

Guilherme de Ockham: contra a Ideia como exemplar

Carolina Julieta Fernández

Professora do Instituto de Filosofia da Universidade de Buenos Aires/Conicet

Tradução: Carlos Eduardo de Oliveira

discurso 40

A noção de “Ideia” nas obras de Guilherme de Ockham aparece exclusivamente em contexto teológico. Ockham reservou este termo unicamente para a psicologia da divindade, tema medieval por excelência, usando outra terminologia para o conhecimento humano. Com efeito, não fez mais do que se limitar ao uso predominante do termo “ideia” durante o Medievo. Se não se pode afirmar categoricamente que foram os modernos, e principalmente Descartes, com suas “ideias claras e distintas”, os primeiros a usar a palavra “ideia” como referência ao conhecimento humano, menos ainda se pode dizer que houve escassos antecedentes disso entre os autores medievais. Possivelmente isso se deveu ao fato de o sentido platônico do termo ter dominado nos textos medievais, definitivamente incorporado à terminologia filosófico-teológica quando santo Agostinho falou das ideias no Verbo divino. A caracterização agostiniana das Ideias como exemplares múltiplos, formas ou razões das criaturas, coeternas a Deus e não engendradas como Ele, que cria as coisas contemplando tais exemplares como se a eles se limitasse, de modo análogo a um artesão, tornou-se um lugar-comum com o correr dos séculos. O clássico tema das ideias é mais uma versão do problema de como se relacionam a unidade e a multiplicidade: todos pareceram concordar com que, à medida que a divindade relaciona-se produtivamente com a multiplicidade do mundo, seria preciso falar, em algum sentido, de uma multiplicidade na unidade divina, subentendendo que semelhante mediação seria a garantia da racionalidade da criação. Em suma, uma interpretação tão singularmente antirrealista das Ideias divinas, como a que Ockham proporcionou, dá ocasião para que se formule uma questão clássica nos estudos sobre o *Venerabilis Inceptor*: qual seria, para ele, o fundamento da racionalidade do mundo?

Será conveniente expor primeiro alguns princípios gerais da teologia de Ockham que emolduraram sua doutrina específica sobre as Ideias de Deus. Desse modo, dever-se-á apresentar o ponto essencial desta doutrina, que pode ser sintetizada assim:

o termo “Ideia” não significa uma coisa (*res*), uma vez que não é um termo absoluto, mas um termo conotativo, ou seja, supõe ou está em lugar de uma realidade, à qual significa *in recto*, mas, além disso, significa *in obliquo* outra realidade distinta. Concretamente, o termo “Ideia” supõe pela própria criatura que Deus cria ou pode criar, conotando que Deus a entende sem que em Deus exista nenhuma *res*, nem ao menos como realidade intencional, que sirva de meio entre ele e a criatura. Na extensa distinção 35 do livro I do comentário para as *Sentenças*, na qual desenvolveu essa definição, Ockham arrolou uma multiplicidade de críticas às doutrinas de outros autores sobre o tema das Ideias de Deus (Tomás de Aquino, Duns Scotus, Henrique de Gand e Guilherme de Alnwick). Como não poderemos nos deter nela, remetemos a um estudo de André de Muralt (cf. Muralt 6, p. 168-255). Encerraremos essa breve apresentação com alguns comentários sobre as consequências propriamente práticas, relativas ao operar de Deus, que podem seguir-se dessa concepção das Ideias com relação ao contingentismo físico-teológico de Ockham.

De acordo com a ordem proposta, cabe resenhar a sequência dos princípios gerais da teologia ockhamista, desenvolvidos no comentário para as *Sentenças* e na *Suma de lógica*. A necessidade de recorrer a ambas as obras antecipa, em certo sentido, a clara continuidade programática que se verifica da filosofia à teologia de Ockham. Em virtude desta continuidade, desta unidade conceptual, Ockham figura entre os clássicos da escolástica, como Tomás de Aquino e Duns Scotus. No comentário para as *Sentenças*, Ockham desenvolveu uma complexa teoria da ciência com o pretexto de responder à questão clássica do estatuto científico da teologia. Na *Suma de lógica*, referiu-se recorrentemente ao modo pelo qual certos mal-entendidos da teologia poderiam ser solucionados no âmbito da lógica e da ciência da linguagem. Tratava-se, para ele, de dificuldades antes linguísticas e dependentes da lógica que do modo de ser da realidade, queixando-se de que muitos ignorantes encheram inumeráveis cadernos supondo dificuldades

onde, segundo ele, não as havia (cf. Ockham 9, I, c. 8, p. 30, lin. 39-p. 31, lin. 50).

Os dois traços principais da teologia de Ockham que cabe destacar são o antirrealismo e o nominalismo. De um lado, Ockham sustentou um antirrealismo consequente, tanto a respeito do divino, como do criado. A redução da coisa a uma unidade pura e sem nenhuma distinção intrínseca, o horror às essências, tão característico de Ockham no que diz respeito à *res absoluta*, ao indivíduo, é o mesmo no que diz respeito a Deus. Ockham, bem se sabe, criticou as diversas teorias que postulavam de algum modo uma *res universalis* na coisa individual, tanto se a concebiam como realmente separada do indivíduo ou realmente imamente nele, como se a reduziram a uma natureza comum distinta do indivíduo apenas formalmente, ou, ainda, a uma natureza potencialmente universal no indivíduo e atualmente universal apenas no intelecto (*idem* 8, d. II, q. 4-8, p. 99-292). A mesma atitude guiou seu tratamento de um tema teológico clássico, o da distinção entre a essência e os atributos de Deus. Especialmente inimigo da distinção formal *ex natura rei*, tanto entre os atributos e a essência de Deus, como entre os próprios atributos divinos, Ockham usou a lógica para reduzir essa distinção ao absurdo e levar à conclusão de que, em Deus, nenhum tipo de distinção poderia ser *ex natura rei*. Duns Scotus, a quem Ockham estava respondendo, havia falado de uma série de “instantes” sucessivos na natureza divina: a processão das Pessoas, entendida como uma *originatio simpliciter*, estava “antes” que a produção das Ideias, entendida como uma *originatio secundum quid*. As Ideias teriam, segundo Scotus, um *esse diminutum* ou *secundum quid*, derivado do *esse* absoluto da Essência, etc. (cf. Muralt 6, p. 198). Segundo Scotus, haveria entre essas instâncias formalmente distintas a mesma ordem que haveria se tais instâncias fossem realmente distintas. Ockham respondeu contrariamente a essa concepção porque entendeu que ela acabava por afirmar uma diversidade quase real em Deus. Nisto, tomava-se por um simples defensor da

