

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**A REALIDADE E SEUS SIGNOS:  
AS PROPOSIÇÕES SOBRE O FUTURO CONTINGENTE  
E A PREDESTINAÇÃO DIVINA NA LÓGICA DE  
GUILHERME DE OCKHAM**

**Carlos Eduardo de Oliveira**

**São Paulo  
2005**

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**A REALIDADE E SEUS SIGNOS:  
AS PROPOSIÇÕES SOBRE O FUTURO CONTINGENTE  
E A PREDESTINAÇÃO DIVINA NA LÓGICA DE  
GUILHERME DE OCKHAM**

**Carlos Eduardo de Oliveira**

**Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia.**

**Orientador: Prof. Dr. José Carlos Estêvão**

**São Paulo  
2005**

*A meus pais e avós.*

*“Le «nominalisme» d’Ockham n’est rien d’autre que cette large expropriation de l’ontologie par une théorie des signes”.*

Pierre Alféri, *Guillaume d’Ockham: le singulier.*

## AGRADECIMENTOS

A José Carlos Estêvão pelas preciosas lições que sempre vão além da filosofia e pela extrema paciência com que tem me orientado. A Moacyr Novaes, com quem é sempre frutuoso trabalhar e de quem espero ainda muito aprender. A Cristiane Abbud e Miguel Attiê Filho, companheiros e amigos nessa jornada. Aos colegas e amigos do CEPAME, pela interlocução.

Aos profs. João Vergílio Cuter e Marco Zingano pelas esclarecedoras argüições. Aos colegas do Departamento de Filosofia da UNESP/Marília, pelo apoio efetivo que deram a este trabalho. Aos meus alunos, que têm me ensinado muito.

À Edna Boninis de Souza, secretária do Departamento de Filosofia da UNESP, pela solicitude com que sempre nos auxilia. A Marie Pedroso, Ruben Sosa, Maria Helena Barbosa, Geni Ferreira Lima, Verônica Ritter, Luciana Bezerra Nóbrega, Rosali Hasenfrazt, enfim, a todos os funcionários do Departamento de Filosofia da USP, sempre generosos e prontos a ajudar.

Ao prof. Luiz Henrique Lopes dos Santos, de quem “por acaso” foi emprestado o tema dessa dissertação. Às pessoas que de algum modo me ajudaram no acesso à bibliografia e às traduções, em especial aos professores Moacyr Novaes, Ernesto Perini Santos, Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, José Carlos Estêvão, Marco Zingano e aos colegas e amigos Miguel Attiê Filho, William Piauí e Elígia Hirano.

A meus pais e meu irmão, pela paciência e cuidado com que me apoiaram neste projeto. Enfim, a todos os colegas e, principalmente a todos os amigos que, de perto ou de longe, me acompanharam neste trabalho.

## RESUMO

A “*Exposição de Guilherme de Ockham para o Perihermenias de Aristóteles* (i.e., o *Sobre a Interpretação*)” traz um problema para “a verdade os teólogos”: de acordo com Aristóteles, a proposição hipotética que contém um par de contraditórias sobre a mesma coisa futura e contingente não é verdadeira nem falsa de modo determinado – uma vez que nenhuma de suas contraditórias é verdadeira ou falsa de modo determinado. Sendo assim, antes que aquilo que é enunciado aconteça, ninguém pode saber com certeza a verdade ou a falsidade de proposições sobre o futuro contingente. Os teólogos, entretanto, não podem admitir essa conclusão: a revelação nos diz que Deus sabe, com toda certeza e desde a eternidade, que parte da contradição será determinadamente verdadeira ou falsa. Para Ockham, a solução desse problema parece conter desde uma abordagem especial da formulação lógica desta questão até o reconhecimento de uma certa limitação do conhecimento humano. É a análise dessa solução o que pretendemos mostrar no trabalho que se segue.

**Palavras-chave:** Ockham, lógica, contingência, predestinação, futuros contingentes.

## ABSTRACT

The “*William of Ockham’s Exposition on the ‘Perihermenias’ of Aristotle* (i.e., the Aristotelian *De Interpretatione*)” brings a problem “to the truth and to the theologians”: according to Aristotle, the hypothetical proposition which contains a pair of contradictories related to the same future contingent thing is neither determinately true nor determinately false – once none of their contradictories are neither determinately true nor determinately false. Therefore, before that thing happens, nobody can know with certainty the truth or the falsity of any proposition about future contingent things. Theologians, however, cannot accept this conclusion: the faith teaches that God knows, with certainty and from eternity, which part of that pair of contradictories is determinately true or determinately false. In Ockham’s view, the solution of this argument seems to pass by a special approach of the logical view of this question and by the assumption of limits for the human knowledge. It’s on the analysis of this solution that the present work is related.

**Keywords:** Ockham, logic, contingency, predestination, future contingents.

# ÍNDICE

<b>AGRADECIMENTOS</b> .....	iv
<b>RESUMO</b> .....	v
<b>ABSTRACT</b> .....	v
I.) Abreviações dos títulos latinos dos livros de Ockham citados neste trabalho: .....	viii
II.) Abreviações dos títulos latinos de livros de outros autores citados: .....	ix
III.) Datas aproximadas e local de composição dos trabalhos ockhamianos: .....	x
IV.) Sobre a citação das traduções: .....	x
Introdução .....	13
<i>A questão dos futuros contingentes por Guilherme de Ockham</i> .....	13
Capítulo I .....	20
Ockham e os Futuros Contingentes: .....	20
1. A formulação da questão: .....	20
a.) Os futuros contingentes entre a filosofia e a fé: .....	20
b.) Esclarecimentos às conclusões da filosofia e da teologia: .....	22
2. O Proêmio da <i>Exposição</i> ockhamiana para o <i>Sobre a Interpretação</i> : “voces” instituídas vs. “voces” naturais. ....	26
a.) Matéria e plano da <i>E.Per.</i> – um livro sobre os “complexos”: .....	26
b.) Significado de interpretação e subordinação entre afecções e palavras: .....	28
c.) Especificidades do texto da <i>E.Per.</i> : .....	33
d.) Termos mentais incomplexos e complexos – uma breve discussão a respeito do verbo e da verdade das proposições: .....	37
3. Alguns esclarecimentos sobre a “teoria do signo” na <i>S.L.</i> ockhamiana: .....	41
a.) Uma descrição geral do signo: .....	41
b.) A descrição do signo <i>que é o assunto da lógica</i> : .....	47
Capítulo II .....	55
Signos Convencionais .....	55
Os signos destinados “a supor na proposição” e a constituição da oração. ....	55
1. O nome .....	55
2. O verbo .....	66
a.) A definição do verbo e a designação dos tipos de predicação: .....	66
b.) Verbos não significativos e verbos infinitos: .....	75
c.) Os casos do verbo: .....	82
3. A oração .....	85
Capítulo III .....	89
Enunciações precisamente verdadeiras e enunciações precisamente falsas .....	89
1. As formas da enunciação. ....	89
2. A <i>oposição</i> das enunciações. ....	100
a.) Os quatro modos de enunciação e a negação da oposição dos termos equivocos: .....	100
b.) Orações singulares <i>versus</i> orações universais: .....	102
c.) O primeiro tipo de oposição – <i>as proposições contrárias</i> : .....	108
d.) Um outro tipo de oposição das enunciações – <i>as proposições contraditórias</i> : .....	112
3. Regras para a aferição da verdade e da falsidade das proposições opostas sobre o presente. ....	114



a.) A verdade e a falsidade das proposições opostas contrárias: .....	114
b.) A verdade e a falsidade das proposições opostas contraditórias:.....	117
c.) Proposições afirmativas e negativas e os diversos tipos de oposição: .....	121
d.) Proposições <i>precisamente</i> verdadeiras e proposições <i>precisamente</i> falsas: 124	
e.) A reflexão vale também para as proposições no pretérito:.....	129
Capítulo IV .....	132
A determinação da verdade nas proposições sobre o futuro contingente .....	132
1. Determinação vs. Contingência.....	132
a.) Voltando ao ponto de partida – o estabelecimento de uma ordem reguladora das relações de significação: da realidade aos signos.....	132
b.) Determinação formal e determinação real:.....	135
c.) Contingentes por sorte, por acaso e pelo que se queira: .....	143
d.) Novas implicações da divisão entre vozes e coisas:.....	146
e.) Os estados de coisas e a justificação de sua primazia na ordem das regras da significação: .....	162
2. A determinação da verdade das proposições sobre o futuro contingente.....	165
a.) Toda proposição enunciativa hipotética composta de ambos os lados de uma contradição é necessariamente verdadeira:.....	165
b.) No que toca ao futuro contingente, apenas as proposições enunciativas hipotéticas compostas de ambos os lados de uma contradição são necessariamente verdadeiras:.....	169
3. Notas sobre a “teoria da suposição”.....	170
Capítulo V .....	181
Os Futuros Contingentes e a Teologia.....	181
1. Matéria e organização do <i>T.P.</i> .....	181
a.) Vocabulário: .....	181
b.) Duas propostas de leitura para a “primeira questão” do <i>T.P.</i> :.....	187
2. A discussão do tema do <i>T.P.</i> – algumas dúvidas contrárias à advertência inicial. ....	194
a.) A discussão sobre a “predestinação” e a “condenação” trata de estados futuros:.....	194
b.) As proposições futuras sobre a predestinação e a reprovação não têm proposições pretéritas a elas referentes que sejam necessariamente verdadeiras: .....	195
c.) Relações entre o eterno e o temporal:.....	197
3. A solução da problemática proposta no <i>T.P.</i> – o tempo e a eternidade no conhecimento divino. ....	204
a.) A descrição da profecia: primeira lição sobre a limitação do campo das hipóteses. ....	204
b.) Ciência divina <i>versus</i> contingência temporal: segunda lição sobre a limitação do campo das hipóteses – contra a opinião de Duns Escoto.....	209
Conclusão .....	239
Guilherme de Ockham: entre a Filosofia e a Teologia .....	239
Bibliografia:.....	245
1.) Do autor:.....	245
2.) Autores Antigos e Medievais .....	247
3.) Comentadores.....	249

I.) Abreviações dos títulos latinos dos livros de Ockham citados neste trabalho:

- E.A.L.* - *Expositio in libros artis logica proæmium: Exposição para os livros da arte lógica: Proêmio.*
- E.Elen.* - *Expositio Super Libros Elenchorum Aristotelis: Exposição Sobre os Livros das “Refutações Sofísticas” de Aristóteles;*
- E.Per.* - *Expositio in Librum Perihermenias Aristotelis: Exposição para o Livro “Perihermenias [Sobre a Interpretação]” de Aristóteles;*
- E.Phys.* - *Expositio in Libros Physicorum Aristotelis: Exposição para o Livro da “Física” de Aristóteles;*
- E.Por.* - *Expositio in Librum Porphyrii de Praedicabilibus: Exposição para o Livro das “Categorias” de Porfírio [sc. a “Isagoge”];*
- E.Praed.* - *Expositio in Librum Prædicamentorum Aristotelis: Exposição para o livro das “Categorias” de Aristóteles;*
- Ord.* - *Scriptum in librum primum Sententiarum – Ordinatio: Escrito para o primeiro livro das “Sentenças” – Ordenação;*
- Quodl.* - *Quodlibeta Septem: Os Sete Quodlibeta [sc. sete livros com ‘questões sobre o que quer que seja’];*
- S.L.* - *Summa Logicae: Suma de Lógica;*
- T.P.* - *Tractatus de Prædestinatione et de Præscientia Dei Respectu Futurorum Contingentium: Tratado sobre a Predestinação e sobre a Condenação Divinas como Referentes dos Futuros Contingentes.*

Observação: os textos aqui utilizados são os apresentados na edição latina editada pela St. Bonaventure University (SBU); para referências completas, vide, *infra*, “Bibliografia”.

## II.) Abreviações dos títulos latinos de livros de outros autores citados:

BOÉCIO:

*In De Interpr.*, ed. 1ª – *In Librum Aristotelis De Interpretatione libri duo. Editio Prima, seu Minora Commentaria: Dois livros para o Livro “Sobre a Interpretação” de Aristóteles. Primeira Edição, ou Comentário Menor;*

*In De Interpr.*, ed. 2ª – *In Librum Aristotelis De Interpretatione libri sex. Editio Secunda, seu Majora Commentaria: Seis livros para o Livro “Sobre a Interpretação” de Aristóteles. Segunda Edição, ou Comentário Maior.*

PEDRO ABELARDO:

*G.S.P.* – *Glossae Magistri Petri Abaelardi super Peri ermenias: As Glosas do Mestre Pedro Abelardo sobre o ‘Peri ermenias’ [‘Sobre a Interpretação’].*

TOMÁS DE AQUINO:

*Exp. In Per.* – *Exposição para o livro do “Sobre a Interpretação” de Aristóteles, em In Aristotelis libros Peri Hemenias et Posteriorum Analyticorum Expositio.*

JOÃO DUNS ESCOTO:

*DSOrd.* – *Ordinatio – Liber Primus: Ordenação, Livro Primeiro, também conhecida pelo título de Opus Oxoniense;*

*DSLect.* – *Lectura in Librum Primum Sententiarum: Leitura para o Primeiro Livro das Sentenças;*

*Q.P.Per.* – *Quaestiones in Primum Librum Perihermenias: Questões para o Primeiro Livro do Perihermenias [sc. “Sobre a Interpretação”];*

*Q.D.Per.* – *Quaestiones in Duos Libros Perihermenias: Questões para os Dois Livros do Perihermenias [sc. “Sobre a Interpretação”].*

Observação: para referências completas, vide *infra*, “Bibliografia”.

### III.) Datas aproximadas e local de composição dos trabalhos ockhamianos:

De acordo com as informações registradas nas “introducciones” feitas aos volumes da edição crítica do texto latino ockhamiano promovida pela SBU, os principais textos por nós aqui considerados foram compostos em torno das seguintes datas e provavelmente nos seguintes locais:

*Ordinatio* – escrita entre 1317-1319, no estúdio franciscano de Oxford;

*E.A.L.* [*E.Por.* e *E.Praed.*] e *E.Elen.* – entre 1321 - 1323, no estúdio franciscano em Londres;

*E.Per.* e *T.P.* – em torno de 1322, no estúdio franciscano em Londres;

*Exp.Phys.* – pouco antes da *S.L.*, no estúdio franciscano em Londres;

*S.L.* – provavelmente nas férias de verão de 1323, no estúdio franciscano em Londres;

*Quodl.* – entre 1322 -1324, no estúdio franciscano em Londres.

### IV.) Sobre a citação das traduções:

São poucos os textos de Ockham que foram traduzidos para o português. Nas citações dos textos de Ockham neste trabalho, encontrar-se-ão as seguintes indicações: a abreviação do título latino da obra, número da página, número de linha e, quando disponível, uma indicação abreviada da tradução em português seguida de número de página entre parênteses. Por exemplo, “*Ord.* I, Prologus, q. 1, p. 38, lin. 5-14 (Trad. A.R.S., p. 86)”, deve ser lido:

GUILHERME DE OCKHAM, *Ordinatio*, livro I, Prólogo, questão 1<sup>a</sup>, página 38, linhas de 5 a 14; na tradução de SANTOS, A.R., *Repensando a Filosofia*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997, p. 86.

Quanto às traduções dos textos de Ockham citadas em nosso trabalho, salvo indicação contrária, são nossas. Quando da disponibilidade de uma tradução em português, a praxe foi segui-la, se possível, e corrigi-la ou inserir alguma modificação quando julgamos ter sido conveniente, sempre cotejando as traduções citadas com o original latino e com outras traduções quando possível.

As traduções que são citadas em nosso trabalho por meio de abreviações são as seguintes:

- F.F. – *Lógica dos Termos*. (Parte I). Introdução de P. Müller, trad. De F. Fleck. Pensamento Franciscano, vol. III. Porto Alegre: USF/Edipucrs, 1999;
- A.R.S. – “Prólogo do Comentário de Guilherme de Ockham às Sentenças, Questão 1a.” in Santos, A.R., *Repensando a Filosofia*. Trad. A. R. Santos. Porto Alegre: Edipucrs, 1997;
- C.L.M. – “Seleção de obras” in Sto. Tomás de Aquino et al. *Seleção de Textos*. Tradução Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril, 1973.

Para a tradução do *T.P.*, tomamos como base a versão inédita ainda não completamente revista da tradução do prof. Moacyr Novaes (USP), para a qual, além da própria tradução, nos foram gentilmente cedidas as sugestões de correção propostas pelo prof. Ernesto Perini-Santos (UFMG) e para a qual acrescentamos nesse trabalho nossas próprias sugestões. A respeito desse texto ockhamiano lembramos ainda da tradução americana, que além de uma introdução para o tema e a tradução do texto do *T.P.*, traz as traduções de textos paralelos à temática discutida no Tratado, a saber, *Ord.*, distinções 38 e 39; parte do capítulo 6 da *E.Per.* e *S.L.* III-3, cap. 30:

WILLIAM OCKHAM, *Predestination, God's Foreknowledge, and Future Contingents*. Trans. And notes by M. McCord Adam and N. Kretzmann. Indianapolis: Hackett, 1983<sup>2</sup> (publicado pela primeira vez em 1969).

A respeito dessa tradução, que serve de base praticamente a todos os trabalhos a respeito desta temática (dentre os quais lembramos: VUILLEMIN, J., *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*. Paris: Minuit, 1984; CRAIG, W.L., *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*. Leiden: Brill, 1988, e, obviamente, ADAMS, M. MC., *William Ockham*. Notre-Dame: University of Notre-Dame Press. 2 vols, 1987) cabe ainda ressaltar que tenha sido feita, para todos os textos traduzidos, a partir de uma edição de Philotheus Boehner ainda precedente à edição crítica final apresentada pela SBU, e, portanto, não raramente são encontradas variações pontuais devidas às diferenças destas edições. Cabe ressaltar, no entanto, que a escolha da edição empregada deve-se ao fato de que a edição da SBU,

que, na verdade, é um aperfeiçoamento da edição de Boehner, não estivesse disponível à época. A edição empregada para a tradução americana pode ser encontrada no seguinte trabalho:

*Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia Dei et de Futuris Contingentibus of William Ockham*. Edited with a Study on the Medieval Problem of a Three-Valued logic. Franciscan Institute Publications, n. 2. New York: The Franciscan Institute, 1945.

Também são nossas, porque muitas vezes não disponíveis em línguas modernas, as traduções dos textos latinos de outros autores aqui citados. As exceções são devidamente indicadas.

## Introdução

### *A questão dos futuros contingentes por Guilherme de Ockham*

Ao expor a matéria do capítulo nono do *Sobre a Interpretação* aristotélico, Guilherme de Ockham aborda um longo debate relativo a esse texto apresentando-o a partir do seguinte dilema: o que fazer quando a opinião de Aristóteles, apesar de parecer bastante sensata, também parece colidir frontalmente contra aquilo que asseveram “a verdade e os teólogos”?<sup>1</sup>

Afinal, após uma longa reflexão sobre o que é próprio às proposições enunciativas<sup>2</sup>, Aristóteles teria afirmado, no que diz respeito às proposições enunciativas que versam sobre o futuro contingente<sup>3</sup>, que ninguém pode saber delas se serão verdadeiras ou falsas antes que o fato por elas enunciado fosse realizado. Ora, a questão vista por Ockham (e em certa medida compartilhado por grande parte da reflexão medieval a respeito desse mesmo trecho do texto aristotélico) é que essa constatação desmente aquilo que é revelado pela fé: Deus com toda certeza conhece todas as coisas, sejam presentes, passadas ou futuras, portanto, inclusive a respeito das proposições sobre o futuro contingente, deve saber quais serão verdadeiras e quais serão falsas.

Ainda que declare que se deva assumir sem hesitação o que é revelado pela fé, Ockham parece, entretanto, também concordar com praticamente tudo aquilo que é apresentado pela exposição aristotélica. Seu raciocínio desenvolve-se da seguinte maneira: por um lado, a fé diz que Deus conhece todas as coisas, inclusive os futuros contingentes, e, portanto, devemos conceder que sem sombra de dúvida isso deva ser verda-

---

<sup>1</sup> Para uma apresentação dessa questão a partir de sua formulação histórica, veja-se: VUILLEMIN, J., *Nécessité ou contingence. L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*. Paris: Minuit, 1997; CRAIG, W. L., *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*. Leiden: Brill, 1988; FLECK, F., *O Problema dos Futuros Contingentes*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997; SANTOS, L. H. L., “Leibniz e os futuros contingentes”. *Analytica*. Rio de Janeiro: 1998, 3(1): 91-121.

<sup>2</sup> Na descrição de Ockham, para ser dita enunciativa, uma proposição deve ser composta de um sujeito e um predicado unidos por um verbo de ligação – no mínimo – e sempre poder ser identificada ou como verdadeira ou como falsa. Tais proposições poderiam ser ainda divididas em categóricas e hipotéticas: de modo geral, proposições que tanto aparecem na forma “*S é P*” quanto na forma “*S é P* ou *S é Q*”, “se *S é P* então *S é Q*”, etc. A proposição enunciativa seria ainda um dentre vários tipos de proposição. No entanto, de acordo com a leitura medieval do *Sobre a Interpretação*, apenas as proposições enunciativas serviriam de objeto para a lógica.

<sup>3</sup> Isto é, proposições sobre aquilo que não tem maior chance de acontecer do que tem de não acontecer.

deiro. Por outro lado, Aristóteles, a partir do que é alcançável pela razão, diz que ninguém é capaz de conhecer seja a verdade seja a falsidade de proposições enunciativas a respeito do futuro contingente, e isso através de uma argumentação impecável. O único problema que pode ser levantado para essa argumentação, ainda de acordo com Ockham, é o de que, se fosse provocado a isso, Aristóteles provavelmente concederia que nem mesmo Deus seria capaz de conhecer uma tal verdade: ao mesmo tempo simples e reveladora, essa nota esconde a base da solução ockhamiana da questão.

A argumentação traçada por Ockham baseia-se numa importante cartada: Aristóteles concederia que Deus não sabe o futuro contingente porque concederia que ninguém o sabe, ou seja, consideraria que Deus conhece as coisas do mesmo modo pelo qual os homens as conhecem. Ora, essa solução, a princípio herética, logo se verá rotulada anacrônica, reduzida no máximo a um erro grosseiro de quem não tinha a mínima noção do que seria a divindade, o que, no final das contas, se tornará um ponto a favor do estagirita: Aristóteles só asseveraria uma tal coisa porque ignorava completamente o conteúdo da revelação, portanto, não é possível imputar-lhe propriamente erro nenhum. Com essa jogada, Ockham pode nos levar a conceder que não haja problema nenhum na argumentação de Aristóteles e ainda mais: que Aristóteles tem toda a razão ao dizer que, para um sujeito cognoscente *como o homem*, não é possível de modo nenhum saber a verdade ou a falsidade do futuro contingente, mesmo porque, o custo da assunção contrária extrapolaria o campo da lógica e alcançaria negativamente o campo da ética: seu preço seria a própria negação da liberdade.

Afinal, argumenta Ockham, só há sentido em pensar que algo seja futuro e contingente se, chancelando esse possível estado de coisas, houver ações livres. Pois o contingente “natural”, quer dizer, aquilo que na natureza acontece de modo raro e por vezes imprevisível, pode em última instância ser tido como o resultado de um somatório de causas naturais e, portanto, ser considerado um acontecimento “contingente” apenas na medida em que não fomos capazes de prevê-lo. Ora, o problema é que – como já se havia constatado ao menos desde de Boécio – não é o mero desconhecimento de algo que o justifica como contingente. Afinal, avança Ockham, tais fatos podem, a despeito de sua raridade, serem tomados até mesmo como necessários: bastava que alguém tivesse atentado para a somatória de causas que a ele levaram para que previsse seu acontecimento. Ou seja, não é exatamente o fato de não sabermos que uma esquadra irá aportar em nossa praia que faz desse evento algo contingente. De acordo com Ockham, para que



algo possa ser considerado contingente de modo indubitável, além da imprevisibilidade que lhe é própria, ele deve, sob alguma forma, ter como causa dessa imprevisibilidade a ação de um agente livre. Quer dizer, não há com isso a sugestão de que consideremos como contingente apenas aquilo que é resultado *direto* da ação de um agente livre, como por exemplo, o fato de alguém decidir cortar ou não uma veste. Basta, com efeito, que algo aconteça como um resultado *provocado pela ação de um agente livre*, ainda que, de início, esse resultado não fosse por ele intencionado; por exemplo, que aquela veste não seja cortada, mas se rasgue por ter sido usada: afinal, não é necessário que alguém use uma roupa na intenção explícita de que ela então se rasgue, seja porque se desgasta, seja “por um acidente”. Ou então, que alguém encontre um tesouro enterrado no campo porque cavava a terra na intenção de prepará-la para o cultivo; ou ainda, que seja queimada a manta *que alguém colocou* sobre um cavalo, porque caiu de seu dorso enquanto ele pastava perto do fogo.

Como é possível perceber, essa linha argumentativa devolve a responsabilidade da justificativa do conteúdo da revelação para a própria revelação: são os teólogos, na sua função de teólogos, que têm de encontrar uma resposta para a questão. Ou seja, é porque dispõem do conteúdo dado pela revelação, que os teólogos são os únicos que podem vir a ultrapassar os limites da reflexão aristotélica, se isso for possível. A ressalva tem sua razão de ser: afinal, também parece que seja difícil, se apoiado apenas nos recursos disponíveis para a razão humana, que alguém forneça uma explicação que consiga descrever com algum detalhe o modo como se dá o conhecimento divino. Primeiro, porque ele não parece comparável a nada que nós mesmos conheçamos, afinal, acabamos de ver que, de acordo com Aristóteles, racionalmente, isto é, de acordo com o que a razão pode alcançar, não é possível conceder que alguém conheça algo a respeito do futuro contingente: é a *revelação* que afirma o contrário. Segundo, porque não conhecemos de Deus senão o que ele nos revela: portanto, apenas se for possível alcançar, a partir do que nos é revelado, uma descrição desse conhecimento divino, é que teremos alguma chance de dar uma resposta que pode ser dita racional e diversa da de Aristóteles a respeito do conhecimento divino do futuro contingente.

Note-se que Ockham não propõe com isso que uma seja a verdade da fé e outra a da razão. O que Aristóteles afirma é tanto verdadeiro para a razão quanto pode ser para a fé: é impossível *para o intelecto humano* conhecer a verdade de proposições sobre o futuro contingente. Por outro lado, não é preciso manter com isso que seja impossível

também para Deus saber a verdade de tais proposições, afinal, o intelecto divino provavelmente é diverso do intelecto humano. Portanto, é preciso apenas conceder que esse conhecimento que temos da certeza divina a respeito do futuro contingente, apesar de indubitavelmente verdadeiro, nos é acessível – ao menos inicialmente – apenas através da revelação. O ponto, portanto, é saber se também seremos capazes, frente aos novos dados propiciados pela revelação, de dar uma explicação *racional* para esse conhecimento divino. No entanto, essa tentativa de explicação racional do conhecimento divino não será levada a cabo por uma tentativa banal de racionalização da fé. Pelo contrário: essa aproximação será importante na medida em que vier a esclarecer quais são, de fato, o campo e os limites dessas abordagens.

Ockham concederá, ao final, que apenas parte dessa explicação seja dada. Com efeito, algumas coisas relativas ao conhecimento divino a respeito do futuro contingente podem ser racionalmente explicadas ao menos no que toca a dois de seus pontos fundamentais: a preservação da imutabilidade (e, portanto, da perfeição) divina e a preservação da liberdade humana. Ou seja, Ockham admite que seja possível explicar apenas dois aspectos fundamentais para essa relação: o que é estritamente necessário para afirmar, de um lado, a liberdade humana e, de outro, a perfeição divina. Em termos específicos, parece possível explicar racionalmente, por exemplo, por que o conhecimento divino do futuro contingente não faz com que aquilo que é por ele conhecido se torne necessário – salvaguardando, portanto, a liberdade humana; também parece possível explicar de que modo Deus possa conhecer o futuro contingente e permanecer imutável – garantindo, portanto, tanto a certeza de seu conhecimento quanto sua perfeição; assim como parece possível explicar por que a admissão da contingência para as coisas criadas não parece afetar, na via contrária, a liberdade divina.

Por outro lado, Ockham se vê constrangido a admitir que há aspectos desse problema que não são passíveis de serem completamente esclarecidos. Por exemplo, ainda que seja possível imaginar como Deus pode conhecer o futuro contingente, parece pouco provável que seja possível descrever de modo veraz como se dá o próprio, digamos assim, “processo” da cognição divina do futuro contingente. Melhor: segundo Ockham, é pouco provável que seja possível descrever com algum detalhe o modo pelo qual Deus pode conhecer *qualquer* coisa. Afinal, como se verá, a imutabilidade e a unidade divinas trazem alguns problemas para a consideração dessa questão que não parecem ter paralelo na criação. Quer dizer, para Ockham parece impossível explicar tudo aquilo que é

próprio da divindade simplesmente a partir de paralelos com aquilo que é próprio da criação. Corroborariam ainda essa posição as próprias explicações que tentaram tomar essa saída – leia-se: a explicação de João Duns Escoto – pois, segundo Ockham, elas parecem trazer mais problemas que soluções. Será, com efeito, por mera honestidade ao que acredita serem os limites da razão que Ockham considerará embaraçoso chancelar tais argumentações: dada a singularidade do conhecimento divino, indica Ockham, somente seríamos capazes de saber como ele se dá se Deus achasse conveniente nos revelar o modo pelo qual conhece...

Para que possamos seguir, então, com maior detalhe a base dessa resposta ockhamiana para esse problema, propomos aqui refazer um percurso que é indicado pelos editores da edição crítica do texto ockhamiano como tendo sido feito pelo próprio Ockham, ou seja: ao dar suas lições a respeito do *Sobre a Interpretação* aristotélico, Ockham se depararia com o problema por nós aqui aventado. Para não deixar seus alunos, que ainda demorariam a freqüentar as aulas do curso de teologia, sem uma resposta para essa questão, Ockham avançaria a exposição do *T.P.*, em que a questão é discutida numa perspectiva teológica. Com efeito, ali Ockham perguntaria se a predestinação divina<sup>4</sup>, isto é, a salvação que Deus confere ao homem, implicaria na anulação da liberdade humana. Afinal, por ser imutável e estar fora do tempo – uma vez que é eterno – Deus predestina a todos os homens que quer salvar desde a eternidade, o que quer dizer que, se for verdade que Pedro será salvo em algum momento futuro, na eternidade, desde já esta proposição é verdadeira: “Pedro está predestinado”.

Ockham, no entanto, propõe essa questão nos moldes colocados pela discussão aristotélica. Quer dizer, seu debate a respeito da predestinação divina obedecerá em larga medida aquilo que foi descoberto na reflexão aristotélica. Portanto, nosso trabalho terá dois momentos, desiguais em extensão: o primeiro, acompanhará a exposição ockhamiana do *Sobre a interpretação*, com o objetivo de tornar explícito como Ockham compreende a solução aristotélica a respeito da aferição da verdade e da falsidade das proposições sobre o futuro contingente. A segunda parte, resumida ao capítulo final, se resume a mostrar como esse “pano de fundo”, isto é, as conclusões apanhadas na discussão aristotélica, de fato interferem em toda a apresentação do problema teológico. Nela veremos ainda que essa “intersecção” de campos tem sua razão de ser: todos os aspectos

---

<sup>4</sup> Ockham tem uma compreensão particular do que seja a predestinação. Sobre isso, veja-se *infra* o capítulo 5.

da revelação que formos capazes de compreender, quer dizer, todos aqueles aspectos que não formos obrigados a aceitar apenas porque nos são revelados como verdadeiros, são por nós compreendidos através do instrumental fornecido pela razão. E Ockham assume que, indubitavelmente, o grande regulador desse instrumental permanece sendo a filosofia aristotélica.

O primeiro capítulo, portanto, além de apresentar com maior detalhe o problema em pauta, tratará das bases que, na interpretação ockhamiana, permitem sua discussão na lógica aristotélica: para Ockham, as proposições são verdadeiras ou falsas na medida em que *significam* as coisas. Nele, visaremos então esclarecer as bases desta teoria do signo lingüístico assim como apresentada por Ockham. No segundo capítulo, passaremos à análise do que é próprio a esses signos lingüísticos quando considerados a partir da perspectiva que interessa à lógica, isto é, enquanto são signos destinados a compor as proposições enunciativas das quais falamos. O terceiro capítulo arma a discussão que tornará possível compreender o que está em jogo no debate acerca da atribuição da verdade e da falsidade de proposições a respeito do futuro contingente. Como se verá, é possível através de uma proposição tanto negar quanto afirmar uma coisa. Ou seja, é possível numa proposição dizer de Sócrates tanto que seja branco quanto que não seja branco, assim: “Sócrates é branco” – “Sócrates não é branco”. Se somarmos a isso o fato de que tais proposições devem ser ou verdadeiras ou falsas, é fácil perceber que apenas uma dessas proposições que acabamos de enunciar pode ser verdadeira e, conseqüentemente, apenas uma delas pode ser falsa. Aristóteles constatará, com efeito, que assim como é possível perceber que há alguma relação entre as proposições que aqui demos como exemplo, é possível levantar várias outras, e, o mais importante, que tais relações acabam por gerar regras próprias no que toca à aferição da verdade e da falsidade de tais proposições. Uma dificuldade aparece quando essas regras parecem trazer problemas para a descrição da realidade – e esse será o tema do capítulo quatro. Afinal, na leitura em que Ockham proporá para a questão, se os signos são signos de coisas, eles devem significar tudo aquilo que é próprio a essas coisas. Ou seja, se há coisas contingentes e há signos de coisas contingentes, será preciso que de alguma forma esse signo espelhe inclusive a contingência dessas coisas. O ponto é que esse princípio aparentemente trivial parece ser contrário a uma série daquelas regras que podem ser estabelecidas ao se observar a relação entre signos e estados de coisas: há uma aparente incompatibilidade entre a realidade e seus signos. A solução encontrada por Aristóteles para o problema da

determinação do futuro contingente será, portanto, apontar os caminhos que nos levarão a perceber a falsidade dessa “incompatibilidade” e, então, apontar como de fato se resolvem as falsas aporias que aparentemente se seguiriam dessa questão.

Portanto, será na tentativa de esclarecer a opinião aristotélica entendida como um retrato daquilo que é possível de ser alcançado pela razão, e na delimitação de algumas das conseqüências desse pressuposto hermenêutico para o próprio debate teológico, que residirá o cerne do presente trabalho.

## Capítulo I

### Ockham e os Futuros Contingentes:

#### 1. A formulação da questão:

##### a.) Os futuros contingentes entre a filosofia e a fé:

Como verificar a verdade ou a falsidade de proposições contraditórias referentes ao que é futuro e contingente?<sup>1</sup>.

Ockham passa quase todo o capítulo 6º de sua *E.Per.* burilando a resposta dessa questão<sup>2</sup>, que se pode dizer ter sido originalmente formulada no *Sobre a interpretação* de Aristóteles<sup>3</sup>. De forma resumida, Ockham propõe que Aristóteles teria respondido o seguinte: não há como verificar a verdade ou a falsidade das proposições sobre o futuro contingente *porque* não há verdade determinada em tais proposições.

A *coisa* considerada pela proposição, porque futura *e* contingente, não está mais determinada a ser que a não ser. Essa indeterminação poderia ser verificada seja causalmente – porque não é possível prever uma sucessão de causas que determinem a realização do que é considerado – seja “factualmente” – uma vez que o enunciado, porque fu-

---

<sup>1</sup> Para que seja possível entender mais claramente o que está em jogo nessa questão, considere-se que a respeito da seguinte proposição no tempo futuro: “Haverá uma batalha naval”, podemos assumir ao menos duas coisas. Primeiro, que de fato diga respeito a algo que ainda não aconteceu, ou seja, que de fato seja uma proposição sobre o que é futuro. Segundo, que essa proposição também diga respeito a algo sobre o que não há nada que indique (ou determine) se ocorrerá ou não do modo como foi enunciado, isto é, que seja uma proposição sobre o que é contingente. Acrescente-se, ainda, que seja possível formular uma proposição que expresse exatamente o inverso dela, dita sua contraditória, a saber, “Não haverá uma batalha naval”.

Essas duas proposições, isto é, a afirmativa e a negativa, recebem ainda o nome de “par de contraditórias”, uma vez que podem aparecer concatenadas numa única proposição disjuntiva; por exemplo: “Ou haverá uma batalha naval ou não haverá uma batalha naval”. “Lado” ou “parte” da contradição é o nome que designa uma das duas proposições que compõem um dado par de contraditórias; ou seja, é um lado da contradição ou a proposição contraditória afirmativa ou a proposição contraditória negativa quando tomadas separadamente uma da outra.

Em *E.Per.*, I, c. 5, p. 396-406, Ockham expõe os modos nos quais as proposições contraditórias podem aparecer formuladas e no que elas divergem das contrárias (veja-se aqui, *infra*, cap. 3, 2.: “A oposição das enunciações”). Sobre o uso do termo “proposição” no vocabulário ockhamiano e no moderno, cf. SANTOS, E. P., *Modalité et évidence: la description ockhamienne de la connaissance*. Tese de Doutorado. Université François Rabelais – Tours, 2001, p. 12 s.

<sup>2</sup> Cf. *E.Per.* I, cap. 6, p. 406-424.

<sup>3</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Sobre a Interpretação*, cap. 9, 18a 33 ss. O título grego deste livro, na exposição ockhamiana, é transliterado em caracteres latinos por *Periermenias*.

turo, ainda não aconteceu. Assumindo, desse modo, que Aristóteles considera que não seja possível dizer se uma proposição sobre o futuro contingente é verdadeira ou falsa – uma vez que considera que o futuro contingente seja indeterminado – Ockham traça um breve comentário sobre a implicação que, na pauta medieval, era apresentada como associada a esta discussão<sup>4</sup>: a relação entre a indeterminação daquilo que é futuro contingente e o conhecimento divino (*sc. 'scientia divina'*).

Ockham a formula da seguinte maneira: assumida a máxima aristotélica de que nada é sabido senão o verdadeiro<sup>5</sup> e o fato de que, como vimos, não há verdade determinada nas proposições contraditórias sobre o futuro contingente, temos como consequência que ninguém sabe qual dos lados da contradição será verdadeiro ou falso. Portanto, seguindo esse raciocínio, também Deus não deve saber qual dos lados da contradição será verdadeiro ou falso. Posta a consequência, Ockham contra-argumenta que, “tanto de acordo com a verdade como de acordo com os teólogos”, há a convicção de que Deus sabe, determinadamente, qual dos lados da contradição a respeito do futuro contingente será verdadeiro e qual será falso<sup>6</sup>. Feita a ressalva, Ockham não se preocupa em resolver essa discrepância entre o que supostamente teria sido uma conclusão de Aristóteles e o que dizem “tanto a verdade como os teólogos”. Diz apenas que essa é uma tarefa própria da teologia.

Podemos, no entanto, ter claro desde já quais serão os parâmetros dessa discussão. Para Ockham, Aristóteles teria afirmado que *ninguém* sabe que lado da contradição sobre o futuro contingente será verdadeiro *porque não há a determinação* de que aquilo que é futuro e contingente ocorrerá ou não do modo como é enunciado pela proposição. Por outro lado, o que “a verdade e os teólogos” põem em questão a respeito da solução aristotélica não é o fato de que o futuro contingente seja indeterminado (para os homens), mas a conclusão que dela parece se seguir, a saber, a negação de que Deus de

---

<sup>4</sup> Cf. SANTOS, L. H. L. DOS, “Leibniz e os futuros contingentes”. *Analytica*. Rio de Janeiro: 1998, 3(1): 95 s.; BAUDRY, L., *La querelle des futurs contingents (Louvain 1465-1475)*. Paris: Vrin, 1950.

<sup>5</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Anal. Poster.* I, cap. 1, 71b 20-27. Ockham, a partir deste texto de Aristóteles, traçará um paralelo indicando que a palavra latina “*scire*” (i.e., “saber”) e suas cognatas podem ser tomadas tanto no sentido preciso de conhecer *o verdadeiro (cognoscere verum)*, quanto num sentido mais lato, como um conhecimento qualquer (*pro cognitione cuiuscumque*). Cf. *T.P.*, q. 1, Septima Suppositio, p. 518, lin. 299-304. Portanto, dada esta sua particularidade, sempre que a palavra “*scire*” ou suas cognatas aparecerem no texto ockhamiano, procuraremos traduzi-las pela palavra “saber” e suas cognatas.

<sup>6</sup> Cf. *E.Per.* I, c. 6, § 15, p. 421 s., lin. 7 ss.

algum modo saiba qual dos lados da contradição é determinadamente verdadeiro. Portanto, Ockham entende que o próprio da teologia será mostrar *de que modo* Deus o sabe, sem que isso implique necessariamente em negar a argumentação aristotélica a respeito da determinação da verdade ou da falsidade de proposições sobre o futuro contingente.

b) Esclarecimentos às conclusões da filosofia e da teologia:

Após o comentário a respeito das divergências entre Aristóteles e “a verdade e a teologia”, são feitas mais duas observações. Sua finalidade é esclarecer alguns pontos da exposição aristotélica e que aqui servirão para nos fornecer algumas pistas sobre o arcabouço disposto por Ockham para resolver essa questão.

Em primeiro lugar, Ockham aponta que no que diz respeito à aferição da verdade ou da falsidade de uma proposição, devemos perceber que nem sempre uma proposição formulada no tempo presente ou no tempo pretérito diz respeito a coisas presentes ou passadas, dado que há proposições formuladas tanto no tempo presente quanto no tempo pretérito que dizem respeito a coisas futuras<sup>7</sup>. Ockham conclui disso que, se tivesse em mãos proposições assim formuladas, Aristóteles certamente aplicaria as mesmas regras equivalentes à análise da verdade e da falsidade de proposições formuladas no futuro a proposições formuladas no presente ou no pretérito, mas referentes ao que é futuro.

Depois, Ockham esclarece que “contingência” na discussão deste texto aristotélico diz respeito apenas ao que de algum modo depende da ação da vontade humana, descartando qualquer relevância para a consideração de um contingente “natural”.

