Os Pensadores. *Sobre a Metafísica*. Sec. 4, p. 333, n. 1).

imóvel, a ciência desta substância será anterior, e será filosofia primeira, e caberá a ela teorizar o ente enquanto ente (*òntos ê ón*, sua essência (*tí estí* e os atributos que lhe são inerentes enquanto ente (*ê ón*)³⁴.

Pressuposto o que já foi dito anteriormente, que, segundo Scot, a Metafísica é a ciência primeira da Teologia, que a ela caberia demonstrar a existência de Deus e investigar os seus atributos... Pressuposto também que, para Scot, a razão humana <*ex natura potentiae*> só é capaz de provar a existência de Deus *negativamente*... o *ens in quantum ens*, Scot se viu forçado a investigá-lo de modo diferenciado. Em primeiro lugar, à divisão aristotélico-categorial dos *modos de ser*, ele antecipou uma outra divisão tida por ele como primordial: a do *ser enquanto finito* e *infinito*, composto-simples, contingente-necessário, etc. O método, digamos, para essa *ascese* do ser (do finito ao infinito), Duns Scot se serve daquele que hoje chamamos de *teologia negativa*.

Tal método estava muito difundido na época, particularmente por influência de Gregório de Nazianzo e de Maimônides³⁵. A sua técnica (ou estratégia) consistia do seguinte: partindo da *denominatio* (das denominações próprias da linguagem ordinária, e com as quais se atribui sentido às coisas), em seguida, se fazia a *transnominatio* (transformava-se as denominações da linguagem ordinária ou, dita, natural, em significações alheias às categorias humanas). Ao adotar esse processo, Scot lhe impôs o seguinte procedimento: da afirmação positiva de uma negação, ele inferia como verdadeiro o seu oposto; dito de outro modo: da afirmação positiva da negação, ele deduzia o oposto como uma verdade plausível. Por exemplo: ao negar que "Deus é finito", ele dizia que, por essa negação, ele estava afirmando que *Deus é infinito*; se negasse dizendo - "Deus não é composto" -, com essa negativa estaria igualmente afirmando que ele *é simples*, e assim sucessivamente, se não *é contingente*, *é necessário*, etc. Ora, é procedendo assim, dizia Scot, que o metafísico, ao se ocupar do *ser enquanto ser*, estaria considerando não só o *ser finito*, como também o *infinito*, além de o *composto*, o *simples*, do *contingente*, o *necessário*... Procedendo assim, acrescentava Scot, o metafísico (ou melhor, o *intelecto* do metafísico) iria naturalmente se dar conta que, antes mesmo dos *modos categoriais de ser*, inclusive, antes de qualquer outra determinação do ser (em *finito* ou *infinito*, em *simples* ou *composto*, etc.), a questão fundamental que se lhe impõe é a do *ser*, e, com

³⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*. VI, 1, 1026a 27-32

³⁵ Quanto a Gregório, cf. *Helenização e Recriação de Sentidos*, p. 201ss.; Maimônides, cf. cap. IV, item 5.3.

ele, as suas afecções *transcendentais*: o ser Um (a *univocidade* do ser³⁶), o ser Verdadeiro, a ser Bom, a *Res* (o ser dito como *coisa*) e o *Aliquid* (o ser ao mesmo tempo concebido como *unívoco* e *plural*)...

Ora, essa questão dos *transcendentais* remonta, em geral, a Tomás de Aquino, e, antes dele, ao seu mestre Alberto Magno. Denominava-se *transcendentais* os atributos do *ser*, ou ainda, um conjunto restrito de noções extensas (*res, unum, aliquid, verum, bonum*) com as quais se pressupunha como "conhecidas" certas propriedades ou qualidades do ser, independentemente de um conteúdo cognoscitivo³⁷. Tais noções (enquanto noções), também elas por si só eram tidas como *unívocas* porque eram predicadas de cada indivíduo univocamente considerado, por isso eram também ditas *análogas*, porque podiam ser predicadas de todos os seres tomados individualmente. Melhor ainda, elas eram tidas como *unívocas* na medida em que, por elas, os indivíduos eram considerados em si mesmos ou de modo absoluto <*secundum suam absolutam considerationem*>, mas sem nada acrescentar-lhes subjetivamente, tampouco confundi-los universalmente. Por exemplo, Sócrates é tido como *um*, do mesmo Platão e os demais, mas isso não quer dizer que todos sejam *uma e a mesma coisa*, ou que a natureza deles não se plurifica ou se diversifica em várias, mantendo-se, porém, cada um, uma unidade indistinta e sem mescla... Num outro exemplo ainda, de digo que "Sócrates é homem", que "Platão é homem", etc., isso não significa que Platão e Sócrates sejam de tal modo o mesmo ou idêntico *homem* que não posso falar da natureza de um sem me refirir inteiramente à natureza do outro...

