

Guilherme de Ockham o conhecimento, o sujeito e a linguagem

Rogério Miranda de Almeida*

Resumo

Este texto tem como objetivo principal tentar mostrar que, já em Guilherme de Ockham, se encontra colocada a questão do sujeito. Não se trata de um questionamento do sujeito nos moldes das teorias da subjetividade que caracterizam as filosofias moderna e contemporânea. Não se trata tampouco do sujeito psicanalítico, que se exprime, essencialmente, através da fala e, portanto, do inconsciente, do desejo, do recalque. Forçoso, porém, é reconhecer que a *teoria da suposição*, tal como Ockham a desenvolveu, teve consequências não somente sobre as esferas da lógica e da metafísica, mas também sobre o âmbito da linguística contemporânea e daquilo que se costuma designar pela expressão “fim do sujeito”.

Palavras-chave: Ockham; ciência; conhecimento; linguagem; suposição.

William of Ockham, the knowledgement the subject and the language

Abstract

The main scope of this text is to try to show how, in William of Ockham, is already possible to question the notion of subject. To be sure, it is not a questioning in terms of the theories of subjectivity which characterize modern and contemporary philosophy. It is not either a matter of psychoanalytical subject, which essentially expresses itself through the speech and, therefore, through the unconscious, desire, and repression. Nonetheless, it is necessary to admit that the *supposition theory*, as Ockham developed it, had consequences not only upon the spheres of logic and metaphysics, but also upon the domain of contemporary linguistics, and upon what is usually designed by the expression “end of subject”.

Key words: Ockham; science; knowledge; language; supposition.

Introdução

Da vida conturbada de Guilherme de Ockham pouco se conhece com certeza. Sabe-se, contudo, que ele foi um franciscano inglês, nascido provavelmente em Ockham, no condado de Surrey, próximo a Londres, entre 1280 e 1290. A data com a qual mais concor-

dam seus biógrafos é a de 1285. É muito provável que ele tenha realizado seus estudos superiores de teologia em Oxford entre 1309 e 1315, onde depois ministrou cursos sobre as Escrituras e as *Sentenças*. Na mesma universidade, obteve o grau de *Baccalaureus Formatus* entre 1319 e 1323. Parece também que se tornou *Magister Theologiae* ou, mais exatamente, que havia preenchido todas as exigências para a colação do grau de *Magister actu regens* – mestre oficial de uma cátedra em teologia – cuja consecução, no entanto, não chegou a se materializar. Daí ter ele ficado conhecido na história da filosofia pelo nome de *Inceptor*, título que, em Oxford, designava o bacharel que podia lecionar, mesmo ainda não tendo obtido o título ou as prerrogativas plenas que se outorgavam ao *Doctor*. Foi, portanto, graças a esse epíteto que se difundiu a ideia segundo a qual Ockham é o precursor – *inceptor*: o que começa, que inicia – da ciência e da filosofia modernas. Essa ideia, embora incorreta quanto à origem acadêmica do título, é, no entanto, exata quando se pensa que Ockham está, de fato, na base de muitos dos desdobramentos das ciências modernas e principalmente – como veremos neste artigo – das teorias linguísticas do século XX. De resto, foi ele quem realmente operou a ruptura que marcou a ética medieval tardia e preparou a transição para a fase histórico-cultural da chamada ética moderna.

Por volta de 1324, para defender-se contra a acusação de lecionar e difundir doutrinas heréticas, o filósofo teve de apresentar-se diante dos juízes eclesiásticos em Avignon, então residência do papa Joao XXII. Como se sabe, essa cidade abrigou sete papas durante o conflito que opôs o papado à coroa francesa entre 1309 e 1378. Em Avignon, Ockham permaneceu cerca de quatro anos, durante os quais o seu pensamento sofreu um significativo deslocamento, porquanto a sua principal preocupação agora não é mais a teologia nem a lógica, mas a política e, mais precisamente, o combate contra o poder temporal do papa. Ora, tendo-se aguçado a polêmica e agravado as relações com João XXII, Ockham foi obrigado a buscar refúgio junto ao imperador Luís da Baviera, que se achava então na cidade de Pisa (maio de 1328), depois de haver passado por Roma, de ter instalado no trono um antipapa e de ele ter recebido a coroa do Império Romano. De Pisa, Ockham, juntamente com um grupo de simpatizantes,

seguiu o imperador para Munique, que se tornou o centro intelectual da luta contra o papado e onde – ao que tudo indica – ele permaneceria até os últimos anos de sua vida. Em Munique, ele se ocupou igualmente com a elaboração de suas obras sobre a pobreza e sobre as relações entre a Igreja e o Estado. Depois da morte do imperador, em 1347, Ockham viu desaparecer também seu principal apoio. Vitimado, ao que parece, pela peste negra, o filósofo faleceu, segundo alguns, em 1347 e, segundo outros, em 1349.

Do ponto de vista de sua produção intelectual, o pensamento ockhamiano se divide, portanto, em dois períodos principais: o período dos escritos filosófico-teológicos – onde sobressaem a sua lógica e a teoria do conhecimento – e o período dos escritos políticos. Nas reflexões que se seguem, tenciona-se sustentar que, de certo modo, Ockham já antecipou o que, nos dias de hoje, se designa pela expressão “fim do sujeito”, dadas justamente as suas intuições nas esferas da teoria do conhecimento e da linguagem. Começamos então pela sua concepção do conhecimento.