Feitas essas observações, Ockham avança ainda a análise de algumas proposições a respeito do conhecimento divino quando tomadas na forma de conseqüências, isto é, sempre que tenhamos duas proposições que são concatenadas de modo que uma exerça o papel de antecedente e a outra o papel de conseqüente, como em “*a* será, então Deus sabe que *a* há de ser”. Ockham não porá em questão, no entanto, como seria pos-

---

<sup>7</sup> Este passo é apontado por alguns comentadores como o que permite tomar no texto ockhamiano a divisão de proposições entre *de dicto* e *de re*, vocabulário que, no entanto, é próprio à análise de modalidades: VUILLEMIN, *op. cit.*, p. 95. Em seu *T.P.*, Ockham fala antes de proposições formuladas *secundum vocem* e *secundum rem*: “... quod aliquae sunt propositiones de praesenti *secundum vocem* et *secundum rem* ...” *T.P.*, q. 1, p. 515, lin. 208 s. Na *E.Per.*, há formulação semelhante: “... sciendum est quod non tantum in illis de futuro *in voce* ...” ; “... quia propter affirmare alicuius vel negare non est oratio vera vel falsa, sed ex eo quo sic est *a parte rei* sicut significatur vel non sic est sicut significatur.” *E.Per.* I, c. 6, § 15, p. 422, lin. 18s; § 11, p. 418, lin. 14 ss. Os grifos são nossos.



sível ou como se daria um tal conhecimento divino, nem dará a impressão de pretender avançar um assunto que acabara de declarar como pertinente aos teólogos. Sua intenção parece ser apenas a de salientar que não há de fato nenhuma incompatibilidade entre o conhecimento divino do futuro contingente e aquilo que é reclamado pela lógica. Vejamos.

Nos exemplos dados estão em jogo a determinação do acontecimento futuro de algo (chamado de *a*) e o conhecimento que Deus tem do acontecimento futuro de *a*. Nesses, Ockham parece querer salvar três constatações. A primeira é a indeterminação do futuro contingente. Aristóteles não concederia que Deus sabe que *a* há de ser (*sc.* “*fore*”), porque considera que se *a* for futuro e contingente, então *a* não está mais determinado a ser que a não ser. A base desse raciocínio está na definição aristotélica já apresentada (cf. *supra*, nota 5): uma vez que “saber” significa “saber o verdadeiro” e *a* está no lugar de algo *indeterminado* e, portanto, nem verdadeiro nem falso, então, de fato, não há como dizer que Deus (e nem ninguém) *sabe* de antemão o que será verdadeiro, ou melhor, o que será *determinadamente* verdadeiro a respeito de *a*. Portanto, Deus não pode saber se *a* há de ser ou não. Desse modo, só há tal conclusão porque Aristóteles assume que ninguém pode saber a verdade daquilo que está indeterminado: Deus é tomado como um sujeito cognoscente qualquer.

A segunda constatação é a de que a conclusão apresentada por Aristóteles segue uma lógica impecável. Para esclarecer isso, Ockham propõe que alguém poderia contrapor o seguinte à argumentação de Aristóteles: se a consequência “Deus sabe que *a* há de ser” não vale, então, pelas regras próprias à análise de consequências, “o oposto dessa consequência deve estar (*stare*, isto é, ser mantido) com o antecedente”. Ou seja, ter-se-ia que “*a* será” e que “Deus *não* sabe que *a* há de ser”. Ora, continuaria o suposto querelante, o resultado desse arranjo revelaria a fragilidade da argumentação: não é possível que algo venha a ser e que Deus não o saiba. Se fosse, teríamos que “algo verdadeiro não é sabido por Deus”, o que é falso, e, portanto, impugna a argumentação do estagirita.

Ockham responde que Aristóteles poderia responder a essa objeção dizendo que duas proposições podem estar (*stare*) simultaneamente de dois modos. Do primeiro modo, seria dito então que “*a* será” e “Deus não sabe que *a* há de ser” seriam simultanea-

mente verdadeiras, situação tomada como impossível<sup>8</sup>. Do outro modo, poderia ser dito que essas proposições não inferem o oposto uma da outra, isto é, que não há oposição entre o que é significado por cada uma delas. E assim poderiam estar simultaneamente.

Ou seja, explicando um pouco melhor essa segunda alternativa, “*a* será”, no que toca ao que é futuro e contingente, é na verdade uma afirmação que só poderá ser considerada como verdadeira ou falsa após a determinação de *a*. Se *a* for agora um futuro contingente, de fato *a* nem será nem não será. Então, sendo algo indeterminado, não haveria problemas em dizer que Deus não soubesse qual é a determinação de *a*.

Como se vê, o que Ockham aposta sobre a resposta de Aristóteles é que tanto o desconhecimento divino de *a* quanto a sua indeterminação podem ser mantidos simultaneamente. O intento de Aristóteles, portanto, não seria impor obstáculos para o conhecimento divino do que quer que seja, mas negar qualquer possibilidade de considerar como determinado, aquilo que não o é. O que implica dizer que se houver um modo de manter a indeterminação do futuro contingente, por um lado, e de outro sustentar a determinação do conhecimento divino do futuro contingente, nada haveria a ser objetado.

A terceira e última constatação feita por Ockham a respeito de tais conseqüências é a de que, quando versam sobre o que é indeterminado, elas nunca poderão ser tomadas como conseqüências válidas: uma conseqüência não pode ser boa se nem o antecedente nem o conseqüente forem verdadeiros ou falsos *de modo determinado*. E esse é o caso das conseqüências consideradas: não é porque “*a* será” não pode ser verdadeira sem que “Deus sabe que *a* há de ser” também o seja, que a conseqüência “*a* será, então Deus sabe que *a* há de ser” seja uma boa conseqüência, ou seja, uma conseqüência *válida*.

Uma conseqüência só será válida, esclarece Ockham, ou quando tanto o antecedente quanto o conseqüente forem verdadeiros ou falsos de modo determinado, ou, ao menos, quando um deles for verdadeiro de modo determinado e o outro for determinadamente falso. Dizer de uma conseqüência que seja boa não é, portanto, o mesmo que dizer que “o antecedente não pode ser verdadeiro sem o conseqüente”. De um modo geral, a conseqüência é boa ou válida porque pode ser tomada como formulada de ma-

---

<sup>8</sup> Como se vê, há ao menos duas razões para que essa situação seja considerada impossível. Uma delas é a de que se “*a* será” fosse verdadeira, então teríamos negada a regra de que “não é possível que algo venha a ser verdadeiro e que Deus não o saiba”. A outra, é a de que se *a* é um futuro contingente, não é de fato possível dizer se *a* será ou não.

neira que dela se possa de algum modo inferir algo de modo determinadamente verdadeiro ou falso. Um exemplo para que possamos entender isso é o da conseqüência *ut nunc* (i.e., “relativa ao momento”), como a que diz “todo animal corre, então Sócrates corre”. Ainda que seja uma *boa* conseqüência, ela nem sempre poderá ser dita uma conseqüência em que o antecedente não pode ser verdadeiro sem o conseqüente. Enquanto Sócrates viver e, portanto, for um animal, tanto o antecedente quanto o conseqüente serão verdadeiros *de modo determinado*. Quando, porém, Sócrates deixar de viver, o antecedente permanecerá *determinadamente verdadeiro* e o conseqüente passará a ser *determinadamente falso*<sup>9</sup>. Portanto, dado que há casos em que o antecedente possa ser verdadeiro sem o conseqüente, esta regra não pode ser generalizada de modo a ditar a validade de uma conseqüência. O que invalida a conseqüência, no nosso exemplo que trata sobre o que é futuro contingente, é, portanto, o fato de que ao menos uma de suas proposições versa sobre o que é *indeterminado*.

O último acréscimo proposto por Ockham a respeito da determinação da verdade ou da falsidade das proposições sobre o futuro contingente enfatiza um dos aspectos que julgamos ser um dos mais importantes e característicos de sua leitura do texto aristotélico: a diferença entre o que é formulado numa proposição (ou seja, o signo) e a correspondência entre aquilo que é formulado e as coisas a que os signos se referem. O que temos pautado já não é mais o caso de uma proposição que seja formulada no tempo presente ou pretérito e que seja equivalente a uma sobre o futuro, mas o caso de uma proposição sobre o futuro contingente que não tenha nada que lhe corresponda na realidade. Trata-se das proposições universais afirmativas e contingentes, que, apesar de verdadeiras, não têm nenhuma singular que lhes seja correspondente e verdadeira.

Tomemos, por exemplo, a proposição: “Todo futuro contingente será”. De acordo com Ockham, essa proposição é determinadamente verdadeira. Para assegurar que ela assim o seja, é requerida “a verdade das disjuntivas compostas a partir das partes da contradição”; ou seja, requer-se que também as disjuntivas como “este futuro contingente será ou não será”, “este outro futuro contingente será ou não será” e “aquele” e “aquele outro” etc., que são correspondentes àquela universal, sejam verdadeiras. Eis então o que parece ser o único caso apresentado por Ockham em que temos aberta a via para a

---

<sup>9</sup> Cf. *S.L.* III-3, cap. 1, p. 587 s., lin. 10-22.

aferição da verdade ou da falsidade de uma proposição exclusivamente através da análise de sua correção formal:

“como não há inconveniente em que tal universal seja verdadeira e nenhuma singular o seja, também não há inconveniente em que uma disjuntiva seja verdadeira, e, entretanto, nenhuma das partes o seja”<sup>10</sup>.

O argumento dado por Ockham para justificar a composição destas observações e acréscimos aqui relatados é, por fim, bastante revelador do caráter da discussão. Diz ele: muitas das regras gerais (seja a respeito do aspecto formal das proposições e das relações que elas mantêm entre si, seja a respeito da determinação de sua verdade ou falsidade) vistas em lógica, devem ser negadas em virtude da excepcionalidade da matéria considerada, isto é, a que versa sobre a verdade e a falsidade de proposições sobre o que é futuro e contingente. Afinal, tais regras também respeitam o limite da razão, ditado aqui pela impossibilidade do conhecimento determinado daquilo que, por si, é indeterminado. As proposições são signos das coisas, signos que reproduzem o estado próprio das coisas conhecidas.

Para que possamos então compreender com maior profundidade essa discussão cujos principais aspectos até agora foram aqui apenas aventados, iniciaremos neste capítulo a apresentação dos pressupostos que nos permitirão compreender a extensão da relação entre as coisas e seus signos. Para isso, partiremos da própria base dessa discussão: a descrição daquilo que, de acordo com Ockham, nos permite dizer que as palavras são signos das coisas.

## 2. O Proêmio da *Exposição* ockhamiana para o *Sobre a Interpretação*: “voces” instituídas vs. “voces” naturais.

### a.) Matéria e plano da *E.Per.* – um livro sobre os “complexos”:

O primeiro livro da *E.Per.*<sup>11</sup>, que iremos comentar aqui, se divide em duas partes principais. A primeira tem por finalidade explicar o significado do termo “interpreta-

<sup>10</sup> *E.Per.* I, cap. 6, § 15, p. 424, lin. 78 ss.

<sup>11</sup> Cf. BOEHNER, PH., *Medieval Logic. An Outline of Its Development from 1250 to c. 1400*. Manchester: Manchester UP, 1966<sup>repr.</sup>, p. 2. BOEHNER começa o primeiro capítulo de seu trabalho traçando um elenco dos livros de lógica comentados por Alberto Magno, para os quais acrescenta “uma breve descrição de seu conteúdo”. O *Perihermenias* é assim descrito: “*Perihermenias* [...] comprised two books according to the medieval division. The first book is an analysis into their elements, together with a discussion of truth or falsity as a property of propo-

ção”, para que o leitor possa ter uma compreensão adequada da matéria tratada no livro de Aristóteles. A segunda, trata da própria estruturação da matéria apresentada, que obedece a seguinte ordem:

1.) a preocupação com o que é necessário para a constituição de uma proposição, a descrição desses elementos, bem como com as possíveis “formas” através das quais uma proposição pode aparecer constituída (isto é, universal, particular, indefinida, singular...);

2.) o estabelecimento das relações (afirmação, negação, oposição, contradição, contrariedade) que as proposições podem guardar entre si a partir de sua forma, isto é, nem sempre tendo como referencial principal da análise as coisas por elas significadas; e, por fim,

3.) a relação das proposições com as coisas por elas enunciadas, isto é, as regras para a aferição da verdade e da falsidade das proposições.

Destaque-se, por fim, que, na *E.Per.*, o *Sobre a interpretação* aristotélico é apresentado como um trabalho dedicado à consideração “das proposições e dos complexos”. Ali se diz também que seu tema contrasta o do livro que é objeto de uma exposição geralmente posta como imediatamente anterior a esta: a *E.Praed.*, em que o assunto principal é “a doutrina dos incomplexos”<sup>12</sup>.

---

sitions. *The special problem of the truth or falsity of future contingent factual propositions is given due attention in the last portion of this book.* The second book is chiefly concerned with the equivalence, conversion and opposition of both simple categorical and modal propositions.” Grifos nossos.

<sup>12</sup> A explicação de Ockham a respeito da definição de incompleto (*incomplexum*) é dada em simetria com a definição de complexo (*complexum*), o que torna essas definições confusas entre si. Parte delas é intercambiável de acordo com o modo pelo qual as consideramos: se estritamente ou de modo lato. Por trás dessa aparente “confusão” está, porém, a proposta de uma normatização, que tem em vista facilitar a compreensão de algumas variações que, na prática, aparecem nos textos que lidam com esse vocabulário.

Estritamente, o *incomplexo* é apresentado por Ockham como sendo uma *dictio* (i.e., uma “dicção”) tomada isoladamente, ou seja, qualquer palavra isolada, como, por exemplo, “céu”, “azul”, “cavalo”, “veloz”, etc. Em contrapartida, o *complexo* seria todo composto (*compositum*) a partir de diversas dicções (*sc.* “*dictiones*”). Exemplo: “céu azul”, “cavalo veloz”, “homem branco”, etc.

De modo lato, o *incomplexo* pode corresponder também àquilo que acabamos de definir como um complexo tomado estritamente, desde que o *complexo* seja tomado como correspondente apenas de dicções que sejam compostas de “nome” [isto é, uma classe de palavras que, do modo como é tomada por Ockham, em português equivaleria a dos substantivos e a dos adjetivos] e verbo. Desse modo, são complexos dicções como “homem corre”, “Sócrates lê”, “a casa é branca”, etc.

b.) Significado de interpretação e subordinação entre afecções e palavras:

A respeito do título do livro aristotélico, *Sobre a interpretação*, Ockham comenta que apesar de a palavra “interpretação” ser corriqueiramente entendida como a versão de uma palavra de uma língua por uma palavra de outra língua – ou seja, o que chamamos correntemente de tradução – esse não seria o sentido que Aristóteles teria em mente para o termo neste livro<sup>13</sup>. Para Aristóteles, diz Ockham, “interpretação” significaria “qualquer elocução de algo concebido pela mente”, compreensão não isenta de consequências:

“desse modo é patente que seu interesse não é apenas sobre a enunciação, mas também sobre as partes da enunciação, ainda que seja principalmente sobre a enunciação”<sup>14</sup>.

Explicando a composição do livro aristotélico, Ockham traça uma observação que esclarecerá, então, em que sentido há no texto o interesse pelas “partes da enunciação”: Aristóteles trata no *Sobre a Interpretação*

Avançando um pouco mais esta definição mais lata, Ockham esclarece ainda que, tomado desse modo, o complexo é aquilo “que faz com que algo seja inteligido na mente daquele que o ouve”: o complexo sempre terá uma significação determinada. É nessa acepção mais lata que Ockham tomará o complexo na *E.Per.*.

Para a distinção entre incomplexos e complexos no texto ockhamiano veja-se: *E.Praed.*, cap. 4, §1, p. 148, lin. 6-24. Ali, Ockham assinala ainda que assim como é possível encontrar incomplexos e complexos nas palavras faladas e escritas, os há também no intelecto. Sobre a relação entre o complexo e a determinação de seu significado, cf. ALFÉRI, P., *Guillaume d’Ockham: le singulier*. Paris: Minuit, 1989, p. 152-156.

<sup>13</sup> A introdução que apresenta o volume da edição crítica da *E.Per.* ockhamiana (GUILLELMI DE OCKHAM, *Opera Philosophica*, Vol. II. St. Bonaventure: St. Bonaventure University, 1978, p. 7\*-32\*, em especial, p. 23\*s., § 3) atesta que Ockham “provavelmente tinha o comentário de Boécio em mãos”. Com efeito, a necessidade de explicar o significado do termo “interpretação” não é um tema do próprio texto aristotélico, mas um expediente inaugurado por Boécio, que ao apresentar sua tradução do termo, viu ser necessário descrevê-la: Cf. BOÉCIO, *In De Interpr.*, ed. 2ª, PL 64, 394 B: “interpretação é a voz articulada significante por si mesma.”; ed. 1ª, PL 64, 294 D: “Com efeito, em grego esse livro intitula-se *Peri hermeneias*, que em latim significa *Sobre a interpretação*. O que seja, então, a interpretação, se diz em poucas palavras: a interpretação é uma voz significativa que significa algo por si mesma”.

Adotado como um procedimento de praxe, esse esclarecimento acabará também indicando a própria compreensão que o expositor tem do assunto tratado no texto aristotélico. Pedro Abelardo, por exemplo, escreverá o seguinte: “Intitula-se, com efeito, livro *Peri hermeneias*, isto é, tratado *sobre a interpretação*. O vocábulo ‘interpretação’ é tomado de dois modos: de um modo, é posto unicamente pela definição do nome, de outro modo por toda voz significativa convencionalmente por si, seja aquela voz uma dicção, como o nome e o verbo, seja ela uma oração. E é por certo nessa última significação que se toma o título referido.”: *G.S.P.*, p. 307, lin. 3-9.

<sup>14</sup> Cf. *E.Per.* I, Prooemium, §1, p. 345 s., lin. 14-19. O grifo é nosso.

“principalmente das expressões (*voces*<sup>15</sup>) que supõem por expressões; por mais que por acaso incidentalmente trate por vezes das expressões que supõem por coisas”<sup>16</sup>,

ou seja, Aristóteles fala sobre as partes da enunciação na medida em que fala sobre “o nome, o verbo”, etc., palavras que indicam a função de outras palavras que servirão de sujeito, predicado, verbo de ligação, etc., na composição de uma proposição. Seguindo a exposição do texto aristotélico, resta a Ockham dizer então o que são essas expressões (*voces*) das quais fala o estagirita e estabelecer o modo através do qual elas são capazes de significar as coisas.

Trata-se de mostrar como se monta o “triângulo semiótico” aristotélico, que versa sobre a relação entre as palavras (i.e., as “*voces*” escritas ou faladas), as afecções da alma e as coisas. A explicação de Ockham revela-se, porém, uma exposição *sui generis* da filosofia aristotélica. Com efeito, ao menos desde Boécio, o triângulo semiótico aristotélico era montado de acordo com duas relações: uma referente a uma imposição natural, a da coisa que naturalmente fazia da afecção mental seu signo ou similitude; e outra referente a uma imposição tomada como convencional, que partia da afecção mental rumo às palavras faladas e escritas: as palavras faladas seriam feitas marcas ou signos das afecções mentais assim como as palavras escritas seriam feitas marcas ou signos das palavras faladas. Em suma, partindo do signo para o significado, tínhamos que as palavras escritas eram convencionalmente signos (ou marcas) das palavras faladas, que por

---

<sup>15</sup> As traduções modernas de passagens desse texto e de textos paralelos, como a *S.L.*, por exemplo, raramente traduzem a palavra latina *vox* de um mesmo modo. Com efeito, assim como ocorre, por exemplo, no texto de Boécio [*In De Interpr.*, ed. 2ª, PL 64, 393B ss.], por vezes “*vox*” pode ser entendida em seu sentido primário, como “voz”, isto é, a emissão de um som vocal, como em *E.Per.* I, cap. 1., §1, p. 377 s., lin. 21ss.: “... por esta partícula ‘*vox*’ é excluído o som que não é *vox*, do modo como o é o som dos instrumentos musicais e de outros inanimados” e em *ibidem*, p. 378, lin. 23 ss.: “Por esta partícula ‘*vox* significativa’ são excluídas as *voces* não significativas, como ‘bu-ba’ e que tais”. Pode também ser entendida um certo sentido de “expressão”, como em *ibidem*, lin. 25 ss.: “... são excluídas as *voces* significativas naturalmente, como o riso, o choro e que tais, que significam naturalmente a alegria ou a dor” (Obs.: consideramos aqui inapropriado o uso de aspas adotado pela edição latina). Pode, por fim, ainda ser tomada como “palavra”, cf. *ibidem*, Prooemium, §1, p. 346, lin. 26-31: “... Deve-se entender que o Filósofo determina aqui sobre as *vocibus* que supõem principalmente por *vocibus*, por mais que às vezes talvez incidentalmente determine sobre as *vocibus* que supõem pelas coisas.” Essa pluralidade de traduções, no entanto, ofusca a argumentação, que tenta esclarecer o sentido de *vox* para o texto do *Sobre a Interpretação*, seja na exposição de Ockham, seja na exposição de qualquer outro autor. Por isso, manteremos, por enquanto, a versão de “*vox*” por “expressão”, palavra que, a princípio, parece de certo modo abranger a todos estes significados. Por ser essa uma opção “circunstancial”, manteremos a indicação do vocábulo latino.

<sup>16</sup> *E.Per.* I, Prooemium, §1, p. 346, lin. 29-31

sua vez eram convencionalmente signos (ou marcas) das afecções da alma, que, por fim, eram naturalmente signos (ou similitudes) das coisas<sup>17</sup>. Elucidando a sua exposição do triângulo semiótico aristotélico, escreve Tomás:

“as expressões (*voces*), com efeito, não são proferidas a não ser para que exprimam as afecções interiores da alma [...] as afecções da alma são similitudes das coisas: e isto porque a coisa não é conhecida pela alma a não ser através de alguma sua similitude existente ou no sentido ou no intelecto”<sup>18</sup>.

A interpretação de Ockham é outra: as palavras escritas assim como as palavras faladas e as afecções da alma são todas diretamente signos das coisas, mas não umas das outras, tal como o era na exposição de Boécio ou na de Tomás. Ockham, no entanto, ainda conserva a bipartição destas relações em natural e convencional: as afecções da alma são signos naturais das coisas, enquanto as palavras faladas e escritas são signos convencionais dessas mesmas coisas<sup>19</sup>. Mas, por outro lado, acrescenta aí uma relação de subordinação entre as afecções da alma e as palavras faladas e escritas que é estabelecida por imposição e que é particular dessa interpretação ockhamiana.

A exposição dessa relação de subordinação pode ser também encontrada no capítulo 1 da primeira parte da *S.L.*, texto em que é traçada uma exposição paralela à desenvolvida no Proêmio da *E.Per.*, §2. Na *S.L.*, a subordinação entre expressões e afecções da alma é apresentada no momento de uma aproximação proposta por Ockham entre as afecções mentais, próprias à exposição aristotélica, e a doutrina agostiniana do verbo mental:

“Donde esses termos concebidos e as proposições compostas a partir deles serem aquelas palavras mentais (*verba mentalia*) que o bem-aventurado Agostinho, em *Sobre a Trindade XV*, diz serem de língua nenhuma, porque permanecem unicamente na mente e não podem ser proferidas ao exterior, ainda que as expressões (*voces*) enquanto signos subordinados as pronunciem ao exterior”<sup>20</sup>.

Vemos então declarada a razão pela qual Ockham se vê obrigado a “reescrever” a descrição do triângulo semiótico aristotélico: as expressões faladas ou escritas (*voces prolatae vel scriptae*) não podem ser tomadas como signos das afecções da alma, afinal,

<sup>17</sup> Cf. BOÉCIO, *In De Interpr.*, ed. 1ª. PL 64, 297 BC. Para uma breve resenha histórica, cf. LIBERA, A. DE, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*. Paris: Seuil, 1996, p. 352 ss.

<sup>18</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Exp. In Per.* I, l. 2, n. 9.

<sup>19</sup> Cf. *S.L.* I, cap. 1, p. 7, lin. 19-20; p. 8, lin. 29.30-31 (Trad. F.F., p. 119).



estas não podem ser *proferidas*. Ou seja, Ockham ressalta a constatação de que não há nenhum som articulado pela voz humana que possa ser considerado a “expressão natural” da afecção da alma: as expressões não tomam o lugar das afecções da alma como se as exprimissem. Em vez disso, as expressões assumem a mesma função significativa que é própria das afecções da alma,

“significando primariamente a coisa e derivadamente a coisa que é significada pela afecção”<sup>21</sup>,

ou seja, significando uma coisa convencionalmente porque *duplica* a afecção que naturalmente a significa<sup>22</sup>.

Por isso encontramos ali assinalado que as expressões faladas *pronunciam* tais afecções, mas não as *proferem*: Ockham entende que o significado do termo latino “*proferre*” (i.e., “proferir”) seja “causar a expressão” (sc. “*causare vocem*”)<sup>23</sup>. Ora, o verbal mental não é a causa da expressão que significa o mesmo que é significado pela afecção da alma porque uma tal afecção *não pertence à língua (convencional) nenhuma*. À expressão, portanto, cabe apenas *pronunciar* (sc. “*pronuntiare*”: “declarar”, “dar algo a público”) ao exterior aquelas afecções *enquanto são delas signos subordinados*, isto é, enquanto significam derivadamente por imposição o mesmo que aquelas afecções signi-

<sup>20</sup> *S.L.*, *loc. cit.*, p. 7, lin. 21-25 (Trad. F.F., p. 119).

<sup>21</sup> Cf. *E.Per.* Prooemium, § 2, p. 347, lin. 15-20.

<sup>22</sup> Philoteus Boehner produziu uma interpretação um pouco diversa dessa relação de subordinação. Entendeu que nela Ockham anunciava e aplicava a distinção que faria entre as duas acepções de signo descritas um pouco mais adiante ainda neste capítulo da *S.L.* (cf. “Ockham’s Theory of Signification” in BOEHNER, PH., *Collected Articles on Ockham* [C.A.O.]. New York: The Franciscan Institute, 1958, p. 220). Teodoro de Andrés, por sua vez, acabou por desmontar a argumentação de Boehner mostrando sua falha (cf. ANDRÉS, T., *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*. Madri: Gredos, 1969, p. 146). É Claude Panaccio quem atualmente explica essa subordinação propondo a idéia de um duplo: “Idéalement donc, le registre des mots redoublerait purement et simplement celui des concepts” (PANACCIO, CL., *Les mots, les concepts et les choses: la sémantique de Guillaume d’Occam et le nominalisme d’aujourd’hui*. Montreal: Bellarmin / Paris: Vrin, 1991, p. 26 s.). Panaccio, entretanto, parafraseando Ockham, vê um problema nessa relação: a assimetria entre as palavras e as afecções. Cf. *S.L.* I, cap. 3, p. 11, lin. 13-26 (Trad. F.F., p. 122). Lembramos ainda a interpretação de Alain de Libera (*op. cit.*, p. 354s.), que sugestivamente explica essa relação de subordinação como a investidura, por parte do signo natural, da função significativa para o signo convencional. A respeito da idéia de linguagem mental, veja-se, por exemplo, além de PANACCIO, CL., *Le discours intérieur – De Platon à Guillaume d’Ockham*. Paris, Seuil, 1999 – livro que traça a evolução da idéia de discurso interior – do mesmo autor: “Le langage mental en discussion”, *Les Études Philosophiques* (Philosophie Médiévale, Logique et Sémantique). Paris: Juillet-Septembre 1996, p. 323-339.

<sup>23</sup> *E.Per.*, Prooemium, § 12, p. 375, lin. 66.

ficam primariamente de modo natural<sup>24</sup>. O que nos permite dizer que tais palavras faladas dêem ao exterior aquilo mesmo que é significado pela afecção da alma é o fato de que tais palavras sejam *marcas (notae)* das afecções da alma, e *não* o fato de que sejam seus signos, uma vez que de fato não o são.

Em suma: embora os signos convencionais não sejam signos dos signos naturais, Ockham ressalta que, dizer que as expressões faladas sejam *marcas* das afecções da alma, ainda implica em dizer que entre os signos convencionais e os signos naturais há uma certa ordem ao significar. O signo convencional significa a mesma coisa que a afecção da alma de modo *derivado*: primeiro é preciso que haja a significação natural, para que só então seja imposta a significação convencional que a duplica. Como destaca Pierre Alféri, temos aqui uma ordem de origem, apesar de que, ainda segundo ele, Ockham recorra a um exemplo que pode se revelar inapropriado para explicá-la. O exemplo em questão é o seguinte:

“... a afecção significa primeiramente a coisa e derivadamente (*secundarie*) a expressão (*vox*) significa não a afecção da alma, mas a mesma coisa significada pela afecção; de modo que se a afecção mudasse seu significado, imediatamente a expressão, por si mesma, sem nenhuma nova imposição ou instituição, mudaria seu significado”<sup>25</sup>.

A dificuldade que, com razão, é aí apontada por Alféri é a de que uma afecção nunca poderia ter seu significado mudado, afinal, ela é signo *natural* da coisa:

“na verdade – e em conformidade com o pensamento do próprio Ockham, a mudança de significação de um conceito não quer dizer nada além da formação de um conceito completamente novo”<sup>26</sup>.

De fato, Ockham parece pretender salvaguardar com seu exemplo apenas o caráter derivado da significação convencional: a expressão (falada ou escrita) não é um signo por si mesma, mas *recebe*, por imposição, essa capacidade significativa.

---

<sup>24</sup> A necessidade de pronunciar ao exterior aquilo que é significado através das afecções da alma ganha no texto de Tomás de Aquino a seguinte justificativa: “Certamente, se o homem fosse naturalmente um animal solitário, bastar-lhe-iam as afecções da alma, às quais as próprias coisas seriam conformadas, como se tivesse em si a notícia delas; ora, porque o homem é um animal naturalmente político e social, foi necessário que as concepções de um homem se tornassem conhecidas por outros, o que se fez através da expressão (*vox*); e assim foi necessário que as expressões (*voces*) fossem significativas, para que os homens convivessem mutuamente.”: *Exp. In Per.* I, l. 2, n. 2. Exemplo paralelo ao de Tomás é lembrado em DUNS ESCOTO, *Q.P.Per.*, q. 4, n. 4, p. 67, lin. 19 - p. 68, lin. 3.

<sup>25</sup> *E.Per.*, Proemium, § 2, p. 347, lin. 16-20; *S.L.* I, cap. 1, p. 8, lin. 30-34 (Trad. F.F., p. 119).

<sup>26</sup> Cf. ALFÉRI, *op. cit.*, p. 278 s.

No entanto, podemos encontrar na própria exposição de Ockham uma justificativa para a inserção de seu “mau” exemplo: é apenas porque o signo convencional é *subordinado* ao signo natural que Aristóteles disse que “as expressões são ‘aquelas que são *marcas* das afecções da alma’”. Boécio, prossegue Ockham, ao parafrasear essa afirmação de Aristóteles, teria dado ocasião para o equívoco que gera todas as interpretações do triângulo aristotélico que são diversas daquela agora proposta: com efeito, Boécio teria substituído em sua paráfrase do texto mencionado a palavra “marca” por “signo”, afinal, destaca Ockham,

“diz que as expressões *significam* os conceitos”<sup>27</sup>.

Podemos por fim acrescentar que a observação contida na *S.L.* encontra-se também apontada no trecho correspondente da *E.Per.* Com a seguinte diferença: na *S.L.*, que é de redação um pouco posterior, Ockham aproveita para avisar que, de fato, o exemplo sobre o qual Alféri aqui reclama, não deve ser tomado sem restrições:

“Entre esses termos, porém, encontram-se algumas diferenças. Uma é que o conceito ou afecção da alma significa naturalmente tudo o que significa, já o termo falado ou escrito nada significa senão de acordo com a instituição voluntária. Do que se segue outra diferença, qual seja, que, por imposição, o termo falado ou escrito pode mudar seu significado. O termo concebido, entretanto, não muda o seu significado por imposição de quem quer que seja”<sup>28</sup>.

c.) Especificidades do texto da *E.Per.*:

No texto da *E.Per.*, entretanto, essa mesma exposição contém algumas variações em relação ao modo pelo qual Ockham explora seu desenvolvimento. Ao declarar que há uma diferença entre a significação da coisa pela afecção e pelas expressões (*voces*), Ockham de imediato limita-se a apenas contrapor essas relações de significação dizendo

<sup>27</sup> *S.L.* I, cap. 1, p. 8, lin. 34-37 (Trad. F.F., p. 119). O grifo é nosso. Um exemplo dos textos de Boécio aos quais Ockham faz referência, conforme as indicações da edição latina, é o seguinte: “Nam sicut vocalis orationis verba et nomina conceptiones animi intellectusque *significant*... – Pois tal como a oração vocal, os verbos e os nomes *significam* as concepções da alma e a inteligência...”: *In De Interpr.*, ed. 2<sup>a</sup>, PL 64, 407 D (o grifo é nosso); ver também 409 BC. Com efeito, um dos reflexos dessa leitura será o seguinte tipo de paráfrase, compartilhado, por exemplo, por Tomás e Duns Escoto: “ ‘Aqueles que são na expressão (*in voce*) são *marcas*’, isto é, signos, ‘das afecções na alma’; ...”: DUNS ESCOTO, *Q.P.Per.*, q. 2, p. 47, n. 2, lin. 15-17; TOMÁS DE AQUINO, *Exp. In Per.* I, l. 2, n. 9: “... *aquelas*, a saber, as expressões (*voces*), são *marcas*, isto é, signos; ...”.

<sup>28</sup> *S.L.* I, cap. 1, p. 8, lin. 46-52 (Trad. F.F., p. 120).

que a primeira pode ser dita uma relação primária enquanto as outras duas são ditas significativas apenas de modo derivado.

Deste modo – eis o ponto que nos interessa – diversamente do que faz na *S.L.*, Ockham não nomeia de início a primeira relação de natural e a segunda de convencional. Para fazê-lo, entende ser necessário dar ainda alguns passos, por razões que esclarecerá em seguida. Com eles, além de estabelecer a naturalidade da afecção, fará um esclarecimento que tanto servirá de indício para a formulação de sua ontologia quanto de indicador de sua compreensão do que fundamenta a lógica. O procedimento é o seguinte: retratada a relação de subordinação entre os termos, Ockham passa (no texto da *E.Per.*) à seguinte pergunta: o que são as afecções da alma?

Para a abordagem que nos interessa, convém dividir sua resposta, que é bastante extensa, em dois momentos. O primeiro é o que dá a resposta que supostamente interessa à lógica. O outro, mais extenso, fornece uma resposta ali declarada como não sendo pertinente à lógica, mas à metafísica. Dele, como se verá em seguida, interessa-nos apenas a conclusão.

A resposta que interessa ao lógico é propositadamente breve:

“toma-se a afecção da alma por algo predicável sobre algo, que não é expressão (*vox*) nem escritura, e é chamado por alguns de intenção da alma e por outros é chamado de conceito”<sup>29</sup>.

Assim, para o lógico, a afecção da alma é aquilo que está no intelecto a título de seu predicado, e que, por isso, recebe o nome de intenção da alma ou de conceito; ou seja, aquilo que está no intelecto porque por ele concebido.

Já de partida para o segundo momento, após observar que avança em matéria “própria da metafísica”, Ockham põe-se a relatar algumas das acepções correntes que descreverão a afecção da alma ou como uma qualidade da alma distinta do ato intelectual, ou como uma espécie da coisa, ou como o próprio ato intelectual, ou como uma ficção (*fictum*), ou, finalmente, como uma qualidade da alma que existe na mente de modo subjetivo (*subiective*)<sup>30</sup>.

A exposição de todo este elenco, conforme o próprio Ockham o revelará, tem um propósito específico. Com ela, Ockham sente-se suficientemente à vontade para

<sup>29</sup> *E.Per.*, Prooemium, § 3, p. 349, lin. 5-8.

<sup>30</sup> Cf. *E.Per.*, Prooemium, §§ 4-10, p. 349-371.

assumir uma opinião que se revelará uma das bases de sua filosofia: tanto as afecções da alma quanto os universais,

- 1.) não têm ser (*sc.* “*sunt*”) fora da alma, e
- 2.) não são algo que tenha ser na essência das coisas singulares, mesmo se considerados enquanto são concebidos pelo intelecto<sup>31</sup>.

Mas essa não será a única conclusão a ser tirada dessa reflexão. Dando prosseguimento à exposição do texto aristotélico, Ockham traça o seguinte raciocínio: embora *as expressões* faladas e escritas não sejam as mesmas para todos os homens, uma vez que uma é a fala e a escrita dos latinos, outra a dos gregos e ainda outra a dos hebreus, é possível constatar diante do exposto a respeito do que pode ser a afecção da alma, que *as afecções da alma* são as mesmas para todos os homens. Ou seja, de acordo com essa descrição dada por Ockham, podemos deduzir que a comunidade relatada é o que basta para dizermos das afecções que sejam signos naturais. Do mesmo modo, é em razão da diversidade dos idiomas que temos a prova de que as expressões escritas e faladas são signos convencionais ou instituídos por imposição (*ad placitum*).

As conseqüências dessa argumentação de Ockham, entretanto, irão um pouco mais além. É possível perceber em seu texto que aquela exposição “própria à metafísica” não tem para a lógica senão um papel acessório. Afinal, se (ainda) não há melhores razões para que se opte entre uma ou outra opinião a respeito do que sejam na alma as afecções que são signos do que é conhecido, o modo pelo qual essas reflexões estão elaboradas mostra-se, no entanto, suficiente para que se aduzam os argumentos ou princípios que de fato importam à lógica. Se atentarmos novamente para aquela primeira definição que nos “informava” a respeito do que é a afecção para a lógica, perceberemos

---

<sup>31</sup> *E.Per.*, Prooemium, § 10, p. 371, lin. 34-38: “Assim, portanto, considero essas últimas opiniões prováveis. Ora, qual seja a verdadeira e qual seja falsa, discutam os estudiosos. Todavia, para mim, isto é completamente certo: que nem as afecções da alma nem os universais são algo fora da alma e sobre a essência das coisas singulares, sejam elas concebidas ou não”. Na discussão traçada por Ockham, essas opiniões aparecem classificadas num gradiente que vai desde a exposição de opiniões ditas “irracionais” até a exposição da “mais provável” entre as opiniões que considera prováveis. Sabe-se que Ockham em momentos diversos acolheu ao menos duas delas: a que considera a afecção da alma como uma ficção, abandonada depois em favor da que toma a afecção da alma pela própria intelecção. Com efeito, já na *E.Per.*, a opinião descrita como “a mais provável” e mais extensamente defendida será a que ele assumirá pouquíssimo tempo depois, na *S.L.* e nos *Quodl.*, definitivamente como sua. Dentre os trabalhos que tratam pormenorizadamente dessas distinções, veja-se BIARD, J., *Guillaume d’Ockham: Logique et philosophie*. Paris: PUF, 1997, p. 26 ss.; PANACCIO, *Le discours intérieur ...*, *op.cit.*, p. 258 ss.: “L’ontologie de l’intelligible”; SANTOS, “*Modalité et évidence...*”, *op. cit.*, p. 15-87.

então que todo este acréscimo – ainda que necessário para que com ele Ockham prove quão fundamentada é sua opinião, particularmente diversa de várias outras então correntes – no fim das contas, no que toca à lógica serve apenas ao propósito de demonstrar quanto aquela descrição inicial era plausível:

“Deve-se notar aqui que a partir desse texto [de Aristóteles] é patente que, seja subjetivamente, seja objetivamente, de acordo com as diversas opiniões, há na mente signos das coisas que são signos naturalmente, e não apenas por imposição, como o são as expressões (*voces*) e as letras”<sup>32</sup>.

Retomando brevemente o caminho percorrido, vimos que o livro do *Sobre a Interpretação* é apresentado por Ockham como um trabalho dedicado à consideração das proposições e dos complexos enquanto podem ser reduzidos a *elocuições de algo concebido pela mente*. Agora, no entanto, já temos mais claro que a elocução – objeto do *Sobre a Interpretação* – não é tomada exatamente enquanto é a elocução “do incompleto que é uma afecção da alma”, mas sim enquanto é a elocução que é feita signo *daquilo* que é concebido pela mente. Isto é, a elocução diz respeito ao *Sobre a Interpretação* enquanto é tomada como algo (i.e., a expressão) que significa a mesma coisa (*res*) da qual a afecção da mente é um signo primário. A elocução é tomada, portanto, como o uso, na forma discursiva, das expressões que foram convencionalmente instituídas para significar o mesmo que as afecções da alma significam naturalmente.

Toda a exposição até aqui desenvolvida dá, no entanto, apenas conta dos incompletos. Afinal, tratamos sobre como acontece a relação de significação entre afecções e expressões “isoladas” e as coisas. O que quer dizer que aprendemos até aqui que a palavra “camisa”, seja falada ou escrita, é signo de uma coisa (*res*) à qual impusemos este nome. Sabemos ainda que a palavra /expressão falada é feita signo de alguma coisa através de uma relação subordinada que por imposição a faz *marca* da afecção da alma que naturalmente é signo daquela mesma coisa, assim como a expressão escrita é marca da expressão falada. Falta, portanto, falar do assunto próprio a esse livro, isto é, dos complexos e das proposições.

---

<sup>32</sup> *E.Per.*, Prooemium, § 11, p. 372, lin. 18-21.

d.) Termos mentais incomplexos e complexos – uma breve discussão a respeito do verbo e da verdade das proposições:

Visto que a última idéia apresentada por Ockham como frisada por Aristóteles era a de que a afecção da alma que é signo de determinada coisa é a mesma para todos os homens, no trecho que virá em seguida Ockham explicará, grosso modo, duas coisas:

1.) a existência de incomplexos e complexos no intelecto assim como na linguagem convencional, e,

2.) a restrição da possibilidade de atribuição de verdade ou falsidade apenas para os complexos, sejam eles intelectões ou palavras faladas ou escritas.

A exposição começa reafirmando o paralelo entre afecções e expressões (*voces*), isto é, entre as afecções e as palavras faladas e escritas. O objetivo visado na consideração dessas relações, porém, já não é o mesmo. Ockham declara, no que toca ao intelecto, duas novidades. A primeira é algo que já podíamos deduzir: no intelecto há incomplexos. Mas o que interessa de fato aqui é a conseqüência tirada disso: segundo Aristóteles, haveria, então, intelectões sem o verdadeiro e sem o falso. A segunda novidade, que denunciará o modo pelo qual pode ser marcada neste livro uma discussão sobre a teoria da “linguagem mental” ockhamiana, é declarar a ocorrência também do oposto: no intelecto há intelectões às quais se segue o verdadeiro e o falso, a saber, quando na alma há a proposição. O próximo passo é fazer então a mesma atribuição para a expressão (*vox*): há entre o que é convencional palavras incomplexas, isto é, sem o verdadeiro e o falso, e há proposições às quais segue o verdadeiro e o falso.

As proposições às quais é possível atribuir a verdade ou a falsidade são aquelas que são “compostas de nome e verbo”. Delas, algumas se referem a uma *composição* (*compositio*), como as orações (*orationes*) afirmativas. Outras, dizem respeito à divisão (*divisione*), isto é, são orações negativas. Para ilustrar o modo como essas orações devem aparecer formuladas, Ockham brevemente resgata uma discussão a respeito da função da cópula: o que de fato importa para a formulação de uma proposição não é que o verbo contenha uma indicação de tempo, mas que o verbo efetue a união exigida para a sua constituição<sup>33</sup>.