ortodoxia: sem dúvida, a defesa da unidade simplíssima de Deus poderia contar-se entre os principais consensos recorrentes na história da teologia cristã ocidental. Por outro lado, os pensadores medievais não acharam necessário defender a unidade da coisa com a mesma radicalidade que a unidade de Deus. Dificilmente se encontram antecedentes medievais de uma ontologia à qual repugnou tão radicalmente, como na de Ockham, toda reificação do universal; neste sentido, talvez tenha sido uma particularidade do ockhamismo eliminar sem meios-termos, tanto da coisa, como de Deus, toda essência e toda natureza quase universal, para que um e outra aparecessem como duas unidades puras e absolutas¹.

Eliminadas, a pluralidade e a diversidade, tanto das coisas como de Deus, foram transportadas para o âmbito dos nomes. Com efeito, ao mesmo tempo em que submeteu a teologia racional tradicional à sua crítica antirrealista, Ockham buscou torná-la um discurso consistente dentro do âmbito de sua teoria da significação, da suposição e da verdade. Nisto se verificam as continuidades que acabamos de assinalar: assim, a respeito das coisas, como a respeito de Deus, o chamado “nominalismo” de Ockham foi a clara contrapartida de seu antirrealismo. Sabe-se que sua reação antirrealista não foi apenas contra o escotismo, mas também contra a teoria clássica da abstração em sua versão tomista ou pós-tomista: se o primeiro incorria, a seus olhos, na multiplicação sub-reptícia de realidades até o interior do radicalmente único – Deus, as coisas –, as outras corriam o risco de produzir uma “inflação” supérflua de entes de razão². Por isso, Ockham negou-

1 Certamente a coisa difere de Deus pelo fato de ser sujeito de acidentes e ser composta de matéria e forma. Cada uma destas instâncias ontológicas (a substância, os acidentes, a matéria e a forma) seriam, contudo, tão “coisas”, na perspectiva de Ockham, quanto a própria coisa. A individualidade da coisa acabaria salva. O que acabaria mais bem questionada ou ressignificada seria a própria noção de “coisa”, ao ser convertida, da substância aristotélica clássica, numa unidade accidental de princípios realmente distintos, separáveis em sentido absoluto entre si.

2 Essa é apenas uma das várias críticas de Ockham ao chamado “realismo tímido” ou “moderado”. Para um comentário detalhado de todo o tratado sobre os universais no comentário para as *Sentenças*, cf. Michon 5, p. 381-426.

se a aceitar que o intelecto esteja habilitado a dividir o que na coisa não está de modo nenhum dividido e procurou dar conta da formação dos conceitos abstratos de um modo diverso do que pela via de algum tipo de abstração em sentido clássico ou separação intelectual. Um conceito abstrato não seria o resultado, segundo ele, do distinguir intelectualmente alguma pluralidade na coisa concreta, senão do significar a mesma coisa concreta, assinalando indiretamente, ao mesmo tempo, a outras coisas concretas, real e totalmente distintas dela, ou a alguma parte da mesma coisa. Assim, seria possível salvar a significação diversa de um termo abstrato e o correspondente termo concreto sem necessariamente afirmar que um e outro supõem por coisas distintas (cf. Ockham 9, I, c. 8, p. 30). Eis aí a noção de significação conotativa, uma das colunas mestras do programa de reconversão dos fundamentos da predicação.

Como Ockham aplicou esse programa ao âmbito teológico? Ockham foi explícito: a teoria dos nomes conotativos poderia ajudar a salvar muitas dificuldades *tam in divinis quam in creaturis* (*id.*, *ibid.*). Antes de tudo, abandonou o modo de falar tradicional, segundo o qual seria possível predicar de Deus uma pluralidade de perfeições ou atributos, e preferiu falar de uma multiplicidade de conceitos ou de nomes³. Insistiu, contra Scotus, em que os conceitos atributivos “Intelecto” e “Vontade” seriam predicáveis tão essencialmente como o de “Essência”. Não tendo nenhuma distinção *a parte rei* entre a Essência, o Intelecto e o ato de inteligir de Deus, nenhum dos nomes correspondentes a eles suporia pessoalmente por algo pelo qual o outro não teria suposto (*idem*

3 “[...] perfectio attributalis potest accipi dupliciter: uno modo pro aliqua perfectione simpliciter divina quae sit realiter Deus; alio modo pro aliquo praedicabili vere de Deo et de omnibus tribus personis coniunctim et divisim. [...] Secundo modo dico quod non sunt nisi quidam conceptus vel signa quae possunt vere praedicari de Deo, et magis proprie deberent dici *conceptus attributales vel nomina attributalia quam perfectiones attributales* [...]” (cf. *idem* 8, d. II, q. 2, p. 60, lin. 14-p. 61, lin. 2; aqui, como nas notas seguintes, o itálico é nosso).