1 Da teoria do conhecimento

Na verdade, a teoria do conhecimento em Ockham está intrinsecamente ligada à sua concepção da ciência, porquanto seu ideal científico se assemelha – com as diferenças que toda semelhança comporta – àquele que encontramos nos *Analíticos posteriores* de Aristóteles. Segundo o Estagirita, toda afirmação, para ser cientificamente válida, deve ser obtida por um processo silogístico de proposições evidentes, necessárias e, portanto, verdadeiras e jamais falsas. Para Ockham igualmente, só há conhecimento no sentido estrito do termo lá onde uma proposição permanecer verdadeira, independentemente do fato de as coisas para as quais ela apontar existirem atualmente ou não. Donde se pode afirmar que todas as verdades da lógica, da matemática, como também algumas proposições metafísicas e algumas afirmações sobre Deus entram nessa definição do conhecimento, pois elas se exprimem como conclusões derivadas de premissas evidentes e necessárias.

Urge, porém, interrogar-se: se todo conhecimento científico

deve, segundo Ockham, ser o resultado de uma demonstração rigorosa, necessária, evidente e, portanto, verdadeira, o que dizer então das realidades reveladas, que não podem ser conhecidas pela razão natural? Efetivamente, do ponto de vista racional, elas não preenchem o requisito básico da definição ockhamiana do conhecimento, segundo a qual todo conhecimento, para ser verdadeiro, deve ser autoevidente. Ajunte-se a isso que, além de ter sido, durante o seu primeiro período, um exímio professor de lógica – talvez o maior lógico do século XIV – Ockham combateu corajosamente, durante a sua segunda fase, a política papal e o poder temporal da Igreja. Não se pode esquecer, porém, que este pensador foi, antes de tudo, um teólogo, e como teólogo ele permaneceu até o fim de sua vida. Não causará, pois, surpresa vê-lo apelar, num escrito intitulado *De corpore Christi*, para a autoridade das Escrituras e da Igreja:

Considero um perigo e uma temeridade forçar alguém a agrilhoar a sua mente e a acreditar em algo que a sua razão lhe diz ser falso, *a não ser que* este algo tenha sido haurido das Sagradas Escrituras, ou de alguma determinação da Igreja Romana, ou de palavras de doutores comprovados (OCKHAM, 1990, p. XVIII. Itálicos meus).

Sem embargo, há, segundo Ockham, duas maneiras de se conhecerem as realidades não complexas, ou simples: uma maneira *intuitiva* e uma maneira *abstrativa*. A primeira diz respeito à capacidade de saber se uma coisa existe ou não existe. Se ela existe, o intelecto julga *imediatamente* que ela existe, pois – salvo algum impedimento ou obstáculo no caminho do próprio conhecimento – ele sabe *evidentemente* que ela existe. Destarte, todo conhecimento não complexo de um ou mais termos ou de uma ou mais coisas é um conhecimento intuitivo que nos torna capazes de conhecermos uma verdade contingente, *maxime de praesenti*, isto é, *especialmente quando se trata de fatos atuais* (OCKHAM, 1990, p. 23). Ockham sustenta ainda, na esteira de Aristóteles, que assim como o conhecimento dos fatos sensíveis, ou empiricamente dados, começa com os sentidos – ou com um

sentido intuitivo (*notitia intuitiva sensitiva*) desses mesmos fatos –, assim também o conhecimento científico dos fatos puramente inteligíveis da experiência começa, de modo geral, com uma intuição intelectiva desses mesmos fatos inteligíveis (OCKHAM, 1990, p. 24). Isso quer dizer que, em última instância, nenhum conhecimento é possível sem um contato direto ou indireto com algum objeto da experiência ou, mais exatamente, com as realidades singulares, individuais, positivas.

O *conhecimento abstrativo*, em contraste com o *conhecimento intuitivo*, é aquele pelo qual não se pode saber de forma evidente se um fato contingente existe ou não existe. Como já indica o seu próprio qualificativo, esse tipo de conhecimento *abstrai* da existência ou não existência das realidades, de sorte que ele não nos capacita afirmar se elas realmente existem ou não. Assim, caso se considere a sentença, “Sócrates é branco”, tanto Sócrates quanto a sua brancura estão ausentes no momento em que a enunciamos. Ora, após haver evocado outras verdades contingentes, o filósofo conclui, de maneira desconcertante: “Todavia, é certo que essas verdades podem ser evidentemente conhecidas” (OCKHAM, 1990). Evidentemente conhecidas – ajunte-se – mas somente do ponto de vista formal da dedução ou da demonstração racional que, como eu avancei acima, deve ser rigorosa, necessária e, portanto, verdadeira.