Ockham observa que, de fato, nenhum nome significa o verdadeiro ou o falso se a ele não se acrescentar o “ser” ou o “não ser”, “e isso, nem simplesmente, nem tempo-

---

<sup>33</sup> Cf. *E.Per.* I, cap. 2, § 3, p. 389, lin. 14-19.

ralmente”<sup>34</sup>. De acordo com Boécio, há três modos de se entender esse último acréscimo posto por Aristóteles:

De um modo, o ser é “tomado simplesmente” quando o verbo não é relativo ao tempo, mas à substância. Esse é o caso de uma oração como “Deus é”. Nela, Boécio explica, não dizemos que Deus seja agora, mas que seja na substância. Já numa oração como “o dia é”, diz Boécio que o ser é “tomado temporalmente”, pois significa que o dia seja agora. De outro modo, o ser é “tomado simplesmente” quando é tomado de acordo com o tempo presente, como se trouxesse a idéia de limite, assim como se diz que o tempo presente é o fim do tempo pretérito e o princípio do tempo futuro. Quem, portanto, diz algo ser ou não-ser de acordo com o tempo presente, o diz simplesmente, se o diz de acordo com o tempo pretérito ou futuro, incorre no tempo, e portanto, diz o ser ou o não-ser temporalmente. Pedro Abelardo assim explica essa interpretação de Boécio:

“o tempo presente, que continua o pretérito e o futuro, não é chamado de tempo, mas é dito termo e limite do tempo. Ora, desse modo o verbo – quando designa o tempo presente – é tomado simplesmente e como se sem o tempo, já que o presente aqui, como foi dito, não se chama tempo. Desse modo, o verbo é posto de acordo com o tempo quando designa o pretérito ou o futuro”<sup>35</sup>.

Boécio diz ainda que de um terceiro modo, o ser ou o não-ser são “tomados simplesmente” quando são ditos como algo indefinido, ou seja, quando se diz “é hircocervo”, “foi hircocervo”, “será hircocervo”. Por outro lado, seriam “tomados temporalmente” quando o ser e o não-ser fossem acrescentados de algo como “agora é” ou “ontem foi” ou “amanhã será”, pois deste modo o tempo seria acrescentado ao ser tomado simplesmente<sup>36</sup>.

Tomás de Aquino oferece uma interpretação um pouco diversa, pois acredita que ali, “simplesmente ou temporalmente” devem ser entendidos apenas de um modo: quando “o ser” (ou o “não ser”) for tomado simplesmente, ele será sempre tomado no tempo presente, designando o ser de modo simples como aquilo que é (ou não é) em ato. Quando o ser (ou o não ser) for acrescentado de acordo com o tempo, ele o será de acordo com o tempo pretérito ou futuro, tempos verbais que não designam o ser simples-

<sup>34</sup> Cf. *E.Per.*, Prooemium, § 12, p. 372 s., lin. 1-22.

<sup>35</sup> PEDRO ABELARDO, *G.S.P.*, p. 333, lin. 33-38.

<sup>36</sup> Cf. BOÉCIO, *In De Interpr.*, ed. 2<sup>a</sup>, PL 64, 418 C-419 C.



mente, mas de acordo com alguma coisa (*sc.* “*secundum quid*”), “como quando se diz que algo tenha sido ou seja futuro”<sup>37</sup>.

Uma vez que não dá exemplos que ilustrem sua interpretação do que quer dizer tomar o ser ou o não ser “simplesmente ou temporalmente”, não é possível saber qual a opinião de Ockham a esse respeito. A impressão que obviamente se tem desse trecho é a de que Ockham considere essa discussão – ao menos nos moldes em que é proposta por Boécio – irrelevante para ilustrar o argumento em pauta<sup>38</sup>. Importaria para a compreensão do texto apenas o fato de que tanto o nome como o verbo não possam ser tomados como significantes do verdadeiro ou do falso se considerados por si mesmos, isto é, isoladamente, pois a verdade ou a falsidade são provenientes da afirmação ou da negação, possíveis apenas na oração.

Ainda no que diz respeito à atribuição da verdade e da falsidade da proposição, Ockham avança algumas observações que se revelarão importantes para a nossa compreensão do modo como ele vê o papel da lógica. Aparentemente valendo-se do princípio de verdade como correspondência<sup>39</sup>, ele aponta a possibilidade de haver uma diferença entre a formulação da proposição e aquilo que ela significa. Por exemplo, é possível que alguém formule a seguinte proposição: “Sócrates está sentado”, sendo que, na realidade, Sócrates esteja andando. Ora, enquanto ele assim estiver, a proposição será falsa. Mas no momento em que Sócrates estiver sentado, essa mesma proposição passará a ser verdadeira. O que Ockham pretende dizer com isso é que a verdade e a falsidade de uma proposição não serão tratadas como se fossem suas qualidades essenciais, mas serão encaradas como uma espécie de “selo” que atesta que determinada proposição retrata fielmente como são as coisas por ela enunciadas no instante em que ela (isto é, a proposição) for considerada.

Ockham parece propor que essa observação se torna necessária na medida em que constata uma certa incompatibilidade entre a imutabilidade da proposição e a muta-

---

<sup>37</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Exp. In Per.*, I, l. 3, n. 13.

<sup>38</sup> Lembre-se, com efeito, que ela será de certo modo retomada adiante, na discussão a respeito da definição do verbo.

<sup>39</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* G 7 1011b 27: “Fala a verdade aquele que diz do que é que é e do que não é que não é”. Na formulação de Duns Escoto: “a verdade e a falsidade não são no signo senão através do significado: a verdade é a sua conformidade com o significado, a falsidade, a desconformidade.”: *Q.P.Per.*, q. 2, p. 53, n. 27, lin. 8-11; veja-se também DUNS ESCOTO, *Q.D.Per.*, I, q. 7-9, p. 182, n. 14, lin. 16 ss.

bilidade da coisa por ela enunciada. Com efeito, afirma que uma proposição não é verdadeira ou falsa de modo que a verdade ou a falsidade sejam qualidades a ela inerentes. O que quer dizer que uma proposição verdadeira pode deixar de ser verdadeira e passar a ser falsa, assim como uma proposição falsa pode passar a ser verdadeira sem que isso cause nenhum prejuízo ou mudança à “proposição em si mesma”. A verdade e a falsidade são, portanto, *predicados* da proposição, atribuídos a ela na medida em que aquilo que a proposição formalmente enuncia (ou *significa*) corresponde ou não à realidade<sup>40</sup>.

Cabe ressaltar ainda que no entremeio dos trechos comentados acerca da verdade e da falsidade das proposições, Ockham novamente traça uma exposição que visa esclarecer alguns tópicos em relação àquilo que é concebido, ou seja, com relação àquela matéria “que cabe ao metafísico considerar”. Inicialmente, traça os vários significados pelos quais o termo “*intellectus*” pode ser tomado, esclarecendo que o único pertinente a essa exposição é o de “intelecção”, e que assim o tomam, por exemplo, Boécio e Aristóteles. Em seguida, propõe alguns “ajustes” que conciliem o modo como devem ser entendidas essas intelecções em relação às opiniões que reputa mais prováveis acerca do que seja uma afecção da alma, isto é, a que toma a afecção da alma como um ente racional que está no intelecto como um *esse obiectivum* (i.e., a ficção) e a que a toma pela própria intelecção<sup>41</sup>. Nela Ockham traça algumas observações a respeito dessa última identificação da afecção da alma com as próprias intelecções. O problema é que tal identificação gera uma dificuldade prática: com ela, é possível considerar que o intelecto seja incapaz de entender uma proposição.

O raciocínio ali traçado passa pela constatação de que, se as afecções da alma são os próprios atos intelectivos e algumas dessas afecções são nomes e outras são verbos, então os próprios atos intelectivos devem ser naturalmente tanto nomes quanto verbos. Mas, se assim for, a proposição não pode servir de termo ao ato de entender: afinal, nesse sentido são entendidos os incomplexos, não os complexos. Ou então, teremos ao menos de assumir que a intelecção da proposição seja uma intelecção diversa daquela que entende os incomplexos. Desse modo, teremos de conceder que as intelecções das proposições são “intelecções de intelecções”. Mas esse seria um uso impróprio do nome “intelecção”. Estaríamos antes lidando com um “*actus sciendi*”, um ato de saber.

---

<sup>40</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, p. 376, lin. 92-107.

<sup>41</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, p. 373 s., lin. 23-46.

Assim, quando dissermos que o intelecto tem uma intelecção, se tomarmos esta fala em sentido rigoroso, não poderemos nunca afirmar que com ela há também uma proposição, uma vez que a intelecção é a intelecção do simples e não do composto. Todavia, contra-argumenta Ockham, se dissermos que o intelecto tem um ato de saber, ainda que simples e único, poderemos dizer então que há com ele uma proposição que pode ser sabida. Nesse modo de entender a intelecção, não há inconveniente em que se tomem várias intelecções de uma mesma espécie, isto é, várias intelecções de uma mesma coisa. Afinal, para que se forme a proposição mental “Sócrates é Sócrates”, teríamos, de acordo com essa teoria, de ter simultaneamente duas intelecções de Sócrates: a pluralidade de atos intelectivos distintos, ainda que da mesma espécie, não precisa ser tomado como algo absurdo, uma vez que, de certo modo, equivaleria à constatação de que através de atos de amor distintos, mas da mesma espécie, pode-se dizer que alguém ame várias pessoas<sup>42</sup>.

### 3. Alguns esclarecimentos sobre a “teoria do signo” na *S.L.* ockhamiana:

#### a.) Uma descrição geral do signo:

Vimos neste capítulo que tanto as afecções da alma como as expressões (*voces*) faladas e escritas são tomadas como signos das coisas. Na *S.L.* I, cap. 1, após apresentar a divisão dos termos (i.e., das expressões que são destinadas a figurar numa proposição) em mentais, falados e escritos e descrever a relação de subordinação existente entre eles, Ockham vê-se obrigado – em razão de alguma objeção que poderia ser levantada por pessoas que descreve como “impertinentes” (*sc.* “*protervos*”) – a dar alguns esclarecimentos sobre a noção de signo ali empregada.

De acordo com Ockham, há duas acepções de signo. Uma que será descrita como não interessante à exposição feita e outra que apresentará o sentido em que Ockham quer que o termo seja assumido na discussão proposta na *S.L.*.

Na primeira acepção, o signo é descrito como

“tudo aquilo que, apreendido, faz algo outro vir à cognição, ainda que não faça a mente ir à primeira cognição dele [...], mas à atual após a habitual. E assim a expressão (*vox*) significa naturalmente, assim como qualquer que se-

---

<sup>42</sup> Cf. *E.Per.*, *loc.cit.*, p. 374 ss., lin. 52-91.

ja o efeito significa ao menos sua causa; assim como também o círculo significa o vinho na taverna. Mas não falo aqui sobre o signo tão geralmente”<sup>43</sup>.

Comecemos nossa análise pela primeira parte dessa descrição. De acordo com ela, o signo seria “tudo aquilo que, apreendido, faça algo outro vir à cognição”. Se tomássemos essa definição dividindo-a por partes, teríamos em primeiro lugar que o signo seria algo apreendido, isto é, uma afecção da alma. Ora, essa afecção da alma há de ser ela própria um signo, ou seja, a intelecção de alguma coisa. Portanto, estaríamos propriamente falando aqui de signos de signos.

O que parece desde o início estar sendo destacado na presente acepção, no entanto, é o seguinte fato: aquilo que é apreendido deve ser tomado como um signo *na medida em que* remete ao conhecimento de algo *outro*, isto é, de algo que não ele mesmo. Para que sejamos capazes de entender isso de um modo mais claro, tomemos um dos exemplos dados pelo próprio Ockham, a saber, o do efeito que significa sua causa, assim como podemos dizer que a fumaça seja um signo do fogo<sup>44</sup>.

A fumaça, quando apreendida, nada mais é que uma afecção da alma que, por sua vez, é primariamente signo da própria fumaça. No entanto, quando tomada como um exemplo de signo da primeira acepção, Ockham deliberadamente ignora isso, uma vez que não é esse o assunto em pauta. Na medida em que é tomada como um exemplo da primeira acepção de signo, a (afecção da) fumaça seria tomada na medida em que, de algum modo, remete à afecção de uma outra coisa que não ela mesma, a saber, à afecção que é signo do fogo.

---

<sup>43</sup> Cf. *S.L.* I, cap. 1, p. 8 s., lin. 54-59 (Trad. F.F., p. 120). A definição é mais uma vez colada à doutrina de Agostinho. Cf., de acordo com as indicações da edição latina, *De Doctrina Christiana*, II, 1: “signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem uenire – o signo é uma coisa que, além da imagem que propõe aos sentidos, faz vir de si ao pensamento algo outro”. (PL 34, 35). Ver também *De dialectica*, V: “signum est quod et se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit – o signo é aquilo que tanto se mostra aos sentidos, como além de si mostra algo ao espírito” (As traduções são de Moacyr Novaes *appud* NOVAES, M., *Gramática e filosofia (o de magistro)*. Inédito.). Esse signo também é chamado por Agostinho de “comemorativo”, isto é, que traz algo à lembrança, em *De Magistro*, cap. 1-2. Para um panorama da recepção da “teoria do signo” no século XIV, bem como da interpretação ockhamiana, veja-se: BIARD, J., *Logique et théorie du signe au XIV<sup>e</sup> siècle*. Paris: Vrin, 1989.

<sup>44</sup> O exemplo da fumaça e do fogo, apesar de clássico na ilustração da relação causal do signo, não é porém citado explicitamente por Ockham nesse texto.

O que de início parece causar uma certa confusão na leitura que alguns intérpretes fazem dessa primeira acepção<sup>45</sup> é o fato de que Ockham parece apresentar a descrição dessa acepção de signo como se estivesse imediatamente associada à própria descrição das afecções da alma como signos. Afinal, o signo teria sido por ele apresentado como “tudo aquilo que, *apreendido*, faria algo *outro* vir à *cognição*”. Mas, diferentemente do que pode ser sugerido por uma tal leitura, não parece crível que Ockham esteja propondo algo como se a apreensão da fumaça sensível fizesse vir ao intelecto a intelecção do fogo. Nem ao menos é necessário entender a partir dela que Ockham estivesse de fato preocupado com o modo pelo qual o signo é apreendido, afinal não é a descrição “psicológica” da aquisição do signo, ou mesmo a descrição do processo intelectual da identificação de algo conhecido como um signo, o que está em pauta aqui. Ockham teria dito apenas que a intelecção da fumaça remete à intelecção do fogo (i.e., que o efeito remete à sua causa) *porque é dela um signo*, e isso parece suficiente para a descrição de seu propósito.

Com efeito, esta leitura pode ser ainda mais bem evidenciada se compararmos as definições de signo de Ockham e de Agostinho, reclamada pelos comentadores e pela própria edição latina como sendo a fonte da qual Ockham tira a sua definição. No *De doctrina christiana* Agostinho escreve que “o signo é uma coisa que, além da imagem que propõe aos sentidos, faz vir de si ao pensamento algo outro”. A definição de Ockham diz que o signo é “tudo aquilo que, apreendido, faz algo outro vir à cognição, ainda que não faça a mente ir à primeira cognição dele, mas à atual após a habitual”: em Ockham, o desenrolar-se da função significativa dá-se todo no intelecto, eliminada desde a definição qualquer importância do papel exercido por parte dos sentidos ou mesmo da apreensão do signo. A ênfase é posta na função que tem aquilo que é apreendido de levar ao conhecimento de algo que não ele mesmo<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> Como, por exemplo, MICHON, C., *Nominalisme. La théorie de la signification d’Occam*. Paris: Vrin, 1994.

<sup>46</sup> De acordo com J. Biard, Ockham herda o trabalho dos oxfordianos do século XIII, que já havia submetido a definição agostiniana a uma revisão tão radical quanto simples: Roger Bacon a retoma da seguinte forma: “signo é aquilo que oferecido ao sentido *ou ao intelecto (vel intellectui)* etc.”. Um tratado da mesma época, conhecido como Pseudo-Kilwardby, precisa que a definição de Agostinho *non est universaliter* porque não contempla as *passiones animae*. Ora, elas não são sensíveis e, no entanto, como se lê em Aristóteles, seriam “signos das coisas”. Cf. BIARD, *Logique et théorie...*, *op. cit.*, p. 28 s. Em um outro trabalho de Biard, lê-se: “Il existe donc des signes dont le point de départ n’est pas sensible mais intelligible. Le choix est crucial,

Outro aspecto importante da primeira acepção de signo é derivado da compreensão do primeiro exemplo dado por Ockham para ilustrá-la. Ockham diz que, nessa acepção, a expressão (*vox*) é significativa *naturalmente*. Ora, essa afirmação gera duas dificuldades: a primeira, se resume a entender por que a *vox* poderia ser tomada como significativa naturalmente, uma vez que neste capítulo da *S.L.* a *vox* desde o início teria sido apresentada como um signo convencional: apenas a *afecção da alma* tinha sido apresentada como significativa naturalmente<sup>47</sup>. A outra seria derivada do fato de que essa passagem seja geralmente tomada por seus comentadores – provavelmente influenciados pelo próprio desenvolvimento histórico da teoria do signo – como indicativa de uma relação significativa natural, ou melhor, como uma descrição do *signo natural*. Pois se o fosse, passaríamos a ter problemas também com relação ao último exemplo dado: o círculo que na taverna significa o vinho é, na verdade, um signo convencional. Como, então, poderia ser dado como um exemplo de uma relação significativa que por si fosse natural?

Quanto à primeira dificuldade, isto é, como a *vox* pode ser significativa naturalmente, podemos entender que Ockham esteja simplesmente resgatando aqui uma discussão desenvolvida na sua *E.Per.*, quando se põe a analisar as diferenças entre as expressões (*vozes*) significativas *naturalmente* e as significativas *por convenção*<sup>48</sup>. Ali Ockham aponta que apenas quando se quiser tomar a *vox* num sentido mais amplo – e por isso mesmo, independente – daquele que é o requerido quando ela é tomada como uma *vox* convencional, é que se pode dizer que há expressões que são signos naturais de algo, assim como se diz, por exemplo, que o riso, ou melhor, a risada dada por alguém, seja um signo natural da alegria.

Nesse exemplo, que ilustra o que venha a ser uma expressão significativa naturalmente, podemos perceber pressuposto o mesmo esquema anunciado na primeira definição de signo, ou seja, a *vox*, que é a risada dada por alguém, não é tomada (nem pode ser) como um signo que aponta o conhecimento de si mesma, isto é, do ato de rir, mas de algo outro: da alegria expressada através do riso.

---

car dès lors les concepts peuvent être des signes...”: cf. BIARD, *Guillaume d’Ockham...*, *op. cit.*, p. 16 ss.

<sup>47</sup> Cf. *S.L.* I, cap. 1, p. 7, lin. 19 s. (Trad. F.F., p. 119).

<sup>48</sup> Veja-se a esse respeito, *infra*, cap. 2, seção: “a.) O nome”.

Desse modo, a *vox* que é significativa naturalmente é enquadrada na primeira definição de signo exatamente porque pode ser tomada como aquilo que “traz algo outro à cognição”. Ora, a *vox* convencional nunca poderia ser tomada como um signo nessa acepção, afinal, ela não traz à cognição algo que lhe seja diverso. Esse é o momento, então, de fazer valer toda a reflexão anterior a respeito da subordinação existente entre a afecção e as *voces*: a *vox* convencional é um signo *subordinado*, isto é, uma *marca* da afecção da alma. Portanto, dizer que a *vox* convencional seja inteligida é o mesmo que dizer que fazemos presente ao intelecto aquela afecção da alma que a subordinou. Em outras palavras, como já foi insistentemente frisado, a *vox* convencional não é um signo da *vox* mental: a *vox* convencional é sua *marca* e, portanto, quando inteligida, não traz ao intelecto o conhecimento de *algo outro*, mas apenas o conhecimento daquilo mesmo de que é signo.

O que implica em algumas conseqüências para nossa análise tanto no que toca ao modo da significação da *vox* quanto no que toca à compreensão da acepção de signo descrita. Quanto à *vox*, não há nada que nos leve a postular que de algum modo uma palavra falada (*vox prolata*) seja significativa naturalmente. A *vox* que significa naturalmente, como vimos através do exemplo da *E.Per.*, não pode de modo nenhum abranger a *vox* falada na medida em que esta última é uma *vox* significativa *por imposição*. Já no que diz respeito à compreensão dessa acepção de signo, vemos que não é possível admitir que Ockham esteja, ao dar o exemplo de uma determinada *vox* significativa, estendendo a naturalidade particular à significação da *vox* à própria definição de signo em pauta<sup>49</sup>. É, portanto, na proposta “agostiniana” da referência a um outro que pousa o

---

<sup>49</sup> Para Michon, entretanto, a primeira definição de signo inicialmente não passa de um caso mais lato da segunda definição, de modo que até mesmo as expressões convencionais possam ser ditas signos do primeiro modo: “Appelons les signes définis par la première définition des signes<sub>1</sub>, et ceux qui répondent à la seconde des signes<sub>2</sub> : ce qui distingue le signe<sub>2</sub> du signe<sub>1</sub> est sa capacité à entrer dans une proposition. [...] Le cercle du vin n’est pas un tel signe [*sc.* “*signe<sub>2</sub>*”]: il ne peut faire partie d’une proposition. Les mots, en revanche, peuvent être agencés en phrases. Il deviennent alors des termes. Mais le nom du LC [Langage Conventionnel] est à la fois signe<sub>1</sub> et signe<sub>2</sub>” (MICHON, *op. cit.*, p. 37). Michon, portanto, entende que o nome possa também ser tomado como um signo na primeira acepção, o que faz de sua argumentação inicialmente correta, conter um erro grave: como vimos, uma *vox* falada ou escrita jamais poderá ser tomada como um signo que, apreendido, remete a algo *outro*. Além disso, como se verá, Michon também errará ao asseverar que a primeira acepção de signo seja uma descrição do signo natural.

carro chefe dessa primeira definição de signo relatada por Ockham, e não no modo pelo qual a relação significativa foi constituída<sup>50</sup>.

Desse modo, é certo que tenhamos de tomar, assim como o mostra Panaccio<sup>51</sup>, que o exemplo do círculo na taverna deva ser entendido como uma ilustração de um signo comemorativo e não como um exemplo de um signo natural. No entanto, como já é possível perceber, a necessidade de corrigir a apresentação desse exemplo, constatada por alguns comentadores<sup>52</sup>, não condiz com a realidade. O texto ockhamiano diz:

“E assim [i.e., e tomando o signo nesta primeira acepção] a expressão (*vox*) significa naturalmente, assim como qualquer que seja o efeito significa ao menos sua causa; assim como também o círculo significa o vinho na taverna”.

O efeito e o círculo na taverna não são tomados aí exatamente como exemplos de signos naturais, mas como exemplos de signos tomados de acordo com a descrição em pauta: aquilo que, apreendido, *faz algo outro vir à cognição*. O choro é um signo

---

<sup>50</sup> J. Biard propõe ainda quais sejam esses modos, isto é, de que modos aquilo que é apreendido pode ter sido associado como signo de algo diverso dele: através de imagens e de vestígios, responsáveis pela *rememoratio*: “Quelles sont en revanche les différences ? Le vestige est pensé sur le modèle de la *causalité*, et il apprend quelque chose de complexe et de contingent. L’image est pensée sur le modèle de la *ressemblance* [similitudine].”: cf. BIARD, *Guillaume d’Ockham...*, *op. cit.*, p. 19 ss.

<sup>51</sup> Cf. *infra*, nota 52.

<sup>52</sup> A falta de compreensão da argumentação de Ockham a esse respeito faz com que vários de seus comentadores busquem justificativas para o que entendem ser um erro textual. Veja-se, por exemplo, o que escreve MICHON, *op. cit.*, p. 37, nota 3: “A ce propos, la mention du clercle du vin comme exemple de signe naturel, malgré l’ingénieuse explication de Biard («le cercle représente le cercle de métal du tonneau, renvoyant lui-même au vin par métonymie»), est vraisemblablement une erreur de copiste. Toute la tradition, y compris Bacon cité par Biard, reprend cet exemple pour illustrer la notion de signe conventionnel”. Claude Panaccio dará ainda uma solução diversa, apontando a possibilidade de corrigir a edição latina neste trecho: “I favour the reading of *sic* instead of *sicut* at the beginning of the sentence about the wine in the tavern (thus following a number of good manuscripts; see the critical apparatus for *SL I*, line 58 in *Oph I*, p. 9)” (in: *Ockham on Concepts*. Hampshire / Burlington: Ashgate, 2004, p. 59, nota 6). A justificativa para sua opção é dada em outra nota: “It should be noted that signs in the first sense of *signum* are not all of them ‘natural’ in Ockham’s view. The barrel-hoop in front of taverns, which he also mentions as an example of signs in the first sense, was a paradigmatic example of conventional sign in mediaeval discussions [...]. The barrel-hoop evokes wine for whoever has already drunk wine (or even only seen some!), but this is due to a conventional connection. This is why the choice of *sicut* by the editors in line 58 of the above quoted passage (from *Oph I*, p. 9) seems unhappy. I would favour *sic*, along with many good manuscripts. The barrel-hoop, according to this reading, is given as an example, not of a natural sign, but of a recordative sign in general. The point, anyway, is minor” (*ibidem*, nota 13). Apesar da ressalva, Panaccio também pensa que a primeira acepção de signo seja relativa ao signo *natural*: cf. *ibidem*, p. 48, a argumentação que culmina na seguinte afirmação: “... in this sense, yes, ‘a spoken word is indeed a natural sign’.”.



nessa acepção apenas porque, quando apreendido, faz algo outro vir à cognição, a saber, a tristeza de quem chora. O efeito, apreendido, faz vir à cognição o conhecimento de sua causa; o círculo na taverna, o vinho.

Para a evidência disso, cabe aqui, assim como Panaccio também o propõe, tentar reconstituir qual seria a hipotética pergunta feita pelos impertinentes e à qual Ockham estaria então adiantadamente respondendo. Panaccio propõe que seja esta: não seriam as palavras faladas também signos naturais? Ao que ele responde: sim, Ockham concederia que na primeira acepção de signo, a palavra falada seria de fato um signo natural<sup>53</sup>. O que Panaccio não leva em conta, no entanto, é que uma *vox prolata* é um signo por convenção, diverso daquilo que Ockham na *E.Per.* explica ser uma *vox* natural. De fato, quando propõe em sua pergunta que as palavras faladas sejam signos naturais, Panaccio traduz por “palavra falada” (*spoken word*) o termo latino *vox*, o que, para o caso, é uma tradução inexata<sup>54</sup>. Que assim o seja, pode ser confirmado pelo próprio texto ockhamiano neste mesmo capítulo da *S.L.*:

“Entre esses termos, porém, encontram-se algumas diferenças. Uma é que o conceito ou afecção da alma significa naturalmente tudo o que significa, já o termo falado ou escrito nada significa *senão de acordo com a instituição voluntária*”<sup>55</sup>.

Assim, a pergunta feita pelos impertinentes – isto é, aqueles que propõem questões descabidas para o debate – poderia ter sido esta: não seriam as expressões (*voces*) também signos naturais?<sup>56</sup> Ao que Ockham poderia ter respondido: sim, são. Mas tomando o signo numa acepção tão geral que nem ao menos pode ser considerada como se dissesse respeito ao debate aqui proposto...

b.) A descrição do signo *que é o assunto da lógica*:

Passemos então à análise da outra acepção de signo proposta na *S.L.*. Segundo Ockham, nessa segunda acepção,

<sup>53</sup> Cf. PANACCIO, *Ockham on Concepts*, *op. cit.*, p. 48.

<sup>54</sup> Eis sua tradução: “Et sic vox naturaliter significat – In this sense of ‘sign’ a *spoken word* is indeed a natural sign ...”: PANACCIO, *loc.cit.*, p. 46. O grifo é nosso.

<sup>55</sup> *S.L.*, *loc. cit.*, p. 8, lin. 46-49 (Trad. F.F., p. 120). Grifos nossos – cf. *supra*, o texto referente à nota 28, p. 33.

<sup>56</sup> No texto da *E.Per.* I, cap. 1, § 4, p. 380, lin. 11 ss. Ockham propõe problema semelhante: “E se for descabidamente argumentado (*sc. “Et si proteviatur”*) que algum nome signifique naturalmente, pois o choro significa naturalmente a dor e o riso naturalmente significa a alegria; ...”.

“toma-se o signo por aquilo que faz algo vir à cognição e é destinado a supor por aquilo (*sc. “natum est pro illo supponere”*) ou a ser acrescentado a tal na proposição – são desse modo os sincategoremas e os verbos e aquelas partes da oração que não têm significação finita<sup>57</sup>; ou que é destinado a ser composto de tais, deste modo é a oração. E tomando assim o vocábulo ‘signo’, a expressão (*vox*) não é signo natural de nada”<sup>58</sup>.

Tomemos para início de análise a primeira parte dessa nova acepção. Nela, o signo é descrito como “aquilo que faz algo vir à cognição e é destinado a supor por aquilo ou a tal é acrescentado na proposição”. A comparação com a acepção anteriormente apresentada é inevitável, uma vez que inicialmente a diferença seria de apenas três palavras: na primeira acepção, se dizia que signo é “*tudo* aquilo que *apreendido* faz algo *outro* vir à cognição”<sup>59</sup>. Como veremos, a supressão das palavras destacadas será essencial para a compreensão da acepção agora em pauta. Portanto, para que seja possível evidenciar quais são as diferenças entre estas acepções, vejamos então como a segunda delas poderia ser apresentada se tomada esquematicamente:

«Toma-se o signo por aquilo que:

a.) faz algo vir à cognição e é destinado:

a’.) a supor por isso que faz vir à cognição;

*ou*

a’’) a ser acrescentado a < a’ > na proposição – são desse modo os sincategoremas e os verbos e aquelas partes da oração que não têm significação finita;

*ou* (toma-se o signo por aquilo que):

b.) é destinado a ser composto a partir de < a >, deste modo é a oração».

<sup>57</sup> Termos sincategoremáticos são aqueles que “não têm significação *finita e certa*” como “todos, nenhum, algum, todo”, etc., uma vez que nada dizem se tomados isoladamente. Contrapõem-se aos termos categoremáticos, palavras que têm significação finita e certa, como “homem”, “animal”, “brancura”, etc. [*S.L.* I, c. 4, p. 15, lin. 4-24 (Trad. F.F., p. 126 s.)]. As partes da oração que não têm significação *finita* são aquelas que por si mesmas não significam nem o verdadeiro nem o falso (*E.Per.* I, c. 4. § 1, p. 391, lin. 13 s.).

<sup>58</sup> *S.L.*, *loc. cit.*, p. 9, lin. 60-65 (Trad. F.F., p. 120).

<sup>59</sup> Panaccio, porém, parece entender a omissão da palavra “*aliud*” como uma espécie de supressão estilística, uma vez que lê a segunda acepção como se dissesse exatamente o mesmo que a anterior, isto é, que o signo traz “algo *outro*” à cognição. Afinal, apesar de traduzir a primeira definição de signo deste modo: “a sign [...] brings something else to mind ...”, e a segunda deste modo: “a sign [...] brings something to cognition...”, respeitando, portanto, a omissão de “*aliud*” no texto latino, retoma por duas vezes a fórmula na sua reconstrução da segunda definição: “a sign [...] (A) bring something *else* to cognition”, o que se revelará essencial à sua interpretação. Cf. PANACCIO, *Ockham on Concepts, op. cit.*, p. 47- 49. Os grifos são nossos.

Panaccio propõe um esquema diverso desse por nós apresentado, pois acredita que a disjunção que introduz < a'' > deva ser tomada num sentido forte, isto é, como se dissesse que os sincategoremas não são um caso particular de < a >, mas um subgrupo distinto, assim como aquele que em nossa descrição é rotulado < b >, uma vez que aqueles que o compõem nada trazem à cognição, ou melhor, nada trazem de *distintivo* à mente.

Essa distinção seria importante, de acordo com sua argumentação, porque não permite que o modo ora em pauta de entender o signo seja tomado como um caso particular do anterior nem como um postulado da linguagem mental<sup>60</sup>, mas como uma nova *definição* de signo. O acréscimo dos sincategoremas a essa definição de signo serviria apenas para incluir nela um termo técnico que, de acordo com o costume dos lógicos da época, também era tomado como um signo<sup>61</sup>.

O próprio Panaccio destaca, no entanto, uma dificuldade de sua leitura: não é óbvio que os signos que aqui colocamos em < b > precisem ser separados dos outros, isto é, daqueles que “fazem algo – *outro*, na leitura de Panaccio – vir à cognição”, por uma simples questão de terminologia “técnica”, que é o que se dá no caso que justifica a separação dos sincategoremáticos. Ainda assim, Panaccio aponta que sua leitura traz uma vantagem que parece suplantar essa dificuldade: ela não nos força a considerar significados próprios para as proposições, pois faz com que elas não precisem ser signos que tragam “algo distintivo à mente”. Baseado nisso, Panaccio aponta ainda uma outra

---

<sup>60</sup> Panaccio tem em vista a exposição de MICHON, *op. cit.*, p. 40 ss., que diz que a definição de signo pressupõe que todo signo seja ou possa vir a ser parte de uma proposição. Como há complexos mentais que possuem um valor de verdade, Ockham faz dos conceitos termos proposicionais: “c’est parce qu’il conçoit le jugement sur un modèle propositionnel qu’Occam fait du concept un terme. Si l’on restitue l’ordre naturel, en inversant celui de la découverte, on dira des propositions qui expriment des jugements auxquels on attribue une valeur de vérité. [...] Postulé comme terme, le concept est donc un signe” (p. 41).

<sup>61</sup> PANACCIO, *Ockham on Concepts, op. cit.*, p. 49: “It thus becomes clear that the second sense of *signum* does not merely correspond to a particular case of the first, which would then have been artificially enlarged simply to include concepts, as Michon suggests. Signs which specifically belong to category (B2) in particular (*syncategoremata*, that is), do not (in so far as they are of interest to logicians) ‘bring something else to mind’. [...] Ockham simply takes it for granted that the term *signum* as it is used in logic, must apply to *syncategoremata*. This has nothing to do with his postulation of an *oratio mentalis* [...] His definition here simply takes due account of the practice and terminology of his fellow logicians: a technical sense of *signum* was needed to cover – at least – the case of *syncategoremata*, whether spoken, written or mental.”.

razão para que essa segunda acepção de signo não seja considerada apenas um caso particular da anterior. Tomado na primeira acepção, o signo pressuporia três condições:

- 1.) que o signo trouxesse algo outro à cognição;
- 2.) que fosse por si cognitivamente apreendido;
- 3.) que revivesse um conhecimento previamente apreendido da coisa.

Panaccio observa que na segunda acepção a cláusula “trazer algo (outro) ao conhecimento” não requer por si mesma as condições < 2 > e < 3 >: “algumas coisas podem ‘trazer algo outro à cognição’ sem que funcionem como signos recordativos, como tomados por Michon”<sup>62</sup>. A segunda acepção de signo dada por Ockham apontaria, desse modo, um novo sentido (ou melhor, uma nova definição) para o signo que teria por fim delinear o conjunto de objetos que interessam à lógica como um campo científico, caracterizados por exercerem funções que não são específicas (ou exclusivas) dos conceitos: o trazer algo à mente, o supor por algo na proposição, ou o poder agir como um sincategorema:

“A vantagem primária desse movimento é dar de início, para os estudantes de lógica, uma caracterização precisa dos signos em termos de funções semânticas e sintáticas que serão estudadas em detalhe nos capítulos subsequentes da *Suma de Lógica*. O novo produzido nesta estratégia não é apenas o legitimar a classificação de conceitos como signos; é, principalmente, o identificar uma bem-delineada teia de características semânticas e sintáticas que são básicas para o estudo da lógica. O ponto, originalmente, é explicar em que sentido de *signum* as palavras faladas podem ser ditas signos convencionais, preferivelmente a naturais. E isto acaba levando à formulação de uma nova definição, baseada naquilo que hoje chamamos de relações semânticas e sintáticas”<sup>63</sup>.

Como se vê, as considerações de Panaccio para sua interpretação da segunda acepção de signo têm dois objetivos principais: fazer da segunda acepção de signo uma definição nova, independente da anterior e particular à lógica na medida em que designa o papel da *vox*, e também negar que esta nova definição seja, em sua constituição, essencialmente dependente ou derivada de uma linguagem mental. Como justificativa do primeiro ponto, diz que os sincategoremas são tomados como signos num sentido meramente sintático. Para o segundo ponto, justifica que o signo é descrito semanticamente em função de sua convencionalidade, independentemente do fato de poder também ser

---

<sup>62</sup> Cf. PANACCIO, *Ockham on Concepts*, op. cit., p. 49 s.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 51.

tomado como algo natural, como acontece, na sua interpretação, com as palavras faladas (*vores prolatae*).

No entanto, se retomarmos a apresentação de Ockham da oração tomada como um signo na acepção agora em pauta, veremos que, no que diz respeito a  $\langle b \rangle$ , ela não parece impor de fato nenhuma dificuldade à interpretação dada por Panaccio. De acordo com o esquema por ele apresentado (e também com o nosso) a oração está excluída da cláusula “faz algo (outro) vir à cognição”. Ainda que o motivo dessa exceção, assim como argumenta Panaccio, não encontre justificção numa questão de terminologia, também não será o fato de que tais proposições tragam algo *distintivo* à mente que as faz serem separadas de  $\langle a \rangle$ , ao contrário, portanto, do que também está sendo proposto por Panaccio.

De acordo com Ockham, a oração é destinada a ser composta de elementos que fazem algo vir à cognição. Isso faz dela um signo por duas razões: primeiro, porque de fato significa algo *enquanto tal*, por exemplo, o fato da brancura ser inerente a Sócrates, em “Sócrates é branco”. Depois, porque significa algo, enquanto uma oração, *na medida em que* é composta de signos que, por si, são os detentores da função significativa propriamente dita. Ou seja, inicialmente, Sócrates e branco não são signos que necessariamente precisem manter alguma relação entre si. Afinal, podemos dizer que “branco” possa ser tomado como signo ou da brancura “abstrata” ou da brancura inerente à neve. O que fará de branco determinadamente signo da brancura *de Sócrates* é exatamente o figurar numa proposição que indique que ele seja assim tomado.

Ora, que a proposição traga algo à mente não seria impedimento nenhum: de fato, a proposição em questão traz à mente a cognição da brancura de Sócrates. Problema seria se considerássemos que a proposição trouxesse à mente um conhecimento *distintivo*. Mas esse problema seria comum também ao signo (convencional) se tomado isoladamente: “branco” não traz, pelas razões já alegadas, nenhum conhecimento distintivo de si mesmo.

Falta então verificar se, de fato, o sincategorema deva ser tomado como algo separado de  $\langle a \rangle$ . Mas também desta vez não seria preciso que o sincategorema trouxesse algo *outro* à cognição. Afinal, nenhum signo convencional o faria. Bastaria, portanto, que o sincategorema trouxesse algo à cognição e que, como parece ser o único tópico

comum a todos os elementos dessa definição, fosse destinado a figurar numa proposição<sup>64</sup>.

Portanto, nosso problema aqui seria apenas dar uma resposta à seguinte questão: o que o sincategorema faria vir à mente?

Devemos considerar de partida que, de fato, o sincategorema não possa fazer vir à cognição nada determinado, afinal, como diz o próprio Ockham, por si, o sincategorema não significa nada, *uma vez que não tem significação finita e certa*. O sincategorema não significa nada *por si*, explica o próprio Ockham, “porque faz outro significar ou supor ou estar por algo”<sup>65</sup>. Ora, mas se nada significar de modo certo e finito, o que o sincategorema fará vir à cognição?

---

<sup>64</sup> Ockham parece, de fato, declarar no início de sua *S.L.* que o termo, que é o tema dessa discussão, apenas interessa à lógica na medida em que é destinado a ser parte de uma proposição: cf. *S.L.* I, c. 1, p. 7, lin. 3-12 (Trad. F.F., p. 118). Com efeito, nas linhas 3-5, lê-se: “Omnes logicae tractatores intendunt astruere quod argumenta ex propositionibus et propositiones ex terminis componuntur. Unde terminus aliud non est quam pars propinqua propositionis – Todos que tratam da lógica têm a intenção de erigir que os argumentos são compostos a partir de proposições e as proposições a partir de termos. Donde o termo não é outro que *a parte propinqua da proposição*” (grifo nosso). Na *E.Praed.*, Ockham trata da propinquidade como uma categoria: c. 16, § 2, p. 300, lin. 56 ss.: “Et ideo propinquitas non dicit nisi quod inter hoc et hoc non est corpus. Et hoc posito quod hoc corpus sit et illud corpus sit, et non sint simul, et posito quod non sit hoc corpus medium inter omnia illa, tunc unum vere est propinquum alteri, omni alia re circumscripta.” – “E assim a propinquidade diz apenas que entre isto e aquilo não há corpo. E posto que este e aquele corpos sejam, e não sejam simultaneamente, e posto que este corpo não sirva de meio entre todos aqueles, então um é verdadeiramente propínquo de outro, todas as outras coisas descartadas”. Desse modo, tendo a propinquidade como uma sua propriedade, o termo é tomado na *S.L.* como algo que embora possa ser separado da proposição, apenas interessa à lógica na medida em que a constitui ou é destinado a constituí-la. É isso o que indica HOCHART, P., “Guilherme de Ockham: o signo e sua duplicidade”. In CHÂTELET, F., *História da Filosofia*. Vol. 2: História da Filosofia Medieval, do século I ao século XV. Rio de Janeiro: Zahar, 1974, p. 172 ss.:

“Eis por que conformemente à divisão clássica da lógica, o primeiro capítulo da *Suma Lógica* se intitula: ‘Dos Termos’ e recenseia sob esse título os elementos da proposição, ‘aquilo’, diz Ockham traduzindo Aristóteles, ‘em que a proposição se resolve, como o predicado ou aquilo de que é predicado...’; esse termo ou esse limite apresenta-se assim como ‘a parte próxima da proposição’, contanto que com isso se designe uma parte no sentido próprio, isto é, ‘uma parte essencial’ que, certamente, pertence à essência do todo e sem a qual não poderia ser, mas que também ‘não é e não pode ser um ente completo existindo por si num gênero fora do todo’...”.

No entanto, que o termo interesse à lógica apenas enquanto é destinado a ser parte da proposição não implica “que ele não tenha significado ou validade senão numa proposição”, ponto no qual tem razão PANACCIO, *Ockham on Concepts, op. cit.*, p. 54.

<sup>65</sup> *S.L.* I, cap. 4, p. 16, lin. 27 s. (Trad. F.F., p. 127).

Afinal, no caso dos termos categoremáticos, o signo supõe na proposição por aquilo mesmo que faz vir à cognição, pois o categorema é um termo que tem significação finita e certa. O que não implica exatamente em dizer que o categorema faça algo diverso de si mesmo vir à cognição, mas implica que o categorema faça vir à cognição aquilo de que finita e certamente é signo *subordinado*.