Dentre as várias noções *trancendentais* atribuídas ao ser, a primeira <a *res*>, a noção de *coisa*, é a denominação mais simples ou trivial que atribuímos a um *existente* <*ens*>; a segunda, a de *unidade* <*unum*>, é mais complexa. Por ela expressamos o *ente* em si mesmo *indivisível* <o *ens indivisum*>, ou seja, permanentemente idêntico a si mesmo (em sua essência ou *qüididade*); considerado, porém, na relação com os outros (e aqui se impõe a terceira noção), frente aos quais forçosamente é "dividido" ou, mais propriamente, *distinto*, ele é um *aliquid* <o *ens indivisum in se et divisum a quilibet alio*>. A quarta diz que todo ser é verdadeiro <*verum*>, mas essa é uma necessidade que diz respeito ao intelecto, porque, na realidade, todo ser é de fato (ontologicamente) verdadeiro, pois, o que existe (enquanto

³⁶ BOULNOIS, O.. *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*. Paris: PUF, 1988; COUNET, J.-M.. "L'univocité de l'étant et la problématique de l'infini chez Jean Duns Scot". In: FOLLON, J. & MAC EVORI, (Ed.). *Actualité de la pensée médiévale*. Louvain-la-Neuve/Paris, 1994, pp. 287-328.

³⁷ "... dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimunt" (TOMÁS DE AQUINO. *De veritate*. q. 1, a. 1).

existente), jamais é falso (é em si mesmo uma *falsidade*). A quinta diz que o ser é *bom* <bonum>. Tal bondade, porém, diz respeito, em última instância, ao intelecto e à vontade, nos seguintes termos: é absolutamente necessário pressupor-se que o homem, por natureza, é de índole boa, e não má, caso contrário, do seu intelecto só proviria maquina e, de sua vontade, malignidade, e isso, por sua vez, negaria qualquer possibilidade da existência (mesmo, diríamos, que da idéia lógica) de um bem supremo (aliás, a Ética, por exemplo, seria impossível)...

As noções são *transcendentais* porque são *unívocas*, mas não só porque tem o intelecto como *única* fonte, mas porque ele é a fonte absolutamente prioritária. Não é da empiria (ou da experiência sensível) que o intelecto retira todos os seus conceitos, mas particularmente de si mesmo. Isso não quer dizer, porém, que Scot recorra à tese dos escolásticos (e dos árabes) neoplatônicos segundo a qual *Deus impium diretamente na alma* (ou no intelecto humano) *noções com as quais podemos conhecê-lo*. Scot admite o mesmo processo abstrativo do conhecimento descrito por Tomás de Aquino: chega-se ao conceito a partir do *imagem* <*phantasmata*> (impressa na mente a partir da *species sensibilis*), mediado pelo intelecto agente que gera, no intelecto possível, a *species intelligibilis* (o *conceito universal*), que, por sua vez, determina efetivamente o ato intelectual. Dado esse processo, Scot fez a seguinte observação: que a causa eficiente da *phantasmata* não é nem o objeto e nem a potência sensitiva admitidas isoladamente, mas em conjunto, de modo que a *species intelligibilis* é uma conjunção correlativa da *phantasmata* com o intelecto agente do sujeito cognoscente (do qual deriva ou é fonte de certeza e de evidência). De acordo com as suas palavras: "se nem a alma e nem o objeto sozinhos são a causa total do ato intelectual, e se é evidente que o entendimento advém unicamente desses dois fatores, resulta então que os dois, conjuntamente, se constituem na causa integral da cognição"³⁸. Quer dizer, não sendo a empiria que fornece, em sentido próprio, o objeto condizente ao intelecto cognoscente, então é o próprio intelecto (do sujeito que conhece) a causa eficiente principal do processo cognoscitivo. É, pois, o intelecto que institui o objeto que lhe é próprio, porque é nele que está contida a potência intelectual determinante da cognição. Em conclusão: o objeto próprio do intelecto não é a *phantasmata*, e sim o que lhe advém pela *quidditas rei sensibilis*, que é o modo pelo qual o

³⁸ "... se né l'anima né l'oggetto da soli sono causa totale dell'atto intellectivo, e se è evidente che l'intendere risale a questi due unici fattori, ne consegue che tutte due insieme danno la causa integrale della cognizione (*Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 7, n.20 - Apud: BETTONI, E.. "SCOTO, Giovanni Duns". In: *Dizionario dei filosofi*. Firenze: Sansoni, 1976, p. 1072); PRENTICE, R.. *The basic quidditative metaphysics of Duns Scotus as seen in his 'De primo principio'*. Roma: 1970.

intelecto tem acesso ao *ser*. Este, efetivamente, é o seu objeto: o *ens in quantum ens*. Claro que o intelecto parte das *rei sensibilis*, mas as transcende pela via do conceito. Visto, porém, que o intelecto não opera com objetos reais, e sim com instrumentos lógicos, então são os conceitos que se constituem em tais instrumentos, e que, como tal, dão condições à mente humana (nos termos da *species sensibilis*) de manter-se fiel a si mesma, ou seja, de edificar a realidade no âmbito da inteligibilidade.