No conhecimento abstrativo, Ockham distingue ainda duas modalidades essenciais: um conhecimento que abstrai de muitas realidades singulares e um conhecimento que abstrai da existência ou não existência das coisas. Com relação ao primeiro, ele nada mais é que o conhecimento de um *universal* que pode ser abstraído de várias realidades tomadas individualmente. No entanto, pondera o filósofo, se esse universal for uma qualidade verdadeiramente existente na mente enquanto sujeito de conhecimento, segue-se que tal universal pode também ser intuitivamente conhecido. Em outros termos, esse tipo de conhecimento se revela simultaneamente intuitivo e abstrativo. No que diz respeito à segunda modalidade do conhecimento abstrativo, este abstrai não somente da existência e da não existência das coisas, mas também de todas as outras condições que, contingentemente, pertencem a ou são predicadas de uma coisa. Todavia, isso não significa que aquilo que não é conhecido pelo conhecimento abstrativo possa ou

deva sê-lo pelo conhecimento intuitivo. A mesma realidade – ressalta o filósofo – pode ser conhecida plenamente, e sob o mesmo aspecto, por ambos os conhecimentos (OCKHAM, 1990, p. 22-23). Melhor: ambos os conhecimentos supõem um objeto e um intelecto, na medida em que ambos implicam uma causalidade na qual o objeto e o intelecto interagem independentemente do fato de se encontrar o objeto fora ou dentro da mente.

2 O sujeito do conhecimento

Até o momento, tem-se falado do “sujeito do conhecimento” em Ockham, o qual nada, ou quase nada, tem a ver com a noção de subjetividade que a filosofia moderna, sobretudo a partir de Kant, elegeu como a esfera privilegiada do conhecimento. Não se trata tampouco do sujeito da psicanálise, que é o sujeito do inconsciente e, portanto, do desejo, do recalque, da falta. Todavia, como será visto mais abaixo, a teoria ockhamiana do conhecimento não deixa de estar relacionada com o sujeito psicanalítico, na medida em que ela levanta e analisa a questão do signo, da significação ou, em termos ockhamianos, da *suposição*.

O sujeito ockhamiano do conhecimento, ou da ciência é aquele oriundo da lógica aristotélica, que, através de Boécio, se transmitiu para a lógica medieval, difundindo-se e cristalizando-se em toda a lógica ocidental. Nesse sentido, sujeito e predicado são inseparáveis um do outro, na medida em que – reenviando à definição clássica de Pedro Hispano – o sujeito é aquilo *de que* se diz alguma coisa, enquanto que o predicado é *o que* se diz de outra coisa. Assim, na proposição: “Sócrates é sábio”, “Sócrates” é o sujeito e “sábio” é o predicado. A proposição consiste, pois, no afirmar ou no negar algo sobre alguma coisa e, por isso, ela se constitui de dois termos ou elementos essenciais: o sujeito, de que se afirma ou se nega algo, e o predicado, que é o que se afirma ou se nega do sujeito.

É também nesse sentido que Ockham irá referir-se ao “sujeito da ciência”, a saber, aquilo sobre o que alguma coisa é conhecida. Mas ele se utilizará igualmente do “sujeito da ciência” na acepção lógica e ontológica do termo, ou seja, no sentido em que, na *Metafísica*,

lhe atribuiu Aristóteles. Sabe-se, com efeito, que, no Livro Z desta obra, Aristóteles define o sujeito como um dos modos essenciais da substância ou, mais exatamente, como aquilo a que se atribuem ou a que inerem qualidades e determinações predicáveis. Nessa perspectiva, o sujeito pode ser a matéria de que se compõe uma coisa, por exemplo, o bronze de uma estátua; a forma de que essa mesma coisa se reveste, por exemplo, a configuração visível que define a estátua. Mas ele pode ainda apresentar-se como uma substância ou, mais precisamente, como o composto de matéria e forma, no caso, a estátua ou o todo concreto (ARISTÓTELES, 1941, p. 785). Ora, para Ockham, o “sujeito da ciência” é o próprio intelecto, no qual reside a ciência, ou o conhecimento, como um acidente. De sorte que, considerando-se o próprio étimo do termo – *subiectum*: colocado sob, sotoposto –, ele poderá afirmar que o “sujeito da ciência” é aquilo que recebe, sustém ou suporta o conhecimento, assim como um corpo ou uma superfície pode ser o *subiectum* da brancura, e o fogo o do calor (OCKHAM, 1990, p. 9). De resto, o filósofo estabelece uma diferença entre o *sujeito* e o *objeto* da ciência, na medida em que o objeto é toda a proposição conhecida, enquanto que o sujeito é tão-somente uma parte dessa mesma proposição ou, mais precisamente, o seu termo-sujeito (*terminus subiectus*). Assim, na proposição: “Todo homem é suscetível de ser instruído”, o objeto da ciência é a inteira proposição, e o sujeito é o termo “homem” (OCKHAM, 1990, p. 9).

Mas eis que – com a questão do sujeito da ciência ou do conhecimento – já se toca no ponto em que Ockham revela toda a sua originalidade, a saber, a *teoria da suposição*. Com efeito, para o lógico inglês, toda ciência é ciência de proposição ou de proposições (*complexivel complexorum*). E assim como as proposições (*complexa*) são conhecidas através da ciência, assim também os termos não complexos (*incomplexa*) que as compõem formam o sujeito de que se ocupa a ciência. Todavia, as proposições, tais como aquelas que pertencem à ciência natural, consistem não em coisas sensíveis ou em substâncias, mas em conceitos ou em conteúdos mentais que se aplicam a essas mesmas coisas. Se considerarmos, por exemplo, a proposição: “Toda substância sensível é composta de matéria e forma”, o sujeito em questão é ou uma coisa fora da mente (*extra ani-*

man), ou um conteúdo mental (*intentio in anima*), ou ainda um signo falado (*vox*). Em todo caso, na perspectiva de Ockham, toda ciência ou todo conhecimento só se revela como tal na medida mesma em que ele significa ou *supõe* as realidades que intenta conhecer, ou investigar. “Porque – declara o filósofo – os termos de proposições cientificamente conhecidas supõem as coisas” (OCKHAM, 1990, p. 12). E, inversamente, as coisas são *supostas*, *significadas*, pela mente, ou pela alma (*anima*), que conhece. Mas antes de analisarmos a teoria da suposição propriamente dita, vejamos em que consistem os elementos constitutivos de uma proposição que, de maneira geral, se define como um enunciado verbal suscetível de ser considerado verdadeiro ou falso.