Os sincategoremas, porém, assim como os verbos – um dos elementos que exemplificam a < a' > e que são simplesmente ignorados pela argumentação de Panaccio – não supõem por si mesmos, mas por aquilo que supõem os categoremas aos quais eles são acrescentados. No que diz respeito aos verbos, isso quer dizer que o verbo “corre” faz vir à cognição que algo (indeterminado ou não finito) seja “um corredor” (*sc. “currens”*) agora<sup>66</sup>. Quando supõe, esse mesmo verbo faz vir à cognição que seja agora um corredor aquilo mesmo que é significado pelo termo categoremático ao qual ele é acrescentado. Ora, isso é o mesmo que dizer que aquele verbo seja um signo que faz vir à cognição o ser corredor que necessita de um sujeito (categorema) para ser determinado e que é destinado a ser acrescentado àquele sujeito na proposição quando tomado significativamente. Se o verbo puder ser assim tomado, dado que ele pertença a < a' > tanto quanto o sincategorema, então, a justificação dada por Panaccio para fazer de < a' > um subgrupo distinto dos categoremas precisaria ser reformulada.

Tomando o signo desse modo, também não é exatamente verdade que o sincategorema não faça nada vir à cognição. O sincategorema, assim como o próprio Ockham o declara, *quando tomado por si*, não faz nada vir à cognição de modo *finito e certo*. Mas, no sentido que é interessante para a lógica, o sincategorema nunca será tomado por si, mas sempre será tomado enquanto for parte propínqua de uma proposição, portanto, sempre de modo que possa ser tomado como significando algo. O que, portanto, o sincategorema faria vir à cognição? Ora, o sincategorema faria vir à cognição o fazer o categorema a que é acrescentado na proposição significar *de um modo determinado*. E esse modo determinado – que é o “algo trazido à cognição” – independe do categorema a que ele será acrescentado. Portanto, além de propiciar que o sincategorema possa ser tomado como parte de < a >, essa leitura reforça ainda uma outra idéia: a de que o signo – embora possa ser considerado separadamente da proposição e, portanto, possa legitimamente ser tomado como algo independente da

---

<sup>66</sup> Ou seja, o verbo “corre”, embora tenha significação certa (i.e., o ato de correr) não tem significação finita (i.e., por si, não significa de modo determinado a nenhum daqueles que correm).

oração – apenas seja relevante para a lógica na medida em que ou seja parte efetiva da proposição ou seja considerado enquanto é destinado a ser parte da proposição. Em suma, de um modo ou de outro, na lógica, o termo sempre é considerado *em função da proposição*.

Portanto, Ockham parece estar considerando aqui, semelhantemente ao que aponta Panaccio, de fato duas *espécies* diversas de signo, sendo que a segunda é diversa da primeira na medida em que é mais restrita do que ela e tem como seu caráter distintivo algo que nem mesmo cabe à outra: o ser tomado pela lógica apenas enquanto é um signo (convencional) que faz algo vir à cognição *e é destinado a figurar numa proposição*:

“E tomando assim o vocábulo ‘signo’, a expressão (*vox*) não é signo natural de nada”<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup> *S.L.* I, cap. 1, p. 9, lin. 64 s. (Trad. F.F., p. 120).



## Capítulo II

### Signos Convencionais

Os signos destinados “a supor na proposição” e a constituição da oração.

#### 1. O nome

O primeiro capítulo da exposição ockhamiana para o *Sobre a Interpretação* trata da definição aristotélica de “nome” (*nomen*). Na descrição boeciana, o *Sobre a Interpretação* versaria sobre o nome e sobre o verbo enquanto “designam o que está na alma”<sup>1</sup>. Para Ockham, o nome designa o que está na alma enquanto somos capazes de reconhecer através dele um certo tipo de palavras que têm a peculiaridade de possuir um significado determinado, isto é, palavras como “homem”, “casa”, etc., cujo significado pode ser conhecido sem que seja necessário acrescentar-lhes outras palavras que determinem seu significado. Além disso, o nome terá também uma função sintática: o poder servir de sujeito ou de predicado a qualquer oração composta de “nome e de verbo”. Em suma, nessa exposição, o nome é uma classe de palavras que:

- 1.) indica uma palavra imposta para significar uma coisa determinada de modo *derivado* (em relação à afecção) e
- 2.) indica que esta palavra pode servir de sujeito ou de predicado numa proposição a respeito de qualquer verbo.

O nome é um signo *convencional*, ou melhor, é um signo de signos: o nome é um rótulo dado a certas *voces* convencionais que por ele são designadas na medida em que têm um papel significativo determinado e exercem um dado papel na constituição de uma proposição. Portanto, a diferença entre o que fora feito no Proêmio dessa exposição e o que será feito em seus capítulos iniciais é a de que, no Proêmio, a preocupação inicial foi a de apontar **como** a *vox* é imposta para significar algo, enquanto, nestes capítulos iniciais, a discussão se ocupará em apontar **os diversos tipos** de *vox* que são impostas para significar algo. Neles, Ockham mostra que Aristóteles passa em revista, portanto, o que é próprio aos signos convencionais.

---

<sup>1</sup> Cf. BOÉCIO, *In De Interpr.*, ed. 2<sup>a</sup>, PL 64, 395 AB; PEDRO ABELARDO, *G.S.P.*, p. 307, lin. 24 ss.

Estruturado desse modo, o capítulo inicial do texto ockhamiano encerra, ao final, dois feitos: esclarecer o que é o “nome” em suas funções sintática e semântica, e, principalmente, esboçar os limites da estruturação que permite a *interpretação* da significação convencional. Nele veremos ser indicado o modo pelo qual é possível descobrir o que está sendo enunciado pelo discurso, uma vez que por ele seria descoberto como e o que as convenções foram impostas para significar, e encontraremos também as primeiras pistas que nos indicarão como será possível descobrir se o que está sendo enunciado por estas convenções pode ser considerado verdadeiro ou não.

A exposição de Ockham começa com uma paráfrase da definição aristotélica de nome. Para ele, o nome teria sido definido por Aristóteles como

“a *vox* significativa por imposição [*vox significativa ad placitum*], sem tempo, da qual nenhuma parte por si é significativa separada”<sup>2</sup>.

Logo após a paráfrase, Ockham acrescenta a seguinte observação: a definição dada pelo estagirita nada diz a respeito da coisa da qual o “nome” é um signo. Ou seja, essa definição deve ser classificada como própria a uma espécie determinada de definições, a saber, a definição *nominal* (sc. “*definitio quid nominis*”: “definição ‘da quiddidade’ do nome”), “que exprime apenas o que é importado através do nome”. Melhor dizendo, uma definição é dita “nominal” não porque seja, como no caso considerado pelo *Sobre a interpretação*, “a definição de nome”, mas é assim chamada para marcar o fato de que é antagonista de uma outra espécie de definições: a definição *real* (sc. “*definitio quid rei*”: “definição ‘da quiddidade’ da coisa”), descrita por Ockham como sendo aquela

---

<sup>2</sup> *E.Per.* I, cap. 1, § 1, p. 377, lin. 12 s. A paráfrase de Ockham dista muito pouco do texto aristotélico. Diz o texto do estagirita, em sua versão latina: “Nomen igitur est vox significativa, ad placitum, sine tempore, cuius nulla pars est significativa, separata” (in BOÉCIO, *In De Interpr.*, ed. 2ª, PL 64, 419 C). No texto de Ockham lemos: “... ponit Philosophus definitionem nominis, dicens quod nomen est vox significativa ad placitum, sine tempore, cuius nulla pars per se separata significativa est” (*E.Per.*, *loc. cit.*). O acréscimo de “per se” feito por Ockham na definição aristotélica retrata, no entanto, a definição de “interpretação” dada por Boécio (cf. *In De Interpr.*, ed. 2ª, 394 BC), assim parafraseada por Abelardo: “Interpretationis vocabulum duobus modis accipitur. Modo enim pro definitione tantum nominis ponitur, modo pro omni voce significativa ad placitum per se, sive illa vox sit dictio, ut nomen et verbum, sive oratio.” (PEDRO ABELARDO, *G.S.Per.*, p. 307, lin. 4-8) e assim por Tomás: “Dicitur autem *interpretatio*, secundum Boethium, *vox significativa, quae per se aliquid significat*, sive sit complexa sive incomplexa” (TOMÁS DE AQUINO, *Exp. In Per.*, Proemium, n. 3). O mesmo se repete em DUNS ESCOTO, *Q.D.Per.*, Proemium, n. 3, p. 136, lin. 1-6.

que “exprime as partes de um composto verdadeiro a partir de partes realmente distintas”<sup>3</sup>.

No papel que interessa à *E.Per.*, a definição nominal trata de esclarecer qual é a convenção a ser considerada, assim como é possível definir a palavra “casa” não por meio da coisa (*res*) que significa, mas na medida em que esclarecemos que essa palavra seja uma convenção, imposta para significar uma coisa determinada e destinada a figurar numa proposição. Já a definição real teria a função de descrever não o nome, isto é, a convenção, mas a coisa (*res*) da qual a convenção venha a ser um signo. Acrescente-se, porém, que não há definição real daquilo que não é *res*, como, por exemplo, a quimera, o hircocervo, etc.<sup>4</sup>. Uma vez que não passam de convenções, “quimera”, “hircocervo”, etc. são palavras que apenas têm definições nominais.

Feita a observação, Ockham passa, como é de praxe em tais *exposições*, a uma análise minuciosa da definição dada, explicando-a palavra por palavra. Começando pelo significado da palavra *voz* (*vox*)<sup>5</sup>, sua explicação é dada negativa e sucintamente:

“por esta partícula ‘voz’ está excluído o som que não é voz, como o som dos instrumentos musicais e de outros inanimados.”<sup>6</sup>.

Aparentemente não teríamos aqui senão um resumo da explicação de Boécio, que culminava nesta afirmação:

“Pois a voz é apenas dos animais, já o som de alguns inanimados se perfaz pelo choque dos corpos”<sup>7</sup>.

Ao definir o nome como uma voz *significativa*, Aristóteles teria indicado que não é qualquer som que possa vir a ser produzido pela voz (humana) que é assunto do livro ora em pauta. O exemplo dado por Ockham reproduz algo que poderia ser comparado ao balbuciar de um bebê, que embora *vocalize* algum som, não o faz de modo que esse som tenha um significado certo, nem de modo que pareça que tal som tenha um

<sup>3</sup> Cf. *E.Per.*, *loc. cit.*, p. 377, lin. 14-20.

<sup>4</sup> Cf. *S.L.* I, cap. 26, p. 84 ss. (Trad. F.F., p. 196 ss.).

<sup>5</sup> Como se verá, aqui é praticamente obrigatório que o termo latino *vox* seja vertido por seu correlato primário na língua portuguesa, isto é, *voz*, sob pena de, caso contrário, nos depararmos com um texto ininteligível.

<sup>6</sup> *E.Per.*, *loc. cit.*, p. 377 s., lin. 21-23.

<sup>7</sup> Cf. BOÉCIO, *In De Interpr.*, ed. 2ª, PL 64, 420 A.

significado certo<sup>8</sup>. Embora seja possível dizer que mais uma vez Ockham tenha seguido a explicação de Boécio<sup>9</sup>, uma comparação mais detalhada entre os dois textos, e mesmo com o de Tomás, revelará algumas particularidades de sua exposição.

Para ilustrar o que Aristóteles teria pretendido ao dizer que há vozes significativas, Boécio afirma que há certas locuções (*locutiones*) que nada significam, como “as vozes articuladas das quais o significado próprio não pode ser descoberto, como em *scindapsus*”. Ora, quando escreve “*scindapsus*”, Boécio provavelmente tem em mente que embora o som formado pela pronúncia deste conjunto de sílabas possa “parecer uma palavra” – note-se que ele é muito próximo de “*scindappus*”, palavra que significa *instrumento musical* – “*scindapsus*” de fato não é palavra nenhuma. Tomás de Aquino, em exemplo semelhante, acaba dando um passo além do de Boécio. Para ele, a diferença entre vozes significativas e vozes não significativas é que algumas vozes, ainda que possam ser grafadas e articuladas através da fala (*sc.* “*litteratae et articulatae*”), como “*biltris*” – outra “palavra” que na verdade não é palavra nenhuma – nada significam, do mesmo modo que possa haver um assobio que seja “dado à toa”, e, portanto, nada signifique<sup>10</sup>.

O exemplo de Ockham difere dos outros, portanto, na medida em que propõe um recuo. Nele não há nenhuma aproximação entre as vozes significativas, isto é, as palavras, e as vozes não significativas. Aliás, parece propor o contrário: a voz artificial é posta como se fosse completamente descolada da outra, dita “natural”, assim como o é daquela que nem ao menos pode ser tomada como significativa.

Encerrando a primeira parte de sua abordagem da definição de nome, Ockham analisa o elemento culminante desta definição: o nome é uma voz significativa *por imposição (ad placitum)*<sup>11</sup>. Por ser imposta ou convencional, a voz não significa do mesmo modo que o riso e o choro significam a alegria ou a dor. O riso, ou melhor, a risada de alguém, é um signo que é uma voz /expressão (*vox natural*) da alegria. Um signo convencional, por outro lado, não poderia de nenhum modo ser visto como uma expressão natural daquilo de que é signo. Ou seja, não há maior razão para que uma convenção seja imposta como signo de qualquer coisa, assim como não há maior razão para que

<sup>8</sup> Cf. *E.Per.*, *loc. cit.*, p. 378, lin. 23 s.

<sup>9</sup> Cf. BOÉCIO, *In De Interpr.*, ed. 2ª, PL 64, 420 A.

<sup>10</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Exp. In Per.* I, l. 4, n. 3.

<sup>11</sup> Cf. *E.Per.*, *loc. cit.*, p. 377 s., lin. 21-27.

uma convenção seja imposta como signo de uma coisa e não de outra. Conseqüentemente, não há maior razão (leia-se, uma razão “natural”) para que qualquer palavra tenha sido *imposta* como signo da coisa de que é signo. Há apenas o arbítrio.

Por fim, salienta que o acréscimo da cláusula segundo a qual o nome é uma voz significativa por imposição e *sem o tempo* é o que possibilitará distinguir o nome do verbo: tanto os verbos quanto os participípios<sup>12</sup> dos verbos significam *com o acréscimo do tempo*<sup>13</sup>.

Traçados os elementos iniciais dessa definição, Ockham propõe alguns esclarecimentos referentes ao trecho analisado. O primeiro deles pode ser visto como uma justificativa da afirmação de que a definição dada por Aristóteles era uma definição *nominal*. O argumento é apresentado assim:

---

<sup>12</sup> Os participípios, “sem embargo de sua significação verbal, podem desempenhar as funções próprias dos nomes substantivos e adjetivos” (PASCHOAL CEGALLA, D., *Novíssima Gramática da Língua Portuguesa*. São Paulo: Nacional, 1968, p. 110). Em latim, além de designarem o tempo, o que é próprio ao verbo, os participípios geralmente também são declináveis e concordam com os nomes aos quais se referem em gênero, número e caso (vide *infra*, nota 24). Apesar dessa sua ambigüidade, como lembrará o próprio Ockham, Boécio os classifica como pertinentes aos verbos, não aos nomes: “São cognatos para o verbo os participípios ou que venham no modo do gerúndio ou que contenham o tempo da significação própria; já as interjeições e por outro lado os pronomes e também os advérbios são postos no lugar do nome, dado que significam algo definido em que é nula ou a significação da afecção ou a ação”: *E.Per., loc. cit.*, p. 379, lin. 52-56.

<sup>13</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, p. 378, lin. 27 s. Ockham entende que a cláusula “*sem o tempo*” indica simplesmente que o nome não signifique *também* o tempo, ou como aparecerá na definição de verbo, que o nome não *co-significa* o tempo, ainda que possa ser *signo* do tempo. Escreve Boécio: “Portanto, acrescentado ao nome que seja dito ser *sem o tempo*, separa-se o nome do verbo. Na verdade, ninguém arbitre que tenhamos opinado que nenhum nome seja signo do tempo. Há, com efeito, nomes que demonstram o tempo pela significação; por exemplo, quando digo ‘hoje’ ou ‘amanhã’, eles são nomes do tempo. Ora, dissemos isso: que com o mesmo fim, o tempo não é igualmente *co-significado* pelo nome” (BOÉCIO, *In De Interpr.*, ed. 2<sup>a</sup>, PL 64, 421 s. DA). Tomás de Aquino, porém, vê ser necessário inserir aqui mais alguns esclarecimentos: “Em quarto lugar, estabelece a terceira diferença, a saber, *sem o tempo*, pelo que o nome difere do verbo. Ora, vê-se que isso é falso, porque o nome ‘dia’ ou ‘ano’ significa o tempo. Mas diga-se que acerca do tempo três podem ser os considerados. Primeiro, o próprio tempo, de acordo com o que é uma certa coisa, e assim pode ser significado pelo nome, como qualquer outra coisa. De outro modo, pode ser considerado aquilo que é medido pelo tempo, enquanto um que tal: e porque aquilo que primeiro e principalmente é medido pelo tempo é o movimento – no qual consiste a ação e a recepção, por isso o verbo que significa a ação ou a recepção, significa com o tempo. A substância considerada por si, na medida em que é significada por nome e pronome, não é tida como algo que tal, como se fosse medida pelo tempo, mas apenas de acordo com o que é subjacente ao movimento, à medida que é significada pelo participípio. Por isso o verbo e o participípio significam com o tempo; já o nome e o pronome não. Do terceiro modo, pode ser considerado a própria compleição que mede o tempo, que é significado pelo advérbio temporal, como ‘amanhã’, ‘ontem’ e semelhantes” (*Exp. In Per. I, l. 4, n. 7*).

“deve-se notar que essa definição não é predicada necessariamente ao definido, assim como nenhuma definição nominal [*exprimente quid nominis*] é predicada ao definido, pois assim como os nomes são significativos por imposição, não têm tais definições senão por imposição”<sup>14</sup>.

A definição nominal não é um predicado necessário do definido porque é a definição de uma imposição, isto é, de uma convenção. Portanto, serve apenas para tornar manifesto o que foi arbitrado quando aquilo que define foi imposto. Em suma: em nosso caso, uma vez que o nome é tomado apenas enquanto é uma convenção, sua definição não faz senão esclarecer o que foi convencionado no momento de sua imposição. Portanto, Aristóteles trata aqui do que é o nome a partir do fato de que ele seja um *signo*, ou melhor, um *signo imposto*.

Ao definir o nome como uma “voz significativa por imposição, sem tempo, da qual nenhuma parte por si é significativa separada”, Aristóteles pretende apontar o que é peculiar a esta “voz”: primeiro e mais importante, ser um *signo convencional (falado)*. Em segundo lugar, que seja uma convenção com a peculiaridade de não co-significar o tempo. Terceiro, exatamente porque é uma convenção, quer Ockham que esta voz somente signifique algo se tomada na forma em que foi convencionada. Por exemplo, a elocução “alfarrábio” apenas é signo de uma coisa determinada porque foi imposta para significar aquela coisa quando for assim pronunciada. Por mais que nos seja possível “desmontar” esta palavra /elocução em várias sílabas ou em vários fonemas, aquelas sílabas e esses fonemas, enquanto são partes de uma palavra que é um signo convencional, nada significam por si mesmas. Ou seja, na interpretação que Ockham dá à definição de nome, o nome é uma fala que é um signo imposto que não co-significa o tempo, e, pelo fato de ser uma convenção, nenhuma de suas partes é significativa se tomada separadamente do todo.

Com essa interpretação, Ockham aponta que a voz convencional adquire sua função significativa de um modo completamente diferente de qualquer outra voz ou signo natural. Na economia dessa exposição, a única semelhança notada entre as vozes naturais e as vozes convencionais é o fato de ambas poderem ser tomadas como signos. Dado que o texto aristotélico trate das *convenções* que são passíveis de interpretação, o caso das vozes naturais simplesmente não seria relevante para a discussão, sendo lem-

---

<sup>14</sup> *E.Per., loc. cit.*, p. 378, lin. 29-34.

brado unicamente com o fim de evitar confusões. Essa, com efeito, é a estratégia empregada em toda a explicação da definição:

“... por esta partícula ‘voz’ *está excluído* o som que não é voz, como o som dos instrumentos musicais e de outros inanimados. Por esta partícula ‘voz significativa’ *são excluídas* as vozes não significativas, como ‘bu-ba’ e que tais. Por esta partícula ‘por imposição’ *são excluídas* as vozes significativas naturalmente, como o riso, o choro e que tais, que significam naturalmente a alegria ou a dor. Por esta partícula ‘sem o tempo’ *são excluídos* os verbos e os participios, que significam com o tempo. ...”<sup>15</sup>.

Vemos assim que o raciocínio dos exemplos dados por Boécio e por Tomás para explicar o que é uma voz significativa encontra uma nova perspectiva na exposição ockhamiana: naqueles autores, uma palavra que não seja verdadeiramente uma palavra, como “blictiri” ou “scindapsus”, ainda que “pareça” uma palavra e possa ser grafada e articulada, na verdade nada significa; afinal, é apenas uma pseudopalavra. Para Ockham, porém, tais “pseudopalavras” nem ao menos são tomadas como se de fato remetessem a falsas palavras: elas são balbucios, que embora até possam vir a ser grafados como se fossem signos convencionais, como o querem Boécio e Tomás, são aqui considerados desde o início como totalmente independentes daquelas vozes que são significativas por convenção.

Eis porquê Ockham avançará a discussão afirmando que Aristóteles trata aqui apenas do nome que é proferido, deixando de lado tanto os nomes mentais como os nomes escritos<sup>16</sup>. Ao excluir os nomes mentais e escritos da definição de nome, Ockham não faz outra coisa senão reforçar aquilo que entende ser a idéia central aqui desenvolvida: os nomes são signos convencionais falados que não co-significam o tempo, independentemente do fato de que possam ser feitas outras considerações a respeito destas vozes, como, por exemplo, 1.) que signifiquem de modo diverso das vozes naturais, 2.) que sejam diversas de outras vozes que nem ao menos são significativas, ou então, 3.) que sejam vozes que mantêm uma relação de subordinação tanto com outras vozes, como as escritas, como com as afecções da alma, das quais são derivadas.

Portanto, o nome é objeto do *Sobre a Interpretação* na medida em que é um signo convencional falado que tem por características distintivas o significar algo de modo finito e certo, o poder servir tanto de sujeito como de predicado para a oração, bem co-

<sup>15</sup> *E.Per., loc. cit.*, p. 377 s., lin. 21-28. Os grifos são nossos.

<sup>16</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, p. 378, lin. 35 ss.

mo o não co-significar o tempo. Que o nome seja tomado nesse tratado somente na medida em que é *um* tipo determinado de tais vozes (faladas) fica claro quando, após anunciar a exclusividade da consideração das vozes faladas nesta definição, Ockham retoma e a aprofunda o significado de parte da definição já explicada: a que diz que o nome seja uma *voz significativa*.

De acordo com Ockham, há três modos de se entender o epíteto “voz significativa”: *estritíssimo*, *estrito* e *lato*. Partindo de uma citação de Boécio, Ockham diz que de modo *estritíssimo* as conjunções e as preposições não são significativas, bem como os signos universais e particulares e de modo geral todos os sincategoremas. A justificativa para que sejam efetuadas essas exclusões é a seguinte: essas palavras, *a não ser que postas em conjunto com outras, não apresentam por si mesmas nenhuma coisa determinada ao intelecto*<sup>17</sup>.

Ainda dizendo estar de acordo com Boécio, Ockham relata que, de modo *estrito*, a “expressão significativa” é aquela que torna uma coisa determinada para o intelecto *seja quando posta por si mesma, seja quando posta com outras palavras*. Ou seja, esta acepção é diferente da anterior apenas na medida em que inclui os participios, as interjeições, os pronomes e alguns advérbios. Os exemplos dados são: “bem”, “mal”, “o que lê” (*sc. “legens”*), “o que disputa” (*sc. “disputans”*). Ockham observa ainda que qualquer parte da oração que possa ser reduzida (*sc. “descendens”*) a um nome ou verbo categoremático (como, por exemplo, um participio) seria significativa desse modo<sup>18</sup>.

Por fim, de modo *lato*, *qualquer parte de uma oração é significativa*, seja significativa por si seja aquela palavra que co-significa algo quando acrescentada à outra palavra. Essa acepção, no entanto, será logo excluída da discussão em pauta: de acordo com Ockham, Aristóteles apenas tem em vista as vozes que podem servir de sujeito ou de predicado à proposição, excluindo, portanto, quaisquer nomes sincategoremáticos<sup>19</sup>.

Excluída a acepção *lata*, resta então que o nome só seja considerado uma voz significativa que interessa ao *Sobre a Interpretação* se tomado de acordo com a acepção *estritíssima* ou a *estrita*, ao menos sempre que puder responder à seguinte descrição: o

---

<sup>17</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, p. 378, lin. 38-47.

<sup>18</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, p. 378 s., lin. 47-57.

<sup>19</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, p. 379, lin. 57-63.



nome é a voz (falada) imposta por imposição primária para significar algo e que pode servir, a respeito de qualquer verbo, de sujeito ou de predicado para a proposição.

Feitos esses esclarecimentos, Ockham volta mais uma vez à exposição palavra por palavra da definição de “nome”, mas dessa vez seguindo a própria exposição de Aristóteles: o nome é uma voz significativa por imposição, sem tempo, *da qual nenhuma parte por si é significativa separada*. A primeira explicação dada para esse trecho da definição não traz nada que, à primeira vista, pudéssemos estranhar. Afinal, ele simplesmente quer dizer que numa palavra como “água”, se tomarmos qualquer uma de suas partes separadamente, a saber, “á” ou “águ” ou “gu” ou “gua”, etc., temos que nenhuma delas, por si mesma, seria signo de nada.

A argumentação passa a ser mais interessante, porém, quando, como é sugerido no texto, pensamos nas palavras compostas. Ockham expõe que simplesmente não haveria nenhum sentido em se tomar partes de qualquer convenção como se fossem significativas separadas: “*equiferus*” (em português, “cavalo-selvagem”) não significa algo porque seria uma composição de “*equi*” (de “*equus*”: “cavalo”) + “*ferus*” (selvagem), mas sim enquanto é uma determinada modulação da voz que os homens *quiseram* impor para que significasse uma coisa sem o tempo, ou seja: como um *nome*. Desse modo, “*ferus*”, enquanto é parte do nome “*equiferus*”, separada dele nada significa, ainda que uma outra palavra, “*ferus*” (selvagem), signifique por si mesma<sup>20</sup>.

O próximo passo dado por Ockham é esclarecer que o nome seria dito uma voz significativa *por convenção* porque seria uma marca da afecção da alma *imposta* para significar, como sabemos, o mesmo que essa afecção significa. Assim, dizer que o choro e o riso significam naturalmente é o mesmo que dizer que o choro e o riso significam de um modo que não foi a eles imposto. Aqui Ockham aproveita para inserir um assunto que debateremos noutro lugar<sup>21</sup>: a suposição dos termos. Com efeito, diz que alguém poderia *imprudentemente* achar que palavras como “choro” ou “riso” são signos naturais do ato de chorar ou rir. Ockham diz que é preciso saber que quando dizemos que o choro é signo natural da tristeza, dizemos que o ato de chorar é um signo natural da tristeza, e não que uma palavra, “choro”, o seja. Ora, quando a palavra “choro” designar o ato de chorar, como acontece na proposição “choro é signo natural da tristeza”, dizemos que ali

---

<sup>20</sup> Cf. *E.Per.* I, cap. 1, § 2-3, p. 379 s.

<sup>21</sup> Cf. *infra*, cap. 4, seção 3: “Notas sobre a ‘teoria da suposição’.”.

aquela palavra está em *suposição pessoal*. Quando, porém, entendermos que naquela proposição se diz que a palavra “choro” é signo natural da tristeza, o que é falso, estaremos então tomando aquela palavra em *suposição material*. Fica claro, portanto, que a função desse aparte é apontar a importância da suposição na interpretação daquilo que está sendo enunciado: a suposição indicará o modo pelo qual uma determinada palavra é tomada sempre que ela se encontra numa proposição. Para Ockham, o desconhecimento da suposição através da qual a palavra é tomada “engana a muitos, tanto na lógica como nas ciências particulares”<sup>22</sup>. Note-se também que a discussão a respeito da significação natural da voz volta ao discurso como se fosse uma intervenção despropositada (“*Et si proteviatur...*”<sup>23</sup>), o que reafirma a idéia já apontada de que esses casos simplesmente não devam ser levados em conta nessa discussão.

O último passo a ser dado é excluir da alcunha de “nome” os “casos do nome”<sup>24</sup> e os “nomes infinitos”. Os *nomes infinitos* são aqueles que não têm significação finita, ou ao menos não foram impostos para significar nada de modo primário. São exemplos de nomes infinitos aqueles que são precedidos da negação sem que com isso formem uma proposição afirmativa ou negativa, como “não-homem”, “não-animal”, “não-branco”, etc.

Para bem compreender essa observação, é preciso não nos deixar enganar: a palavra “não-homem” não é tomada aqui como se fosse uma palavra imposta para significar todas as coisas que não sejam homens. Aqui, “não-homem” simplesmente *não significa* “homem”<sup>25</sup>. Sua significação, portanto, é próxima a dos sincategoremáticos: apenas poderá ser definida quando tais nomes forem postos em conjunto com outros nomes numa proposição.

Vendo que a proposta de Aristóteles de excluir da definição de nome os nomes infinitos torna essa sua definição mais restrita do que outras então correntes, Ockham propõe-se a esclarecer as várias acepções de nome. Na acepção mais *lata*, que Ockham

---

<sup>22</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, § 4, p. 380 s.

<sup>23</sup> *E.Per., loc. cit.*, p. 380, lin. 11.

<sup>24</sup> Os *casos do nome* são os casos próprios da língua latina, que se dividem em caso reto e casos oblíquos. O caso reto é o caso do nominativo, no qual encontram-se as palavras que geralmente equivalem ao sujeito da proposição quando vertidas para o português. Os casos oblíquos, que Ockham considera não serem nomes, são o genitivo (adjunto restritivo), o dativo (objeto indireto), o acusativo (objeto direto), o vocativo e o ablativo (geralmente para o agente da passiva).

<sup>25</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, § 5, p. 381 s.

diz ser a geralmente empregada pelos gramáticos, o nome seria tomado por qualquer parte da oração, inclusive se *com o caso*. Na acepção *estrita*, o nome seria tomado apenas por aquilo que poderia vir a ser sujeito ou predicado numa proposição a respeito de algum verbo. Deste modo, não seriam nomes nem o verbo, nem os sincategoremáticos, nem os casos do nome. Na acepção *estritíssima*, o nome seria tomado por aquilo que teria sido *imposto* para significar algo de modo primário<sup>26</sup>:

“e assim os nomes infinitos não são nomes, porque são impostos somente porque são impostos os nomes aos quais a negação é preposta”<sup>27</sup>.

A análise continua: Aristóteles exclui de sua definição também os casos do nome. Apenas podem ser ditas nomes as vozes declinadas no caso reto, uma vez que são as únicas que, se acrescidas de “é” ou “foi” ou “será” são capazes de significar o verdadeiro ou o falso. O caso reto, como posto em nota (*supra*, nota 24), é o caso nominativo. Os outros “casos do nome” não podem ser considerados *nomes* porque quando são postos numa oração composta apenas de “nome e verbo”, nada significam de modo finito e certo, e, portanto, não significam o verdadeiro nem o falso. Alguns exemplos de casos oblíquos do nome são palavras como *hominis*, palavra do caso genitivo, que em português, afastando-se da idéia que motiva a discussão no latim, só pode ser vertida por mais de uma palavra, a saber, “do homem”, assim como acontece com *homini*, “para o homem”, *hominem*, “o homem” (para o objeto direto), *homo*, “ó homem”, *homine*, “pelo homem”, bem como em seus equivalentes plurais. O que Aristóteles argumenta, de acordo com Ockham, é que em qualquer oração composta de “nome” e de um dos verbos mencionados, os casos oblíquos são incapazes de significar o verdadeiro ou o falso, afinal, “do homem é” nem significa o verdadeiro, nem o falso, a não ser, ressalta Ockham, que a ele se acrescente um predicado, como em “do homem é o asno”<sup>28</sup>. Assim, tanto “homem foi” quanto “homem é” são proposições que podem ser verdadeiras ou falsas na medida em que por elas for possível entender que um homem existiu ou exista. O mesmo não acontece com os casos oblíquos: “do homem é” nunca significaria nada de modo determinado.

<sup>26</sup> Não se deve confundir aqui a imposição primária dos nomes com a significação (natural) primária da afecção. “Imposição primária” indica aqui algo que na *S.L.* aparecerá como relativa aos “nomes de primeira imposição”: cf. *S.L.* I, cap. 11, p. 40 (Trad. F.F., p. 151).

<sup>27</sup> Cf. *E.Per.*, *loc. cit.*, p. 382, lin. 18 ss.

<sup>28</sup> Cf. *E.Per. loc. cit.* § 6, p. 382.

Assim, de acordo com Ockham, Aristóteles toma o nome numa acepção que tem elementos tanto da acepção estritíssima quanto da estrita: os nomes são as vozes (faladas) que são impostas por imposição primária para significar algo e podem servir, a respeito de qualquer verbo, de sujeito ou de predicado para a proposição. Vemos, portanto, culminando o debate proposto pelo capítulo, que a definição de nome, ora em pauta, dá-se tanto a nível semântico quanto sintático.

## 2. O verbo

### a.) A definição do verbo e a designação dos tipos de predicação:

O segundo capítulo da *E.Per.* trata da definição aristotélica do verbo, assim apresentada por Ockham:

“[Aristóteles] diz então que o verbo sempre co-significa o tempo, sua parte não significa nada exterior e é sempre marca daqueles que são predicados sobre um outro [*sc. “nota eorum quae praedicantur de altero”*]”<sup>29</sup>.

Para explicar o que quer dizer “co-significar o tempo”, Aristóteles, narra Ockham, dá o seguinte exemplo: embora “corrida” (*cursus*) e “corre” (*currit*) sejam signos de algo idêntico (i.e., do ato de correr), “corrida”, porque é um nome (*nomen*), não co-

---

<sup>29</sup> Cf. *E.Per.* I, cap. 2, § 1, p. 383, lin. 8-10. Desta vez o texto de Ockham é praticamente uma cópia do aristotélico. Vejamos primeiro a definição aristotélica: “Verbum autem est, quod consignificat tempus, cuius pars nihil extra significat, et est semper eorum quae de altero praedicantur, nota.”: in BOÉCIO, *In De Interpr.*, ed. 1ª, PL 64, 306 B. No texto de Ockham, encontramos: “[Philosophus] Dicit igitur quod verbum semper consignificat tempus et eius pars nihil extra significat et est semper nota eorum quae praedicantur de altero”.

A análise dessa definição decorre de modo semelhante a da definição de nome, isto é, que quase seguirá novamente o dito aristotélico palavra por palavra. Desta vez, porém, a análise seguirá os próprios passos de Aristóteles. A diferença baseia-se numa estratégia de exposição. Quando tratou no capítulo anterior de sua exposição da definição de nome, seguindo o que era costumeiramente feito nestas exposições do texto aristotélico, porque feito por Boécio, Ockham dedicou-se a comentar detalhadamente a definição de nome antes mesmo de prosseguir a análise do texto do estagirita, o que deixa a impressão de uma estrutura repetitiva da exposição. Esse, porém, é apenas o reflexo do fato de que a primeira explicação que ali encontramos da definição aristotélica é própria do expositor. Aquilo que, ao final, parece ser apenas a retomada do que fora anteriormente dito, é, na verdade, a exposição da explicação que é dada pelo próprio Aristóteles.

Desta vez, porém, a estratégia será outra: na esteira de Boécio, Ockham não propõe uma explicação introdutória, mas passa prontamente à exposição da explicação dada pelo próprio Aristóteles a respeito do que quer dizer “co-significar o tempo”.

Lembre-se, a título de ilustração, que Tomás, na lição 5, que dedica ao verbo, toma os parágrafos referentes aos números 1-6 com seus próprios comentários, apenas dando continuidade à exposição do texto no número 7: cf. *Exp. In Per.* I, l. 5, n. 1-7.

significa o tempo. Por outro lado, “corre”, porque é um verbo, co-significa o tempo. Segundo Ockham, Aristóteles afirma que o verbo co-significa o tempo porque, além de significar aquilo para que foi imposto (i.e., a corrida ou o ato de correr), quando conjugado na terceira pessoa do singular no tempo presente, como é o caso em “corre”, diz ainda que esta corrida “se dá agora” (sc. “*nunc esse*”), e não que já tenha ocorrido ou então que ainda ocorrerá<sup>30</sup>.

Ockham esclarecerá as implicações disso logo mais. Antes, avança na segunda parte da explicação aristotélica. Aristóteles diria ainda o seguinte: o verbo “é uma marca daqueles que são ditos (ou predicados) sobre um *outro*”, porque é marca ou daqueles que estão *no* sujeito ou, então, daqueles que são *sobre* o sujeito. Veremos mais adiante que, de acordo com o primeiro caso, ao dizer “homem é branco”, o verbo liga o sujeito a um predicado que lhe diz respeito mas que, de algum modo, pode ser separado dele. Já de acordo com o segundo caso, quando dizemos “homem é animal” ou “o fogo aquece a madeira”, o verbo liga o sujeito a algo que, ou é o próprio sujeito, ou é um predicado do sujeito apenas formalmente, isto é, apenas na oração. Portanto, o que temos aqui, de acordo com Ockham, é a afirmação de que o “outro” (sc. “*alterum*”) de que trata o verbo tem aqui um sentido mitigado, isto é, nem sempre diz respeito a algo de fato diverso do próprio sujeito, mas às vezes se limita a apontar apenas um modo diverso de significar um mesmo sujeito<sup>31</sup>.

Apresentada a explicação aristotélica, Ockham proporá ainda uma série de observações com a finalidade de destacar o que pensa ser importante considerar a respeito do que foi dito pelo estagirita.

A primeira delas chama a nossa atenção para o significado de “co-significar o tempo”, estabelecendo em que medida isso seja diferente de “significar” o tempo. Significam o tempo palavras como “ano”, “dia”, “mês”, etc. Ora, essas palavras não significam o tempo de modo diverso do que a palavra “homem” significa aquilo para que ela foi imposta como signo. Por outro lado, um verbo como “corre” co-significa o tempo na medida em que entendemos que a corrida ou o ato de correr significado pelo verbo *se dá*

---

<sup>30</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, p. 383, lin. 10-14.

<sup>31</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, p. 383, lin. 14-17.

*agora*<sup>32</sup>. Ou seja, o verbo “corre” significa o ato de correr associado ao fato de que, dada sua conjugação no tempo presente, o ato de correr se dá neste momento.

As próximas duas observações retomam a segunda parte da definição aristotélica, de acordo com a qual o verbo é “uma marca daqueles que são predicados sobre um outro”. Ockham entende que isso seja o mesmo que dizer que o verbo seja “aquilo que tem por sua natureza o competir a outro e o pressupor algo na oração à qual convém”. Ou seja, na leitura de Ockham, Aristóteles pretendia aqui ressaltar apenas o papel secundário do verbo na oração. Afinal, enquanto cumpre o papel que lhe é próprio na constituição da oração, o verbo nunca poderá ser aquilo sobre o que a oração versa: o verbo, ao exercer sua função numa oração, nunca será seu sujeito, mas sempre dirá respeito ao predicado<sup>33</sup>.

A respeito desse ponto, percebemos o que é característico da interpretação de Ockham na medida em que a comparamos com a controvérsia que Boécio vê originar-se deste trecho do texto aristotélico. Boécio entendeu que ao dizer que o verbo seja uma “*marca daqueles que são predicados sobre um outro*”, Aristóteles apontaria que o verbo seria um signo apenas dos acidentes. Quando dizemos “corre”, explica Boécio, dizemos que uma determinada ação seja inerente a algo como se fosse seu acidente. O verbo, portanto, significa que um tal acidente seja predicado a seu sujeito. E porque “corre” está no tempo presente, temos além disso que o verbo co-signifique que aquele acidente se dê agora (*nunc esse*). O trecho do texto aristotélico que se segue ao analisado, porém, trará algumas dificuldades para essa interpretação proposta por Boécio.

Com efeito, Boécio inicialmente propõe que, uma vez que verbo sempre seja tomado como algo que é predicado sobre um outro, Aristóteles veria ser necessário frisar mais uma vez (*memoriter*) de que modo devemos entender o “ser predicado”<sup>34</sup>. Por isso, faz a seguinte paráfrase ao trecho que acabamos de ver comentado: o verbo

“é sempre marca daqueles que são ditos sobre um outro, *como daqueles que são sobre o sujeito ou no sujeito*”<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, p. 383, lin. 18-25.

<sup>33</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, p. 383 s., lin. 26-36.

<sup>34</sup> BOÉCIO, *In De Interpr.*, ed. 2ª, PL 64, 427 C - 428 A.

<sup>35</sup> BOÉCIO, *loc. cit.*, 428 A. O grifo é nosso.

Boécio aponta que há algumas dificuldades em se entender o significado da disjunção que aparece no trecho final desta paráfrase. Aparentemente, propõe, ela diria respeito apenas a uma elucidação da própria paráfrase, ou seja, que quando temos uma proposição como “o homem corre”, nela, o verbo diria algo *sobre o sujeito*. Dado que o verbo designa apenas acidentes, diria ainda que eles estão *no sujeito*<sup>36</sup>. Ou seja, o verbo seria tomado como o signo dos acidentes que são ditos sobre o sujeito ou no sujeito.

Boécio admite, como consequência disso, que esse trecho possa ser visto como obscuro. Por isso, sugere que Aristóteles poderia ter esclarecido melhor esse acréscimo se tivesse dito que a disjunção ali existente quer dizer que algo ou seja predicado ao sujeito universalmente, isto é, quando for dito *sobre o sujeito*, ou então, que o seja particularmente, quando for dito *no sujeito*<sup>37</sup>. Assim, Boécio propõe que o que está sendo levado em conta é o modo próprio ao acidente que é predicado para um sujeito. O exemplo dado é o seguinte: o verbo “move-se” indica um acidente. Ora, sabe-se que esse acidente designa algo universal, dado que indica o movimento tomado enquanto um gênero. Por outro lado, “corro” indica um acidente particular, pois indica uma espécie do gênero do movimento, a saber, a corrida. Continua Boécio: como não tem espécies para delas ser predicada, a corrida apenas pode ser no sujeito, a saber, naquele que corre. Ou seja, o predicado particular apenas tem ser (diríamos, portanto, *existe*) no sujeito ao qual é predicado. No entanto, o movimento, do qual a corrida é uma espécie, por ter várias espécies, pode ser dito como algo que é um predicado dessas espécies embora não precise existir apenas na espécie *sobre* a qual for predicado. É desse modo que se diz que o movimento seja predicado *sobre* a corrida: porque pode ter ser em outras coisas que não ela. Assim, quando for dito “é movido”, teremos predicado um acidente universal como aquilo que é *sobre o sujeito*. Quando, porém, for dito “corro”, teremos um acidente particular que não dirá algo sobre o sujeito, mas que apenas terá ser (isto é, existirá) *no sujeito*.