7, Prol. q. 2, p. 103, lin. 6-16). Se, por exemplo, fosse tomada a seguinte proposição, “A Sabedoria é um atributo de Deus”, dever-se-ia tornar preciso de que modo supõem seus termos. “Sabedoria” pode ser tomada em suposição simples (a que corresponde a algum ente *in anima*, signo mental ou conceito predicável de algo) ou em suposição pessoal (a que corresponde a alguma coisa verdadeira *extra animam*). Então, na proposição “A Sabedoria não é idêntica à Essência de Deus”, dever-se-ia tornar preciso sob que suposição tal proposição seria verdadeira. Tomado o termo “Sabedoria” por um conceito ou signo mental predicável de Deus, é claro que nada haveria de realmente idêntico entre tal conceito mental, existente unicamente em nosso intelecto, e a própria divindade da qual o predicamos, e seria verdadeiro que a Sabedoria não é idêntica à Essência. Por outro lado, se o termo “Sabedoria” fosse tomado em suposição pessoal, a realidade pela qual tal termo suporia não seria de nenhum modo diversa da Essência de Deus – o qual, Ockham repetiu, *é omni modo unum, re et ratione*, isto é, é único de todos os modos, do ponto de vista real e do ponto de vista da razão (cf. Ockham 9, III-4, c. 4, p. 760, lin. 15-30). Sendo assim, declarou, a Sabedoria não é senão certo conceito ou predicável que supõe por aquilo mesmo que supõe a Essência. O exemplo da Sabedoria poderia ser estendido à Vontade, ao Intelecto e aos demais atributos⁴. Ockham insistiu em qualificá-los todos como nomes, conceitos ou signos mentais que não têm nenhuma comunidade real com a própria coisa de que são predicados. Donde, a respeito dos signos ou nomes correspondentes aos atributos divinos, teria feito a mesma pergunta que formulou constantemente em suas obras sobre a entidade psicológica dos signos mentais: eles têm uma existência puramente intencional na alma do peregrino que os predica ou são qualidades reais que

4 “[...] ponatur, sicut ponunt philosophi, et credo esse verum, et alibi est sufficienter probatum, ut mihi videtur, quod essentia divina et intellectus qui est in Deo sint idem omnibus modis ex natura rei” (*id.*, *ibid.*, III-1, c. 4, p. 373, lin. 221-224).

informam a alma, como qualquer qualidade informa uma substância? Ou seja, eles têm *esse subjective* ou *obiective*? (cf. Muralt 6, p. 179-81). Em todo caso, para além da resposta a esta questão de ordem psicológica, Ockham sublinhou o fato de que os múltiplos atributos divinos da teologia natural não são apenas nomes predicáveis, meros nomes e não coisas, os quais, tomados em suposição pessoal, não estão por si mesmos (*pro se*), mas por aquilo do que se predicam (*pro re*). Mas de que eles se predicam?

Ockham caracterizou tais atributos por oposição ao conhecimento das verdadeiras realidades que “são” o próprio Deus. Segundo explicou na primeira questão do Prólogo do comentário para as *Sentenças*, ele atribuiu o conhecimento “real” de Deus, por oposição àquele outro conhecimento possível *ex puris naturalibus*, de natureza “nominal”, ao estado claramente sobrenatural do homem na outra vida, a *visio Dei*, na qual poderíamos ter a *notitia intuitiva* de Deus, ou a um estado quase sobrenatural nesta vida, no qual teríamos a *notitia abstractiva* de Deus, que unicamente poderíamos obter *de potentia Dei absoluta*⁵. Associou, por sua vez, a distinção entre conhecimento intuitivo e abstrativo com a teoria da suposição e distinguiu entre duas maneiras possíveis de conhecer um objeto: “em si” e “em certo conceito”. Segundo Ockham, um objeto é conhecido “em si” quando esse mesmo objeto, e nenhuma outra coisa que não ele, constitui o termo do ato cognoscitivo. Nenhum objeto pode ser conhecido desta maneira, “em si” – ao menos naturalmente –, se não for apreendido intuitivamente, isto é, se o objeto não concorre com o intelecto como

5 Sobre a possibilidade de Deus ser conhecido com *notitia abstractiva* nesta vida, cf. Ockham 7, Prol. q. 1, p. 48-9. Sobre a distinção entre um conhecimento “real” e um “nominal” de Deus: “[...] sciendum quod illorum quae praedicantur de Deo quaedam sunt res, [§ si res possit praedicari §] et quaedam tantum conceptus. Exemplum primi: quia intellectus potens intelligere divinam essentiam potest etiam intelligere paternitatem, filiationem et spirationem, et omnia ista potest de Deo praedicare [...]. Et ita intellectus omne cognitum, sive sit res sive conceptus, potest praedicare de omni cognito; et potest praedicare et paternitatem et filiationem et spirationem de divina essentia [...]” (cf. *id.*, *ibid.*, q. 2, p. 109, lin. 12; p. 110, lin. 13).

causa eficiente imediata. Esta condição vale tanto para as coisas como para Deus; ora, é manifesto que Deus não pode ser conhecido naturalmente por nós de maneira intuitiva (cf. Ockham, 9, III-2, c. 25, p. 550 e ss.). O conhecimento intuitivo, por sua vez, está ligado ao conhecimento das proposições que têm termos absolutos, e não termos conotativos, negativos ou relativos: tais proposições, cujos termos significam de modo absoluto, não podem ser obtidas a menos que a coisa importada por estes termos seja conhecida de modo intuitivo. Mas nesta vida, ao menos naturalmente, não podemos adquirir o conhecimento de nenhuma proposição sobre Deus cujos termos signifiquem de modo absoluto, isto é, com termos que suponham por Deus e unicamente por ele. Donde, durante toda a duração de nossa condição atual (*pro statu isto; pro nunc*) e do vigorar da lei comum (*de lege communi*), unicamente podemos conhecer a Deus “em certo conceito” (*in aliquo conceptu*). Por sua vez, tal conceito pode ser de dois tipos. Um, composto, que se compõe de certos predicáveis, qualquer dos quais supõe, não por Deus de modo exclusivo, senão por ele e por algo mais, por exemplo, a criatura ou algo da criatura⁶. Ockham comparou esse conhecimento de Deus *in aliquo conceptu communi* com o conhecimento que alguém poderia ter de um objeto que nunca viu, mas cujo significado conhece. Se nunca vi um leão, posso ter uma proposição mental cujo sujeito está composto de muitos conhecimentos simples, nenhum dos quais é um conhecimento próprio do leão ao qual nunca vi. Unicamente se conhecesse intuitivamente um leão poderia adquirir uma proposição mental na qual o termo “leão” supusesse de modo absoluto, e não simplesmente conotativo (cf. *id.*, *ibid.*, III-2, c. 29, p. 559). O

6 Em suma, dado que o conceito natural de Deus é um conceito composto de muitos conceitos conotativos, todos os termos que atribuímos nominalmente a Deus nos fazem conhecer a Deus por alguma relação com as criaturas. Por isso, esses diversos nomes ou conceitos predicados pela teologia não são sinônimos entre si. Unicamente o seriam se significassem as potências divinas *praecise* ou de modo absoluto, o que não é possível nesta vida (cf. Muralt 6, p. 183).

outro tipo de conceitos que podem ser predicados na teologia natural são os conceitos negativos (imutável, incriado etc.). Estes são os dois tipos de conceitos que podemos ter naturalmente de Deus, entre aqueles dos quais se compõe o discurso teológico natural: afirmativos, mas comuns, e próprios, mas negativos.