3 Dos termos e da proposição

Ora, não só para Ockham, mas também para a tradição lógica que o precedera, o *termo* é um dos elementos essenciais que compõem uma proposição, a saber, o sujeito e o predicado. O próprio Ockham se vale da definição clássica que apresenta Aristóteles nos *Primeiros Analíticos*, segundo a qual o termo é “aquilo em que uma proposição está dividida, isto é, o predicado e aquilo de que algo é predicado quando se afirma ou quando se nega que algo é ou não é alguma coisa” (ARISTÓTELES, 1941, p. 66). Todavia, embora todo termo possa constituir uma parte da proposição, nem todo termo é, segundo o filósofo, da mesma natureza. Nesse sentido, Ockham está mais próximo de Boécio que de Aristóteles. Com efeito, se, no *Da interpretação*, Boécio considera a linguagem sob uma tripla modalidade – a escrita, a falada e a conceitual – assim também Ockham analisa o termo nas suas manifestações da escrita, da fala e do conceito. Um termo escrito é aquele que faz parte de uma proposição escrita sobre algo material e que, portanto, é percebido, ou pode ser percebido, com os olhos. Um termo falado (*prolatus*) é uma parte da proposição proferida com a boca e que é capaz de ser percebida pelo ouvido. Finalmente, um termo conceitual é um conteúdo mental ou uma impressão da mente (*intentio seu passio animae*) que *naturalmente*

possui significação e que, por isso mesmo, é apta a significar ou a supor (OCKHAM, 1990, p. 47).

Mas, além de Aristóteles e Boécio, Ockham se apoia também no *De Trinitate* de Agostinho. Ele observa – como já o fizera Agostinho – que os termos *conceituais*, e as proposições que deles se compõem, são palavras *mentais* que não pertencem a nenhuma língua, porquanto eles permanecem na mente e não podem, pelo menos na sua totalidade, ser proferidos. Já as palavras orais, enquanto signos subordinados àquelas, podem ser pronunciadas exteriormente (OCKHAM, 1990). Curiosamente, porém, após ter afirmado que as palavras orais são signos subordinados aos conceitos, ou aos conteúdos mentais, o filósofo ajunta que elas são empregadas justamente para significarem as mesmas coisas que os conceitos mentais significam. Mais curioso ainda é vê-lo afirmar que o conceito significa primariamente e *naturalmente* aquilo que a palavra (*vox*) significa de maneira secundária ou subordinada. Não contente em assinalar esta primazia ao conceito, o filósofo declara que, ao sustentarem que as palavras são signos ou impressões da mente (*passiones animae*), os lógicos não quiseram dizer outra coisa senão que as palavras são signos que significam secundariamente aquilo que as impressões da mente significam em primeiro lugar. Melhor ainda: um conceito ou uma impressão mental significa *naturalmente* o que quer que ela esteja a significar, enquanto que um termo falado ou escrito só significa algo porque livre e *convencionalmente* (*secundum voluntatem institutionem*) se estabeleceu que ele assim o fizesse (OCKHAM, 1990, p. 48). Nessa perspectiva, a palavra oral é para os conceitos, ou para os conteúdos mentais, o que a palavra escrita é relativamente à palavra oral, ou seja, uma cópia; no caso da palavra escrita com relação aos conceitos, temos não somente uma cópia, mas uma cópia de uma cópia.

Lendo essas definições ou redefinições do termo que operou o lógico inglês no domínio da linguagem, não podemos deixar de pensar na crítica que volveu Jacques Derrida contra a hegemonia que exerceu o *logos*, enquanto pensamento, sobre a palavra e sobre o signo escrito em particular. Em *Da gramatologia*, Derrida

sustenta que o suposto vínculo originário e essencial ligando o *logos* à voz (*phoné*) jamais fora rompido ao longo da tradição filosófica. Citando como exemplo o que Aristóteles afirma no *Da interpretação* – “os sons emitidos pela voz são símbolos dos estados da alma, e as palavras escritas são símbolos das palavras emitidas pela voz” – o pensador argelino denuncia a relação de proximidade essencial e imediata que a voz, enquanto produtora dos primeiros símbolos, teria com a alma. Com efeito, na interpretação de Aristóteles, a alma se apresenta como a real habitação do pensamento que, enquanto *logos*, reenvia ao “sentido” que ele produz, reúne, recebe e *diz* (DERRIDA, 1967, p. 21). Disso decorre que, na condição de produtora dos *primeiros símbolos*, a voz não se reduz a um mero significante entre outros. Antes, ela manifesta o próprio “estado da alma” que, por sua vez, reflete e revela a essência das coisas como que por uma espécie de semelhança natural. Assim, conclui Derrida: “Entre o ser e a alma, entre as coisas e as afecções, haveria uma relação de tradução ou de significação natural; já entre a alma e o *logos*, haveria uma relação de simbolização convencional” (DERRIDA, 1967, p. 22). Ora, nas convenções que se tecem na rede simbólica da comunicação entre os indivíduos, a primeira que sobressai – justamente por estar imediatamente vinculada à ordem da significação natural e universal – é aquela que se exprime como linguagem falada. Já no que concerne à linguagem escrita, esta teria como função a de simplesmente fixar e ligar entre si as diferentes convenções e simbolizações. Daí que todo significante, principalmente o significante escrito, representaria um papel meramente secundário, técnico, derivativo. Para Derrida, a própria noção de significante nasceu dessa relação de dependência – uma dependência de verdade ou de significado primário – *vis-à-vis* do *logos* e do conceito que a ele está vinculado. Foi, contudo, graças a Nietzsche que se começou a romper essa dependência, na medida em que o autor de *Zaratustra* introduziu uma nova concepção da *escrita* ou do *texto*, texto entendido como um espaço de resistência, de transgressão, de descontinuidade, de ruptura, de construção e reconstrução infinitas (DERRIDA, 1967, p. 31-33). De resto, essa reavaliação da escrita está intimamente ligada à