No entanto, Tomás o aponta, se essa for de fato a função daquele esclarecimento da paráfrase, ele de nada servirá:

---

<sup>36</sup> BOÉCIO, *loc. cit.*, 428 AB.

<sup>37</sup> BOÉCIO, *loc. cit.*, 428 BD.

“Se, portanto, os verbos significarem a ação ou a afecção, que são acidentes, conseqüentemente sempre os significarão como os que são ditos no sujeito. É inútil, portanto, dizer no sujeito ou sobre o sujeito”<sup>38</sup>.

Explique-se: seja referente a algo particular seja a um universal, o acidente sempre está no sujeito. A questão detectada por Tomás, portanto, é a seguinte: de acordo com o que está sendo proposto, Aristóteles diz que o acidente pode ser referente ou a um universal ou a um particular. Ora, se o se referir ao universal ou ao particular for apenas a descrição de uma propriedade do acidente, qual a serventia do esclarecimento proposto por Aristóteles para a definição do verbo, dado que o verbo seja aqui tomado apenas enquanto é um signo *da predicação* do acidente? A resposta de Tomás para essa questão é taxativa: nenhuma.

Tomás propõe então que devemos reconsiderar a interpretação dada por Boécio, retomando a passagem com termos mais específicos: quando Aristóteles diz sobre o verbo que sempre seja “marca daqueles que são predicados sobre um outro *como daqueles que são sobre o sujeito ou no sujeito*”, não entende que o verbo seja signo daquilo que é predicado sobre um outro como um acidente ou como algo essencial, mas antes que o verbo seja *sempre* um signo de que algo está servindo de predicado para um outro. Portanto, para Tomás, Aristóteles está frisando ali a idéia de que o verbo sempre significa que algo foi atribuído a um sujeito, seja essencialmente, seja acidentalmente<sup>39</sup>.

A estratégia adotada por Ockham para resolver essa dificuldade, que ele conhecia ao menos nos termos apresentados por Boécio, não enfrenta diretamente o texto boeciano. Ockham nem ao menos enuncia, a exemplo de Boécio, alguma obscuridade na compreensão do trecho em pauta. Apenas propõe-se a revisar uma interpretação que a edição crítica latina aponta ser uma paráfrase da lição de Walter Burley a respeito do verbo, dizendo que a afirmação “burleyana” de que “o verbo significa por meio da ação saída de outro e é aquilo que é inerente a outro”<sup>40</sup> apenas pode ser verdadeira se for entendida como uma sorte de paráfrase do texto aristotélico. O texto de Burley citado na edição latina como a fonte da opinião retratada por Ockham é o seguinte:

<sup>38</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Exp. In Per.* I, l. 5, n. 9.

<sup>39</sup> Cf. NASCIMENTO, C.A.R. DO, “A consignificação do tempo pelo verbo no comentário de santo Tomás de Aquino ao *Peri Hermeneias*”. In: DE BONI, L. A. (org.), *Lógica e Linguagem na Idade Média*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995, p. 117.

<sup>40</sup> Cf. *E.Per.*, I, c. 2, § 1, p. 384, lin. 32s.: “verbum significat per modum actionis egredientis ab altero et est illud quod inhaeret alteri”.



“Ora, é dito que *o verbo é marca* daquilo que é predicado porque o verbo significa por meio da ação e do sair de outro; e aquilo de que sai é o sujeito. E por isso não se toma o verbo por parte do sujeito, mas antes por parte do predicado: o verbo é aquilo que é inerente a outro e não aquilo a que algo seja inerente”<sup>41</sup>.

Portanto, de acordo com a sugestão dos editores da *E.Per.*, a posição de Burley, ou melhor, a posição que Ockham pretende reinterpretar é a seguinte: o verbo significa algo que sai do sujeito e que dele é uma ação. Ora, aquilo que sai do sujeito e que dele é uma ação é o predicado. Por ser um signo do predicado, o verbo é tomado como se dissesse respeito mais a ele que ao sujeito. Afinal, sempre será o verbo que será inerente a algo, isto é, ao sujeito, e nunca o contrário, isto é, o verbo nunca poderá ser tomado como aquilo a que algo é predicado.

Ockham, entretanto, entende com sua paráfrase do que supomos ser a posição de Burley, isto é, com a afirmação de que “o verbo significa por meio da ação saída de outro e é aquilo que é inerente a outro” o seguinte: o verbo sai de algo e é a ele inerente assim como se diz que o verbo sempre pressupõe algo *na oração* e de acordo com a ordem da construção, e se for assim entendida, não há nada a se opor à posição de Burley. Mas não poderíamos conceder que com aquela posição fosse entendido que o predicado saia do sujeito ou que a ele inira realmente<sup>42</sup> no mesmo sentido em que se diz que a brancura é inerente à parede:

“ao dizer que ‘homem é animal’ não se denota algo sair do homem nem algo inerir ao homem por parte da coisa. Denota-se que o homem seja animal, não que tenha algo nem que algo tenha saído do homem nem que algo seja real e verdadeiramente inerente ao homem, a não ser, talvez, que esta voz ‘animal’ através da predicação seja inerente a esta voz ‘homem’, isto é, que esta voz ‘animal’ seja um predicado desta voz ‘homem’ não por si, mas pela coisa”<sup>43</sup>.

Portanto, a afirmação de que “o verbo significa por meio da ação saída de outro e é aquilo que é inerente a outro” não implica que, na oração “homem é animal”, o verbo signifique que aquilo de que a palavra “animal” é signo, seja algo que sai daquela coisa

---

<sup>41</sup> WALTER BURLEY, *Commentarius in librum Perihermenias Aristotelis - Commentarius medius*, n. 1. 43 *apud E.Per.*, *loc. cit.*, p. 383, nota 2.

<sup>42</sup> Ou seja, Ockham explora nessa análise os dois sentidos que entende que podem ser atribuídos a “inerir”: cf. *Ord.*, Prol., q. 3, p. 137, lin. 13-15: “Porque ‘inerir’ de um modo é o mesmo que inerir realmente, assim como o acidente é inerente ao sujeito, e a forma à matéria; de outro modo é o mesmo que ser predicado”.

<sup>43</sup> *E.Per.*, *loc. cit.*, p. 384, lin. 36-42.

que chamamos de homem, isto é, que seja uma ação do homem. Nem ao menos implica que aquilo de que a palavra “animal” é signo seja *realmente* inerente à coisa de que a palavra homem é signo, como se pudesse ser dela separado. O verbo, na oração “homem é animal”, inicialmente indica apenas que esta palavra “animal” é predicada a esta palavra “homem”, o que de certo modo<sup>44</sup> é o mesmo que dizer que a palavra “animal” é inerente à palavra “homem”. Essa inerência, no entanto, se dá porque embora por si mesmas essas palavras não precisem significar exatamente a mesma coisa<sup>45</sup>, sempre que elas forem postas em conjunto numa mesma oração, como em “homem é animal”, temos que elas são postas de modo que a palavra “animal” signifique exatamente a mesma coisa que é significada pela palavra “homem”, ainda que permaneça o fato de que ambas palavras apontem “aspectos” de uma mesma coisa.

Dada essa distinção, percebemos que em relação à posição que se diz de Burley, Ockham propõe um refinamento na interpretação daquilo que foi apontado como sendo a definição aristotélica de verbo: a definição inicialmente diz apenas respeito a convenções. Diz Ockham:

“o verbo não é marca daqueles que estão no sujeito por inerência real porque o predicado não está realmente no sujeito”<sup>46</sup>.

Com essa afirmação, Ockham entende que a definição aristotélica não permite que o verbo seja tomado como sendo exatamente um signo da inerência *real* das coisas porque ali ele é inicialmente tomado apenas enquanto é marca *de uma outra convenção*, a saber, o predicado daquela outra classe de palavras que com o verbo constitui a oração, ou seja, o nome.

Um exemplo disso é dado por Ockham com a análise da proposição “homem é branco”. Nela, inicialmente o verbo aponta apenas que a palavra “branco” designa (*sc.*, “*importat*”) a brancura que é inerente àquilo que é designado através da palavra “homem”:

“Ora, o Filósofo quer que, às vezes, embora não esteja no sujeito, o predicado designa (*importat*), entretanto, algo existente naquilo que for designado através do sujeito. Donde nesta proposição falada: ‘homem é branco’ – que

<sup>44</sup> Cf. *Ord.*, Prol., q. 3, p. 137, lin. 13-15 (*supra*, nota 42).

<sup>45</sup> Com efeito, a palavra “homem” por si significa a todos os homens, enquanto a palavra “branco”, por si, significa que algo seja informado pela brancura: cf. *S.L.* I, c. 4, p. 15, lin. 6-8 (Trad. F.F., p. 126).

<sup>46</sup> *E.Per.*, *loc. cit.*, p. 384, lin. 43 ss.

é a proposição sobre a qual o Filósofo fala aqui, o predicado ser a voz ‘branco’ e o sujeito a voz ‘homem’; e é certo que a voz ‘branco’ não está realmente na voz ‘homem’. E, entretanto, a voz ‘branco’ designa a coisa, a saber, a brancura que está realmente naquilo que é designado através da voz ‘homem’. Outras vezes, porém, o predicado não designa algo que exista naquilo que é designado através do sujeito, como é patente por esta proposição: ‘homem é animal’. Com efeito, ‘animal’ não significa apenas homens, mas também asnos, bois, e outros animais que não são designados por aquela voz ‘homem’. De modo semelhante, através de tal proposição ‘o fogo aquece a madeira’ o predicado não designa algo existente realmente e subjetivamente naquilo que é designado através do sujeito”<sup>47</sup>.

Na oração “homem é branco”, a voz “branco” designa uma coisa, isto é, a brancura, que está realmente na coisa designada pela voz “homem”. É peculiar a esta predicação, no entanto, o fato de que a brancura “exista” naquilo que é designado pelo sujeito, ou seja, que a brancura seja algo que, pela potência absoluta divina, poderia ser separado do homem sem que o homem se corrompesse, isto é, sem que o homem deixasse de ser homem e, portanto, de existir. Já uma oração como “homem é animal” não indica inicialmente de modo nenhum algo realmente existente naquilo que é designado pelo sujeito e que seja de algum modo dele diverso. Nessa oração, “animal” designa exatamente a mesma coisa designada por “homem”, que nem mesmo Deus poderia dele separar sem que aquilo que é designado por aquela oração fosse corrompido, isto é, sem que o homem deixasse de ser homem e, conseqüentemente, deixasse de existir<sup>48</sup>.

Ockham continua sua análise dando um exemplo que amplia ainda mais a afirmação de que nem sempre o predicado designa algo que existe real e subjetivamente naquilo que é designado pelo sujeito. Também numa proposição como “o fogo aquece a madeira”, o predicado não designa algo que sempre exista real e subjetivamente naquilo que é designado pelo sujeito. Ou seja, a madeira – que é o predicado – não é algo que exista real e subjetivamente no fogo – o sujeito – ainda que possa ser tomada como aquilo que de algum modo é inerente (e, portanto, predicado) ao fogo: o fogo é apenas o sujeito lógico /gramatical da proposição, mas não o sujeito real do estado de coisas que é por ela descrito. De fato, seria apenas na seguinte formulação: “a madeira é aquecida

<sup>47</sup> *E.Per., loc. cit.*, p. 384 s., lin. 45-60.

<sup>48</sup> Cf. *S.L.* I, c. 25, p. 81, lin. 5-14 (Trad. F.F., p. 193). Para a distinção entre a potência ordenada e a potência absoluta divinas em Guilherme de Ockham, veja-se: *Quodl.* VI, q. 1, p. 585 ss. Para um breve relato das origens desta distinção e sua apresentação em Ockham: FUMAGALLI, M.B.-B., org., *Sopra la Volta del Mondo. Onnipotenza e Potenza Assoluta di Dio tra Medioevo e Età Moderna*. Bergamo, Pierluigi Lubrina, 1986; BOULNOIS, O., éd., *La Puissance et Son Ombre. De Pierre Lombard à Luther*. Paris, Aubier, 1994.

pelo fogo” – isto é, se “madeira” fosse além do sujeito lógico /gramatical da proposição também o sujeito *real* do estado de coisas de que ela é signo – que de fato o verbo seria signo tanto de uma inerência formal *quanto de uma inerência real*, pois seria signo da inerência do fogo que está, real e subjetivamente, na madeira<sup>49</sup>.

Vistas essas observações, Ockham divide, por fim, os exemplos por ele dados como sendo exemplos de proposições “por si do primeiro modo”, de proposições “por si do segundo modo”, e de proposições “contingentes e por acidente”<sup>50</sup>. Assim, é uma proposição por si do primeiro modo “homem é branco”, uma proposição por si do segundo modo “homem é animal”, e uma proposição contingente e por acidente “o fogo aquece a madeira”<sup>51</sup>.

Por fim, Ockham apresenta sua interpretação da passagem aristotélica que, como vimos, Boécio dizia parecer “obscura”:

“E assim deve ser entendido o que diz o Filósofo: que o verbo é marca daqueles que são ditos sobre um outro, ou daqueles *sobre* o sujeito, de acordo com os segundos predicados, ou *no* sujeito, de acordo com os primeiros. Não pois que os predicados estejam (*sint*) no sujeito, porque raramente ou nunca o predicado está (*est*) realmente *no* sujeito, nem como parte, nem como *sobre* a essência dele, nem por inerência real; entretanto, às vezes designam alguns que estão (*sunt*) naqueles que são designados pelos sujeitos”<sup>52</sup>.

De acordo com a solução ockhamiana, o acréscimo de *sobre o sujeito* ou *no sujeito* indica então tipos diversos de predicação. De um modo, o verbo é marca daqueles que são ditos *sobre* o sujeito na medida em que designa através do predicado a mesma coisa que é significada pelo sujeito, como vimos em “homem é animal”. De outro modo, também são ditos *sobre* o sujeito os predicados que apenas podem ser atribuídos *formalmente* a seus sujeitos, como vemos em “o fogo aquece a madeira”. Por outro lado, o verbo é marca daqueles que são ditos *no* sujeito quando designa através do predicado

<sup>49</sup> O termo “sujeito”, bem como “subjetivamente”, é tomado aqui, portanto, do mesmo modo em que o vemos descrito em *E.Phys.*, Prol., § 3, p. 8 s., lin. 70-75 (Trad. C.L.M., p. 344), a saber, como aquilo que recebe algo e o tem em si subjetivamente, como seu acidente: “assim se diz que o corpo ou uma superfície é sujeito da brancura e o fogo é sujeito do calor”.

<sup>50</sup> Cf. *E.Per.*, *loc.cit.*, p. 385, lin. 60-62.

<sup>51</sup> De acordo com o que é exposto por Baudry a respeito da definição ockhamiana de uma *propositio per se* do primeiro e do segundo modo, os exemplos ilustram mais as definições que Ockham dá na *Ordinatio* que aquelas que ele dá no texto da *S.L.* Ainda segundo Baudry, nesses dois textos as mesmas definições são apresentadas em termos “um pouco diversos”. Cf. BAUDRY, L., *Lexique philosophique de Guillaume d’Ockham. Étude des notions fondamentales*. Paris: Leithielleux, 1957, p. 198 s.

<sup>52</sup> *E.Per.*, *loc. cit.*, p. 385, lin. 63-69. Os grifos são nossos.

coisas que são realmente inerentes ao sujeito na forma de acidentes que dele são inseparáveis, como vimos em “homem é branco”, apenas *pela potência ordenada divina*, embora o possam ser *por sua potência absoluta*. Assim, Aristóteles não quis dizer com essa definição (como provavelmente queria Burley) que o verbo indica que os predicados *sempre* estejam *realmente* no sujeito, mas que o verbo indica que os predicados *inerem formalmente* ao sujeito, ainda que essa inerência formal possa ser também signo de uma inerência real.

Para Ockham, portanto, o papel da disjunção posta na paráfrase dada por Aristóteles a respeito do modo como o verbo é predicado ao sujeito aponta não exatamente modos próprios aos acidentes, como havia dito Boécio, nem serve apenas para frisar que o verbo seja *sempre* signo da predicação, seja essencialmente, seja acidentalmente, como quer Tomás, mas serve para apontar *os diversos tipos de predicação* dos quais o verbo é uma marca: o verbo é marca *do que quer que seja* predicado sobre o sujeito, podendo indicar que esse predicado signifique o mesmo que é significado pelo sujeito ou que seja apenas um predicado gramatical do sujeito – isto é, que seja “*sobre o sujeito*” – ou que o predicado signifique uma coisa que está realmente naquilo que é indicado pelo sujeito por inerência real, ainda que seja dele inseparável de acordo com a ordem querida por Deus ou de acordo com sua *potência ordenada* – isto é, que seja “*no sujeito*”.

#### b.) Verbos não significativos e verbos infinitos:

Dando seguimento à exposição do texto aristotélico, Ockham exclui dois casos em que o verbo não requer um sujeito: quando é tomado em suposição material e quando está no infinitivo. Sempre que um verbo for tomado significativamente, haverá a necessidade de um sujeito. No entanto, quando o verbo for tomado em suposição material, como em “corre é verbo” ou “corro é da primeira pessoa”, os próprios verbos poderão ser tomados como o sujeito da oração, uma vez que esses verbos serão tomados por si mesmos e não porque estão predicando algo a um sujeito. Ou seja, os verbos são tomados como sujeito de uma oração quando não são tomados significativamente e, portanto, não cumprem para aquela oração sua função de verbo.

Também os verbos no infinitivo às vezes não requerem um sujeito. Isso não se dá, entretanto, em razão de que esses verbos sejam tomados em suposição material, como acabamos de ver, mas porque podem ser tomados mais como nomes que como ver-

bos, uma vez que, na oração, são tomados significativamente mas sem co-significar o tempo. São exemplos deste caso: “ler é bom”, “comer é útil”, etc.<sup>53</sup>.

Desse modo, Ockham põe em relevo mais uma vez que, ao tratar sobre os verbos, Aristóteles quer esclarecer qual é o papel do verbo *na proposição*, ou seja, o que é convencionalizado por essa palavra quando ela aparece formando uma proposição e exercendo nela o papel que lhe cabe. Por isso mesmo, Aristóteles ainda avançará algumas discussões a respeito de palavras que parecem verbos, mas não o são, isto é, de palavras que não cumprem na proposição a função de predicar algo a um sujeito ao mesmo tempo em que co-significam o tempo. São elas os verbos infinitos e os casos dos verbos<sup>54</sup>. Embora cumpram parcialmente algumas das funções do verbo, a saber, o significar o tempo e o pressupor algo de que são ditos quando tomados significativamente, expressões como “não corre”, “não trabalha”, etc., teria dito Aristóteles, não são verbos. Por não terem um nome específico, Aristóteles os teria chamado de verbos infinitos.

Segundo Ockham, Aristóteles diz que essas palavras não são verbos porque elas *são semelhantemente predicadas sobre aquilo que é e sobre aquilo que não é*. Na interpretação de Boécio, isso quer dizer que “não corre”, se for um verbo infinito, não quer dizer nada de modo determinado, mas apenas nega a ação de correr agora a qualquer sujeito que lhe seja acrescentado.

Ao ilustrar como devemos entender esta indeterminação própria dos verbos infinitos, Boécio traça uma comparação entre eles e os verbos propriamente ditos. Um verbo significa algo de modo determinado porque com “corre” entendemos que se diz de uma coisa determinada que corra, ou seja, predica-se a uma coisa determinada a ação de correr. Com o verbo infinito, entretanto, como é o caso de “não corre”, apenas é retirado (*sc.* “*aufferre*”) o correr daquilo a que este “verbo” é acrescentado, mas sem que com isso permaneça que seu sujeito sente, deite, ande, ou faça alguma outra coisa<sup>55</sup>, ou seja, sem que algo seja de fato predicado ao sujeito. Tomás de Aquino vai um pouco além: nos verbos infinitos, a negação não é posta como se fosse uma privação, mas indica uma negação simples<sup>56</sup>:

---

<sup>53</sup> Cf. *E.Per.*, *loc. cit.*, p. 385, lin. 70-76.

<sup>54</sup> *E.Per.* I, cap. 2, § 2, p. 385 ss.

<sup>55</sup> BOÉCIO, *In De Interpr.*, ed. 1<sup>a</sup>, PL 64, 308 D.

<sup>56</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Exp. In Per.* I, l. 5, n. 11.

“Com efeito, deve-se tomar a negação nelas presente, não com força de privação, mas com valor de simples negação, *porque a privação supõe um sujeito determinado*. No entanto, esses verbos distinguem-se dos verbos negativos, porque os verbos indefinidos são tomados como tendo valor de uma única expressão e os verbos negativos como tendo valor de duas expressões”,<sup>57</sup>.

Por isso, quando dizemos “Sócrates corre”, atribuímos àquilo que é designado por Sócrates uma ação que se dá num determinado tempo, portanto, atribuímos um predicado que é algo realmente inerente a uma coisa existente de fato. Quando, porém, tratamos dos verbos infinitos, negamos ao que quer que seja tomado como sujeito um determinado predicado. Assim, tanto “Sócrates não corre” quanto “quimera não corre” como “pedra não corre” querem dizer sempre o mesmo: que a todos estes sujeitos cabe agora o “ser um não corredor”.

Ockham repara, porém, que há diversas opiniões sobre o que, de fato, Aristóteles quer dizer com “ser semelhantemente predicado sobre aquilo que é e sobre aquilo que não é”. Como exemplos, Ockham expõe duas opiniões que a edição crítica latina identifica como sendo respectivamente as apresentadas por João Duns Escoto e Walter Burley.

A primeira opinião, diz apenas que, na proposição, o verbo infinito é o mesmo que a negação do verbo. Assim, “não corre” não é uma dicção que designa uma classe de palavras diversa das já consideradas, mas é na realidade a junção de duas dicções: a negação e o verbo. Portanto, de acordo com essa acepção, os verbos infinitos são predicados de modo semelhante ao dos verbos finitos. Afinal, não são mais que a negação do verbo para o sujeito.

A segunda opinião diverge da primeira na medida em que aponta que há dois modos de se entender a negação do verbo: é possível considerar que “não corre” designe tanto uma única dicção, quanto duas dicções. No primeiro caso, que propõe uma interpretação mais “literal” do que seja o verbo infinito, uma proposição como “Sócrates não corre” significaria uma afirmação. No segundo, “não corre” seria, assim como é dito na opinião anterior, a negação do verbo. Portanto, quando “não corre” for tomado como um verbo infinito de acordo com a interpretação mais “literal”, temos ali uma única dicção que equivale a uma afirmação, pois dizer “Sócrates não corre” seria o mesmo que dizer

---

<sup>57</sup> NASCIMENTO, “A consignificação do tempo pelo verbo...”, *op. cit.*, p. 118. O grifo é nosso.

que “Sócrates agora é um não-corredor”<sup>58</sup>. Do segundo modo, “Sócrates não corre” não passaria de uma oração negativa, através da qual seria dito que ao sujeito, isto é, a Sócrates, não compete o correr que se dá agora.

Baseado nessas opiniões, Ockham levanta então uma dúvida: será que de fato o verbo infinito ou o seu contraditório sempre seriam verdadeiramente predicados sobre algo? Em outras palavras, o verbo infinito e seu contraditório seriam semelhantemente predicados sobre aquilo que é e sobre aquilo que não é?

Sua resposta é: alguns diriam que não. Tanto uma oração como “a quimera corre” quanto uma oração como “a quimera não corre”, se “não corre” for um verbo infinito – isto é, se “não corre” for equivalente a “é um não-corredor” – somente poderão ser tomadas como orações falsas. Ou seja, teríamos duas contraditórias simultaneamente falsas, o que, de acordo com a regra geral, seria impossível. Note-se que só seria possível considerar estas duas proposições como falsas, se também fosse assumido que ambas as proposições deveriam ter necessariamente como sujeito algo determinado. Ou seja, uma vez que a quimera é algo que não existe (*sc.* “*nihil est*”), nada pode lhe ser verdadeiramente predicado<sup>59</sup>.

Para resolver essa dificuldade, Ockham retoma Aristóteles, quando diz que os verbos infinitos falam de modo semelhante sobre o que é e sobre o que não é. Indica ainda, para a compreensão desta afirmação, a explicação de Boécio.

Na leitura de Boécio, dizer que os verbos infinitos falam de modo semelhante sobre o que é e sobre o que não é o mesmo que dizer que tais verbos podem ser verdadeiramente predicados tanto a coisas realmente existentes, como um homem, quanto

---

<sup>58</sup> Tomás de Aquino assim parafraseia os verbos infinitos: “... (ainda que) todo verbo finito implique o ser, porque correr é ser algo que corre (*currere est currentem esse*), e todo verbo infinito implique o não ser, porque não correr é não ser algo que corre (*non currere est non currentem esse*)...” *Exp. In Per.*, I, l. 5, n. 18. Duns Escoto elucida essa posição com o seguinte exemplo: “Do mesmo modo, por este verbo ‘é’ se afirma aqui que ‘isto é não-branco’. Onde se tem como significado que isto é ente, que ente é não-branco, tal como aqui ‘este pode não andar’ significa que não ande aquele que é um que pode.”: *Q.D.P.* II, q. 2, n. 5, p. 200, lin. 1-3.

<sup>59</sup> Boécio aponta que, de fato, há aí uma controvérsia. Segundo sua interpretação, o verbo infinito poderia ser predicado ao que quer que seja porque não afirmaria nada a respeito daquilo a que é predicado. O que quer dizer que haveria dúvidas se uma oração como “quimera corre” poderia ser dita verdadeira de algum modo, uma vez que a quimera não existe. Neste sentido, uma oração negativa não composta de verbo infinito, como “quimera não corre”, também poderia ser vista como falsa, se entendermos que ela pretende negar um predicado a algo que não existe, exatamente do modo como depois Tomás de Aquino dirá ser a negação tomada como uma privação. Cf. BOÉCIO, *In De Interpr.*, ed. 2ª, PL 64, 429 B.



àquilo que não existe de fato (*sc.* “*nihil est*”), como a quimera ou o centauro<sup>60</sup>. Portanto, é indiferente dizer: “homem não corre”, “cavalo não corre”, “quimera não corre” ou “Scylla não corre”. Isso aconteceria porque, nesta leitura, o verbo infinito não requer um sujeito determinado, portanto, predica-se igualmente tanto sobre aquilo que existe (*sc.* “*est*”) quanto sobre aquilo que não existe (*sc.* “*nihil est*”). Ockham nota, entretanto, que há dois modos de entender essa afirmação aristotélica. Um em que há uma diferença na consideração das proposições com sujeito simples e com sujeito composto e outra em que essa diferença não existe. O primeiro, seguiria as conseqüências da interpretação “literal” do que venham a ser os verbos infinitos. O segundo, parece refletir exatamente a opinião aqui apontada como sendo a de Duns Escoto e que Ockham admite ser a solução adotada pelo próprio Aristóteles.

De acordo com o primeiro modo, apenas podemos dizer que “não corre” pode ser verdadeiramente predicado daquilo que é e daquilo que não é quando tratamos de sujeitos simples, mas o mesmo não se daria quando tratássemos de sujeitos compostos.

Nem sempre as orações compostas de verbo infinito e sujeitos compostos podem ser ditas verdadeiras sobre o que é e sobre o que não é. Esse interdito, entretanto, não se dá, como se verá, propriamente em função dos verbos infinitos. Pelo contrário. Ele ocorre por causa das regras que são próprias à aferição da verdade e da falsidade de proposições afirmativas e negativas que têm como sujeitos nomes compostos. Por exemplo, se nenhum homem for branco, a afirmação “homem branco é homem” será falsa porque nenhum homem seria um homem branco, ou seja, seu sujeito não suporia por nada que de fato exista, e, portanto, através dela estaríamos falsamente dizendo que aquilo que nada é seria uma coisa determinada. A mesma coisa aconteceria com uma oração como “homem branco é não-homem”, também falsa. Afinal, Ockham explica, em toda proposição afirmativa em que for posto um termo composto, sempre haverá a implicação de que uma parte da proposição seja predicada sobre a outra. Isso quer dizer que em “homem branco é não-homem”, há a implicação de que “não-homem” seja predicado sobre “homem branco”. O mesmo aconteceria com “homem branco corre” ou “homem branco não corre”. Dado que ambas as orações, se tomadas “literalmente” (*sc.* “*de virtute sermonis*”), seriam afirmativas, temos que “homem branco” tenha como seus predicados

---

<sup>60</sup> Cf. BOÉCIO, *In De Interpr.*, ed. 1ª, PL 64, 308 C.

tanto a “corre” quanto a “não corre”. Ora, como definimos que nenhum homem seja branco, “homem branco” sempre implicará uma falsidade.

É fácil perceber aqui que, com esta interpretação, temos de volta o problema que aparentemente já havia sido resolvido pela leitura de Boécio, a saber, duas contraditórias simultaneamente falsas. Ockham, entretanto, não tira ainda nenhuma consequência disso, apenas prossegue sua explicação propondo-lhe ainda um adendo: a mesma regra seria igualmente válida para as proposições afirmativas cujo sujeito for composto de diversos, como ocorre na proposição “branco corre”. Ockham aponta que a definição nominal de branco é “algo informado pela brancura” e, assim, aquela proposição diria que algo informado pela brancura corre. Ora, “algo informado pela brancura” equivale a um sujeito composto, e por isso, uma oração como “branco corre” é passível da mesma regra aplicada à aferição da verdade das proposições afirmativas com sujeitos compostos para que seja possível aferir sua verdade.

Ockham lembra, por fim, que para as proposições negativas que têm como sujeito um termo composto, a regra seria diversa. Uma oração negativa cujo sujeito seja um nome composto pode ter duas causas de sua verdade: ou porque uma parte é removida de outra, ou porque o predicado é removido do sujeito tomado como um todo. Por exemplo: a proposição “homem branco não é homem” pode ser verdadeira por duas razões. Primeira: porque nenhum homem branco é homem, ou seja, porque “homem branco” é tomado como algo que não diz respeito a “homem”. Como se vê, por essa regra simplesmente removemos ou separamos uma parte da outra, e por isso validamos a proposição como verdadeira. Afinal, de acordo com nossa convenção, não há nenhum homem que seja um “homem branco”.

A segunda razão que pode (ou não) provar a verdade daquela proposição é esta: porque algum homem é branco e, entretanto, não é homem. Obviamente essa razão não vale, dado que por ela a proposição expressaria algo impossível. Mas o que importa saber dessa segunda hipótese é o raciocínio que a sustenta. Nela há a intenção de remover o predicado do sujeito tomado como um todo. Ou seja, o predicado “homem” é tomado como se fosse removido do sujeito “homem branco”. Ora, isto é o mesmo que anteriormente havíamos chamado de “tomar as partes da oração”. Sendo assim, ao remover o predicado, tomamos o sujeito “homem branco” como se fosse uma voz que designasse algo, o que seria falso de acordo com nossa convenção. Portanto, essa segunda hipótese

não valeria para o caso enunciado porque ela *implicaria* algo contrário à nossa convenção: que algum homem fosse branco.

Para resolver as dificuldades levantadas por essa interpretação, Ockham apresenta um segundo modo de entender a opinião aristotélica de que o verbo infinito seja predicado de modo semelhante sobre o que é e o que não é – que Ockham diz ser o adotado pelo próprio Aristóteles. Desse modo, não haveria diferenças entre a predicação do verbo em orações com sujeitos simples e com sujeitos compostos. Nele, a proposição “homem branco é não-homem” seria considerada verdadeira ainda que nenhum homem fosse branco, uma vez que Aristóteles entenderia que essa proposição diria o mesmo que esta outra: “homem branco não é homem”, uma proposição negativa verdadeira.

Ou seja, para salvaguardar a idéia de que o verbo infinito simplesmente retira algo daquilo a que é predicado, sem ser, com isso, obrigado a determinar nada para seu sujeito, Aristóteles considera que, numa proposição com sujeito composto, o verbo infinito não deveria ser tomado literalmente como uma afirmação, mas como aquela negação que expressa que o predicado da proposição é removido de seu sujeito. Assim, não havendo nenhum homem branco, “homem branco não corre” é verdadeira porque o correr é algo que não pode ser atribuído a homem branco e porque “homem branco”, aqui, não suporia por nada. Desse modo, tal como teria asseverado Duns Escoto, “o verbo infinito, posto na oração, não difere do verbo apenas negado”<sup>61</sup>. Nesta leitura, portanto, para sustentar que o verbo infinito seja predicado de modo semelhante sobre o que é e o que não é, e para escapar das regras próprias às orações afirmativas com sujeitos compostos, Aristóteles indicaria que as proposições que contém um verbo infinito devam ser consideradas como se fossem orações com um verbo apenas negado, de modo que “uma parte seja removida da outra”, tal como descrito acima.

Segundo Ockham, a partir disso é possível entender que o verbo possua, então, duas acepções, uma estrita e outra lata:

“[O verbo é tomado] Estritamente, quando é imposto determinadamente para que signifique positivamente uma coisa certa ou todas as coisas. E desse modo o verbo infinito não é verbo, e, entretanto, ‘intelige-se’ é verbo, não obstante que seja predicado sobre o ente e o não-ente, pois tanto o ente quanto o não-ente é inteligido. Diversamente, toma-se de modo lato o verbo por toda parte da oração que co-signifique o tempo, seja que signifique algo

---

<sup>61</sup> Cf. *E.Per.* I, c. 2, § 2, p. 386, lin. 14 ss.

positivamente, seja negativamente; e assim o verbo infinito é verbo. E, do mesmo modo, deve-se proporcionalmente dizer sobre o nome infinito”<sup>62</sup>.

Na acepção estrita, o verbo tem um significado positivo e determinado, seja ele sobre algo singular ou universal. Por exemplo, quando dizemos “Sócrates se move”, o verbo significa positivamente *uma* coisa certa, a saber, Sócrates e o movimento que agora lhe é inerente. Quando dizemos “tudo que vive se move”, o verbo significa positivamente *a todas* as coisas indicadas por seu sujeito.

Ter um significado positivo e determinado não quer dizer, entretanto, que o verbo não possa ser predicado sobre o que não existe. Também o não-ente pode ser entendido. É por isso que, nesta acepção, o verbo infinito não pode ser considerado um verbo: como dissemos, o verbo infinito “não-corre” não significa a tudo que agora não corre, mas simplesmente aponta ao que quer que seja que *não* seja algo que corre agora. Ou seja, o verbo infinito não significa nada de modo *positivo e determinado*.

Já na acepção lata, o verbo pode significar algo tanto positivamente quanto negativamente. Assim, “não corre” não significa nada positivamente na medida em que pode significar a qualquer coisa desde que *não* corra agora. Portanto, “Sócrates não corre” significa algo negativamente, a saber, a Sócrates, na medida em que é excluído do universo daquilo que corre agora.

Como se vê, estritamente, de acordo com a concepção aristotélica, apenas o verbo afirmativo é de fato um verbo. As orações negativas podem ser ditas compostas de verbo apenas se entendermos “verbo” ali de um modo lato.

c.) Os casos do verbo:

“*Casus verborum*”<sup>63</sup> é uma expressão da gramática latina que na interpretação ockhamiana é equivalente aos tempos verbais do português. Tomás de Aquino, por sua vez, acresce também aí a flexão dos modos, excluindo as flexões de número e pessoas<sup>64</sup>. Ockham, no entanto, diz apenas que os verbos são diversos dos casos dos verbos porque os verbos co-significam o tempo presente, mas os casos dos verbos, a saber, os verbos no tempo pretérito e futuro, não significam o tempo presente, mas aquilo que lhe circunscreve (*sc.* “*complectitur*”), ou seja, o passado ou o futuro.

<sup>62</sup> *E.Per.*, *loc. cit.*, p. 387 s., lin. 68- 75.

<sup>63</sup> *E.Per.* I, cap. 2, § 3, p. 388.

Ockham parece aqui apenas retomar Boécio, que diz que o tempo presente é circunscrito pelo futuro e pelo passado porque “o futuro está ante o tempo presente, e o pretérito é deixado para trás”<sup>65</sup>. Boécio alerta ainda a seu leitor que toma a palavra “ser circunscrito” (*sc.* “*complectitur*”) de um modo inusual, dado que primariamente essa palavra significaria algo como “abraçar”, “conter” ou até mesmo “delimitar”, e Boécio, no entanto, pretende com ela traduzir aquilo que diz a expressão grega “τα; δε; τω; η; περι; ξ” (“aquilo que está em volta de”). Talvez por isso Tomás de Aquino use o termo “circunstante” (*sc.* “*circumstans*”), palavra cujo significado é mais próximo daquele descrito por Boécio<sup>66</sup>.

Ainda a respeito dos casos dos verbos, Ockham acrescenta uma observação curiosa: o gramático chama a todos os casos dos verbos, isto é, aos tempos presente, pretérito e futuro, igualmente de verbos. Aristóteles, entretanto, apenas considera verbo o tempo presente:

“Mas sobre isso não se deve insistir muito, porque mais é por convenção do que por razão maior”<sup>67</sup>.

É interessante notar que com essa afirmação Ockham simplesmente não leva em conta algo que Tomás de Aquino vê como uma das coisas mais importantes a serem consideradas nessa passagem do texto aristotélico: para Tomás, Aristóteles excluiria os tempos verbais da consideração dos verbos e frisaria a importância de se tomar apenas o verbo no caso presente como verbo

“para que não seja inteligido o presente indivisível, que é o instante: porque no instante não há movimento, nem ação ou afecção; mas é preciso tomar o tempo presente que mensura a ação que começou e ainda não está determinada pelo ato. Ora, corretamente aqueles que co-significam o tempo pretérito ou futuro não são propriamente ditos verbos: dado que propriamente o verbo seja o que significa o agir ou o ser afetado, isto é, propriamente o verbo que significa o agir ou o ser afetado em ato, que é o agir ou ser afetado simplesmente: ora, o agir ou o ser afetado no pretérito ou no futuro está de acordo com o que é (*secundum quid*)”<sup>68</sup>.

---

<sup>64</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Exp. In Per.* I, l. 5, n. 14.

<sup>65</sup> BOÉCIO, *In De Interpr.*, ed. 2ª, PL 64, 429 BC.

<sup>66</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Exp. In Per.*, I, l. 5, n. 12.

<sup>67</sup> Cf. *E.Per.*, *loc. cit.*, p. 388, lin. 8-10.

<sup>68</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Exp. In Per.*, I, l. 5, n. 12.

Já a explicação dada por Boécio para a mesma passagem do texto aristotélico propõe uma leitura que diminui sua importância se comparada à interpretação que dá Tomás, ao mesmo tempo em que dá uma pista de por que Ockham a torna ainda mais moderada. Boécio escreve que

“o tempo futuro tende do presente, o pretérito é incoativo ao presente. Donde se dá que o verbo contenha principalmente aquilo que é presente, dado que seja íntegro o verbo que designa o presente”<sup>69</sup>.

Ou seja, para Boécio, o verbo no tempo presente é escolhido por Aristóteles como o melhor representante de sua definição de verbo pelo fato de que ele significa o tempo de modo imparcial, dado que contém aquilo que é ao mesmo tempo em que prescinde da consideração daquilo que foi ou que será. Os verbos nos tempos pretérito e futuro, entretanto, são tomados apenas como casos do verbo porque sempre significam algo em referência ao tempo presente. Aparentemente, Ockham considera então que esse tipo de significação própria aos casos dos verbos não impõe um óbice tão importante quanto aquele que era imposto pelos casos do nome. Os casos do nome foram descartados da consideração de nome pelo fato de que não eram capazes de, por si, dar uma significação determinada daquilo de que eram vozes. Os casos dos verbos, entretanto, ou seja, os tempos pretérito ou futuro, ainda que de algum modo signifiquem em referência ao tempo presente, têm um significado determinado por si mesmos. Com efeito, “correu” significa apenas que um sujeito determinado era um corredor num momento que não o agora, ou melhor, num tempo anterior ao agora, assim como “corre” significa que o ser corredor se dá agora.

Ockham aponta ainda que o último passo dado por Aristóteles foi dizer o que há de comum entre os nomes e os verbos. Na interpretação de Ockham, Aristóteles teria dito que os verbos falados por si e sem acréscimo são semelhantes aos nomes,

“pois assim como o nome falado por si significa algo de modo determinado, assim os verbos falados por si significam algo de modo determinado”<sup>70</sup>.

Quem ouve o verbo falado, concebe algo de modo determinado e, então, repousa, ou seja, cessa a inteligência<sup>71</sup>, ainda que esse algo não possa ser dito nem verdadeiro

---

<sup>69</sup> BOÉCIO, *In De Interpr.*, ed. 1ª, PL 64, 309 A.

<sup>70</sup> Cf. *E.Per.* I, cap. 2, § 4, p. 388.

<sup>71</sup> Boécio explica que o “repouso” aqui indica simplesmente que algo foi concebido, na medida em que aquele que ouve foi capaz de identificar, numa emissão de voz, uma palavra. Cf. *In De*

nem falso, uma vez que este verbo por si nem significa que aquilo que é concebido seja nem que não seja. Nesse sentido, o próprio verbo “é”, se dito sem nenhum acréscimo, não é signo de nada, pois não significa nem o verdadeiro nem o falso:

“E, no entanto, tal verbo significa uma certa composição a partir do sujeito e do predicado, composição que, entretanto, sem os compostos, isto é, sem o sujeito e o predicado, não poderia ser. Entenda-se que a proposição é um certo composto que não é uno tanto por si, mas antes é uno enquanto é um agregado a partir de sujeito e predicado e cópula que é uma sorte de união do sujeito com o predicado”<sup>72</sup>.

Com essa passagem Ockham aponta então finalmente como Aristóteles, na sua interpretação, descreve a função do verbo na oração. O verbo serve como uma espécie de índice da *união* (positiva) do sujeito e do predicado. Ao uni-los numa oração, o verbo não aponta, no entanto, algo que seja uno por si mesmo, mas sugere uma união que se vê completada na forma de um agregado, de modo que algo seja tomado como acrescentado a um outro. Assim, o verbo indica que a oração sempre significa algo na forma de uma composição, ou seja, da agregação, pelo verbo, de um predicado a um determinado sujeito.

### 3. A oração

O próximo capítulo da *Exposição* ockhamiana é a ponte que nos fará passar da discussão das partes da oração à discussão da própria oração e, através dela, de uma espécie de oração especialmente interessante para a lógica: a enunciação. Desse modo, se antes discutimos a respeito das partes da oração visando esclarecer sua função ao compor a oração, a discussão que aqui começará a ser desenrolada, dirá, por sua vez, respeito ao que é necessário para que possamos considerar um conjunto de signos como uma oração. Definindo o plano do capítulo, Ockham propõe que se divida o texto de Aristóteles em duas partes. Na primeira, estaria a definição da oração. Na segunda, a explicação da definição dada, que a subdivide em duas partes.