Por outro lado, no estado sobrenatural ou ainda nesta vida, ainda que unicamente *de potentia Dei absoluta*, poderíamos conhecer a Deus, não nesse conceito quase intermediário, mas em si mesmo, tal como é: uno e trino, estando suas três Pessoas vinculadas por relações reais⁷. A distinção entre uma teologia natural nominal e uma teologia sobrenatural real resume-se na distinção entre dois tipos de proposições: uma é aquela que a alma bem-aventurada pode obter; a outra é a que podemos obter nesta vida, ao menos *de facto* (cf. Ockham, 9, III-2, c. 30, p. 560, lin. 88-100). Por meio da primeira, seria possível ver intuitivamente a essência divina, e os conceitos obtidos seriam, ao mesmo tempo que predicáveis, coisas reais, pois seriam apreendidas as três Pessoas e suas relações, que são realmente distintas entre si e predicáveis, ao mesmo tempo, da essência divina. Vendo a Deus, seriam obtidos conceitos que seriam verdadeiras *res extra animam*, porque suporiam por realidades, e essas realidades seriam, por sua vez, predicáveis umas das outras. Eis então que, para caracterizar o ideal do conhecimento teológico, Ockham recorreu à ideia de uma *coisa predicável*. Isso é paradoxal, se for levado em conta que na ciência das criaturas a ideia de uma coisa predicável, tanto como a de uma *res relativa*, parecia para ele o *summum* da contra-

7 “[...] praedicabilium de Deo aliquod est vera res extra animam [...]. Aliquod autem praedicabile est conceptus [...] qui quidem vere potest praedicari de Deo, non pro se, sed pro re [...]” (cf. *idem* 7, Prol. q. 1, p. 49, lin. 14-20). “[...] sciendum quod illorum quae praedicantur de Deo quaedam sunt res, [§ si res possit praedicari §] et quaedam tantum conceptus. Exemplum primi: quia intellectus potens intelligere divinam essentiam potest etiam intelligere paternitatem, filiationem et spirationem, et omnia ista potest de Deo praedicare [...]. Et ita intellectus omne cognitum, sive sit res sive conceptus, potest praedicare de omni cognito; et potest praedicare et paternitatem et filiationem et spirationem de divina essentia [...]” (*id.*, *ibid.*, q. 2, p. 109, lin. 12; p. 110, lin. 8).

dição. Todas essas reflexões sobre o conhecimento real de Deus constituíram uma parte integrante da teoria do conhecimento do comentário para as *Sentenças*, já que a dimensão do conhecimento possível na ordem atual do mundo e segundo o curso comum da natureza foi constantemente comparada por Ockham com o conhecimento possível *de potentia Dei absoluta*. Ainda que entre os conhecimentos possíveis por meio da onipotência divina estivesse contado o conhecimento abstrativo de Deus em si mesmo, tal conhecimento não constituiria uma ciência. Quem pudesse entender a Deus e a suas três Pessoas em si poderia formar uma proposição imediatamente evidente ou *per se nota*. Em tudo isso é lembrado ainda uma vez o debate com Duns Scotus, que teria falado da teologia como ciência, mas unicamente *in se*, no *quoad nos*, enquanto *homines viatores*. Scotus havia sustentado que Deus podia ser conhecido *sub propria ratione deitatis*, com um conceito próprio e *a priori*, isto é, não analógico dos atributos divinos, formalmente distintos da essência e tomados em si mesmos segundo a sua ordem. De acordo com Scotus, tal conhecimento ou “teologia em si” seria uma ciência demonstrativa de Deus, correspondente ao que nele se poderia distinguir formalmente. É aquele que teriam tido os santos e os profetas, e a ele tendemos nós, na medida de nossas possibilidades, pela Revelação (cf. Guelluy 4, p. 71). Contra isso, Ockham explicou que a proposição adquirível na visão beatífica não poderia constituir uma ciência. Por exemplo, em uma proposição cujos termos fossem a Essência e a Paternidade, seria conhecida de modo imediato a identidade recíproca de seus termos, isto é, seria conhecido imediatamente, não propriamente de modo demonstrativo (portanto, de modo não propriamente científico), que a Essência é realmente a mesma com tudo o que é realmente Deus⁸.

8 “[...] nihil intrinsecum Deo potest de divina essentia demonstrari [...]. Haec conclusio potest persuaderi: impossibile est quod aliqua sint idem realiter, et intuitive vel abstractively – distincte tamen – intelligantur et quod dubitetur de identitate eorum. Quia si

Ockham teve a preocupação de frisar que esse tipo de conhecimento sobrenatural, o conhecimento de uma pluralidade real na unidade e de algumas relações reais entre essas múltiplas coisas que são uma, está fora de nossas capacidades naturais⁹. As proposições nominais, as únicas possíveis *pro statu isto*, compostas de puros signos ou conceitos verdadeiramente predicáveis de Deus, afirmou, supõem ou estão no lugar das proposições reais, que unicamente são possíveis na vida bem-aventurada ou, até certo ponto, nesta, mas unicamente pela onipotência divina (cf. Ockham 7, Prol., q. 2, p. 112, lin. 4; p. 113, lin. 9). Em síntese, ainda que Ockham tenha eliminado, contra o tomismo, toda via analógica desde as criaturas até Deus, e, contra o escotismo, toda ciência teológica que fosse baseada em uma “ordem” no interior da divindade, manteve a objetividade da teologia natural enquanto discurso conforme às regras da pregação. Ao mesmo tempo, esforçou-se para exibir até que ponto esse discurso permaneceria radicalmente extrínseco ao próprio Deus.