questão do signo e, conseqüentemente, à capacidade que ele tem de se significar indefinidamente.

4 Do signo e da significação infinita...

É, com efeito, em virtude das relações potenciais ou atuais que o signo mantém com outros signos que ele não cessa de reenviar a novas, repetidas e diferentes significações. Mas o que é um signo? E como definir aquilo que, por princípio, significa, aponta, supõe? Não obstante a impossibilidade, ou a quase impossibilidade de defini-lo, foi sobretudo a partir dos últimos desenvolvimentos da linguística que se passou a ver no signo uma estrutura da palavra ou uma entidade psíquica composta de duas faces: um significante e um significado. O significante se manifesta sob uma dupla modalidade: para Ferdinand de Saussure, ele é a imagem acústica do signo; já para a psicanálise, ele se apresenta como uma imagem inconsciente que cria uma defasagem de sentido entre o nome e a coisa nomeada. Quanto ao significado, ele também possui uma dupla acepção: trata-se, para Saussure, da ideia, do conceito ou da imagem mental do signo; já na perspectiva da psicanálise, o significado é a representação objetiva da coisa (RESWEBER, 1995, p. 125).¹ A função do signo é, pois, a de representar um objeto para um sujeito, porquanto é através da discrepância ou do descompasso entre, de um lado, o que é pedido e, de outro, o que é nomeado, que se desenrola a tensão do desejo na sua inexaurível e sempre recomeçada satisfação–insatisfação.

Antes, porém, da reinterpretação que lhe imprimiram Peirce, Saussure, Benveniste, Jakobson e Lacan, o signo atravessou uma longa e sinuosa história que, na verdade, remonta até as origens da filosofia grega. Com efeito, já nos fragmentos de Heráclito, podemos ler esta enigmática e elíptica sentença: “O senhor, cujo oráculo está em Delfos, nem fala, nem oculta, mas dá sinais” (HERÁCLITO *apud* KIRK; RAVEN, 1962, p. 211). É, no entanto, na antiga doutrina estoica da linguagem que, pela primeira vez, vemos formulada a questão do signo (*sémeion*), que se apresenta como uma entidade bifacial consistente na relação de um significante (*sémainon*) e um significado (*semaínoimenon*). O primeiro elemento se situa no plano do “percep-

tível” (*aisthétou*), enquanto que o segundo pertence à ordem do “inteligível” (*noétou*). Nos escritos de Agostinho e, mais precisamente, no *Mestre* e na *Doutrina cristã*, essa concepção será aprofundada e adaptada à terminologia latina, que traduziu *sêmeion* por *signum*, *sémainon* por *signans*, e *semaínomenon* por *signatum*. Na Idade Média Tardia, esse duplo caráter do signo, juntamente com as consequências lógicas, epistemológicas e ontológicas que dele redundam, será assimilado, desenvolvido e reinterpretado por Ockham sob o nome, justamente, de “suposição” (JAKOBSON, 1987, p. 413-414).

5 A teoria da suposição e a questão do sujeito

Com efeito, pela noção de *suppositio* (de *supporre*: colocar sob, sotopor), o lógico inglês entende a capacidade que tem um termo de estar no lugar de alguma coisa distinta dele, isto é, de ocupar a posição dessa coisa, de substituí-la e, portanto, de *re-presentá-la*, *significá-la*, *indigitá-la*. Assim, se um termo está numa proposição em lugar de outra coisa – sendo esse termo ao mesmo tempo verdadeiro com relação àquela coisa – pode-se dizer que ele supõe aquela coisa. Em que, pois, consiste mais precisamente a suposição? Ela consiste numa suposição pessoal, numa suposição simples e numa suposição material.

Há suposição pessoal toda vez que um termo, convencionalmente instituído, estiver no lugar das realidades singulares que ele significa. Pode-se também dizer que sempre que um sujeito ou um predicado de uma proposição supuser ou representar um objeto, tem-se uma suposição pessoal. Tome-se como exemplo o enunciado: “Todo homem é um animal”, ou “o homem corre”. O termo “homem”, nesses casos, supõe ou aponta para indivíduos concretos, singulares, e não para algo universal, ou comum a todos eles (OCKHAM, 1990, p. 65-66).