No que toca à primeira parte, Ockham afirma que Aristóteles propõe a seguinte definição para a oração:

---

*Interpr.*, ed 1ª, PL 64, 310 A; ed. 2ª, 430 BC. Duns Escoto traz a mesma idéia ao tratar dos nomes infinitos: “Pois este nome ‘não-homem’ significa o ente significável; porque se ‘não-homem’ nada significasse, falado ‘não homem’, não mais repousaria a alma daquele que ouve do que se fosse falada a voz ‘bers bars’.”: *Q.D.Per.* I, q. 4, n. 18, p. 162, lin. 10-14.

<sup>72</sup> *E.Per.*, *loc. cit.*, p. 389, lin. 14-19.

“a oração é uma voz significativa, cujas partes são significativas separadas”<sup>73</sup>.

Passando diretamente à exposição do significado da segunda metade da definição, a saber, “cujas partes são significativas separadas”, Ockham nota que Aristóteles separa as partes da oração que são significativas das que não são<sup>74</sup>. Em primeiro lugar, esclarece que as partes da oração que são significativas o são de um modo diverso das próprias orações, pois são tomadas como dicções<sup>75</sup>. Por exemplo, uma das partes da oração “homem é animal” é a voz “homem”. Esta parte, sublinha Ockham, tem por característica ser uma dicção *que não significa nem o verdadeiro nem o falso*. Por isso uma tal parte ou dicção não pode ser dita uma oração nem significar como se fosse uma oração, dado que o próprio da oração seja o significar o verdadeiro e o falso<sup>76</sup>.

De acordo com Ockham, além de apontar a diferença entre as partes da oração que podem ou não ser significativas como orações, Aristóteles ainda diria que há partes da oração que não são significativas de modo nenhum quando dela separadas.

O exemplo dado retoma a reflexão que vimos antes ser feita sobre o nome: num nome composto como “*equiferus*”, nenhuma de suas partes são significativas enquanto forem tomadas separadamente, ainda que uma dessas partes possa ser considerada signi-

---

<sup>73</sup> *E.Per.* I, cap. 3, § 1, p. 389, lin. 7 s. A paráfrase ockhamiana dista um pouco do texto aristotélico. Na versão latina do texto aristotélico, a definição é assim apresentada: “*oratio autem est vox significativa, cujus partium aliquid significativum est separatum* – a oração é uma voz significativa, da qual alguma parte é significativa separada.”: BOÉCIO, *In De Interpr.*, ed. 2<sup>a</sup>, PL 64, 434C. Ockham, como visto, a parafraseia de um modo um pouco mais lato.

<sup>74</sup> Cf. *E.Per.*, *loc. cit.*, § 2, p. 389 s., lin. 2-8: “Aqui declara a última parte, mostrando primeiro qual parte é significativa e qual parte não é significativa como uma oração, mas como uma dicção, como esta oração ‘homem é animal’ da qual uma parte é ‘homem’ e esta parte ‘homem’ não significa nem o verdadeiro nem o falso. E desse modo não significa como oração, isto é, nem é uma oração verdadeira nem é uma oração falsa, mas significa unicamente como uma dicção”.

<sup>75</sup> Tal como Boécio, Ockham toma aqui a dicção como uma voz simples, como “Sócrates”, “anda”, etc. Cf. BOÉCIO, *In De Interpr.*, ed. 2<sup>a</sup>, PL 64, 437 AB.

<sup>76</sup> Também Boécio havia assumido uma interpretação semelhante para essa passagem, ainda que entendesse que a finalidade da analogia fosse outra. Boécio entende que as partes da oração não sejam significativas do mesmo modo que o é o todo porque ao todo cabe o afirmar e o negar. A explicação de Ockham para esse trecho, segue, no entanto, uma linha argumentativa diversa: ao dizer que as partes da oração significam separadamente como dicções e não como orações que afirmam ou negam algo, Ockham entende que Aristóteles propõe a idéia de que a oração signifique o verdadeiro ou o falso, associação que não é compartilhada nem por Boécio nem por Tomás. Afinal, uma oração deprecativa pode ser tanto afirmativa quanto negativa sem que com isso tenha de ser verdadeira ou falsa.



ficativa quando for tomada não como sua parte, mas como uma palavra dela independente<sup>77</sup>.

Por fim, no que toca à primeira parte da definição de oração, a saber, que seja “uma voz significativa”, vemos que Ockham tem um único esclarecimento a dar. Segundo ele, Aristóteles pretende que, a exemplo do nome e do verbo, a oração seja significativa por convenção, e não naturalmente<sup>78</sup>.

Para encerrar a discussão a respeito da definição de oração, Ockham propõe que há duas acepções para a oração, uma lata e outra estrita<sup>79</sup>. De modo lato, qualquer dicção composta, como “homem branco” e que tais, pode ser dita uma oração. Também as definições, nessa acepção, podem ser ditas orações, como “animal racional”, que é a definição de homem, “informado pela brancura”, que é a definição de branco, “substância animada sensível” que é a definição de animal, são orações. De modo estrito, entretanto, apenas as orações em que há a congruência de nome e verbo são ditas orações. Nesta acepção, portanto, nem as definições nem os nomes compostos são ditas orações.

Ockham acrescenta ainda que são ditas orações nesta acepção as orações indicativas, as imperativas, as optativas, etc., dado que todas elas são compostas de nome e verbo. Delas, entretanto, destacará Ockham<sup>80</sup>, apenas a oração que for enunciativa será verdadeira ou falsa. Uma vez que a oração enunciativa, na interpretação que Ockham sugere ao texto aristotélico, sempre significa o verdadeiro e o falso, temos assim apontado qual rumo interessará à análise que Ockham entende ser a proposta por Aristóteles

---

<sup>77</sup> Cf. *E.Per.*, *loc. cit.*, § 3, p. 390. A palavra latina originalmente dada como exemplo por Ockham, é copiada do texto de Boécio (*In De Interpr.*, ed. 2<sup>a</sup>, PL 64, 439D): “*sorex*”, em português, “rato”. Embora a primeira sílaba desta palavra nada signifique, a outra, “*rex*”, se fosse uma palavra significaria “rei”.

<sup>78</sup> Cf. *E.Per.*, *loc. cit.*, § 4, p. 390, lin. 1-7.

<sup>79</sup> Cf. *E.Per.*, *loc. cit.*, § 4, p. 390, lin. 8-17.

<sup>80</sup> Cf. *E.Per.* I, cap. 4, § 1, p. 391, lin. 13 s.

no *Sobre a Interpretação*: descobrir de que modos aquilo que é enunciado pode dizer o verdadeiro ou o falso.

### Capítulo III

Enunciações precisamente verdadeiras e enunciações precisamente falsas

#### 1. As formas da enunciação.

Quando comenta o trecho em que Aristóteles coloca em questão as várias espécies de oração, Ockham, no capítulo 4º de sua exposição, de início não faz menção a nenhuma delas<sup>1</sup>. Sua apresentação diz apenas que Aristóteles, após mostrar o que é a oração, passaria a tratar da oração enunciativa, “um contido especial sob a oração”<sup>2</sup>. De acordo com Ockham, Aristóteles define a oração enunciativa apontando sua peculiaridade em relação às demais: “nem toda oração é enunciativa, mas apenas aquela que é

---

<sup>1</sup> Boécio assim explica essa divisão pela qual Ockham passa sem maiores comentários: a oração é um gênero dividido inicialmente entre orações perfeitas e imperfeitas. Uma oração imperfeita não diz nada, ou melhor, não resulta numa sentença (*sc.* “*sententiam non expedit*”), como “Platão no Liceu”. Uma oração perfeita, por sua vez, é completa e tem como resultado uma sentença. Boécio dá como exemplos de espécies de orações perfeitas a oração deprecativa, isto é, de súplica, a oração imperativa, a interrogativa, a vocativa e a enunciativa em seu *Comentário Maior*, colocando, porém, a oração optativa no lugar da oração interrogativa em seu *Comentário Menor* (*In De Interpr.*, ed. 1ª, PL 64, 313 D; ed. 2ª, 442 A). Ockham, no capítulo anterior ao que comentamos agora, também lembra alguns destes tipos de oração, acrescentando-lhes, porém, ainda um outro: “a oração divide-se em indicativa, imperativa, optativa, etc.” (*E.Per.* I, cap. 3, § 4, p. 390, lin. 15 s.).

Em sua exposição, Tomás de Aquino estabelece uma ordem para esses tipos de oração. Inicialmente, assim como Boécio em seu *Comentário Maior*, diz que há cinco espécies de orações perfeitas: a enunciativa, a deprecativa, a imperativa a interrogativa e a vocativa (*Exp. In Per.* I, l. 7, n. 4). Explica em seguida que as orações enunciativas destinam-se a dizer o verdadeiro e o falso, enquanto significam os próprios conceitos da mente. Os outros tipos de oração também significam uma certa ordem da razão, mas de acordo com aquilo a que são destinados: primeiro, a oração vocativa, para que se preste atenção à mente, em segundo lugar, a oração interrogativa, para que se responda à voz, em terceiro, no que toca ao executar ordens, a oração imperativa para aquilo que é inferior e a oração deprecativa para o que é superior. Tomás aponta ainda que à oração deprecativa é reduzida a oração optativa: o homem não tem como mover o que lhe é superior senão por meio da expressão de seus desejos. Por fim, diz ainda que as orações enunciativas dividem-se em *indicativas* e *supositivas*, do que temos o seguinte esquema: as orações perfeitas dividem-se em cinco espécies, a saber, enunciativa, vocativa, interrogativa, imperativa e deprecativa. A essas espécies são reduzidas ainda outras formas de oração. Pertencem à enunciação as orações indicativas e supositivas. São reduzidas às orações interrogativas as orações dubitativas, assim como as optativas às deprecativas (cf. TOMÁS DE AQUINO, *Exp. In Per.* I, l. 7, n. 5).

<sup>2</sup> Cf. *E.Per.* I, cap. 4, § 1, p. 391, lin. 4 ss.

verdadeira ou falsa”<sup>3</sup>. A marca distintiva deste tipo de oração é, portanto, a bivalência. Sem essa particularidade não há enunciação, mas qualquer outro tipo de oração<sup>4</sup>.

Por isso, parafraseando o texto aristotélico, Ockham reafirma que os outros tipos de oração, como a deprecativa, porque não são nem verdadeiros nem falsos, não são enunciativos. A consequência disso, como aponta o próprio Aristóteles, seria que eles devam ser pertinentes à retórica ou à poética, uma vez que à dialética – palavra que não aparece no texto aristotélico e que neste texto ockhamiano é tomada como um sinônimo de lógica<sup>5</sup> – cabe apenas a consideração da oração enunciativa.

Ockham acrescenta ainda que *não há diferença* entre a oração enunciativa – ou enunciação – e a proposição, a não ser no que toca à definição nominal de uma e de outra. Essa diferença indicaria apenas que por vezes uma oração é uma enunciação e não é uma proposição. Ockham não diz, porém, quais seriam as implicações disso nem aponta se elas teriam alguma consequência para o debate em pauta. Pelo que é apresentado, parece que não: Ockham afirma apenas que esse seja um assunto tratado em *Tópicos*, um outro livro aristotélico<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> *E.Per., loc. cit.*, p. 391, lin. 13 s. A paráfrase de Ockham é bem próxima do texto de Aristóteles, assim apresentado em sua versão latina: “Enuntiativa vero non omnis, sed illa in qua verum vel falsum est, non autem in omnibus inest, ut deprecativa, oratio quidem est, sed neque vera neque falsa” (in BOÉCIO, *In De Interpr.*, ed. 2ª, PL 64, 441 D). Ockham o parafraseia assim: “[Philosophus] Dicit igitur primo quod non omnis oratio est enuntiativa sed illa sola quae est vera vel falsa. Quod autem non omnis oratio sit enuntiativa patet, quia oratio deprecativa est oratio et neque est vera neque falsa, et per consequens non est enuntiativa”.

<sup>4</sup> De acordo com BARBOSA FILHO, B., “Nota sobre a contingência: Boécio, comentador de Aristóteles” in WRIGLEY, M. & SMITH, P. J., orgs., *O filósofo e sua história*. Campinas: Unicamp, CLE, 2003, p. 185 s., esse trecho, na interpretação de Lukasiewicz, é decisivo para o debate que será posteriormente apresentado nesse texto aristotélico sobre os futuros contingentes: “Segundo Lukasiewicz, Aristóteles tem um dilema: no capítulo 4 do *Da Interpretação*, ele declara que a bivalência é a diferença específica dos enunciados veritativos. No capítulo 9 do mesmo tratado, entretanto, Aristóteles descobre que esta concepção da natureza essencial do *logos apophantikos* acarreta um determinismo sob o qual ‘tudo é e acontece por necessidade; não será, pois, preciso deliberar’ (18b30-32). Eis, então o dilema: ou Aristóteles aceita o determinismo com todas as suas implicações radicalmente contra-intuitivas ou, então, nega o que lhe parece ser a natureza essencial do enunciado veritativo. Isto é, ou endossa o determinismo lógico ou restringe a aplicação do princípio de bivalência”.

<sup>5</sup> “Lógica” e “dialética” também são tomados por Ockham como termos sinônimos no início da *S.L.*, Prólogo, p. 3, lin. 4-14 (Trad. F.F., p. 115).

<sup>6</sup> Ockham não comenta esse livro, mas na sua *Expositio* para as *Refutações Sofísticas* de Aristóteles dá a seguinte definição de proposição, aliás, muito próxima da que vimos ser a de oração enunciativa: “ ‘a proposição é a oração que significa o verdadeiro ou o falso’ ”: *E.Elen.*, II, cap. 4, § 2, p. 171, lin. 15 s. Esta definição é explicada em *Quodl.* III, q. 13, p. 251, lin. 10-16: “... a proposição é a oração que significa o verdadeiro ou o falso, assim então a proposição é verda-

Continuando sua exposição, Ockham aponta que o próximo passo a ser dado por Aristóteles é a proposta de uma divisão para a enunciação. Entre as orações enunciativas há as que seriam unas de modo simples e as que seriam unas pela conjunção, ou melhor – corrigirá Ockham – pela dicção. Exemplo das primeiras seriam as proposições categóricas, como “homem é animal”. Unas pela conjunção ou pela dicção seriam as proposições hipotéticas, compostas de duas categóricas que “por meio de alguma junção, a saber, mediante a conjunção ou o advérbio, fazem uma proposição”. Anunciando um movimento importante de sua interpretação, Ockham esclarece que, desse modo, “conjunção” não é tomada por Aristóteles como se fosse apenas a palavra que une as proposições, mas por toda a dicção [*sc.* “*dictio*”] que faz com que duas proposições categóricas sejam concatenadas de modo que formem uma proposição hipotética como “enquanto Sócrates corre, Platão discute” ou “se o homem corre, o animal corre”<sup>7</sup>. Essa, para Ockham, é a principal e mais importante divisão da enunciação. Há ainda uma *subdivisão*, pertinente apenas às enunciações categóricas: elas são ou afirmativas ou negativas.

Com essa interpretação, Ockham se afasta daquilo que fora proposto por Boécio e oferece uma leitura particular deste trecho aristotélico. Com efeito, Boécio havia entendido que as orações unas dividem-se inicialmente entre aquelas que são unas naturalmente e as que são unas pela posição (*positione*). Naturalmente unas são as orações que não podem ser dissolvidas (*non dissolvuntur*) em outras orações, como é o caso de “o Sol nasce”. Unas pela posição são as orações que podem ser dissolvidas noutras proposições, como “se o homem é, o animal é”. A diferença entre as duas é apresentada como sendo paralela à da unidade que é própria à pedra ou à madeira e a unidade que é a da casa ou a do navio. A pedra e a madeira são unas por natureza; a casa, que é feita de pedras, e o navio de madeira seriam unos em virtude da arte, não por sua natureza.

Boécio diz ainda que há um terceiro tipo de orações unas, o das orações compostas. É nesse trecho que Boécio apresenta o ponto mais importante de sua exegese, em que podemos contrastar e entender melhor o que é feito no texto de Ockham. Para Boé-

---

deira quando a partir de sua prolação o ouvinte é destinado a conceber e formar a proposição mental verdadeira; isto, porém, apenas no fim da prolação, e não no princípio nem no meio; assim no fim da prolação a proposição vocal é verdadeira, e não no princípio nem no meio”. No próprio comentário do *Sobre a Interpretação*, no final do capítulo 2, Ockham assim descreveu a proposição: “deve-se entender que a proposição seja um certo composto não como se uno por si, mas como se um agregado a partir de sujeito e predicado e a cópula, que como que une o sujeito com o predicado.”: *E.Per.* I, cap. 2, § 4, p. 389, l. 17 ss.

<sup>7</sup> Cf. *E.Per.* I, cap. 4, § 2, p. 392.

cio, as orações compostas são aquelas que são unidas por alguma conjunção e que podem ser divididas (*dividuntur*) em outras orações. A composição diria respeito, portanto, a qualquer união de orações promovida por meio de uma conjunção, como, por exemplo, a conjunção “e” em “Platão é e Sócrates é”<sup>8</sup>. De fato, essa parece ser a principal razão dada por Boécio para justificar que tais proposições sejam também tomadas como unas: em suma, elas seriam várias orações enunciativas unidas pela conjunção.

Vê-se, portanto, o motivo pelo qual Ockham se encontra obrigado a explicar que a conjunção não é exatamente uma parte determinada da oração, mas é “toda uma dicção por meio da qual duas proposições categóricas são unidas para que façam uma proposição hipotética”<sup>9</sup>. Ockham não entende que Aristóteles fale apenas de conjunções que servem para que as orações sejam consideradas unas. Para Ockham, Aristóteles se refere exatamente à oração que é uma conjunção de dicções que formam uma única *oração hipotética*<sup>10</sup>; ora, essas dicções que formam as proposições categóricas que compõem a proposição hipotética, de acordo com Ockham, podem ser unidas *tanto por conjunções quanto por advérbios*<sup>11</sup>.

Além de entender que Aristóteles propõe no trecho exposto a divisão entre dois tipos de oração enunciativa, a que é uma *simplesmente* e a que é uma *enquanto é uma conjunção*, Ockham entende que a divisão das proposições enunciativas em afirmativas

---

<sup>8</sup> Cf. BOÉCIO, *In De Interpr.*, ed. 2ª, PL 64, 442 D - 443 A.

<sup>9</sup> *E.Per.*, *loc.cit.*, p. 392, lin. 11 ss.

<sup>10</sup> De acordo com a explicação de Tricot a respeito desse trecho do texto aristotélico, Ockham se afastaria não apenas de Boécio, mas do próprio Aristóteles. O trecho do texto aristotélico em questão é assim traduzido por Tricot: “La première espèce de discours déclaratif, c’est la affirmation; la suivante, la négation. Touts les autres discours ne son un que par liaison des parties”: Cf. ARISTOTE, *Organon. I. Catégories, II. De l’interprétation*. Trad. par J. Tricot. Paris: Vrin, 1936, p. 84, nota 3: “L’unité de liaison est, par exemple, celle de l’*Illiade* (*Poét.*, 20, 1457 a 28) et, d’une façon générale, toutes les énonciations composées (PACIUS, II, 69)”. No entanto, antes de Ockham já Pedro Abelardo havia entendido que ali havia esta mesma separação entre proposições categóricas e hipotéticas: “Neste lugar, ‘simples’ ou ‘composto’ é tomado daquele modo que acima aplicávamos a cada uma das proposições categóricas, porque exatamente o mesmo vale aqui o simples quanto à categórica e o composto quanto à hipotética.”: PEDRO ABELARDO, *G.S.P.*, p. 389, lin. 16-19; p. 382-389.

<sup>11</sup> Ockham afirma que as orações hipotéticas são geralmente divididas em cinco espécies: a copulativa, a disjuntiva, a condicional, a causal e a temporal, às quais ele acrescenta também a local. A edição latina indica que esta divisão aparece já em Boécio (*De syllogismo hypothetico*, PL 64, 831-835) e em Pedro Hispano, com exceção da divisão das proposições em causais e temporais. Cf. *S.L.* II, cap. 1; 30-36, p. 241-249; 345-354; BAUDRY, L., *Lexique philosophique de Guillaume d’Ockham*, *op. cit.*, p. 217 ss.

ou negativas é uma subdivisão própria das orações categóricas<sup>12</sup>, não das hipotéticas. Para que lhe seja possível justificar essa segunda divisão como uma subdivisão, Ockham provavelmente lê o trecho aristotélico em pauta como se dissesse que as orações enunciativas se dividem *primeiramente* em categóricas, para as quais é possível ser afirmativas ou negativas, e que todas as outras orações enunciativas (que não são propriamente nem afirmativas nem negativas<sup>13</sup>) são hipotéticas. Tanto Boécio como Tomás entenderam, porém, que no texto aristotélico a palavra latina “*prima*” seja referente ao fato de que a afirmação seja de algum modo anterior à negação<sup>14</sup>, e não que diga respeito à divisão entre orações unas simplesmente e unas pela conjunção. Ockham, no entanto, não faz nessa exposição do *Sobre a Interpretação* nenhuma menção a respeito de uma possível anterioridade da afirmação<sup>15</sup>.

Dando prosseguimento à sua exposição, outra característica que Ockham afirma ter sido destacada por Aristóteles a respeito destas enunciações é que toda enunciação compõe-se de “verbo ou dos casos do verbo”. Como sabemos, a contraposição entre o

---

<sup>12</sup> Desse modo, o texto aristotélico, que Boécio traduz assim: “Est autem una prima oratio enunciativa, affirmatio, deinde negatio, aliae vero omnes conjunctione unae.” (*In De Interpr.*, ed. 2<sup>a</sup>, PL 64, 442 C), parece ser assim entendido por Ockham: “Ora, há uma oração enunciativa una primeira, a afirmação depois a negação; as outras, todas unas pela conjunção”. A paráfrase de Tomás de Aquino, por sua vez, dá um sentido completamente diverso para esta passagem. Vejamos: “[Aristóteles] Diz, portanto, que *a oração enunciativa una e primeira seja a afirmação*, ou seja, a enunciação afirmativa. E contra o que havia dito, “*primeira*”, intercala: *depois a negação*, isto é, a oração negativa, porque é posterior à afirmativa, como foi dito. Ora, contra o que havia dito, “*una*”, a saber, simplesmente, intercala que *algumas outras são unas*, não simplesmente, *mas unas pela conjunção*” (*Exp. In Per.* I, l. 8, n. 4).

Podemos dizer, entretanto, que Tomás entenda, assim como Ockham o tomará depois, que naquele trecho Aristóteles proponha que as enunciações sejam divididas em unas simples e unas pela conjunção. Depois, que a enunciação que é una seja subdividida (primeiro) em afirmativa e em negativa. Em nenhum momento, entretanto, Tomás de Aquino aponta, como Ockham o fará, que as orações unas por conjunção sejam as orações hipotéticas (cf. *Exp. In Per.*, *loc. cit.*, n. 2-3).

<sup>13</sup> Cf. *infra*, p. 98.

<sup>14</sup> Tricot também destaca esta primazia: “... L’affirmation est la *première* espèce du discours déclaratif, en ayant soin de prendre *prwtō-* au sens fort, habituel chez AR., de primordial : l’affirmation est antérieure à la négation, comme la possession à la privation. ...”: ARISTOTE, *op. cit.*, p. 84, nota 2.

<sup>15</sup> Na *S.L.*, entretanto, a respeito dos princípios da demonstração, Ockham afirma que embora uma oração negativa possa ser um princípio para uma demonstração, isso não acontece exatamente porque não é possível encontrar nenhuma oração que lhe seja anterior: “pois, de acordo com Aristóteles, alguma [demonstração] é uma proposição negativa primeira, e, contudo, para toda negativa há uma afirmativa anterior.”: *S.L.* III-2, cap. 13, p. 528, lin. 8 s. A edição latina aponta em nota que Ockham faz essa afirmação tendo em vista o seguinte texto aristotélico: *Analíticos Posteriores* I, cap. 25, 86b 27-39.

verbo e seus casos é a contraposição do verbo conjugado no tempo presente e dos verbos conjugados ou no tempo pretérito ou no tempo futuro. Para Ockham, Aristóteles pretenderia assegurar com essa observação o fato de que uma oração não possa ser tomada como enunciativa sem que nela haja a congruência causada pelo verbo. Para cumprir seu objetivo, Aristóteles daria como exemplo disso a definição: se não for acrescida de verbo ou de um dos casos do verbo, uma definição não é uma enunciação. Do mesmo modo e por maior razão, uma palavra isolada, ou melhor, uma dicção simples, também não pode ser uma enunciação. O argumento que sustenta a discussão é o seguinte: se à definição “animal pedestre bípede” não for acrescido o verbo “é” ou os casos do verbo “foi” ou “será”, não teremos uma oração enunciativa:

“E assim não há enunciação sem o verbo ou o caso do verbo”<sup>16</sup>.

Assim, de acordo com Ockham, a definição “animal pedestre bípede” seria tomada por Aristóteles como se fosse um exemplo de uma enunciação una na medida em que lhe é possível servir ou de sujeito ou de predicado numa oração enunciativa. A unidade dessa enunciação, contudo, não se daria, por exemplo, pelo fato de que ela seja pronunciada de uma única vez – assim como o sugere e exclui o próprio Aristóteles; mas no sentido de que ela expresse algo uno e não múltiplo. Definir a causa da unidade dessa ou de outras definições, Ockham acrescenta, não é, contudo, uma discussão pertinente à matéria do *Sobre a Interpretação*, mas é uma tarefa desenvolvida tanto na *Metafísica*<sup>17</sup> como nos *Analíticos Posteriores*<sup>18</sup>.

Em seguida, Ockham aponta que Aristóteles seguiria sua argumentação propondo algumas divisões para a enunciação que é una, oferecendo deste modo alguns referenciais para que seja possível determinar melhor essa unidade. De um primeiro modo, uma oração seria una porque significaria um único predicado sobre um único sujeito, de modo que não fossem nela incluídos vários predicados nem vários sujeitos: assim é a

<sup>16</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, § 3, p. 392 s., lin. 2-10.

<sup>17</sup> Tomás de Aquino propõe aqui o seguinte comentário: “Ora, diz que assinalar a razão disso é uma tarefa de outros. Pertence, com efeito, ao metafísico; donde ser assinalada a razão disso nos livros VII e VIII da metafísica; a saber, porque a diferença procede do gênero não pelo acidente, mas por si, na medida em que o determina, do modo pelo qual a matéria é determinada pela forma. Pois da matéria tem-se o gênero, da forma, porém, a diferença. Donde assim como a partir da forma e da matéria se faz verdadeiramente um e não muitos, também a partir do gênero e da diferença.”: *Exp. In Per.* I, l. 8, n. 10.

<sup>18</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, p. 393, lin. 11-17.



enunciação categórica<sup>19</sup>. Por outro lado, uma oração também poderia ser dita una na medida em que fosse una por conjunção, como é o caso da enunciação hipotética. Como se vê, a razão da unidade dessas proposições é diversa: uma é dita una porque é uma proposição “em que há a congruência de nome e verbo”, a outra, porque é feita um agregado *pela conjunção*<sup>20</sup>.

Há ainda as orações que não são unas. Essas, no entanto, se puderem ser ditas enunciativas de algum modo, serão antes ditas múltiplas. Isso porque ou têm múltiplos significados ou porque são várias orações desconexas. Exemplo das primeiras é a oração “cão corre”, porque significa muitas orações. Para as outras, é possível dar como exemplo um elenco de várias orações desconexas, como em “Sócrates corre, Platão discute”, etc.<sup>21</sup>. Desse modo, a razão da multiplicidade destas orações é o fato de que ou elas não são apresentadas como um agregado porque lhes falta algo que faça delas uma conjunção ou porque não podem ser ditas singulares. Portanto, a distinção da unidade ou da multiplicidade das proposições passa tanto pela análise de sua forma quanto pela análise de sua significação, ainda que essas análises possam ser tomadas como independentes uma da outra.

Dado que não há uma só razão para a aferição da unidade da oração, Ockham parece se ver obrigado a propor uma observação que mais bem evidencie isso. Primeiro, reafirma que a oração hipotética seja una e não múltipla. Continuando sua exposição, diz que, semelhantemente, uma enunciação será una do mesmo modo que dizemos que as várias dicções que compõem um dos extremos de uma enunciação são unas. Como exemplo desse tipo de unidade, cita a oração “Sócrates é um homem branco”<sup>22</sup>. Ou seja, ainda que esta oração tenha inicialmente aparentemente apenas a unidade de um agregado, Ockham parece querer mostrar, no entanto, que a razão da união do agregado está também na unidade – que lhe é correspondente – daquilo que é por ele significado. Afinal a união de dicções “um homem branco” somente é dita una porque nela “um”, “homem” e “branco” estão no lugar de (e, portanto, significam a) uma única e mesma coisa.

---

<sup>19</sup> A unidade da enunciação no que toca à significação será ainda mais bem delimitada mais adiante, cf. *infra*, p. 124.

<sup>20</sup> Cf. *E.Per.*, *loc. cit.*, § 4, p. 393, lin. 2-10.

<sup>21</sup> Cf. *E.Per.*, *loc. cit.*, p. 393, lin. 10-13.

<sup>22</sup> Cf. *E.Per.*, *loc. cit.*, p. 394, lin. 14-19.

Por isso uma oração como “cão corre” não seria una, mas múltipla, porque significa várias orações: “este cão corre”, “aquele cão corre”, etc.

É mais difícil ver essa correspondência nas orações hipotéticas; afinal, numa oração hipotética temporal como “enquanto Sócrates corre, Platão discute” não é claro que exista alguma unidade além da unidade de agregação. Mas é exatamente porque não há nada que indique um agregado, que uma proposição composta de várias orações desconexas não é dita uma oração enunciativa *una*. De acordo com a exposição de Ockham há portanto duas razões para que uma oração seja dita una, uma relativa às orações categóricas e outra relativa às orações hipotéticas, que, no final das contas, é uma oração composta de orações categóricas: a oração categórica é una quando uma única coisa é enunciada tanto por seu sujeito como por seu predicado; a oração enunciativa hipotética é una porque é ela própria uma conjunção, seja ela dada por meio de conjunções ou de advérbios:

“E assim [i.e., dadas estas razões], exclui-se a oração equívoca e várias orações desconexas [do elenco das orações *unas*]”<sup>23</sup>.

Em contrapartida, quando não houver essa unidade de significação própria às categóricas, as orações enunciativas categóricas serão ditas múltiplas. Quando, porém, for o caso de termos várias orações apresentadas conjuntamente, mas sem formar uma conjunção, poder-se-á dizer que, se essas orações forem de algum modo enunciativas, serão orações enunciativas múltiplas, ou seja, um elenco de várias orações enunciativas<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, p. 394, lin. 14-20. Tomás de Aquino também propõe que Aristóteles esteja fazendo aqui um esclarecimento acerca da natureza da unidade das orações enunciativas, dividindo-as em unas por causa do agregado e unas pela significação: “... se houver uma enunciação una que signifique muitos, não será una simplesmente, mas una pela conjunção. E de acordo com isso, esta enunciação, ‘animal pedestre bípede é ridente’, não é una como se fosse uma conjunção una – como se diria na primeira exposição – mas porque significa o uno”: *Exp. In Per.* I, l. 8, n. 15.

<sup>24</sup> Veja-se em contrapartida o que diz a esse respeito Tomás de Aquino: “Portanto, de acordo com isso podemos tomar três modos de enunciações. Uma que é una simplesmente, enquanto significa o uno; outra que é simplesmente plural, enquanto significa vários, mas é una de acordo com o que é (*sc.* “*secundum quid*”) enquanto for uma conjunção una; outras são simplesmente plurais, que nem significam o uno, nem são unidas por nenhuma conjunção. Ora, assim Aristóteles põe quatro e não apenas três, porque às vezes a enunciação é plural porque significa muitos, contudo, não é una pela conjunção, como se fosse posto ali o nome que significa a muitos.”: *Exp. In Per.*, I, l. 8, n. 16.

Na leitura de Tomás, portanto, Aristóteles divide quatro tipos de enunciações:

1º) As que são unas porque significam o uno, como “Sócrates é branco” ou “Sócrates é um animal racional”;

Ockham destaca que da explicação a respeito do que seja uma enunciação uma Aristóteles tira ainda uma consequência para o nome e para o verbo. Aristóteles teria acrescentado que tanto o nome quanto o verbo (falados), se tomados isoladamente, são apenas uma dicção, e, portanto, não formam por si uma enunciação. Como exemplo, diz que se alguém responder a uma questão com apenas uma palavra, nada enuncia no que toca à voz que é proferida:

“Por exemplo: se for perguntado ‘o que nada no mar?’ e se for respondido ‘o peixe’, por parte do que é proferido pela voz esse nome não enuncia nada de modo verdadeiro. Dado que toda enunciação seja composta pelo menos de sujeito e verbo, então aquele não enuncia, mas apenas profere. Deve-se entender que aquele que assim responde através de um nome ou através de um verbo não profere uma proposição por parte da voz, nem responde completamente, mas de modo truncado; entretanto, de acordo com o modo de falar costumeiro, tal nome ou tal verbo equivale a uma proposição, porque os que os ouvem geralmente subentendem a outra parte da proposição<sup>25,26</sup>.”

Por fim, Aristóteles faria um resumo disso que foi dito a respeito da unidade da oração dizendo a respeito das enunciações consideradas que algumas são unas simples e outras não. Retomando sua divisão entre enunciações categóricas e hipotéticas, Ockham entende que Aristóteles não diga que uma enunciação seja simples porque encontra nela uma carência de qualquer composição, afinal, toda oração é composta ao menos de nome e verbo. Uma oração seria dita simples na medida em que não é composta de diversas enunciações, como é o caso da oração categórica. Assim, a oração que não é simples é a hipotética, pois é composta de várias enunciações, assim como a hipotética condicional “se o homem corre, o animal corre” não é simples porque é composta destas duas orações “o homem corre, o animal corre”<sup>27</sup>. Note-se, porém, que ao dizer da proposição

---

2º) As que são unas pela conjunção, ainda que signifiquem muitos, como “Se homem é, animal é”;

3º) As que ainda que possam ser ditas unas pela conjunção, como < 2 >, sejam ditas plurais, múltiplas ou várias (*sc.* “*plures*”) pela significação, como “Se homem é, animal é”;

4º) As que são plurais porque têm vários significados sem que nelas figure nenhuma conjunção, ou seja, as orações com sujeitos que são termos comuns, como em “animal é branco”.

Como se vê, o que Tomás assevera (e que Ockham insiste em negar) é que a oração hipotética – nos exemplos de Tomás < 2 > e < 3 > – possa ser de algum modo tomada como múltipla.

<sup>25</sup> Escreve Tomás de Aquino: “... como se ao que pergunta: ‘quem ensina na escola?’ fosse respondido: ‘o mestre’, subentender-se-ia ali: ‘ensina.’”: *Exp. In Per.* I, l. 8, n. 17.

<sup>26</sup> *E.Per.*, *loc. cit.*, § 5, p. 394, lin. 6-14.

<sup>27</sup> Cf. *E.Per.*, *loc. cit.*, § 6, p. 394 s.

hipotética que não seja una simplesmente, mas *por composição*, Ockham não faz dela uma proposição múltipla, como o entendeu Tomás<sup>28</sup>.

O próximo passo que Ockham aponta ser o dado por Aristóteles é dividir a oração una simples, isto é, a enunciação categórica em afirmativa e negativa. Ockham observa que apenas a oração categórica é propriamente afirmativa ou negativa; a hipotética, propriamente falando, nem é afirmativa nem negativa<sup>29</sup>.

Ockham apresenta o seguinte exemplo: uma proposição hipotética como “enquanto Sócrates se mover, não repousa” ou como “se Sócrates for branco, Sócrates não é negro” não podem ser ditas mais afirmativas do que negativas, e vice versa. No entanto, falando da afirmação e da negação de um modo menos rigoroso ou impreciso (*sc. “extensive”*), Ockham diz que uma hipotética pode ser dita afirmativa quando a junção que une duas proposições não é negada, como acontece em “se Sócrates não for animal, Sócrates não é homem”. Uma proposição hipotética pode ser dita negativa, também num sentido não rigoroso, quando a dicção que promove a junção é negada, como em “não: se o animal correr, o homem corre”<sup>30</sup>.

Ockham leva adiante ainda uma consideração sobre como é possível que uma oração que possua dois verbos venha a ser considerada uma proposição categórica: um destes verbos deve fazer parte de um dos extremos da proposição. Na proposição “todo homem que é branco corre”, por exemplo, “todo homem que é branco” forma um extremo da proposição, a saber, o que corresponde ao sujeito, assim como em “todo homem que não é branco corre” e em “Sócrates que não discute se move”, “todo homem que não é branco” e “Sócrates que não discute” fazem o papel de sujeito da oração. Todas essas proposições podem ainda ser ditas afirmativas num sentido próprio, uma vez que a negação do verbo nos dois últimos exemplos corresponde à negação de algo referente a um dos extremos da proposição, e não à proposição propriamente dita<sup>31</sup>.

Por fim, Ockham faz uma última observação a respeito do modo como a proposição categórica deve aparecer constituída: toda enunciação categórica ou é composta de sujeito, predicado e cópula, ou, ao menos, de sujeito e um verbo que seja equivalente ao

---

<sup>28</sup> Cf. *supra*, nota 24.

<sup>29</sup> Cf. *E.Per.*, *loc. cit.*, § 7, p. 395, lin. 2-11.

<sup>30</sup> Cf. *E.Per.*, *loc. cit.*, p. 395 s., lin. 11-20.

<sup>31</sup> Cf. *E.Per.*, *loc. cit.*, p. 396, lin. 21-29.

predicado e à cópula, como em “homem corre”, “Sócrates discute”, etc.<sup>32</sup>. Sem essas formulações, *não há oração enunciativa a ser considerada*.

Com essa observação encerra-se o quarto capítulo da *Expositio* ockhamiana, dedicado à enunciação. Vimos que nele Ockham apresenta uma leitura particular deste trecho da obra aristotélica que começa a direcionar toda a sua leitura desse texto, quando pretende que a divisão aristotélica das enunciações em unas simplesmente e unas pela conjunção seja equivalente a uma divisão das orações enunciativas em categóricas e hipotéticas. Como conseqüência disso, Ockham infere em primeiro lugar que apenas as orações enunciativas categóricas possam ser ditas de modo próprio afirmativas ou negativas, ainda que as orações hipotéticas também sejam ditas afirmativas ou negativas de um modo um tanto impreciso.

Também aponta que as orações enunciativas possam ser tomadas como *unas* ou *múltiplas* em razão ou daquilo que significam ou da forma em que aparecem constituídas. Pelo significado, são tomadas como unas as orações categóricas que possuem um significado único, e cujos termos supõem por esse significado único. Em contrapartida, são ditas múltiplas pelo significado aquelas orações enunciativas cujos termos tenham uma significação equívoca, ou seja, que suponham por várias coisas diferentes entre si; seja porque se trata de orações compostas por termos universais, como “cão” ou “homem”, seja porque se trata de orações compostas por termos que foram impostos por imposições diversas para significar coisas diversas, como a palavra “manga”, em “a manga é amarela”. No que diz respeito à forma em que aparecem constituídas, as orações enunciativas serão ditas unas quando forem unidas por alguma conjunção ou advérbio, de modo que esta união forme uma proposição hipotética. Serão, porém, ditas múltiplas, quando aparecem unidas enquanto simplesmente coladas umas às outras pela posição, isto é, sem que essas orações formem uma conjunção. Nesse sentido, será apenas quando essas orações puderem ser ditas enunciativas que elas serão ditas várias orações enunciativas.

As conseqüências dessa leitura, principalmente no que diz respeito ao debate acerca da questão dos futuros contingentes, reaparecerão na análise da oposição das enunciações no que toca à *determinação* de sua verdade ou de sua falsidade. Antes dessa discussão, entretanto, precisamos saber de que modo essas proposições podem ser to-

---

<sup>32</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, p. 395 s.

mas como opostas. Este será o tema do capítulo 5º da *Expositio* ockhamiana e o de nossa próxima seção.

## 2. A oposição das enunciações.

### a.) Os quatro modos de enunciação e a negação da oposição dos termos equívocos:

O quinto capítulo da exposição ockhamiana tratará da oposição das enunciações. Ockham afirma que Aristóteles começa sua abordagem do tema mostrando que a toda afirmação opõe-se uma negação, e vice-versa. As enunciações opostas, Ockham continua, apenas podem ser formuladas de quatro modos diversos:

- 1º.) dizendo ser sobre aquilo que é;
- 2º.) dizendo ser sobre aquilo que não é;
- 3º.) dizendo não ser sobre aquilo que é;
- 4º.) dizendo não ser sobre aquilo que não é.

Para Ockham, esses modos pretendem tornar manifesto que, a respeito do que quer que seja, tudo o que se afirma se nega, e, inversamente, tudo o que se nega se afirma. Diz ainda que Aristóteles chama essa oposição de *contradição*<sup>33</sup>.

Feita essa breve exposição do texto aristotélico, Ockham acrescenta dois esclarecimentos a respeito do que foi anunciado. O primeiro, que Aristóteles trata aqui de proposições e não de afirmações existenciais. Quer dizer, ao afirmar que de acordo com o primeiro modo se enuncia ser sobre aquilo que é, Aristóteles toma o “ser” por qualquer cópula. Desse modo, “aquilo que é” não designa uma coisa atualmente existente, mas aquilo sobre o que o predicado é verdadeiramente predicado, exista ou não (*sc. “sive sit sive non sit”*)<sup>34</sup>. Portanto, na interpretação de Ockham, ao dizer que a enunciação

<sup>33</sup> Cf. *E.Per.* I, c. 5, § 1, p. 396 s., lin. 2-19.

<sup>34</sup> Ockham parece ter em vista a explicação de Boécio, que dava os seguintes exemplos: de acordo com Aristóteles, dizemos “não ser aquilo que é”, quando dizemos, estando Sócrates vivo, que “Sócrates não vive”, assim como diríamos “ser aquilo que não é”, se disséssemos, Sócrates não estando vivo, que “Sócrates vive”. Do mesmo modo, diríamos “não ser sobre aquilo que não é”, se Sócrates não vivesse e enunciássemos que “Sócrates não vive”, e diríamos “ser sobre aquilo que é”, se Sócrates vivesse e disséssemos que “Sócrates vive”: cf. *In De Interpr.*, ed. 2ª, PL 64, 458 A. Nesse ponto, Tomás de Aquino parece, de certo modo, fazer uma observação semelhante à de Ockham: “Ora, não se deve entender que isso que [Aristóteles] disse, ‘que é’ e ‘que não é’, seja referente apenas à existência ou não existência do sujeito, mas que se refira a isto: que a coisa significada pelo predicado inira ou não inira às coisas significadas pelo sujeito. Pois quando se diz ‘o corvo é branco’, significa-se que [há a enunciação de que] não é [nas

sobre o que quer que seja pode se dar de quatro modos, Aristóteles entenderia que sobre o que quer que seja podem ser formuladas orações afirmativas que são verdadeiras, orações afirmativas que são falsas, bem como orações negativas que são verdadeiras e orações negativas que são falsas. Por exemplo: “Sócrates é homem” e “Sócrates é asno” são duas orações afirmativas das quais a primeira é verdadeira e a segunda é falsa. Do mesmo modo, “Sócrates não é homem” e “Sócrates não é asno” são duas orações negativas das quais a primeira é falsa e a outra verdadeira. Fica claro também, ainda de acordo com Ockham, que de tudo que se afirma se nega, dado que à afirmação “Sócrates é homem” corresponde a negação “Sócrates não é homem”, assim como a “Sócrates é asno” corresponde “Sócrates não é asno”<sup>35</sup>.