Traçado esse contexto, é possível apreciar em toda sua dimensão a seguinte declaração de Ockham na *Suma de lógica*, que nos introduz ao tema das Ideias de Deus. Citando Pedro Lombardo, Ockham procura interpretá-lo em conformidade com seus próprios princípios. Quando o Mestre das *Sentenças* dizia que Deus conhece as criaturas e é autor delas, explica, não se deve entender que as criaturas estão “em” Deus, nem “no conhecimento de” Deus, como se fossem certos intermediários entre Deus e as coisas

aliqua propositio sit per se nota, illa erit maxime in qua praedicatur idem realiter de eodem realiter. Sed essentia divina est eadem realiter cum quolibet quod est realiter Deus; igitur nulla talis propositio est dubitabilis, nec per consequens demonstrabilis” (cf. *id.*, *ibid.*, Prol., q. 2, p. 111, lin. 6-16).

9 “[...] nullus potest evidenter cognoscere de communi lege quod una res absoluta est plures personae relativae, distincta realiter” (cf. *id.*, *ibid.*, q. 7, p. 202, lin. 4-6). “Et ideo dico quod sicut ille, qui vellet praecise sequi rationem et non recipere auctoritatem Scripturae Sacrae, diceret quod in Deo non possent esse tres personae cum unitate naturae, ita qui vellet inniti praecise rationi possibili nobis pro statu isto, haberet aequae bene tenere quod relatio non est aliquid in re, sicut multi imaginantur” (cf. *idem* 10, d. 30, q. 1, p. 307).

produzidas, como se, primeiro, estivesse Deus com seu conhecimento, depois, certas coisas de algum modo distintas de Deus e de seu conhecimento, as quais, não obstante, seriam realmente o mesmo com Deus (isto é, as Ideias), e, finalmente, num terceiro momento, as coisas criadas por Deus. Pelo contrário, procura corrigir Ockham, não há nada imaginável, exceto Deus, que é todo o próprio Deus, sem nenhuma distinção em si, e a criatura possível ou realmente criada por Ele (cf. Ockham 9, III; 4, c. 6, p. 780, lin. 252-262.). Assim, como era de se esperar, não apenas os atributos, mas também as Ideias, foram parte do programa teológico nominalizante de Ockham.

Na distinção 35 do comentário para as *Sentenças*, Ockham discutiu o tema das Ideias divinas segundo os dois principais pontos de vista divisados pela teologia tradicional: seu estatuto gnosiológico e sua função na criação (cf. Muralt 6, p. 171.). Como adiantamos no início, não poderemos estender-nos sobre o primeiro aspecto, o psicoteológico, que é o mais difícil e extenso, mas o sintetizaremos nos seguintes termos. A interpretação ockhamista do conhecimento humano caracterizou-se pela mesma aversão aos intermediários explicativos que Ockham exibira no aspecto ontológico. Sua posição é aferida quando comparada com a teoria medieval clássica, que explicava o conhecimento pelo recurso a uma série de instâncias ou expedientes teóricos: o intelecto era visto como a causa material e eficiente do conhecimento; a *species* inteligível da coisa, em sua qualidade de princípio que move o intelecto a conhecer aquela, como sua causa formal; o próprio ato de conhecer, como a primeira perfeição do processo cognoscitivo e como sua perfeição última, uma *species* expressa formalmente similar ao objeto, existente no intelecto como resultado, como algo posterior ao ato cognoscitivo. No que diz respeito ao objeto, seria o puro termo do ato cognoscitivo¹⁰. Assim, Ockham

¹⁰ Os intelectos agente e possível, o hábito e as formas lógicas completam este quadro terminológico da gnosiológica medieval clássica, cf. *id.*, *ibid.*, p. 217.

reduziu todas essas instâncias ou expedientes explicativos ao intelecto, com seus atos e hábitos, e ao objeto terminativo, chegando, até mesmo, a considerar prescindível este último, ao menos sob a perspectiva da onipotência divina, ao formular a hipótese do conhecimento intuitivo de um objeto inexistente. Com respeito às Ideias de Deus, porém, Ockham deu um passo a mais.

Seu objetivo era refutar a diversos teólogos do século XIII que teriam procurado conservar, de um modo ou de outro, a noção de que as criaturas são *inteligivelmente imanentes* a Deus. Criticou a definição tomista das Ideias como razões sob as quais Deus conhece sua essência como participável pelas criaturas, segundo certas relações de imitabilidade (cf. Muralt 6, p. 209-10). Criticou, ainda, a versão escotista das Ideias como *species* ou similitudes representativas que, comparadas com a Essência, teriam um *esse diminutum* ou *secundum quid* (cf. *id.*, *ibid.*, p. 198 e 204). Como conseqüências dessa redução, admitiu unicamente a intelecção divina das criaturas – a qual, repetiu, é o próprio Deus *omni modo* – e as criaturas como objetos terminativos de tal intelecção. Dizer que Deus produz as criaturas *in esse intelligibile* era, para Ockham, dar ocasião a confusões lógicas que conduziam a erros teológicos. O *locus* de uma primeira criação na coeternidade do verbo, vagamente identificável com a tradição neoplatônica, era pela primeira vez rechaçado de maneira radical, ou, ao menos, interpretado como um uso impróprio da linguagem. Mas o que seriam, então, as Ideias figurativamente localizadas *in mente divina*? Para dar sua resposta à questão, Ockham recorreu mais uma vez à sua teoria dos nomes e explicou que o termo “Ideia” não significaria de modo absoluto, mas de modo conotativo, isto é, que não teria *quid rei*, mas unicamente *quid nominis* ou definição nominal¹¹. Explicou que o termo “Ideia” supõe *in recto* por uma

11 “[...] idea non habet quid rei quia est nomen connotativum, vel relativum secundum alium modum loquendi. Nam omnis idea necessario est alicuius idealis vel ideati idea. Et ideo non praecise significat aliquid unum, sed significat unum et connotat aliquid