Quanto à suposição simples, ela acontece quando um termo está no lugar de um conceito ou de um conteúdo mental. Nesse caso, ela não aponta diretamente para uma realidade concreta, singular, individual. Considere-se o exemplo: “O homem é uma espécie”. Nessa

proposição, o termo “homem” supõe um conteúdo da mente, na medida em que esse conteúdo é uma espécie e, conseqüentemente, uma realidade universal, comum a todos os homens (OCKHAM, 1990, p. 66).

Dá-se o nome de suposição material àquela cujo termo está no lugar de seus constitutivos materiais, como os signos orais ou escritos. O termo não está, pois, no lugar daquilo que ele significa, mas no lugar de um signo oral ou gráfico (*pro voce vel pro scripto*). Pense-se, por exemplo, na proposição: “‘Homem’ é um nome”. A palavra “homem” aqui não está supondo a humanidade ou um homem na sua realidade concreta, específica, particular, mas simplesmente o nome “homem”. Outro exemplo: “‘Homem’ se escreve assim”; trata-se também de uma suposição material, porquanto o termo “homem” está no lugar de: “se escreve assim” (OCKHAM, 1990, p. 67).

Existem, pois, três formas pelas quais o termo supõe: ele pode supor de maneira realmente “significativa”, isto é, quando ocupa o lugar do objeto concreto, individual, singular, de que ele é signo (suposição pessoal); ele pode também supor-se a si mesmo, isto é, quando se torna seu próprio substituto (suposição simples); finalmente, ele pode supor seus equivalentes ou correspondentes materiais, na medida em que ocupa o lugar de um signo oral, escrito ou gráfico (suposição material). Note-se também – como se viu mais acima – que o conceito, à diferença da voz e da escrita – que significam os objetos de maneira convencional – está a supor esses mesmos objetos, mas *naturalmente*, ou seja, em virtude de uma intenção da alma (*intentio animae*) ou de uma espécie de linguagem mental que, por isso mesmo, se impõe como signo da realidade (*signum rei*). Para Ockham, portanto, o conceito não é uma ideia, mas um signo que remete a uma realidade ao reportar-se aos outros signos da proposição. É nesse sentido, como eu também mostrei mais acima – no contexto da crítica que volveu Derrida contra o logocentrismo da tradição filosófica ocidental – que a palavra falada e, notadamente, a palavra escrita se revela como um signo degradado, derivado e, portanto, como uma tradução convencional dessa pretensa linguagem primeira, ou primária, que o conceito representaria. Por conseguinte, o conceito não é uma realidade concreta, singular, individual, nem tampouco uma realidade abstrata; ele é

simplesmente o termo em posição de representação na proposição ou, mais exatamente, em posição de suposição.

Mas se o próprio Ockham se acha também incluído na tradição que assinalou ao *logos* uma primazia sobre o signo falado e, precipuamente, sobre o signo escrito, em que medida se poderia ainda afirmar que nele se encontra também colocada a questão do sujeito? É bem verdade que não se trata – como eu avancei na *seção 2* destas reflexões – do sujeito no sentido cartesiano ou kantiano do termo. Não se trata tampouco do sujeito psicanalítico, se por essa expressão se entende a dinâmica do desejo, do inconsciente e, portanto, dos conteúdos recalcados da psique. Na esteira de Aristóteles, o lógico inglês também dotará o sujeito de um estatuto ontológico e epistemológico, na medida em que ele se apresenta como um dos modos essenciais da substância ou como aquilo a que inerem ou sobre o qual se predicam qualidades e determinações. É nessa acepção que ele poderá também referir-se ao “sujeito da ciência”, que é o próprio intelecto, ou à mente, na qual reside a ciência ou o conhecimento como um acidente. Todavia – e é aqui onde reside a essência da questão –, ao introduzir ou reelaborar a teoria da suposição, Ockham assinala igualmente ao sujeito não somente a capacidade de reproduzir, pelo pensamento, os objetos da experiência mas também, e principalmente, a de *supô-los*, de indigitá-los, de representá-los. Em outros termos, a teoria ockhamiana da suposição veio mostrar que o que realmente está em jogo na construção do conhecimento é a questão da linguagem e, em última instância, a questão do sujeito que, ao embater-se continuamente contra as resistências que oferece o *real* ou a *letra* – no sentido lacaniano do termo – não cessa, por isso mesmo, de nomear, de designar, de significar, de simbolizar, ou de *supor*. É que nenhum nome, nenhum significante ou nenhuma suposição seriam aptos a refrear a deriva do desejo, ou do sujeito, que se elide e se eclipsa na tentativa mesma de colmatar a lacuna que o simbólico do real paradoxalmente suscita.

Com efeito, se a lógica ockhamiana é uma lógica essencialmente da suposição, ou da significação, as indagações epistemológicas que lhe são fundamentalmente inerentes dizem respeito ao estatuto mesmo do conceito e, portanto, à maneira própria de o sujeito do