Ockham propõe ainda que é preciso apontar uma exceção para esta regra. Não é sempre que a uma oração que predique algo a um sujeito afirmativamente opõe-se uma oração que (aparentemente) predique essa mesma coisa a esse mesmo sujeito de modo negativo. O exemplo dado por Ockham é o seguinte: “animal é homem”, “animal não é homem”<sup>36</sup>. Estas frases não são opostas na medida em que “animal” é um nome comum que pode ser tomado universalmente, particularmente, ou ainda, singularmente. Por exemplo, se “animal” fosse tomado em ambas proposições universalmente, como se o enunciado equivalesse a “todo animal etc.”, então ambas as proposições poderiam ser ditas opostas. Do mesmo modo, se “animal” fosse tomado singularmente, como se em ambas as proposições fosse dito “este animal etc.”, então estas orações também poderiam ser tomadas como opostas, uma vez que nesses exemplos podemos saber exatamente pelo que o termo “animal” supõe. No entanto, se “animal” fosse tomado como um termo particular, então não seria possível saber se as orações são opostas ou não, na medida em que ao enunciar “alguns animais etc.” não saberíamos se estamos falando exatamente de homens ou de asnos ou de ambos ou de outros ainda. Dada a pluralidade de sujeitos, não é possível determinar uma oposição. Ou seja, o problema apontado por Ockham nas orações particulares é que não é possível saber exatamente de que modo o termo está sendo tomado em ambas proposições, por isso não é possível estabelecer uma oposição entre elas.

---

coisas naturais], o ser, ainda que o próprio corvo seja uma coisa existente.”: *Exp. In Per.* I, l. 9, n. 4; cf. também, l. 9, n. 3.

<sup>35</sup> Cf. *E.Per.*, *loc. cit.*, p. 397, lin. 20-37.

<sup>36</sup> Cf. *E.Per.*, *loc. cit.*, p. 397 s., lin. 37-41.

Como veremos mais adiante<sup>37</sup>, nem sempre o aparte apontado por Ockham será verdadeiro. Para que seja, é preciso entender a oposição das proposições de um modo específico: como se “oposição” fosse sinônimo apenas e tão somente de “contradição”. E é exatamente por isso que Ockham acrescenta o seguinte fecho a essa discussão:

“deve-se notar que o Filósofo toma aqui a contradição de modo lato por toda oposição”<sup>38</sup>.

Dando seguimento à exposição, Ockham aponta que Aristóteles no trecho em que se segue esclareceria uma possível dúvida: não acontece que toda afirmação seja oposta a toda negação, nem o inverso. Para que haja oposição é preciso que ambas as orações, isto é, tanto a negativa quanto a afirmativa, tratem sobre o mesmo sujeito e sobre o mesmo predicado, *de modo que eles não possam ser tomados como nomes equívocos* (ou homônimos<sup>39</sup>), isto é, nomes que por imposições diversas tenham sido impostos para coisas diversas, como “rosa”. Ockham acrescenta ainda, parafraseando mais uma vez o texto aristotélico, que as condições que regem o modo como é possível verificar se há de fato uma oposição são relatadas no livro das *Refutações Sofísticas* de Aristóteles<sup>40</sup>.

b.) Orações singulares *versus* orações universais:

Ockham aponta que o próximo passo de Aristóteles será expor quais são os possíveis modos de oposição das proposições categóricas. Esta exposição precede a declaração de como tais proposições opostas se dão para a verdade e para a falsidade, tarefa que culminará na exposição da questão da determinação da verdade nas proposições

<sup>37</sup> Cf. *infra*, p. 110.

<sup>38</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, p. 398, lin. 42 s.

<sup>39</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, § 2, p. 398; ARISTÓTELES, *Categorias*, I, cap. 1, 1a 1ss.; OCKHAM, *E.Praed.*, cap. 1, p. 138-143.

<sup>40</sup> Na indicação de Tricot, *Refutações Sofísticas*, cap. 5, 167 a 23, trecho para o qual Ockham escreve o seguinte comentário: “... a contradição é de um e do mesmo, não apenas do nome, mas da coisa e do nome, e isso de acordo com o mesmo e para o mesmo e de modo semelhante e no mesmo tempo; portanto, se for omitida alguma dessas condições e for inferida uma contradição de modo absoluto, será um vício (*peccatum*) em virtude do desconhecimento dos elencos. [...] Note-se que quando [Aristóteles] diz que a contradição é da mesma coisa e do nome, entende por coisa aquilo pelo que o nome supõe, de modo que para que se tenha uma contradição verdadeira seja preciso que o nome sempre em cada uma das proposições suponha pelo mesmo, e não por um numa proposição e por outro noutra”: *E.Elen.*, I, cap. 8, § 1, p. 56, lin. 12-16; 22-26.



opostas sobre o futuro contingente. A primeira divisão a respeito da oposição das proposições aponta que algumas proposições são singulares e outras universais, ou melhor, dizendo isso de uma forma mais próxima da que é enunciada no texto aristotélico, dentre as *coisas* que podem ser tomadas como sujeito da proposição (*sc. “rerum subicibilium”*), algumas são universais e outras são singulares.

Citando o texto aristotélico, Ockham afirma que é universal aquilo que é destinado a ser predicado sobre muitos. O singular, porém, é aquilo que não é destinado a ser predicado sobre muitos, “assim como ‘homem’ é um universal, mas ‘Platão’ é sobre o número daqueles que são singulares”. Em algumas proposições enuncia-se então que algo seja inerente a algo sobre o número daqueles que são universais, em outras, que algo seja inerente a algo sobre o número daqueles que são singulares. Ou seja, há proposições em que o predicado é acrescentado a um sujeito universal e proposições em que o predicado é acrescentado a um sujeito singular. Por isso diz-se que algumas proposições são universais enquanto outras são singulares<sup>41</sup>.

Exposta a explicação dada no texto aristotélico, Ockham vê-se obrigado a dar alguns esclarecimentos sobre a posição de Aristóteles. O primeiro deles refere-se à afirmação de que o universal seja uma *coisa* que, numa proposição, pode figurar no papel de sujeito. Ockham diz que “alguns” – a edição latina mais uma vez diz que Ockham tem em vista a opinião de Walter Burley – entendem que Aristóteles diga que o universal seja verdadeiramente uma coisa fora da alma e sobre a essência das coisas singulares. Para negar essa posição, Ockham recorre a *duas* estratégias. A primeira, apóia-se tanto num argumento de autoridade quanto em análises realizadas pelo próprio Ockham a respeito das opiniões do estagirita, que entendem que o universal não seja mais do que uma voz. A outra, dirá que o universal também poderia ser entendido como uma afecção da alma, ou seja, enquanto um signo mental.

Ockham afirma, pois, que pensar que Aristóteles entenda o universal como uma coisa existente fora da alma parece contrário à argumentação já vista, por exemplo, no Proêmio escrito para esta mesma exposição<sup>42</sup>. Há também a lembrança direta de um texto do próprio Aristóteles, a saber, *Metafísica VII*<sup>43</sup>, em que Aristóteles trata da possi-

<sup>41</sup> Cf. *E.Per.*, *loc. cit.*, § 3, p. 398 s., lin. 2-22.

<sup>42</sup> Em trecho aqui comentado, *supra*, no cap. 1, seção 2.: “O Proêmio da *Exposição* ockhamiana para o *Sobre a Interpretação*: ‘vozes’ instituídas vs. ‘vozes’ naturais”.

<sup>43</sup> Cap. 13, 1038b 9-1039a 3, conforme a indicação da edição latina do texto ockhamiano.

bilidade de se entender o universal como uma substância (*substantia*; no texto grego, *ousia*)<sup>44</sup>.

Ockham aponta também que é possível justificar essa posição com base no próprio trecho do *Sobre a Interpretação* que está sendo analisado. Pois a afirmação de que o universal seja uma *res subicibilia* pode ser entendida de dois modos. O primeiro reclama apoiar-se na autoridade interpretativa de Boécio e de Porfírio, que diriam que o assunto do *Sobre a Interpretação* são as vozes (*voces*) e é apenas assim, isto é, como uma voz, que Aristóteles entenderia o universal neste tratado. Os universais seriam as

“voces comuns por predicação, assim como esta voz ‘homem’ que é dita coisa universal porque ela é sobre vários predicáveis, como o expõe o Filósofo”<sup>45</sup>.

Já as coisas singulares seriam os

“nomes próprios e não comuns, como a voz ‘Platão’ que não compete a vários, mas é nome apenas de um”<sup>46</sup>.

Ockham argumenta ainda que mesmo que existam vários homens com o mesmo nome, por exemplo, “Platão”, isso não permite que o nome que é singular seja comparável a uma voz universal. A pluralidade de pessoas que têm o mesmo nome não o recebeu através de uma imposição única, mas por várias imposições, particulares a cada uma delas. Por isso, o singular – ainda que seja um nome comum a muitos – nunca pode ser tomado como um universal.

Continuando suas observações, Ockham afirma que também erram os que argumentam que toda voz é singular e, portanto, nenhuma é universal. Para justificar essa posição, faz uma breve reconstrução da argumentação do texto aristotélico até aqui apresentado. Como veremos, essa reconstrução serve inclusive para dar mais algumas

---

<sup>44</sup> Tomás de Aquino tem uma posição semelhante à que depois será a de Ockham a respeito de uma não existência extramental do universal. Escreve Tomás: “... como o prova o filósofo em *Metafísica* VII, o universal não é uma coisa existente exteriormente. [...] Portanto, porque deu essa divisão sobre as coisas não de modo absoluto – de acordo com o que são exteriores à alma – mas de acordo com o que se referem ao intelecto, não definiu o universal e o singular de acordo com algo que pertença à coisa, como se dissesse que o universal seja exterior à alma, o que pertence à opinião de Platão, mas através do ato da alma intelectual, que é o ser predicado sobre muitos ou apenas sobre um.”: *Exp. In Per.* I, l. 10, n. 3 e n. 4.

<sup>45</sup> *E.Per.*, *loc. cit.*, p. 400, lin. 33 ss.

<sup>46</sup> *E.Per.*, *loc. cit.*, p. 400, lin. 35 ss.

pistas do modo como Ockham entende esta exposição: um tratado sobre o papel das convenções pertinentes à enunciação. Ockham retoma o texto do seguinte modo:

“... o Filósofo fala sobre a enunciação que é uma voz porque a oração que é voz é gênero da enunciação; conseqüentemente, assim como a oração é uma voz, também a enunciação é uma voz; conseqüentemente, as partes daquela enunciação são vozes; e assim o sujeito e o predicado são vozes. Ora, como será patente logo depois, o Filósofo diz que às vezes se predica na enunciação o predicado sobre o universal tomado universalmente e às vezes não tomado universalmente, e, conseqüentemente, a voz é verdadeiramente um universal, ainda que por imposição”<sup>47</sup>.

Como se vê na citação, Ockham insiste na tese de que a enunciação seja uma voz: a oração é um agregado de vozes que nela fazem as vezes de sujeito, verbo e predicado. Uma enunciação universal, portanto, não seria mais do que uma enunciação em que a voz que faz as vezes de sujeito é uma voz que é de algum modo signo do universal. Ora, a voz que é signo do universal é dita de modo geral uma voz universal. Levantados estes argumentos, Ockham lembra que, mesmo sendo uma voz (que significa o) universal, toda voz em si mesma é singular.

Temos aqui então proposta uma leitura que dividirá a consideração das vozes em dois vieses: um relativo à sua significação e outro relativo, digamos, à “voz em si mesma”. Por si mesma, a voz é algo numericamente uno e não múltiplo. Afinal, é apenas no que toca à significação ou à predicação que a voz pode ser dita universal. Quer dizer, a palavra “casa”, enquanto é uma voz, é algo singular. No entanto, no que toca ao seu significado, a palavra “casa” é uma voz universal, uma vez que foi imposta para significar a todas as casas sem distinção, isto é, sem que, a princípio, seja signo mais de uma casa que de outra.

A primeira conclusão que Ockham tira dessa discussão diz respeito ao que pode ser dito “singular”: devemos ter em conta que o singular tem duas acepções, uma que diz respeito ao que é considerado *por si*, e outra “semântica”, ou seja, que diz respeito à significação daquilo que é considerado. No que toca à primeira dessas acepções, Ockham diz que o singular é aquilo que é uno e não múltiplo:

“desse modo, qualquer que seja a coisa, seja um signo, seja um significado, seja uma voz, seja uma não-voz, é singular. E assim coisa nenhuma é universal; melhor: nada é universal deste modo, de acordo com a intenção do Filósofo, porque nada é uno e múltiplo de acordo com o Filósofo, ainda que de algum modo o possa ser concedido de acordo com os teólogos”.

---

<sup>47</sup> *E.Per., loc. cit.*, p. 400, lin. 42-50.

No que toca à acepção semântica, Ockham escreve:

“De outro modo toma-se o ‘singular’ por aquilo que não é predicado de muitos e que não significa a muitos. E o universal é dito, por oposição, aquilo que é predicável de muitos e significa a muitos, ainda que ele na verdade das coisas seja uno e não vários. [...] Deve-se dizer então brevemente que a mesma voz é singular do primeiro modo e não do segundo modo, e isto não é inconveniente”<sup>48</sup>.

Deste modo, tomado por si, o universal é algo “inexistente”. De acordo com “o ser das coisas”, tudo é singular. É apenas na medida em que as vozes possuem um significado, ou seja, no que toca à sua significação, que as vozes podem ser ditas universais. O universal, portanto, apenas existe (*est*) enquanto é um significado *imposto* para certas vozes.

O outro modo pelo qual se pode entender a afirmação de que o universal seja uma *res subicibilia*, isto é, aquele que tomará o universal como uma coisa que é uma afecção da alma, é apresentado por Ockham como não sendo algo que contradiga o que acabamos de expor. Afinal, afirma ele, é possível que se argumente que Aristóteles não fale apenas das vozes que compõem a proposição falada, mas que fale também dos conceitos ou das intenções da alma que compõem a proposição na mente<sup>49</sup>. A exposição que se segue é mais uma vez uma justificativa de como é possível compreender que o universal seja uma coisa de acordo com aquelas duas teorias que Ockham havia declarado como prováveis a respeito da afecção da alma, isto é, a que afirmava que a afecção da alma ou seria o próprio ato intelectual existente subjetivamente na mente ou então que ela seria um ente fictivo (*fictum*) existente na mente como se dela fosse um objeto.

Assim, de acordo com a primeira dessas opiniões, o universal seria uma daquelas coisas existentes subjetivamente na alma, que podem servir ou de sujeito ou de predicado numa proposição e que, no que toca à predicação, são universais, ainda que, por si mesmas, tais intenções da alma sejam todas singulares de acordo com o primeiro dos modos aqui descritos para o singular. Se, porém, assumirmos a teoria que toma as intenções da alma como algo existente objetivamente na mente, então, Aristóteles tomaria “coisa” não como toma as coisas reais, mas como coisas racionais. No final dessa apresentação, Ockham ressalta – apresentando na forma de uma conclusão – o que importa

---

<sup>48</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, p. 400, lin. 57-62; p. 401, lin. 66-74.

<sup>49</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, § 3, p. 401, lin. 75 ss.

realmente a respeito dessa discussão, seja a respeito das vozes universais seja das afecções tomadas subjetivamente ou objetivamente:

“E assim se segue que o Filósofo não queira que as coisas universais sejam verdadeiramente exteriores e sobre a essência das coisas singulares, mas que signifiquem substâncias singulares”<sup>50</sup>.

Por fim, tracemos ainda um comentário a respeito de uma passagem do texto que acabamos de expor. O primeiro modo de definir o singular contém um adendo importante para a compreensão do caráter da análise que é proposta por Ockham na *E.Per.* Nele, Ockham observa que para Aristóteles nada pode ser uno e múltiplo, ainda que os teólogos discordem desta afirmação: supostamente, os teólogos alegariam que Aristóteles não leva em conta o caso da divindade, que, apesar de singular, é una e trina.

Tema próprio da revelação, a questão da trindade divina é ignorada pelo estagirita, que acaba, por isso, incorrendo em erro. No entanto, o que realmente nos interessa aqui é o modo como Ockham reage a esse “deslize” da doutrina aristotélica: diz que, em suas exposições, não é o caso de corrigir a Aristóteles naquilo em que ele está errado:

“Ora, não cumpre cuidar disto, pois neste livro e em outros livros do Filósofo não pretendo asseverar o que seja falso, mas apenas pretendo explanar a intenção de Aristóteles, tenha sido verdadeira, tenha sido falsa”<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> *E.Per.*, *loc. cit.*, p. 402, lin. 93 ss.

<sup>51</sup> *E.Per.*, *loc. cit.*, p. 400 s., lin. 62-65. Cf. *E.Phys.*, Prologus, p. 3s., lin. 11-17; 24-32: “Visto como muitos tentaram expor os livros dele, pareceu-me conveniente, e a muitos que o pediram com insistência, gravar por escrito, a intenção do Filósofo. Ninguém, a não ser um invejoso, há de mostrar-se contrário a que eu ingenuamente comunique o que se assemelha mais provável, porque pretendo proceder só com vontade de investigar e não com pertinácia ou desejando ofender alguém. É assim, sem afirmações temerárias, que quero explanar o que Aristóteles laboriosamente pesquisou. [...] Na realidade, se bem que o Filósofo, graças ao auxílio divino, tenha descoberto muitas e grandes coisas, misturou, levado pela fraqueza humana, alguns erros com a verdade. Portanto, ninguém me atribua as concepções que eu referir, pois que não procurarei expor o meu parecer de acordo com a verdade católica, mas o que esse filósofo aprovou ou o que acho que deveria aprovar segundo seus princípios. Sem perigo espiritual, podem-se imputar ao pensamento de alguém coisas diversas e até contrárias, desde que não seja um autor da Sagrada Escritura. Nem constitui depravação um erro nessa matéria. Ao contrário, em tal interpretação cada um conserva sem risco a liberdade de juízo” (Trad. C.L.M., p. 343). Ou seja, Ockham assume que segue o método próprio da faculdade de artes: cf. CHENEVAL, F. & IMBACH, R., “Zu philosophischen Bedeutung der Prologe” (“Sobre a Significação Filosófica dos Prólogos”: tradução inédita para o português de Ivony Lessa) in THOMAS VON AQUIN, *Prologe zu den Aristoteleskommentaren*. Organização, tradução e introdução por Francis Cheneval e Ruedi Imbach. Frankfurt am Main: Klostermann, 1993, p. LX. Note-se ainda que aí há de fato um problema: de acordo com a Teologia, a definição dada para o singular, a saber, “o que é uno e não múltiplo”, seria falsa: a trindade não é um universal.

Os conflitos entre a opinião de Aristóteles e aquilo que é matéria da fé não serão resolvidos no terreno que é próprio do estagirita. Há um espaço para que esses temas sejam tratados de modo apropriado: o que é pertinente às discussões dos teólogos<sup>52</sup>.

c.) O primeiro tipo de oposição – *as proposições contrárias*:

Esclarecido o modo como uma coisa pode ser universal, Ockham entende que Aristóteles passaria então a tratar dos modos de oposição das proposições. O primeiro deles mostrará de que modo as proposições podem ser consideradas *contrárias*. A discussão que se segue revela porque foi preciso que Ockham antes deixasse claro o que seria o universal aristotélico: o primeiro tipo de oposição a ser considerado agora tratará das orações universais. Ora, era necessário saber o que seria o universal para que agora seja possível saber o que de fato faz de orações universais orações opostas.

O primeiro exemplo de proposições contrárias versa então sobre aquelas proposições que enunciam o universal tomado universalmente, seja de modo afirmativo, seja de modo negativo. O universal é tomado universalmente, seja afirmativamente, seja negativamente, quando aparece formulado numa proposição como as seguintes: “todo homem é branco”, “nenhum homem é branco”.

Em sua primeira observação a respeito dessa discussão, Ockham aproveita para destacar que parece ver aqui mais uma vez confirmado por Aristóteles aquilo que havia dito a respeito da compreensão do universal como algo que não pode existir fora da alma. Os universais que vemos nas orações acima apresentadas apenas podem ser a *voz* falada ou uma *intenção da alma*, pois não poderiam ser substâncias:

“o universal não é substância nem parte da substância, como o disse o Comentador, *Metafísica* VII; mas apenas declara a substância, como o diz o Comentador no mesmo lugar”<sup>53</sup>.

Se o universal fosse uma substância, na oração “todo homem é branco”, o sujeito “todo homem” deveria estar no lugar de Sócrates, ou no lugar de uma parte de Sócrates, e não designaria a nenhum outro homem. Ou seja, uma vez que não há substância se ela não for singular<sup>54</sup>, se o termo “homem” designasse no lugar de uma voz ou de uma in-

<sup>52</sup> Cf. *E.Per.* I, cap. 6, § 15, p. 421 s., lin. 10-17.

<sup>53</sup> *E.Per.* I, cap. 5, § 4, p. 402 s., lin. 23 ss.

<sup>54</sup> De acordo com BAUDRY, *Lexique philosophique...*, *op. cit.*, p. 257: “Toute substance est singulière, individuelle. La distinction faite par Aristote entre des substances premières qui se-

tenção da alma a uma substância, então a dicção “todo homem” apenas poderia ser signo de algo individual, como Sócrates ou Platão.

Uma segunda observação de Ockham é a respeito da forma como Aristóteles escreve suas proposições. Em seus exemplos, Aristóteles escreve “todo homem branco é”, querendo entender por ela “todo homem é branco”. A distinção, de acordo com Ockham, é importante porque, à letra, as duas orações não dizem o mesmo. A primeira delas seria verdadeira, pois ao dizer que “todo homem branco é”, se entende que este homem branco seja (*exista*), e aquele, e aquele outro, etc. Já a proposição “todo homem é branco” seria simplesmente falsa, dado que há homens que não são brancos<sup>55</sup>.

Ockham avança sua exposição dizendo que Aristóteles mostra que algumas proposições que têm sujeitos universais não são contrárias: aquelas nas quais o sujeito universal não é tomado universalmente. São exemplos destas orações “homem é branco”, “homem não é branco”. Ali, apesar de “homem” ser um signo universal, não é tomado universalmente, uma vez que não é precedido do quantificador (ou sincategorema) “todo”. Ockham explica que, embora o sincategorema “todo” não seja um nome universal, quando ele é acrescido a um sujeito, faz com que aquele sujeito esteja (*stare*) universalmente. Há, no entanto, alguns casos em que essas proposições poderão ser tomadas como contrárias: quando o superior é predicado sobre o inferior, dado que essas proposições não podem ser simultaneamente verdadeiras, assim como as contrárias não o podem. São proposições deste modo “homem é animal”, “homem não é animal”<sup>56</sup>.

A próxima observação traçada por Ockham apresenta à discussão as proposições subcontrárias. O modo como isso é feito, no entanto, chama a atenção. Ockham ainda não havia tratado de tais proposições nem indica o que elas sejam. Parece, pois, que desta vez pressupõe que o seu leitor tanto conheça o texto aristotélico quanto o “quadrado aristotélico”, assim apresentado por Boécio<sup>57</sup>:

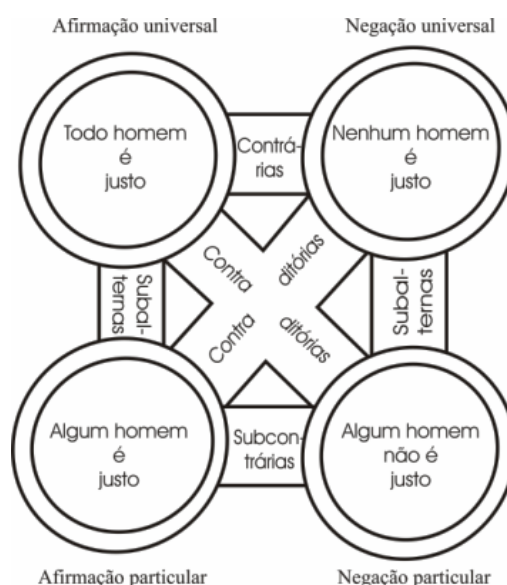
---

raient les individus et des substances secondes, qui seraient les genres et les espèces, est en définitive une distinction entre deux espèces de termes signifiant les substances”. Cf. OCKHAM, *E.Praed.*, cap. 8, § 1, p. 163 s., lin. 23-27: “... [o Filósofo] primeiro descreve a substância primeira, dizendo assim que é aquela substância que própria e principalmente e maximamente é dita substância, que nem é no sujeito nem é dita sobre o sujeito, como algum homem e algum cavalo”.

<sup>55</sup> Cf. *E.Per.*, *loc. cit.*, p. 403, lin. 37-43.

<sup>56</sup> Cf. *E.Per.*, *loc. cit.*, § 5, p. 403 s., lin. 2-18.

<sup>57</sup> BOÉCIO, *In De Interpr.*, ed. 2ª, PL 64, 471 AB. Note-se que as relações que aí são chamadas de “subcontrárias” e de “subalternas” não constituem propriamente tipos de oposição. Os úni-



Ockham afirma que as proposições subcontrárias podem ser verdadeiras simultaneamente, e isto tanto quando as proposições versarem sobre o que é accidental quanto quando estas proposições versarem sobre o que é substancial. A única ressalva é que isso não ocorre quando o superior for predicado sobre o inferior ou o convertível sobre o convertível. Por exemplo, tanto “algum homem é branco” quanto “algum homem não é branco” que são proposições subcontrárias que versam sobre o que é accidental podem ser verdadeiras simultaneamente, uma vez que “Platão é branco” e “Agostinho não é branco” podem ser verdadeiras simultaneamente. Do mesmo modo, “algum animal é homem” e “algum animal não é homem” são proposições que versam sobre o que é substancial e podem ser simultaneamente verdadeiras. Em todas essas proposições, o predicado é algo inferior ao sujeito, isto é, algo menos extenso que o sujeito. Por exemplo, o “branco” é inferior ao sujeito na medida em que é um acidente dele, e por isso não existe por si. O “homem”, que é termo das outras proposições que tomamos como exemplo, é uma espécie do gênero “animal”, e, como se sabe, para Ockham a extensão da significação da espécie é menor que a de seu gênero<sup>58</sup>. Por outro lado, proposições como

---

cos tipos de oposição presentes no texto aristotélico são de fato o das proposições contrárias e o das proposições contraditórias.

<sup>58</sup> Cf. *S.L. I*, cap. 21, p. 70, lin. 8-12 (Trad. F.F., p. 181 s.): “Ora, difere essa intenção (i.e., a espécie) da intenção que é gênero não como o todo da parte, porque real e propriamente falando nem o gênero é parte da espécie nem a espécie é parte do gênero, mas diferem nisto: que a espécie seja comum a menos [significados] que seu gênero, de modo que o gênero seja signo de muitos e a espécie de poucos”.



“algum homem branco é homem”, “algum homem branco não é homem” ou “algum homem é animal”, “algum homem não é animal” ou ainda “algum branco é informado pela cor” e “algum branco não é informado pela cor”, respectivamente proposições que dizem respeito ao que é accidental, substancial e convertível, sendo que nas quatro primeiras o predicado é superior, isto é, mais lato que o sujeito, não podem ser verdadeiras simultaneamente<sup>59</sup>.

Aristóteles mostraria em seguida, de acordo com Ockham, que a regra que vale para que se determine quais proposições que têm um sujeito tomado universalmente são contrárias, mudam quando é o predicado que é tomado de modo universal: jamais uma proposição afirmativa em que o sujeito for tomado universalmente e na qual o predicado também for tomado universalmente poderá ser verdadeira, como acontece com “todo homem é todo animal”. Frente a isso, Ockham propõe que se acrescentem os seguintes esclarecimentos:

Há casos em que os predicados sejam tomados universalmente e que a proposição afirmativa seja verdadeira. A diferença é que, diversamente do que acontecia no exemplo dado por Aristóteles, essas proposições nem sempre serão verdadeiras. Um exemplo disso é o seguinte: dado que Sócrates seja o único homem branco existente, então a proposição “algum homem é todo homem branco” será verdadeira. Mas isso só acontece quando esta proposição universal tem contido sob seu predicado universal apenas um conteúdo, a saber, no nosso exemplo, Sócrates. Quando, porém, o predicado universal tiver mais de um conteúdo, a proposição sempre será falsa, tenha ela um sujeito universal, particular, ou indefinido, uma vez que qualquer singular será falsa. Retomando o exemplo anteriormente dado, se Sócrates e Platão são os únicos homens brancos e há outros homens que não são brancos, então: a universal “todo homem é todo homem branco” é falsa porque há homens que não são brancos; a particular “algum homem é todo homem branco” é falsa porque há mais de um homem branco e “algum homem” significa “ou este homem ou aquele homem ou aquele outro etc.”; a indefinida (porque, sem o quantificador, não sabemos se o sujeito está sendo tomado universalmente ou particularmente) “homem é todo homem branco” é falsa pelas mesmas razões, e a singular “Sócrates é todo homem branco” é falsa porque Platão também é branco<sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, p. 404, lin. 19-22.

<sup>60</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, § 6, p. 404 s., lin. 2-22.

Num breve comentário a respeito do que acabamos de expor, Ockham nos faz notar que Aristóteles faz suas regras com a prerrogativa de que os termos nas proposições por elas abarcadas apareçam em suposição pessoal:

“deve-se notar que suas regras [i.e., do Filósofo], como freqüentemente acontece, devem ser entendidas quando os termos supõem pessoalmente, porque se supusessem materialmente ou simplesmente, freqüentemente haveria instâncias, como se mostra em seus lugares”<sup>61</sup>.

Afinal, se os termos fossem tomados materialmente, a proposição poderia ser verificada, isto é, poderíamos ver que seus termos de fato designam algo, como acontece com esta: “algum composto de termo comum e signo universal é todo homem”, pois o predicado supõe materialmente por esta voz: “todo homem”.

Por fim, assim como fizera para o singular<sup>62</sup>, Ockham diz que há duas acepções de universal:

“... aqui o universal é tomado de dois modos: de um modo por aquilo que atualmente é predicável sobre muitos; diversamente por aquilo que pode sem nova imposição ser predicado sobre muitos, ainda que de fato não seja predicado sobre muitos, assim como se não houvesse senão um único branco, então ‘branco’ não seria universal entendendo o universal do primeiro modo, mas apenas do segundo modo, e ainda poderia ser universal do primeiro modo”<sup>63</sup>.

O universal é um signo imposto que mantém com seus significados duas relações possíveis: uma que faz com que o universal seja de fato signo de vários em ato, outra que faz com que o universal seja signo de vários ao menos em potência. Do segundo modo, o universal pode, como vimos, ser signo de uma única coisa, assim como “branco”, se apenas Sócrates for branco e nada mais o for, é signo apenas de um. Portanto, o que faz de um nome um nome universal é o fato de que ele tenha sido imposto alguma vez para significar vários, ainda que atualmente já não signifique, nunca tenha de fato significado, ou mesmo nunca venha a significar a alguma pluralidade de fato.

d.) Um outro tipo de oposição das enunciações – *as proposições contraditórias*:

Por fim, Ockham indica que Aristóteles expõe ainda uma outra espécie de oposição: a contradição, em que a proposição universal é oposta à proposição particular ou à

<sup>61</sup> Cf. *E.Per.*, *loc. cit.*, p. 405, lin. 22-32.

<sup>62</sup> Cf. *supra*, p. 105.

<sup>63</sup> *E.Per.*, *loc. cit.*, p. 405, lin. 33-39.

indefinida. São dados os seguintes exemplos de proposições contraditórias: “todo homem é branco” – “algum homem não é branco”, “nenhum homem é branco” – “algum homem é branco”, para a contradição entre proposições universais e particulares<sup>64</sup>. Um exemplo de contradição entre as proposições universais e as indefinidas, que não é dado por Ockham, seria o seguinte: “todo homem é branco” – “homem não é branco”, “nenhum homem é branco” – “homem é branco”.

Encerrando a apresentação da exposição aristotélica sobre os modos de oposição das proposições, que como vimos são a contrariedade e a contradição, Ockham acrescenta duas observações a respeito de toda essa matéria: a primeira, que Aristóteles apenas faz menção à oposição das proposições que têm sujeitos comuns, isto é, ou universais, ou particulares, ou indefinidas, uma vez que entre proposições singulares não há contrariedade, apenas contradição. A segunda, é que, quando trata do singular, Aristóteles não se refere exatamente à coisa exterior que é significada através das vozes ou dos conceitos mentais. Aristóteles fala das próprias vozes significativas que significam apenas a um, seja esta voz um nome, um pronome ou um composto de pronome e termo comum, como “este homem”. Por fim, Ockham encerra essa segunda observação com a seguinte afirmação:

“E também o singular pode ser chamado intenção da alma ou conceito”<sup>65</sup>.

Com ela, Ockham retoma parte daquela discussão a respeito dos universais entendidos como *res subicibilia*<sup>66</sup>. Assim como o universal, também o singular poderá ser tomado como uma intenção da alma, seja de modo objetivo como um ente fictivo ou de modo subjetivo como a própria intelecção. Desse modo, com essa última afirmação Ockham destaca que também esses conceitos que são a respeito do singular poderiam servir de sujeito ou de predicado da proposição mental.

É possível notar ainda a partir desta discussão que a contradição sempre implica a oposição de duas proposições singulares. Afinal, a oração “todo homem é branco” e “algum homem não é branco” são contraditórias porque implicam que ao menos um homem seja e não seja branco. O mesmo acontece quando a contradição se dá entre ora-

<sup>64</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, §7, p. 405, lin. 2-6.

<sup>65</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, p.406, lin. 7-15.

<sup>66</sup> Cf. *supra*, p. 106.

ções universais e indefinidas: “nenhum homem é branco” e “homem é branco” implicam que um homem singular não seja e seja branco.

Diversamente da contradição, a contrariedade indica que um predicado que é acrescentado ao sujeito é dele retirado: “todo homem é branco” é contrária a “nenhum homem é branco” porque o predicado “branco” na primeira é acrescentado a todos os homens e na segunda é separado deles. Dada esta explicação, mesmo que reunamos todos os elementos pertinentes ao que foi exposto até aqui, ainda não temos claro porque duas orações opostas a partir de sujeitos singulares são contraditórias e não contrárias. Afinal, em “Sócrates é branco” e em “Sócrates não é branco” aparente temos que na primeira o predicado é acrescentado a Sócrates e na segunda é separado dele. A diferença entre a contrariedade e a contradição, entretanto, só se tornará clara no próximo capítulo do texto ockhamiano, que tratará da oposição das proposições de acordo com a verdade e a falsidade e que expomos a seguir.

### 3. Regras para a aferição da verdade e da falsidade das proposições opostas sobre o presente.

#### a.) A verdade e a falsidade das proposições opostas contrárias:

Esse trecho da exposição ockhamiana pretende fazer uma espécie de elenco das regras que regem a oposição das orações enunciativas no que diz respeito à verdade e à falsidade. Uma vez que as orações enunciativas sempre são ou verdadeiras ou falsas, as orações enunciativas que mantêm alguma relação de oposição entre si também devem ser ou verdadeiras ou falsas. A tarefa realizada será a de apontar de modo geral – isto é, no que toca apenas aos diversos modos de oposição, sem que com isso seja necessário levar em conta aquilo sobre o que as orações que se opõem versam – o que a oposição das enunciações implica quando está em jogo a consideração de sua verdade ou de sua falsidade.

A primeira relação de oposição analisada por Ockham é a das proposições contrárias universais em que a predicação é feita por meio de verbos cuja conjugação se refere ao tempo presente, ou mais simplesmente, proposições formuladas no tempo presente (*sc.* “*de praesenti*”). Diz Ockham que, de acordo com Aristóteles, é impossível que proposições universais contrárias sobre os mesmos termos, como “todo homem é branco” e “nenhum homem é branco”, sejam verdadeiras ao mesmo tempo (*sc.* “*simul*”).

Aristóteles proporia numa sorte de comparação, que, no entanto, as proposições subcontrárias que fossem equivalentes às proposições contrárias analisadas<sup>67</sup>, como “algum homem é branco” e “algum homem não é branco”, poderiam ser simultaneamente verdadeiras<sup>68</sup>.

Exposto esse pequeno trecho do texto aristotélico, Ockham tem três observações a fazer a respeito disso que é proposto por Aristóteles a respeito da oposição das enunciações contrárias e subcontrárias. A primeira delas tem por escopo explicar a razão das proposições contrárias jamais poderem ser verdadeiras simultaneamente.

De acordo com Ockham, as proposições contrárias não podem ser verdadeiras simultaneamente porque se o fossem, seguir-se-ia que as proposições contraditórias a elas correspondentes seriam simultaneamente verdadeiras. Ou seja, se tanto “todo homem é branco” quanto “nenhum homem é branco” fossem verdadeiras ao mesmo tempo, então as proposições particulares que delas se seguem, “algum homem é branco” e “algum homem não é branco” conseqüentemente também seriam verdadeiras. Assim sendo, proposições contraditórias como “todo homem é branco” e “algum homem não é branco” seriam simultaneamente verdadeiras, o que, de acordo com a argumentação apresentada, seria falso<sup>69</sup>.

A segunda observação levantada por Ockham diz que embora as proposições contrárias não possam ser verdadeiras ao mesmo tempo, elas podem ser falsas ao mesmo tempo desde que seus predicados sejam inferiores, isto é, menos extensos que seus sujeitos. Por exemplo, orações como “todo animal é homem” e “nenhum animal é homem” podem ser falsas ao mesmo tempo, assim como “todo homem é branco” e “nenhum homem é branco” também o são. Quando, porém, os predicados forem mais extensos que seus sujeitos ou a eles convertíveis, seja em termos substanciais ou acidentais, as orações contrárias jamais poderão ser simultaneamente falsas. São exemplos de tais orações opostas em termos substanciais “todo homem é animal” e “nenhum homem é animal”, “todo branco é informado pela cor (*coloratus*)” e “nenhum branco é informado pela cor”; são opostas em termos acidentais “todo homem é ridente” e “nenhum ho-

<sup>67</sup> Cf. o “quadrado aristotélico”, *supra*, p. 110.

<sup>68</sup> Cf. *E.Per.* I, cap. 6, § 1, p. 406, lin. 4-17.

<sup>69</sup> Cf. *E.Per.*, *loc. cit.*, p. 406 s., lin. 18-25. Para que se entenda porque proposições contraditórias não podem ser simultaneamente verdadeiras, veja-se a discussão relatada *infra*, p. 117, “b.) A verdade e a falsidade das proposições opostas contraditórias”.

mem é ridente”, “todo branco é distintivo da visão” e “nenhum branco é distintivo da visão”.

Ockham esclarece ainda a esse respeito que o predicado é “superior (ou convertível) ao sujeito” quando o sujeito não pode ser tal sem aquilo que lhe é predicado. Por exemplo, quando se diz uma proposição tal qual “o homem é informado pela cor”. Ali, “homem” é inferior a “informado pela cor” porque se segue a seguinte consequência: para qualquer que seja o considerado, se for homem, então é informado pela cor. Deste modo, proposições como “todo homem é informado pela cor”, “nenhum homem é informado pela cor”, bem como “todo fogo é calefaciente”, “nenhum fogo é calefaciente” podem ser simultaneamente falsas<sup>70</sup>.

A terceira dessas observações faz algumas ponderações acerca da oposição das proposições subcontrárias. Ockham observa que não são apenas as proposições opostas particulares que são subcontrárias, mas também as proposições opostas indefinidas são subcontrárias, uma vez que, em suposição pessoal, tanto as orações particulares quanto as indefinidas são equivalentes. Portanto, do mesmo modo que as orações particulares, sejam afirmativas, sejam negativas, são ou verdadeiras ou falsas, também o são as indefinidas. Ockham acrescenta ainda que as subcontrárias, sejam particulares, sejam indefinidas, podem ser simultaneamente verdadeiras quando os predicados não são superiores ou convertíveis aos sujeitos. Por exemplo: “animal é homem” e “animal não é homem”; “cor é brancura” e “cor não é brancura”; “o informado pela cor é branco” e “o informado pela cor não é branco”<sup>71</sup>. Como é possível perceber, se invertermos o que é apresentado por Ockham, teremos que diversamente do que foi dito a respeito das proposições contrárias, as subcontrárias *não* podem ser simultaneamente verdadeiras quando os predicados forem superiores ao seu sujeito.

Por fim, Ockham propõe que haja ainda uma exceção às regras apresentadas. De acordo com Porfírio, diz Ockham, a espécie não pode ser predicada ao gênero, e assim uma oração como “animal é homem” seria simplesmente falsa. Ockham esclarece, porém, que Porfírio falaria do gênero tomado universalmente que, em ato, tivesse também mais de uma espécie predicada sob si. Ou seja, a oração “animal é homem” equivaleria não a uma oração particular, mas a uma universal: “todo animal é homem”. No entanto,

---

<sup>70</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, p. 407, lin. 26-45.

<sup>71</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, p. 407 s., lin. 46-55.

diz Ockham, se acontecesse que não houvesse atualmente nenhum animal a não ser o homem, então a oração “todo animal é homem” seria verdadeira. E assim, a regra de que as orações contrárias podem ser falsas ao mesmo tempo se seus predicados forem inferiores aos seus sujeitos tem essa exceção<sup>72</sup>.

Num quadro esquemático, podemos dizer que Ockham apresenta as seguintes regras a respeito da oposição das proposições contrárias no que toca à sua verdade ou falsidade:

<b>Contrárias (Universais)</b>	<b>Subcontrárias (Particulares / Indefinidas)</b>
Impossível serem verdadeiras ao mesmo tempo.	Podem ser verdadeiras ao mesmo tempo [desde que seus predicados sejam inferiores a seu sujeito] <sup>73</sup> .
Podem ser falsas ao mesmo tempo, desde que seus predicados sejam inferiores a seus sujeitos.  EXCEÇÃO: quando houver apenas uma espécie predicada sob o universal, tais orações não podem ser falsas ao mesmo tempo [i.e., quando uma for falsa, a outra será verdadeira].	Podem ser verdadeiras ao mesmo tempo, desde que seus predicados sejam inferiores a seu sujeito.  [EXCEÇÃO: quando houver apenas uma espécie predicada sob o universal, tais orações equivalerão às universais e não poderão ser verdadeiras ao mesmo tempo: se uma for verdadeira, a outra será falsa.]
Impossível serem falsas ao mesmo tempo quando os predicados forem superiores a seus sujeitos [i.e., quando uma for falsa, a outra será verdadeira].	[Impossível serem verdadeiras ao mesmo tempo quando os predicados forem superiores a seus sujeitos: quando uma for verdadeira, a outra será falsa.]

b.) A verdade e a falsidade das proposições opostas contraditórias:

No que diz respeito à valoração própria às proposições opostas contraditórias, Ockham inicia sua exposição dizendo que Aristóteles afirma que num par de contraditórias, tenham tais proposições sujeitos universais, tenham tais proposições sujeitos singulares, se um lado do par de contraditórias for verdadeiro, o outro será falso, e, inversamente, se um deles for falso, o outro será verdadeiro.