única coisa, a própria criatura na qual se termina a intelecção divina, e *in obliquo* conota mais de uma coisa: a própria criatura, o conhecimento dela e quem a conhece, isto é, Deus. A verdadeira mudança de Ockham no tema das Ideias residira, precisamente, em negar que o objeto significado primariamente pelo termo “Ideia” seja algo “em” Deus, ou que seja o próprio Deus, e afirmar que é a criatura. Assim, como notou Muralt, a fonte da multiplicidade foi posta claramente fora de Deus (Muralt 6, p. 225), com o que o clássico problema da multiplicidade das Ideias, entre si e a respeito do próprio Deus, acabava eliminado. Ao mesmo tempo, “Ideia” tornava-se uma pura denominação extrínseca, até mesmo a respeito da criatura: não significava algo real da própria criatura ou imanente a ela; apenas supunha por ela, conotando que Deus a conhece¹². Com estes termos se pode dar por resumida a posição de Ockham sobre o estatuto psicoteológico das Ideias. Como continuação, cabe considerar o segundo aspecto de sua análise: a função das Ideias *ad extra*, na produção das coisas.

aliud vel illud idem quod significat. Et propter hoc habet tantum quid nominis et potest sic describi: idea est aliquid cognitum a principio effectivo intellectuali ad quod ipsum activum aspiciens potest aliquid in esse reali producere” (cf. Ockham 10, dist. 35, q. 5, p. 485, lin. 18; p. 486, lin. 4). “[...] ista descriptio non convenit ipsi divinae essentiae, nec alicui respectui rationis, sed ipsimet creaturae. [...] quia, secum dum omnes, plures sunt ideae. [...] Sed essentia divina est unica, nullo modo plurificabilis; igitur ipsa non est idea” (*id., ibid.*, p. 487, lin. 4-10). “[...] ostendo quod ipsa creatura est idea. Primo, quia sibi competunt omnes particulae praedictae descriptionis” (*id., ibid.*, p. 488, lin. 15-22). “Unde idea importat ipsammet creaturam in recto et etiam ipsammet in obliquo, et praeter hoc importat ipsam divinam cognitionem vel cognoscens in obliquo. Et ideo de ipsamet creatura est praedicabilis ut ipsa sit idea, sed non est praedicabilis de agente cognoscente vel cognitione, quia nec cognitio nec cognoscens est idea sicut non est exemplar” (*id., ibid.*, p. 490, lin. 15-20).

12 Muralt destaca que Tomás também tinha sustentado o conhecimento divino imediato das criaturas, sem nenhum *esse intelligibile* intermediário e completamente uno com o conhecimento que Deus teria de si mesmo. Neste sentido, ainda segundo Muralt, Tomás se oporia, tanto como Ockham, às metafísicas das processões divinas “de tipo gnóstico”, entre as quais poderiam ser incluídas tanto a de um M. Eckhart como a de um Duns Scotus. Fora isso, sem dúvida, estas duas concepções – a concepção tomista da Essência divina como infinitamente participável e a concepção ockhamista da Ideia como criatura conhecida terminativamente segundo uma denominação extrínseca – seriam radicalmente diferentes. O ponto forte da interpretação de Muralt, no entanto, é antes situar essa diferença no âmbito da causalidade divina *ad extra* que no âmbito do conhecimento divino (cf. Muralt 6, p. 227).

Ockham adotou a comparação tradicional da obra divina com a obra de um artesão, mas retirou da obra *in mente* a conotação de universalidade que tradicionalmente era a ela atribuída. Que Deus conheça e produza as coisas “por meio das Ideias” ou “por exemplares” não significa – sustentou – algo distinto do que significa, para um artesão humano, produzir sua obra por meio do ideado. Em ambos os casos, o objeto ideado não é distinto do objeto produzido, a não ser pelo fato de que um está na alma e o outro fora dela. A casa na mente do artesão é ideia ou exemplar porque, ao conhecê-la, o artesão pode fabricar uma casa similar ou igual na realidade. Do mesmo modo, a criatura é Ideia porque a conhece Deus, que a produz ou pode produzi-la igual ou similar a como a conhece¹³. Ockham produz uma volta até a singularidade do exemplar, volta que se pode resumir na seguinte fórmula, por ele mesmo expressada: o mesmo é exemplar de si mesmo.

É inevitável comparar essa apresentação dos exemplares *in mente divina* com as observações de Ockham sobre a função do exemplar no conhecimento humano. Em outra seção do mesmo comentário para as *Sentenças*, Ockham apresentou a teoria do conhecimento humano universal como *fictum in esse obiective*, a qual considerou provável em épocas primevas. Segundo essa teoria, o intelecto humano, ao ver as coisas externas, teria a capacidade de representar, fabricar ou forjar para si algo similar a elas, de modo que o forjado na alma fosse um signo universal sem estatuto real, nem sequer como uma qualidade que informa realmente a alma. O que chama a atenção é que Ockham caracterizou tal *fictum in esse obiective* como um exemplar e insistiu

13 “Ex praedictis patet quid est idea. Quia non est nisi aliquid cognitum ad quod cognoscens aspicit in producendo, ut secundum ipsum aliquid simile illi vel ipsamet producat in esse reali. Sicut una domus potest vere dici idea et exemplar alterius domus, quia scilicet aliquis artifex illam domum cognoscendo, potest per hoc aliam consimilem fabricare. Et eodem modo, si ipsamet domus in particulari esset ab artifice praecognita et virtute illius posset domum illam eandem producere, ipsa domus esset exemplar et idea sui ipsius, ad quam artifex aspiciens posset ipsamet producere in esse reali” (cf. Ockham 9, dist. 35, q. 5, p. 490, lin. 5-14).

em compará-lo com a função produtiva. Ao forjar esse universal, a alma demonstra ter capacidade de fabricar para si uma imagem, similitude, fantasma, espécie, imagem ou pintura da coisa¹⁴, mas, se tivesse a capacidade de produzir, produziria fora da alma *a mesma* coisa forjada em si, de tal modo que o produzido seria distinto apenas numericamente do exemplar forjado. Ockham recorreu novamente à comparação com a arte: o artesão, vendo uma casa externa, forja em sua alma uma casa similar e posteriormente produz fora de sua alma uma casa similar à forjada: tão similar, que é distinta dela apenas numericamente. Desta maneira, Ockham eliminou do conceito mental todo elemento de *universalidade* exceto no plano predicativo-suposicional. O conceito conservaria uma universalidade exclusivamente suposicional: sua pura capacidade de na alma referir-se indiferentemente a todos os singulares externos, e, em virtude dessa indiferença, supor por eles no contexto das proposições.