conhecimento apreender e entender a realidade. Mas uma realidade – repita-se – que se supõe ou que se significa. Destarte, a questão que levanta o filósofo – a partir de uma tradição que, passando por Tomás de Aquino, Abelardo, Guilherme de Champeaux, Roscelino, Boécio e Porfírio, remonta até Aristóteles – é a de saber se os conceitos, e os termos que os manifestam, são ou não são aptos a exprimirem os seres e a estrutura da realidade nas suas singularidades e/ou na sua universalidade. Tome-se como exemplo o conceito “homem”: existe o homem em geral ou existem somente homens particulares, individuais? Melhor: a palavra “homem”, quando aplicada a vários indivíduos, é somente uma palavra, ou teria ela também uma consistência ontológica, uma essência que a determinaria enquanto tal? Em resumo: os universais existem somente como conceitos da mente, ou existem também na realidade? É este o debate que se tornou conhecido na história da filosofia pela expressão “querela dos universais”, ou “disputa dos universais”, e que teve seu ponto de partida numa passagem do *Isagoge* em que o autor, Porfírio, faz uma análise das *Categorias* de Aristóteles e introduz a seguinte ressalva: “Já de início te advirto que não tratarei do problema dos gêneros e das espécies, isto é, se eles subsistem ou se são simples conceitos mentais; e, caso subsistam, se são corpóreos ou incorpóreos; e, enfim, se são separados ou se se encontram nas coisas sensíveis, delas exprimindo as características comuns” (PORFÍRIO, 1995, p. 57).

Foi, portanto, em torno do comentário de Porfírio, e daqueles que lhe juntou Boécio, que duas tendências principais se formaram ao longo dessa disputa: uma tendência “realista” e uma tendência “nominalista”. Estas, por sua vez, se subdividiram em duas correntes: uma extrema e outra moderada. O realismo extremo, que se reclama da tradição platônico-agostiniana, tem como principal representante o fundador da Escola de São Víctor, em Paris, Guilherme de Champeaux (c. 1070–1122). Segundo seu discípulo, Pedro Abelardo, Guilherme de Champeaux teria hipostasiado os universais como substâncias *reais* que, enquanto ideias perfeitas ou modelos eternos na mente do Criador, existem primária e independentemente das coisas que eles exprimem. Assim, por exemplo, o conceito universal de “humanidade” permaneceria essencialmente uno e idêntico em todos os “homens”,

do mesmo modo que a essência “espécie” seria comum a todos os indivíduos, aos quais se acrescentariam qualidades acidentais que os distinguiriam uns dos outros. Mário e Pedro, por exemplo, são indivíduos pertencentes a uma mesma espécie e, enquanto indivíduos, eles se mostram diferentes graças aos respectivos acidentes que os distinguem um do outro: a altura, a cor do cabelo, a cor da pele, etc. Ao mesmo tempo, porém, eles se revelam não diferentes entre si, na medida em que ambos são homens. Esta não diferença, ou indiferença, seria, portanto, o que viria constituir o conceito “espécie” ou “humanidade” na sua universalidade.

Quanto ao realismo moderado, de inspiração aristotélica e representado principalmente por Boécio e Tomás de Aquino, este declara que os universais existem, sim, nos indivíduos, mas tão somente como *formas* intrínsecas ou inerentes aos próprios indivíduos. De sorte que, na visão de Tomás de Aquino, o universal está *in re* (na coisa) como sua forma ou substância, *post rem* (após a coisa) como conceito no intelecto, e *ante rem* (antes da coisa) como ideia ou modelo, na mente divina, daquilo que já foi ou será criado. Na verdade, esses três universais se reduzem a um só, na medida em que se identificam com as essências ou as formas das coisas que eternamente existem na mente do Criador. Cabe, porém, ao intelecto humano – diz o Aquinata na *Suma de teologia* – extrair ou abstrair a essência das coisas nas e das próprias coisas (TOMÁS DE AQUINO, 1941, p. 511-526).

Quanto ao nominalismo, a tese fundamental que nele sobressai é aquela que considera a realidade rigorosamente constituída de seres singulares, particulares, individuais. A ala extrema dessa tendência, que habitualmente se faz remontar até Roscelino de Compiègne (c. 1050–c. 1120), sustenta que os universais não existem nem nas coisas nem tampouco na mente humana. Embora não se possa inteiramente confiar nas declarações atribuídas a Roscelino – na medida em que essas fontes nos são fornecidas pelos seus adversários – costuma-se adjudicar-lhe a expressão segundo a qual um conceito universal é tão-somente um *flatus vocis*, vale dizer, uma pura emissão da voz sem nenhuma correspondência ou base concreta na realidade. Por seu turno, o nominalismo moderado, também conhecido pelo nome de *conceptualismo*, nega a existência dos universais nas coisas, embora

admita que eles existem na mente enquanto funções lógicas da predicabilidade. Foi esta interpretação que abraçou Pedro Abelardo, para quem os universais são *sermones*, isto é, palavras ou discursos que *significam, indicam*, apontam. Foi esta também, mas a partir de outra perspectiva e com outras implicações, a posição a que aderiu Guilherme de Ockham.