6 - Ockham representa, com o *nominalismo*, a ruptura dessa tendência. Ele pressupõe duas espécies de universal: "Um é universal naturalmente, ou seja, é naturalmente sinal predicável de muitas coisas, em grande parte como a fumaça significa naturalmente o fogo, o gemido do enfermo indica a dor e o riso demonstra a alegria interna: e universal assim não é senão a intenção mental..."; "Outra espécie de universal é o instituído voluntariamente. Nesse sentido, a palavra proferida (...) é universal, visto que é um sinal instituído voluntariamente para significar muitas coisas"³⁹. "Digo, pois, que, assim como a palavra é universal (...), mas apenas por convenção, também o conceito assim fabricado mentalmente e abstraído das coisas singulares, conhecidas de antemão, é universal por sua natureza"⁴⁰.

Os universais não são por ele concebidas como *realidades*, e sim como *convenções*, mediante as quais atribuímos às coisas um determinado significado. Ele diz de modo claro que "não há universal senão pela significação, enquanto é sinal de muitas coisas"⁴¹. Diz que eles estão na mente como significantes (como sinais ou símbolos da mente) postos no lugar das *coisas* que designam. Por convenção, eles representam as *coisas* que significam, ou seja, trazem à mente a própria coisa significada por deles. Por exemplo, a palavra *Sócrates* não é apenas um símbolo do pensamento, mas também uma coisa real, que, por convenção, é representada (dada na mente) pela palavra. Nesse caso, quando se ouve a frase, por exemplo, "*Sócrates corre*, não se concebe que a palavra *Sócrates*, que se ouviu, corre, mas sim a corrida da própria coisa significada por ela"⁴². *Sócrates*, portanto, não é uma simples palavra ou nome, e sim, como diz Ockham, uma "intelecção da coisa singular".

Além das *intelecções* das coisas singulares, Ockham admite outras, denominadas de *intelecções confusas*: "o intelecto forma em si outras intelecções, que não pertencem mais a esta coisa que àquela outra. Assim, p.

³⁹ OCKHAM, W., op. cit., p. 355.

⁴⁰ Id. Ibidem, p. 359.

⁴¹ Id. Ibidem, p. 355.

⁴² Id. Ibidem, p. 359.

ex., como a palavra *homem* não significa mais Sócrates que Platão... Coisa igual se deveria dizer de qualquer outra intelecção (desse tipo)... Por essa intelecção confusa (...) se pode dizer que o mesmo conhecimento pode referir-se a coisas infinitas, mas não será um conhecimento próprio de nenhuma delas..."⁴³... Quer dizer, somente o conhecimento do singular é claro, enquanto que o do universal é confuso, podendo-se no entanto conhecer uma classe de indivíduos, mas sem que este conhecimento seja próprio de algum indivíduo em particular.

Enfim, apesar de certas indecisões, o nominalismo de Ockham se recusa a atribuir realidade metafísica a determinados conceitos que na realidade não existem de fato: "pensam alguns (refere-se especialmente a Scot) que o universal está de algum modo fora da alma nos indivíduos"⁴⁴. Neste caso, o universal, que não é uma coisa exterior, é somente um objeto pensado, algo que não pode existir senão objetivamente na alma; mas um universal não é apenas um objeto pensado: os universais são *paixões da alma* (essa é a opinião definitiva de Ockham), uma qualidade da própria alma, como um ato do intelecto. Por isso, querer atribuir-lhes outra existência, seria uma violação do princípio da economia do pensamento: "desde que bastam as causas existentes na parte intelectual, em vão se admitem outras causas", pois "não se deve admitir a pluralidade desnecessariamente"⁴⁵. Um princípio que transitou pela história com a seguinte versão: *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, e que ficou conhecido com o título burlesco de *a navalha de Ockham*. Mas o que Ockham finalmente pretende atingir com este princípio é a regra dialética de que "o que é possível para o menos é também possível para o mais", não aceitando conseqüentemente a conveniência metafísica de tal regra.

Artigo recebido: 14.10.2005 - Aprovado: 30.10.2005

Miguel Spinelli: migspinelli@yahoo.com.br

⁴³ Id. *Ibidem*, p. 360.

⁴⁴ Id. *Ibidem*, p. 356-57.

⁴⁵ Id. *Ibidem*, p. 349 e 383.