Afirmou algo análogo a respeito das Ideias divinas. Ao dizer que Deus conhece os indivíduos, Ockham não teria inovado muito, teria apenas levado até as suas últimas consequências a tradição doutrinal franciscana na qual se formou (cf. Berubé 2). De fato, sua principal inovação não residiu no que diz respeito ao conhecimento divino, mas no que diz respeito ao conhecimento humano do singular. Com a sua tese de que o indivíduo material é o primeiro que conhecemos, tanto pelos sentidos, como pelo intelecto, na ordem do tempo e em dignidade, e que o conhecemos sob a razão ou aspecto individual, Ockham encarnou uma sorte de marco final na larga história das teorias franciscanas sobre o

14 Ockham remete esse modo de falar à teoria do verbo mental de santo Agostinho, desenvolvida no *De Trinitate*, na qual considera que encontra apoio para a teoria do *fictum*: “Et potest aliquis uti isto modo loquendi, vocando conceptum et universale sic fictum, quia iste videtur [esse] modus loquendi beati Augustini, et posset alicui videri esse intentio sua qui melius sensit de ista materia” (cf. Ockham 8, d. 2, q. 8, p. 276, lin. 8-11). Seguem-se numerosas citações da autoridade agostiniana (*id.*, *ibid.*, p. 276, lin. 11; p. 281, lin. 18).

conhecimento do singular. Tal evolução consistiu em assimilar progressivamente o conhecimento humano ao conhecimento divino com respeito à capacidade de conhecer intelectualmente de modo direto o indivíduo material. No marco dessa tradição, então, não é surpreendente que Ockham tenha dito que as Ideias de Deus são primariamente dos singulares, e não das espécies, gêneros e diferenças. Há Ideias de todas as coisas que podem ser produzidas *in esse reali*; nesse sentido, há Ideias distintas da matéria e da forma, que são partes reais essenciais dos indivíduos. Finalmente, se há Ideias dos gêneros, espécies e diferenças, isso não se dará senão enquanto esses universais existirem *subiective*, como verdadeiras realidades que informam algum intelecto criado. Esta é, em suma, a doutrina ockhamiana das Ideias divinas. Ao ser identificada por Ockham com a própria criatura na medida em que conhecida por Deus, a Ideia perdeu sua condição bidimensional, esse adicional de perfeição ontológica que a mantinha como exemplar sempre inalcançável, oferecido às coisas como objeto de amor, de apetência ou de aspiração. A ideia deixou de ser entendida como um modelo ou paradigma, no sentido de que seria mais perfeita que a coisa realizada por Deus em conformidade com ela. O que a tradição interpretara como um modelo inalcançável, para Ockham não era outra coisa que o mesmo objeto real ou possível, conotando que Deus, que o produz, o conhece. O mesmo objeto conhecido poderia, assim, ser produzido.

Como conclusão, podemos perguntar se essa concepção das Ideias de Deus conduz à destruição do fundamento racional do mundo. Se as palavras de Ockham devem ser interpretadas literalmente, *sicut sonant*, devemos crer que nada esteve mais longe de seus propósitos. Ockham afirmou concordar com os doutores católicos em que se devem postular Ideias, uma vez que, se Deus não conhecesse o que produz, seria um agente ignorante¹⁵.

15 “[...] ipsa [idea] est cognita ab intellectuali activo, et Deus ad ipsam aspicit *ut rationaliter producat*. Nam quantumcumque Deus cognosceret essentiam suam, si non

Esta afirmação lembra outra, formulada a propósito da célebre distinção entre a *potentia Dei absoluta* e a *ordinata*: tal distinção, Ockham esclareceu, não apenas não significa que há em Deus duas potências (já sabemos em que sentido não pode haver atributos distintos em Deus, nem entre si, nem a respeito de sua Essência), como tampouco quer dizer que Deus opera desordenadamente (*inordinate*)¹⁶. Certamente, estas duas afirmações – que Deus não opera irracional, cega ou ignorantemente nem desordenadamente – parecem ir num mesmo sentido. Se fosse dado interpretá-las como ele pediu, Ockham teria querido simplesmente eliminar de Deus toda sombra da teologia greco-árabe, todo intermediário metafísico e todo necessitarismo, sem reduzir a racionalidade do mundo.

No que diz respeito a essa questão, é possível distinguir duas correntes interpretativas. Uma, dominante nas últimas décadas, especialmente entre os autores de formação analítica, foi suavizando o contingentismo de Ockham. O já clássico livro de André Goddu sobre a física ockhamiana é um dos mais brilhantes exemplos dessa corrente. Segundo Goddu, havia duas tendências opostas, intrínsecas ao pensamento ockhamiano: uma, que conduzia ao nominalismo extremo, contingentista e cético, do final do século XIV; outra, que conduzia à filosofia transcendental de Kant (Goddu 3, p. 210 e ss.). A primeira tendência estaria expressa no fato de que Ockham eliminou os universais e as relações reais e afirmou que a ligação entre o sujeito e o predicado das proposições empíricas não é analítica ou intrínseca. A segunda

cognosceret suum producibile, *ignoranter produceret et non rationaliter*, et per consequens non per idea. Ergo ipsam creaturam producibilem vere aspicit et ipsam aspiciendo potest eam producere” (cf. Ockham 10, dist. 35, q. 5, p. 488, lin. 16-22). “[...] ideae sunt ponendae praecise ut sint exemplaria quaedam ad quae intellectus divinus aspiciens producat creaturas. Cuius ratio est quia, secundum beatum Augustinum [...], propter hoc praecise ponendae sunt ideae in Deo, quia *Deus est rationabiliter operans*” (*id.*, *ibid.*, p. 492, lin. 13-17).