Efetivamente, conquanto o lógico inglês retenha de Abelardo a ideia de uma presença potencial do universal nas próprias palavras, ele diferirá tanto do filósofo francês quanto de Tomás de Aquino ao recusar a tese da abstração e ao substituí-la, como já vimos, por aquela da suposição, ou da significação. E, de fato, no que tange à questão dos universais, Ockham afirmará peremptoriamente: “Um universal é um ato do intelecto” (OCKHAM, 1990, p. 43). Mais curioso ainda é vê-lo, baseando-se na *Metafísica* de Avicena, fazer a asserção paradoxal segundo a qual todo universal é uma coisa singular (*quodlibet universale est una res singularis*). “Portanto, nada é universal senão por significação, isto é, por ser um sinal (*signum*) de várias coisas” (OCKHAM, 1990, p. 33). Há, contudo, precisa o filósofo, duas espécies de universal: um que é *naturalmente* universal – como a fumaça que significa fogo, o gemido de dor que significa doença e a gargalhada que significa alegria interior – e um que é *convencionalmente* universal, tal como uma palavra proferida (*vox prolata*). Em ambos os casos, acentua Ockham, trata-se de um conteúdo da mente, porquanto nem uma substância nem um acidente fora da mente podem ser universais (OCKHAM, 1990, p. 34). Consequentemente, cada ser é um ser na sua singularidade, na sua unicidade, na sua descontinuidade. O próprio Deus é um *ens singularissimum*. Certo, o filósofo não nega o princípio aristotélico da causalidade, mas ele nega a possibilidade de detectarmos nos seres uma espécie de potência ativa que reenviaria a outro ser diferente daquele ao qual nos referimos. Em outros termos, cada ser se termina e se determina nele e por ele próprio. De sorte que a questão, ao deslocar-se, passa agora a ser formulada do seguinte modo: em que finalmente consiste a verdade?

6 O ser da verdade e a verdade dos seres

De fato, o problema que realmente preocupou tanto os realistas quanto os nominalistas foi o problema da verdade e, mais precisamente, a reinterpretação da noção de verdade no que diz respeito à *correspondência entre o intelecto e a coisa*. Essa concepção, que remonta à tradição pré-socrática, encontra-se formulada, embora de diferentes modos, nos diálogos da maturidade de Platão – *Crátilo*, *Sofista*, *Filebo* – e na *Metafísica* de Aristóteles. Foi, no entanto, Tomás de Aquino – inspirado no pensador judeu Isaac Israeli Ben Solomon (c. 832 – c. 932) – que, na *Suma de teologia*, a enunciou desta maneira: “A verdade é definida como sendo a conformidade do intelecto e da coisa. Portanto, conhecer esta conformidade é conhecer a verdade (Tomás de Aquino, 1941, p. 115).²

Ao colocar todo o peso da teoria do conhecimento na esfera do intelecto e da linguagem que o acompanha – embora, necessariamente, de maneira fragmentária, incompleta, lacunar – Ockham irá também introduzir uma total reviravolta no modo de conceber e de conhecer a *verdade* dos seres. Ora, sendo a linguagem essencialmente arbitrária ou convencional – e manifestando-se, pela voz e pela escrita, como um prolongamento subordinado aos conteúdos da mente – como poderá ela então corresponder às coisas, ou às verdades que se supõem exprimir essas coisas? Ademais, se, para o lógico inglês, verdadeiro é aquilo que a linguagem desvela, ao *supô-lo*, e dado que a realidade se apresenta, na sua descontinuidade radical, composta de seres particulares, únicos e individuais, forçoso é concluir que desmorona não somente a pretensa correspondência que necessariamente existiria entre o intelecto e as coisas, mas também, e conseqüentemente, a referência a uma incondicional garantia – fosse tal garantia de origem divina – que levaria ao conhecimento dos seres, ou do Ser enquanto tal. Na perspectiva de Ockham, a verdade não mais se impõe como um caminho que conduz a Deus, pois essa verdade – que era baseada numa relação de analogia que articulava os seres criados e, portanto, contingentes, ao único Ser necessário (Deus) – cede agora o lugar a uma lógica de expressão simbólica que, antes de tudo, significa ou *supõe*. Desaba, desse modo, a visão de um mundo hierarquicamente

ordenado segundo um modelo de união substancial que assinalava uma função determinada a cada ser. Desmorona igualmente o sujeito do conhecimento como uma instância garantidora da verdade e, ao mesmo tempo, explicita-se a hiância que a incompletude do simbólico do real não cessa de colmatar e de ampliar...

Notas

- * Professor no programa de pós-graduação de filosofia da PUCPR. Doutor em filosofia pela Universidade de Metz (França) e em teologia pela Universidade de Estrasburgo (França). E-mail: r.mirandaalmeida@gmail.com
- ¹ Para uma análise mais detalhada da natureza do signo, veja Saussure (1986, p.97-113).
- ² No original, temos: “*Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem*”. Na *Suma contra os gentios*, Tomás de Aquino já havia afirmado que a verdade do intelecto é “a adequação do intelecto e da coisa”. Todavia, ao que parece, a fonte desta definição se encontra não em Isaac Israeli, mas em Avicena, através de Guilherme de Auvergne. Cf. Tomás de Aquino (1975, vol. I, p. 202, n. 2).

Referências

ARISTÓTELES. **The Basic Works of Aristotle**. New York: Random House, 1941.

DERRIDA, J. **De la grammatologie**. Paris: Minuit, 1967.

JAKOBSON, R. **Language in Literature**. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. **The Presocratic Philosophers**. Cambridge: Cambridge University Press, 1962.

OCKHAM, W. of. **Philosophical Writings**. Indianapolis: Hackett, 1990.

PORFÍRIO. **Isagoge**. Milano: Rusconi, 1995.

RESWEBER, J.-P. **La philosophie du langage**. Paris: PUF, 1979.

SAUSSURE, F. de. **Cours de linguistique générale.** Paris: Payot, 1986.

TOMÁS DE AQUINO. **Summa theologiae.** Ottawa: Impensis, 1941, 5 vols.

_____. **Summa contra gentiles.** Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1975, 5 vols.