16 “Haec distinctio non [...] sic est intelligenda quod aliqua potest Deus ordinate facere, et aliqua potest absolute et non ordinate, quia *Deus nihil potest facere inordinate*” (cf. *idem* 11, VI, 1, p. 585, lin. 15-18).

tendência, que Goddu privilegiou em sua análise, estaria expressa na teoria ockhamista das categorias aristotélicas como entes de razão, no persistente reconhecimento, por parte de Ockham, de similitudes e uniformidades causais na natureza e, por fim, na atribuição de “[...] um fundamento seguro, a saber, a Vontade e Essência de Deus”, à ordem do mundo atual. Segundo essa interpretação, então, Ockham teria concedido às proposições da filosofia natural um último fundamento objetivo transcendente. Em contrapartida, André de Muralt culminou sua irreprochável análise da teologia ockhamiana da Ideia com estas palavras: “O que é isso, se não dizer que Deus não considera ‘regra’ alguma de sabedoria em sua criação? [...] Se a criação divina não está, falando adequadamente, livre do azar, está bem próxima de ser produto do arbítrio indiferente da vontade divina” (Muralt 6, p. 242-3). Por sua vez, sem minimizar, como Goddu, o giro ockhamiano contra a teologia tradicional, mas evitando acentuar, como Muralt, seus flancos mais obscuros, Pierre Alféri observou o seguinte: “A produção técnica e a criação divina, tais como as pensa Ockham, têm [...] certa coisa comum: não estão limitadas por um contingente de formas universais [...] não formam um modelo esquemático do mundo por meio do qual Deus o contemplaria antes da criação como possível e depois como real” (Alféri 1, p. 125-6).

Creemos que não se deve minimizar o alcance da reação ockhamista contra a noção de um mundo eidético divino. Ockham não estava dando meramente a sua própria versão de certo gesto inefabilista, que teria sido típico dos teólogos medievais, muito menos desde santo Agostinho, a saber, “pôr” Ideias das coisas na mente divina e renunciar, depois, a especular sobre seus conteúdos, com o argumento da inescrutabilidade. Antes, pretendeu pura e simplesmente eliminar a diferença, tanto ontológica como conceitual, entre o próprio Deus e sua natureza de agente intelectual e voluntário. Quanto ao mais, modificou, em certo sentido, a própria noção de racionalidade e, com isso, implicitamente, o sentido da pergunta pela racionalidade da cria-

ção. Separou, inusitadamente, a atividade da mente humana do próprio mundo e de seu curso, unicamente admitindo que se conectassem sob dois modos: uma atividade causal quase percussiva do mundo na mente e, inversamente, o puro referir-se, a funcionalidade semiológica, da mente até o mundo. Ao mesmo tempo, reificou (e, mais, substancializou) a mente, com suas atividades e, em alguns casos, com os resultados de tais atividades. Nesse contexto, os critérios de racionalidade acabaram implicitamente modificados. Se por “racionalidade do mundo natural” se entende que neste se verificam a repetição, a regularidade, a similitude ou relações semelhantes, com relação a elas Ockham manifestou-se tal como com os universais: não são nada na realidade e, portanto, não há “algo além” de indivíduos. Donde sua tese característica, segundo a qual, verificado que existe um indivíduo e que se atualiza de certa maneira, isso bastaria para compilar uma ordem de operações universalmente válida, pelo menos uma ordem *possível*. Parece-nos que as repetidas tentativas de vários intérpretes ilustres (cf. Michon 5, p. 449-66), segundo os quais Ockham teria fundado a objetividade da ordem empírica em semelhanças de natureza, minimizam excessivamente o forte antirrealismo de Ockham com respeito às relações. Quanto ao mais, e noutro sentido, “racionalidade” equivaleria estritamente, para Ockham, a um *fato* de ordem mental. Neste sentido, Ockham poderia ter dito que bastaria alguma substância mental (homem ou anjo) pensar *de fato* algo, para esse conteúdo mental poder ser considerado incorporado à ordem da “racionalidade”. Em suma, a “racionalidade do mundo”, entendendo por isso sua ordem, não é senão o modo em que *de fato* se comportam as coisas¹⁷, e tal facticidade sobressai dentro da larga margem do logicamente possível, sem que esse pano de fundo seja, em si mesmo, algo real nas

17 Ainda que Ockham manifeste certa margem de fenomenismo em nosso conhecimento das substâncias e suas relações causais, dada a inseparabilidade de fato delas em relação às qualidades absolutas.

coisas nem na “mente” de Deus... Noutro sentido, que um fato ou conjunto de fatos se ajuste a certo padrão de “racionalidade” não significa, nem mais nem menos, que algum intelecto criado traduza esse fato à sua linguagem mental.

Bibliografia

1. ALFÉRI, P. *Guillaume d'Ockham: le singulier*. Paris: Minuit, 1989.
2. BERUBÉ, C. *La connaissance de l'individuel au Moyen Âge*. Paris: PUF, 1964.
3. GODDU, A. *The Physics of William of Ockham*. Leiden (Hol): Brill, 1984.
4. GUELLEY, R. *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*. Louvain (Bel)/ Paris: Nauwelaerts/Vrin, 1947.
5. MICHON, C. *Nominalisme. La théorie de la signification d'Ockham*. Paris: Vrin, 1994.
6. MURALT, A. de. *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*. Leiden (Hol): Brill, 1991.
7. OCKHAM, G. de. *Scriptum in Librum Primum Sententiarum (Ordinatio). (Prologus et Distinctio Prima)*. Ed. de G. Gál & S. Brown. *Guillelmi de Ockham Opera Theologica*, vol. I. Nova York: St. Bonaventure, 1967.
8. _____. *Scriptum in Librum Primum Sententiarum (Ordinatio). (Dist. II et III)*. Ed. de S. Brown & G. Gál. *Guillelmi de Ockham Opera Theologica*, vol. II. Nova York: St. Bonaventure, 1970.
9. _____. *Summa Logicæ*. Ed. de P. Boehner, G. Gál & S. Brown. *Guillelmi de Ockham Opera Philosophica*, vol. I. Nova York: St. Bonaventure, 1974.

- 10 . OCKHAM, G. de. *Scriptum in Librum Primum Sententiarum (Ordinatio)*. (Dist. XIX-XLVIII). Ed. de G. I. Etzkorn & F. E. Kelley. *Guillelmi de Ockham Opera Theologica*, vol. IV. Nova York: St. Bonaventure, 1979.
- 11 . _____ . *Quodlibeta Septem*. Ed. de J. C. Wey. *Guillelmi de Ockham Opera Theologica*, vol. IX. Nova York: St. Bonaventure, 1980.