Ockham afirma ainda que essa regra é patente quando consideramos as proposições contraditórias com sujeitos singulares. Afinal, se “Sócrates é branco” for verdadei-

<sup>72</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, p. 408, lin. 56-65.

<sup>73</sup> Os textos apresentados entre colchetes indicam inferências nem sempre declaradas por Ockham.

ra, a proposição “Sócrates não é branco” apenas poderá ser falsa, e vice-versa. O mesmo pode ser dito das orações contraditórias com sujeitos universais: se “todo homem é branco” for verdadeira, então, sua contraditória, “algum homem não é branco” será falsa, e vice-versa.<sup>74</sup>

Dada a explicação, podemos então responder uma dúvida que havíamos deixado no final da seção que tratou da oposição das proposições<sup>75</sup>. Duas orações opostas que têm como sujeitos termos singulares são consideradas contraditórias e não contrárias porque para elas apenas esta regra é verdadeira: necessariamente uma delas será verdadeira. Descoberto qual delas seja a verdadeira, sabe-se que a proposição a ela oposta será falsa. Já no que diz respeito às contrárias, tanto pode ser que uma delas seja verdadeira quanto pode ser que nenhuma delas o seja.

O próximo passo da exposição curiosamente retoma a discussão a respeito das proposições subcontrárias. Aristóteles declararia que quando forem consideradas proposições subcontrárias, não será preciso que se uma seja falsa quando a outra for verdadeira. Lembra, como declarara antes ao tratar das proposições contrárias, que as subcontrárias podem ser verdadeiras simultaneamente, como “homem é branco” e “homem não é branco”. Após esta lembrança, o motivo de se retomar a discussão a respeito das proposições subcontrárias numa seção dedicada às proposições contraditórias fica claro. Com efeito, Ockham observa que ainda que a regra “esta particular ou esta indefinida é verdadeira, então sua subcontrária é falsa” não seja verdadeira, a regra contrária o é: se uma das subcontrárias for falsa, a outra será necessariamente verdadeira. Isso acontece porque as subcontrárias jamais podem ser falsas ao mesmo tempo. Se o fossem, pondera Ockham, então as contrárias universais a elas contraditórias seriam simultaneamente verdadeiras<sup>76</sup>.

Note-se que essa argumentação tem por base uma análise da forma (/formulação) das proposições. A regra dada a respeito da verdade e da falsidade das proposições contraditórias estabelece que sempre que uma oração de um dado par de contraditórias seja verdadeira, a outra que lhe é correspondente será falsa, e vice-versa. Ora, sabemos que a contrariedade se dá tanto em termos universais quanto em termos singulares, ou seja, a

---

<sup>74</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, § 2, p. 408 s., lin. 2-15.

<sup>75</sup> *Supra*, p. 114.

<sup>76</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, p. 409 s., lin. 16-48.



princípio, quando o sujeito das proposições é um universal ou um singular. A contrariedade que se dá em termos universais (que é a que nos interessa por ora) é a que contrapõe uma oração universal a uma oração particular ou indefinida, ou seja, a uma oração de um par de subcontrárias. Pois bem: se o par de subcontrárias for simultaneamente falso, então as contraditórias correspondentes a cada uma destas subcontrárias serão verdadeiras, uma vez que, diz a regra, se uma das contraditórias for verdadeira a outra será falsa e vice-versa. Temos deste modo lançado o problema: acontece que as orações contraditórias correspondentes a um par de subcontrárias formam um par de orações contrárias universais. Conseqüentemente, é impossível que um par de subcontrárias seja simultaneamente falso, pois isso implicaria que o par de contrárias que lhe é formal e contraditoriamente oposto seria simultaneamente verdadeiro. Ora, essa conseqüência opõe-se à primeira regra que vimos enunciada a respeito das proposições universais contrárias: é impossível que sejam simultaneamente verdadeiras.

A partir dessa análise, percebemos então o modo como Ockham entende ser montado todo o quadrado aristotélico. Tudo começa com a seguinte evidência: duas orações opostas sobre um sujeito singular não podem ser nem verdadeiras nem falsas ao mesmo tempo, mas se uma for verdadeira, a outra terá de ser falsa e vice-versa, dado que é impossível que Sócrates seja e não seja branco ao mesmo tempo. Note-se que dizer “isto é branco” ou “isto não é branco” não implica a priori em de algum modo negar ou afiançar a possibilidade de algo ter ou não mais de uma cor ao mesmo tempo. Para usar um exemplo mais palatável, não é de qualquer modo que é verdadeiro dizer da zebra que no mesmo instante seja e não seja um animal branco só porque ela é listrada. Como vimos das discussões anteriores a respeito da função do verbo na oração, quando dizemos “a zebra é branca”, dizemos que a brancura é inerente a uma coisa uma que chamamos “zebra”, e, conseqüentemente, quando negamos essa proposição, dizemos que a brancura não é inerente a essa mesma coisa uma que é a zebra. Ora, é impossível que a brancura seja e não seja, ao mesmo tempo, inerente a uma mesma e única coisa. Afinal, se for possível de algum modo argumentar que tanto a proposição “zebra é branca” quanto a proposição “zebra não é branca” são verdadeiras porque este é um animal listrado, seríamos forçados a admitir que essas orações na verdade não se opõem. Uma solução possível é dizer que na proposição afirmativa, “zebra” estaria no lugar daquilo que no animal é branco, na negativa, não. Nesse sentido, não parece haver jogo semelhante no que toca à predicção. À letra, diria Ockham, a oração negativa seria simples-

mente falsa, a não ser que por “não é branca” se queira entender “é negra”. Mas então essa oração seria considerada verdadeira em função daquilo que se entende através dela, de modo semelhante ao que foi dito a respeito daquele que da pergunta “o que nada no mar?” obtém como resposta “o peixe”. Ora, vimos que só é possível dizer que essa resposta seja verdadeira ou falsa porque aquele que escuta aquela resposta subentende: “nada no mar”, formando então na mente a proposição “o peixe nada no mar”, esta sim uma enunciação. Portanto, para ser verdadeira, a dicção “a zebra não é branca” não pode ser uma enunciação, mas deve corresponder à seguinte enunciação: “zebra é negra”.

Note-se também que a contradição não é estabelecida exatamente em função da coisa significada, mas das relações significativas que durante toda a discussão foram apresentadas como próprias das vozes (*voces*), ou como aponta o próprio Ockham:

“o Filósofo trata aqui principalmente das vozes que supõem por vozes; por mais que por acaso incidentalmente trate por vezes das vozes que supõem por coisas”<sup>77</sup>.

Afinal, como vimos, em primeiro lugar as vozes significam as coisas. Em segundo, Ockham entende que no *Sobre a Interpretação* Aristóteles trate das regras convencionadas para essas vozes na medida em que são destinadas a figurar numa proposição. Em terceiro, vimos que as proposições consideradas no *Sobre a Interpretação* são aquelas que, pelo menos, são compostas de “nome” e “verbo” e que ou são verdadeiras ou são falsas. Depois, avançando um pouco, que uma proposição não passa de uma voz (ou de um agregado de vozes) que é oposta a uma outra proposição na medida em que um mesmo predicado é dito inerente ou não inerente a um mesmo sujeito; ou seja, que uma voz que significa uma coisa determinada é predicada a uma outra voz que também significa uma coisa determinada que pode inclusive até mesmo ser a própria coisa significada pelo sujeito apenas considerada sob um aspecto diverso. De qualquer modo, a oposição ocorre apenas na medida em que as vozes que são unidas numa proposição têm exatamente o mesmo significado em ambas as proposições opostas.

Traçado o modo como se dá a oposição das proposições e acrescentando a isto o fato de que tais proposições devam ser ou verdadeiras ou falsas, porque são enunciativas, temos então que quando uma daquelas opostas que versam exatamente sobre o mesmo sujeito e o mesmo predicado, ou seja, daquelas que são sobre o que é singular, for verdadeira, a outra será falsa, e vice-versa. Do mesmo modo, se uma oração univer-

---

<sup>77</sup> Cf. *E.Per.*, Proêmio, § 1, p. 346, lin. 28-31.

sal afirmativa for verdadeira, a particular ou indefinida que lhe é contraditória será falsa, pela seguinte razão: se todos os homens forem brancos, não é possível que algum homem não seja branco, porque isso implicaria que alguma vez a mesma coisa fosse e não fosse inerente a um mesmo predicado, ou seja, que um homem determinado fosse e não fosse branco. Temos, desse modo, dada a justificativa da regra enunciada a respeito da contrariedade das proposições universais, que dizia que é impossível que elas sejam verdadeiras ao mesmo tempo<sup>78</sup>.

Por fim, apresentemos então também o quadro esquemático a respeito das relações opostas de contradição no que toca à verdade ou à falsidade:

<b>Contraditórias</b>		
<i>Universais afirmativas vs. Particulares / Indefinidas negativas e vice-versa</i>	<i>Singular afirmativa vs. Singular negativa</i>	<i>Particulares / Indefinidas afirmativas vs. Particulares / Indefinidas negativas</i>
Se uma for verdadeira a outra será falsa e vice-versa.	Se uma for verdadeira a outra será falsa e vice-versa.	COMO CONSEQUÊNCIA das regras anteriores, tem-se que se uma for falsa, a outra necessariamente será verdadeira, mas ambas podem ser simultaneamente verdadeiras.

c.) Proposições afirmativas e negativas e os diversos tipos de oposição:

Ockham apresenta o próximo passo do texto aristotélico como se fosse uma espécie de apêndice da discussão proposta. O mote da discussão está na afirmação de Aristóteles de que “para uma afirmação há uma negação e vice-versa”<sup>79</sup>. Com isto, explica Ockham, Aristóteles pretenderia dizer que a toda afirmação sobre algo há uma negação que lhe corresponda desde que todos seus termos sejam referentes ao mesmo. Assim, seja em termos universais, seja em termos particulares, seja em termos singulares, a toda afirmação corresponde uma negação. É desse modo, Ockham explica, que dizemos que à afirmação “Sócrates é branco” corresponde a negação “Sócrates não é branco”. Aristó-

<sup>78</sup> Ockham havia dito que as proposições contrárias universais não poderiam ser simultaneamente verdadeiras porque as subcontrárias a elas correspondentes poderiam ser simultaneamente verdadeiras: cf. *supra*, p. 114.

<sup>79</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, § 3, p. 410, lin. 2-14.

teles teria observado ainda que essa regra não permitiria que a proposição “Platão não é branco” fosse de algum modo considerada como oposta a “Sócrates é branco”, afinal, estas proposições não versam sobre as mesmas coisas.

Ockham traçará duas observações a respeito dessa afirmação. A primeira pretende estabelecer a extensão visada por Aristóteles ao fazer esse comentário. Para Ockham, ao dizer que para toda afirmação há uma negação que se lhe opõe, Aristóteles poderia ter em mente duas coisas distintas. Por um lado, ele poderia estar falando simplesmente das proposições contraditórias nas quais aquilo que é afirmado cabe a negação que lhe contradiz. Por outro lado, Aristóteles poderia ter em mente o gênero das oposições de um modo geral, assim como há proposições universais afirmativas que são contrárias a oposições universais negativas ou então como há proposições universais afirmativas que são contraditórias de proposições particulares negativas. Ou seja, deste segundo modo, Aristóteles poderia entender qualquer oposição de proposições num sentido mais amplo, isto é, seja a oposição uma contrariedade, uma contradição ou qualquer outra<sup>80</sup>.

A segunda observação pode ser vista como uma consequência daquilo que foi declarado na observação anterior. Ockham indicará que há duas acepções para a oposição das proposições: uma que interessa à discussão proposta por Aristóteles e outra que não. A que interessa à discussão em pauta é classificada por Ockham como sendo a mais estrita:

“Estritamente se toma pela oposição das proposições a partir dos mesmos termos, tanto no que toca aos sujeitos e predicados, quanto no que toca às suas condições ou determinações, apenas tendo a variação de algum signo ou dos signos ou da negação. É desse modo que o Filósofo fala aqui”<sup>81</sup>.

Ockham esclarece que quando tomamos a oposição das proposições desse modo, temos que a uma afirmação opõe-se apenas e tão somente uma negação de uma única espécie de oposição, sendo que o mesmo vale para a consideração da negação. Ou seja, assim, à oração afirmativa “Sócrates é branco” apenas cabe a oposição daquela oração composta a partir dos mesmos termos que lhe é oposta por contraditoriedade, a saber, a oração negativa “Sócrates não é branco”. Do mesmo modo, à oração negativa “nenhum homem é animal” apenas cabe a oposição da proposição contrária a ela correspondente, a saber, “todo homem é animal”. A consideração da relação de contraditoriedade que

<sup>80</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, p. 410, lin. 15-24.

<sup>81</sup> *E.Per., loc. cit.*, p. 411, lin. 26-30.

também é pertinente àquela universal negativa constitui nessa acepção um caso separado. Ou seja, quando se considera a oração “nenhum homem é animal” a partir da contrariedade, uma espécie de oposição determinada, a ela se opõe apenas a oração “todo homem é animal”. Quando porém essa oração for considerada a partir da contraditoriedade, uma outra espécie de oposição determinada, então a ela se opõe apenas e tão somente a proposição “algum homem não é animal” ou então, se se o quiser, a indefinida a ela correspondente, a saber, “homem não é animal”.

Do modo mais lato, que não interessa à discussão, a oposição das proposições seria dado do seguinte modo:

“Diversamente toma-se de modo lato a oposição pela incompatibilidade das proposições que de nenhum modo podem ser simultaneamente verdadeiras. E assim muitas se opõem, como a esta ‘todo homem é branco’ se opõe qualquer uma das singulares desta ‘nenhum homem é branco’, e, de modo semelhante, estas ‘nenhum animal é branco’, ‘nenhum ridente é branco’, e assim sobre muitas que tais”<sup>82</sup>.

No exemplo dado por Ockham, vemos que as relações de oposição não podem ser chamadas propriamente nem de contrárias nem de contraditórias, pelo menos não do modo pelo qual foram apresentadas por Aristóteles no *Sobre a Interpretação*. Afinal, de acordo com o exposto, à proposição “todo homem é branco” opor-se-iam proposições como ‘este homem não é branco’, ‘aquele homem não é branco’, ‘aquele outro homem não é branco’ etc. Embora tais orações opostas não possam ser simultaneamente verdadeiras, elas não constituem propriamente nem contrariedades, nem contradições, ainda que forçosamente impliquem orações que tais<sup>83</sup>. Por exemplo: a proposição ‘este homem não é branco’, implica esta: ‘algum homem não é branco’, oração que é contradito-

<sup>82</sup> *E.Per., loc. cit.*, p. 411, lin. 31-36.

<sup>83</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, p. 411, lin. 36-38: “Aqui, entretanto, deve-se entender que qualquer [proposição] desse modo [i.e., tomada latamente] infere a contrária ou a contraditória daquela proposição da qual é incompatível, e não pode ser-lhe incompatível de outro modo.”; p. 411, lin. 39-45. O próximo parágrafo apresenta um trecho do texto aristotélico que Ockham diz não passar de uma recapitulação do que foi dito até agora: “**Pois que outras...** [c. 7; 18a 9-12]. Aqui recapitula, dizendo que é manifesto a partir do que foi dito que algumas proposições são contrárias e outras contraditórias. E quais são contrárias e quais são contraditórias já se disse. Depois também foi dito que nem sempre uma parte da contradição, isto é, da oposição, é verdadeira e a outra falsa, porque não há contrariedade. E por que e quando isto acontece, e quando não acontece, foi dito.”: *E.Per., loc. cit.*, § 4, p. 411, lin. 2-9. O lema citado na edição latina, “quoniam aliae...”, parece, porém, equivocado. Dever-se-ia, antes, ler ali: “quod igitur una...” cf. BOÉCIO, *In De Interpr.*, ed. 2<sup>a</sup>, PL 64, 483 A.

riamente oposta a ‘todo homem é branco’. Por fim, Ockham observa que se semelhante inferência não for possível, não há oposição a ser considerada.

d.) Proposições *precisamente* verdadeiras e proposições *precisamente* falsas:

Ockham começa a exposição do trecho correspondente a *Sobre a Interpretação* cap. 8, 18a 13-27 propondo que Aristóteles estabeleceria uma exceção à regra de que, nas proposições contraditórias, sempre que uma proposição for verdadeira, a outra que lhe é correspondente será falsa, e vice-versa.

Aristóteles diria que essa regra é válida apenas quando as proposições consideradas forem afirmações ou negações unas<sup>84</sup>:

“A afirmação ou a negação é una quando um não equívoco é enunciado sobre um não equívoco, e isso seja universalmente, seja não universalmente, como se fosse dito assim: ‘todo homem é branco’ – ‘nenhum homem é branco’ – ‘algum homem é branco’ – ‘algum homem não é branco’, e isso se ‘branco’ for unívoco e não equívoco”<sup>85</sup>.

Para explicar isso, Ockham dá o seguinte exemplo: as proposições citadas seriam unas se, por exemplo, seu predicado, “branco”, fosse um nome unívoco e não equívoco, isto é, se “branco” não tivesse sido imposto a coisas diversas por imposições diversas<sup>86</sup>. Para que isso seja mais bem entendido, Ockham retoma o exemplo de Aristóteles, que apresenta como sendo paralelo a esse. De acordo com o exemplo dado por Aristóteles, se a palavra “túnica” fosse uma palavra equívoca e significasse tanto “homem” quanto “cavalo”, uma afirmação como “a túnica é branca” não seria uma afirmação una, mas seria múltipla. Afinal, a ela corresponderiam outras duas orações, a saber, “homem é branco” e “cavalo é branco”. Deste modo, continua, não haveria diferença em dizer “a túnica é branca” e em dizer estas duas proposições: “homem é branco” e “cavalo é branco”. Em suma, dado que a oração “a túnica é branca” tem como sujeito um termo equí-

<sup>84</sup> Na interpretação ockhamiana Aristóteles retomaria, portanto, a análise sobre a unidade das proposições vista *supra* p. 94, aprofundando-a.

<sup>85</sup> *E.Per.*, *loc. cit.*, § 5, p. 412, lin. 8-13.

<sup>86</sup> Ockham diz isto na *S.L.* do seguinte modo: “Ora, é equívoca aquela voz que significante de vários não é signo subordinado a um conceito, mas é um signo subordinado a vários conceitos ou intenções da alma. E isto quer o Filósofo quando diz ser o mesmo o nome comum, mas a razão substancial ser diversa, isto é, os conceitos ou as intenções da alma, como o são as descrições e as definições e ainda os conceitos simples, são diversos, entretanto, a voz é una...”: *S.L.* I, cap. 13, p. 45, lin. 13-19 (Trad. F.F., p. 156).

voco, ela não pode ser dita una, e, por isso, não é preciso que um lado de suas contraditórias seja verdadeiro e o outro falso<sup>87</sup>.

Ockham entende ser necessário avançar ainda algumas observações a respeito da unidade da afirmação e da negação quando tratamos de termos equívocos. Dizer que uma oração como “a túnica é branca” é múltipla quando “túnica” for um termo equívoco não equivale a dizer que a oração seja múltipla de acordo com o que significa a muitos ou a poucos, como é o caso, por exemplo, do universal ou do particular. A oração, esclarece Ockham, seria dita múltipla *por equivalência*, na medida em que equivaleria a várias orações, porque equivale a estas duas “homem é branco” e “cavalo é branco”. Ou seja, um termo é equívoco não porque tem vários significados, mas porque esses significados foram impostos ao mesmo nome por imposições diversas. Uma oração que tem como sujeito um termo equívoco é, portanto, múltipla porque equivale a tantas proposições quantos forem os diversos significados impostos a seu sujeito. Assim, se uma oração afirmativa que tenha um sujeito que é um termo equívoco for verdadeira, ainda assim, não temos implicado que a oração negativa que a ela é oposta seja falsa, simplesmente porque aquela oração pode não significar exatamente o mesmo que a primeira:

“E por isso não é preciso que [a oração equívoca] seja *precisamente* verdadeira ou *precisamente* falsa. E assim fala aqui o Filósofo sobre o verdadeiro e sobre o falso, isto é, daquilo que é *precisamente* verdadeiro ou *precisamente* falso; e assim esta oração [equívoca] não é verdadeira nem falsa”<sup>88</sup>.

Ora, a oração equívoca não é nem precisamente verdadeira nem precisamente falsa porque pode acontecer tanto que, retomando nosso exemplo, “cavalo é branco” seja verdadeira e “homem é branco” seja falsa, quanto pode acontecer que ambas sejam verdadeiras ou ainda que ambas sejam falsas. Para justificar este novo vocabulário que é aqui inserido, Ockham avança uma segunda observação:

No que diz respeito às proposições faladas e escritas, há dois modos de se entender o verdadeiro e o falso, ambos empregados por Aristóteles em contextos diversos. Na acepção que interessa ao *Sobre a Interpretação*,

“é dito verdadeiro aquilo a que na mente corresponde o verdadeiro – ou a proposição verdadeira enquanto signo subordinado do modo exposto no prólogo – a saber, de modo que enquanto corresponde a ela o verdadeiro, não pode corresponder outra proposição, nem verdadeira nem falsa, a não ser

<sup>87</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, p. 412, lin. 13-21.

<sup>88</sup> *E.Per., loc. cit.*, p. 412 s., lin. 29-32. Os grifos são nossos.

que seja imposta novamente. E desse modo nenhuma proposição múltipla ou que distingue é verdadeira ou falsa. E assim os homens costumeiramente tomam a proposição por verdadeira ou falsa, também na voz; e tal proposição é chamada proposição una”<sup>89</sup>.

Vemos, assim, que Ockham faz um grande esforço para distinguir as proposições unas das proposições equívocas, para que não restem dúvidas a respeito da diferença de ambas e, principalmente, para que se saiba com evidência de que modo tais proposições podem ser ditas verdadeiras. Seguindo-o neste esforço, temos, em primeiro lugar, que, de acordo com o trecho citado, a proposição seja verdadeira quando for signo diretamente daquilo para que foi imposta, sem que corresponda a outras proposições. Como vimos no Prólogo, isso quer dizer que a proposição mental é verdadeira quando aquilo que é por ela enunciado corresponde exatamente à realidade das coisas. Por exemplo, uma proposição mental como “Sócrates está sentado” é verdadeira apenas no instante em que Sócrates estiver sentado, e passará a ser falsa tão logo Sócrates deixe de estar sentado. Em segundo lugar, é preciso ressaltar que Ockham recorre ao exemplo da proposição mental para ilustrar o fato de que a proposição convencional, isto é, “a proposição verdadeira enquanto signo subordinado”, corresponde exatamente àquela enunciação mental que é signo primário e natural de um estado de coisas que lhe corresponde. Conseqüentemente, não é possível considerar como precisamente verdadeira ou precisamente falsa uma proposição que antes de designar algo, designa outras proposições, que, por sua vez, designam coisas diversas. Retomando mais uma vez o já dito, lembre-se que o termo equívoco não equivale ao termo universal, mas equivale a uma pluralidade de signos, que embora

“congruentes pelo nome, discrepam *pela definição*, como o homem na pintura e o verdadeiro homem”<sup>90</sup>.

Ou seja, não dizemos que a proposição equívoca significa coisas diversas assim como a proposição “Todo homem é branco” significa que “este homem é branco” e “aquele homem é branco” e aquele outro, etc. Uma proposição equívoca significa coisas diversas enquanto uma proposição como a do nosso exemplo anterior, a saber, “a túnica é branca”, significa outras proposições que por sua vez significam coisas diversas, no exemplo, “homem é branco” e “cavalo é branco”. Assim entendida, “a túnica é branca”

<sup>89</sup> *E.Per.*, *loc. cit.*, p. 413, lin. 35-42.

<sup>90</sup> *E.Praed.*, cap. 1, p. 139, lin. 45 ss. O grifo é nosso. Veja-se também BAUDRY, *Lexique philosophique...*, *op. cit.*, p. 17 ss., os vocábulos “aequivocatio” e “aequivocum”.



é uma proposição convencional que equivale a outras proposições mentais, dado que é um signo que significa (enquanto um signo subordinado) a outros signos que são signos de coisas diversas.

Por isso, diz Ockham, pode-se dizer verdadeira (ou falsa) no *Sobre a Interpretação* a proposição que significa (ou não) exatamente aquilo que está sendo enunciado no instante em que está sendo enunciado. Nesse sentido, se enuncio que “Sócrates está sentado”, para que este enunciado seja verdadeiro ou ele está sentado agora e, então, a proposição é *precisamente* verdadeira, ou então ele não está sentado agora e a proposição não é verdadeira, mas *precisamente* falsa.

Há ainda uma segunda acepção de verdadeiro e de falso. Essa, apesar de também ser tomada por Aristóteles em certas ocasiões, *não* é a que, de acordo com o discurso de Ockham, ele emprega no *Sobre a Interpretação*. Nessa acepção,

“toma-se o verdadeiro falado ou escrito por tudo aquilo a que corresponde alguma proposição verdadeira na mente, mesmo que a ela também corresponda o falso ou outro verdadeiro, ou não; e o mesmo se dá com o falso. E deste modo dever-se-á conceder que a mesma proposição em número, falada ou escrita, é verdadeira ou falsa, necessária ou impossível, mas sempre aquela proposição deve distinguir. E assim toma o verdadeiro e o falso em *Refutações Sofísticas I* e alhures, quando teria dito que a mesma proposição em número seja verdadeira ou falsa, a saber, porque a mesma proposição é signo do verdadeiro e do falso daquele modo pelo qual a voz significa o conceito ou a afecção da alma. E assim os homens não empregam costumeiramente o verdadeiro e o falso”<sup>91</sup>.

Nessa outra acepção, a proposição convencional é dita verdadeira porque tem como correspondente alguma proposição mental verdadeira, ainda que essa proposição convencional possa corresponder a outras proposições mentais que sejam falsas. Note-se que Ockham começa sua exposição declarando que nessa acepção “toma-se o verdadeiro *falado ou escrito* etc”. Com efeito, nessa nota reside a diferença fundamental entre estas duas acepções: a proposição convencional é a única que pode significar de modo equívoco a mais de uma proposição mental. O mesmo signo mental não pode ser signo de coisas diversas. Uma proposição convencional como “a túnica é branca” equivale a duas proposições mentais: “homem é branco” e “cavalo é branco”.

Aqui pode ser interessante avançarmos algumas reflexões a respeito da afirmação de que o signo mental não pode ser signo de coisas diversas no mesmo sentido em que a proposição “túnica é branca” é signo de coisas diversas. Afinal, se não há uma

---

<sup>91</sup> *E.Per., loc. cit.*, p. 413, lin. 42-51.

proposição mental que seja exatamente equivalente a esta: “túnica é branca”, como é possível concebê-la? A que essa proposição equivale no intelecto?

Para respondermos às questões, basta lembrarmos o modo como uma voz significa algo. Suponha-se que “túnica” seja uma voz convencional que tenha sido em algum momento imposta para ser um signo subordinado (i.e., convencional) de uma determinada afecção da alma, ou melhor, para ser um signo da mesma coisa que é significada por uma determinada afecção da alma. Acrescente-se a isto que também por acaso acontece que essa mesma afecção seja significada de modo subordinado por um outro signo convencional, a saber, “homem”. Suponha-se ainda que a mesma voz convencional “túnica” tenha sido numa outra ocasião imposta para ser um signo subordinado de uma nova afecção da alma, a saber, aquela mesma que também é significada pela convenção “cavalo”. Tornada então um signo equívoco, temos que ao inteligir a voz “túnica” o intelecto de algum modo, que não interessa aqui discutir, “concebe algo determinado e repousa”<sup>92</sup>, isto é, reconhece um signo subordinado de duas afecções mentais que correspondem a “homem” e “cavalo”. Por isso, ao inteligir a proposição convencional “túnica é branca” o intelecto entende duas proposições mentais equivalentes a “homem é branco” e “cavalo é branco”. Note-se ainda que o termo equívoco não é assim chamado apenas porque é signo de afecções às quais foram subordinados outros signos. Em português, a palavra “manga” equivale a um termo equívoco, pois designa tanto uma fruta quanto uma peça de vestuário, ainda que, aparentemente, estas coisas não tenham nomes convencionais próprios que lhes tenham sido impostos única e exclusivamente para significá-las.

É porque tem essas reflexões presentes que Ockham escreve, ao final, o seguinte comentário:

“E se for dito que a esta proposição ‘todo homem é animal’ correspondem muitas proposições na mente, porque a todas as singulares, seja dito que não correspondem a essas primeiramente, mas primeiramente correspondem a distintas proposições singulares faladas. Por isso esta ‘todo homem é animal’ não é múltipla nem formalmente nem por equivalência, daquele modo pelo qual aqui se toma ser a proposição múltipla por equivalência, ainda que infira várias proposições”<sup>93</sup>.

<sup>92</sup> Cf. *E.Per.* I, cap. 2, § 4, p. 388 s., lin. 6-10; *supra*, capítulo 2.

<sup>93</sup> *E.Per.* I, cap. 6, § 5, p. 413 s., lin. 52-58.

Não correspondem inicialmente à proposição “todo homem é animal” várias proposições mentais, mas várias proposições faladas, porque “homem” é um signo que foi imposto para significar inicialmente a todos os homens, sem distinção. Por isso, a proposição que lhe toma como sujeito universal não faz referência inicialmente a outras proposições mentais que tenham significados dela diversos, mas a todas as proposições convencionais que signifiquem aquelas coisas para as quais o nome “homem” foi inicialmente imposto. Como vemos, isto é exatamente o contrário do que acontece com uma proposição como “túnica é branca”. Daí Ockham concluir que uma oração universal, ainda que infira várias proposições (convencionais), não possa ser tomada como múltipla do mesmo modo que se toma uma proposição que tem como sujeito um termo equívoco. Essa diferença, como é possível perceber, só é tão extensamente frisada porque é crucial para que possamos compreender de que modo é possível dizer de uma proposição se é verdadeira ou não quando se trata de estabelecer as regras para a determinação da verdade e da falsidade de proposições opostas contrárias e contraditórias, um dos assuntos principais do *Sobre a Interpretação*.

e.) A reflexão vale também para as proposições no pretérito:

O último (e breve) passo dado por Aristóteles antes de iniciar sua reflexão acerca da determinação da verdade e da falsidade das proposições formuladas em tempo futuro, na interpretação de Ockham visa estender a aplicação das regras que foram consideradas a respeito das proposições formuladas no tempo presente para aquelas que são formuladas no tempo pretérito.

De acordo com Ockham, Aristóteles diria que, no que toca à contradição, seria necessário que tanto para as proposições que são formuladas no tempo presente quanto para as proposições que são formuladas no tempo passado (*sc. “de praesenti et de praeterito”*) que se a afirmativa for verdadeira, que a negativa seja falsa, ou vice-versa:

“Ou melhor, toda que tal afirmativa e toda que tal negativa é verdadeira ou falsa; mas, entretanto, se uma for universal e a outra particular é necessário que uma seja verdadeira e a outra falsa. De modo semelhante, é necessário para as singulares que uma parte seja verdadeira e a outra falsa. Mas quando tanto a afirmativa quanto a negativa forem particulares, não é preciso que, se uma for verdadeira, que a outra necessariamente seja falsa, mas poderão

ambas serem simultaneamente verdadeiras; entretanto, as duas jamais poderão ser simultaneamente falsas”<sup>94</sup>.

Como se vê, de fato o exposto não faz mais do que repetir as regras que já foram determinadas a respeito da oposição das proposições formuladas no tempo presente, estendendo, porém, a aplicação da regra para as proposições formuladas no tempo pretérito. No entanto, ao mesmo tempo é possível perceber que Ockham – excetuando as proposições particulares / indefinidas – afirma ainda que essas contraditórias *necessariamente* são verdadeiras ou falsas. O que implica em dizer que qualquer proposição enunciativa no presente ou no pretérito ou é verdadeira ou é falsa. A exceção proposta diz apenas que não é necessário que num par de oposições particulares, um lado da proposição seja verdadeiro e o outro falso, ainda que seja necessário que ambas as proposições sejam ou verdadeiras ou falsas, desde que não sejam falsas simultaneamente. A justificativa para a exceção é a mesma que vimos anteriormente<sup>95</sup>: se ambas as particulares fossem falsas, teríamos que as contrárias universais a elas correspondentes seriam simultaneamente verdadeiras, o que é impossível.

Por fim, é possível inferir que assim como só é possível dizer a respeito de uma proposição tal qual “Sócrates está sentado” que apenas seja verdadeira se Sócrates de fato estiver sentado agora, o mesmo deve ser dito proporcionalmente a respeito de uma proposição formulada no tempo pretérito. “Sócrates esteve sentado” só poderá ser verdadeira se em algum momento do passado Sócrates de fato se sentou, e, além disso, se, estando Sócrates ainda vivo, ele não estiver presentemente sentado. Conseqüentemente, é possível perceber que essa proposição formulada no tempo pretérito somente poderá ser verdadeira estando Sócrates presentemente sentado se a ela for acrescentada alguma determinação temporal (ou, ao menos, se tal determinação for subentendida): “ontem Sócrates esteve sentado”, “há dois minutos Sócrates estava sentado”, e isso apenas se de fato a enunciação significar a realidade<sup>96</sup>.

---

<sup>94</sup> *E.Per., loc. cit.*, § 6, p. 414, lin. 6-12.

<sup>95</sup> Cf. *supra*, p. 118-120.

<sup>96</sup> Cf. *T.P.*, q. 2, art. 3º, p. 527, lin. 187-198: “Se for dito que o que quer que Deus saiba neste momento, sempre o saberá, porque disto que Deus primeiro sabe ‘Sócrates está sentado’, e depois sabe ‘Sócrates estava sentado’, não sabe outro mas o mesmo, digo que tomando ciência ou saber pela notícia de Deus pela qual conhece aquelas proposições, ela [i.e., a notícia] é a mesma com referência a tudo o que pode ser sabido. Tomando, entretanto, o saber de Deus na medida em que traz os complexos ‘Sócrates está sentado, Sócrates estava sentado’, assim não é o mesmo, porque estes complexos nem são os

---

mesmos, nem se equivalem, nem são convertíveis, porque um pode ser verdadeiro, o outro existente falso. Por exemplo, se Deus souber agora primeiro esta: 'Sócrates está sentado', esta sobre o pretérito então é falsa: 'Deus sabe esta: Sócrates estava sentado'; e de modo semelhante, andando Sócrates, então sabe esta: 'Sócrates estava sentado', porque é verdadeira, e não esta: 'Sócrates está sentado', porque é falsa".

## Capítulo IV

A determinação da verdade nas proposições sobre o futuro contingente

### 1. Determinação vs. Contingência.

a.) Voltando ao ponto de partida – o estabelecimento de uma ordem reguladora das relações de significação: da realidade aos signos.

Uma vez que já foram levantadas todas as regras a respeito da atribuição da verdade e da falsidade para os pares de proposições contraditórias no presente e no pretérito (*de praesenti et de praeterito*), resta saber, então, como as contraditórias no futuro (*de futuro*) podem ser ditas verdadeiras ou falsas.

O texto de Aristóteles a esse respeito começa com a seguinte constatação: as regras que valem para as proposições no presente e no pretérito já não valem para as proposições no futuro. Se valessem, teríamos uma consequência pouco conveniente: que todas as coisas aconteceriam necessariamente (*ex necessitate*), ou seja, não haveria contingência nas coisas. A prova de que essas proposições não seriam nem verdadeiras nem falsas de modo determinado, segundo Ockham, seria dada por meio de uma redução ao impossível:

“Se todas as proposições afirmativas e todas as proposições negativas fossem determinadamente verdadeiras ou determinadamente falsas, então, se alguém dissesse ‘isto será’, e um outro dissesse ‘isto não será’, seria preciso que um deles determinadamente tivesse dito o verdadeiro; se qualquer proposição fosse determinadamente verdadeira ou determinadamente falsa, como se alguém dissesse ‘isto será branco’ e um outro dissesse ‘isto não será branco’, seria preciso que um determinadamente tivesse dito o verdadeiro e que o outro determinadamente estivesse mentindo. Ora, isso é falso, porque então nada se daria por acaso ou pelo que se queira [*ad utrumlibet*], mas tudo se daria necessariamente [*ex necessitate*]. Esta última consequência é patente, porque aquilo que é pelo que se queira não está mais determinado para uma parte do que para a outra, isto é, não está mais determinado para ser do que para não ser. Então, se estiver determinado que será ou que não será, não se dá pelo que se queira, mas necessariamente”<sup>1</sup>.

A argumentação visa provar, portanto, que é impossível que todos os acontecimentos sejam necessários, ou melhor dizendo, que todas as coisas venham a ser ou deixem de ser apenas de modo necessário. A principal evidência dada para que seja possí-

---

<sup>1</sup> *E.Per.* I, cap. 6, § 7, p. 415, lin. 20-32.

vel corroborar essa prova é a que pode ser deduzida da exposição acerca do acaso ou daquilo que se dá “pelo que se queira”: há coisas que não estão mais determinadas para ser do que para não ser. Se for assim, então nem todas as proposições com verbos flexionados no futuro podem ser determinadamente verdadeiras ou determinadamente falsas.

É preciso destacar, no entanto, que não é simplesmente o fato de que o autor se veja constrangido a admitir a existência de uma certa indeterminação nas coisas que o faz negar a possibilidade da determinação da verdade ou da falsidade nas proposições com verbos flexionados no futuro. Aristóteles parece estar indicando, antes disso, a existência de uma certa limitação da função significativa da proposição que será patente quando o assunto considerado for a determinação da verdade nas proposições a respeito do futuro contingente. Para que isso fique claro para nós, retomemos então mais uma vez o percurso da argumentação antes desenvolvida.

No capítulo anterior de nosso trabalho, vimos o desenrolar-se da discussão proposta por Aristóteles a respeito da atribuição da verdade e da falsidade para as proposições opostas, em que foram estabelecidas regras – deduzidas *a re ad vocem* – a respeito das possíveis relações de oposição às quais as proposições enunciativas categóricas afirmativas e negativas estariam sujeitadas, a saber, a contrariedade e a contradição.

Nela, todas essas relações pareciam partir da mesma constatação inicial: algo, isto é, aquilo que é significado por um predicado, não pode inerir e deixar de inerir a um mesmo sujeito, isto é, à mesma *coisa*, num mesmo instante do tempo. Em suma: todo o esquema de oposições proposto no quadrado aristotélico parece derivar-se da constatação inicial de que duas proposições singulares que enunciem predicados contraditórios sobre o mesmo sujeito, e portanto, sobre a mesma *coisa*, não podem ser simultaneamente verdadeiras, *porque* uma coisa não pode ser e deixar de ser (algo) ao mesmo tempo, ou de um modo mais próximo da formulação ockhamiana, algo não pode inerir e não inerir a uma mesma coisa no mesmo instante.

Essa constatação e todas as regras que são dela derivadas (isto é, todas as regras relativas à contradição e à contrariedade das proposições universais, particulares, indefinidas, etc.) valeriam ainda para todas as proposições que dissessem respeito àquilo que é presente ou àquilo que é passado, uma vez que a essas proposições cabe ainda o poder ser consideradas como precisamente verdadeiras ou precisamente falsas. Ou seja: essas proposições podem ser tomadas como signos que de fato expressam (significam) ou não um estado de coisas determinado, seja ele presente ou passado.

Ockham, no entanto, aponta que Aristóteles, no trecho supra citado, recua dessa posição quando começa a tratar das proposições com verbos flexionados no tempo futuro e relativas ao que é futuro, pois diz que as mesmas regras que valem no que toca às relações de oposição entre as proposições com verbos que estão no tempo presente e no tempo pretérito, e relativas ao que é presente e ao que é passado, já não valem quando o assunto são proposições sobre o futuro: se qualquer proposição sobre o futuro for determinadamente verdadeira ou falsa, isto é, se toda proposição sobre o futuro descrever (significar) exata, fiel ou *realmente* um estado de coisas futuro, então tudo aconteceria necessariamente, o que é impossível. Ora, o que leva à descoberta dessa impossibilidade é o fato de que o raciocínio que fora anteriormente traçado parece encontrar-se subvertido: se antes as relações de oposição das proposições eram de certa forma deduzidas de um certo estado de coisas para o signo, isto é, *a re ad vocem*, agora a impressão tida é a de que, no que toca às proposições sobre o futuro, se dá justamente o movimento contrário: é a regra das oposições que parece determinar os estados de coisas, *a voce ad rem*.

Como é possível observar nessa argumentação que acabamos de traçar, os problemas têm início quando percebemos que há um certo comprometimento da função significativa em vista de uma dessemelhança entre o signo e aquilo que por ele é significado, isto é, entre a flexão da proposição e o estado de coisas a que a proposição se refere. A questão acerca das proposições sobre o futuro não se dá apenas pelo fato de que elas tenham formalmente verbos flexionados no tempo futuro, mas o problema aparece quando somos obrigados a considerar que estas proposições, além de possuir verbos flexionados no tempo futuro, retratam, isto é, *significam*, estados de coisas futuros: o que faz de uma proposição verdadeira ou falsa, de acordo com Ockham, é exatamente o fato de que ela possa retratar (ou não) *precisamente* – ou ao menos, como veremos logo mais, *determinadamente* – um dado estado de coisas. Portanto, o que provará que são as coisas que determinam as regras da significação, e não o contrário, é exatamente a identificação de uma certa indeterminação nas coisas. Se há coisas indeterminadas e se as proposições são signos também destas coisas indeterminadas, essa indeterminação deve se ver de algum modo refletida na sua significação. Será preciso então esclarecer como será possível estabelecer as relações entre a determinação da verdade ou da falsidade da proposição, ou seja, da verificação da sua função significativa e a indeterminação das coisas que por elas são significadas.



Sendo assim, é possível perceber que o trecho do texto ockhamiano por nós agora considerado traz pautados três termos que se mostrarão essenciais para o entendimento da questão, e que, ao mesmo tempo, não estão ainda suficientemente claros para o leitor. Um deles toca inicialmente à significação: é o conceito de determinação, ou melhor, do que devemos entender por verdade ou falsidade *determinadas*. Os outros dois dizem respeito às coisas e parecem pretender fazer eco ao que é expresso através desta noção de “determinação”, à medida que são relativos ao modo de ser das coisas que se dão por acaso (*a casu*) ou pelo que se queira (*ad utrumlibet*).

b.) Determinação formal e determinação real:

A primeira e talvez mais importante coisa a saber sobre o conceito de verdade ou falsidade determinadas é que esta expressão, “*determinadamente* verdadeiras ou *determinadamente* falsas”, não aparece no trecho aristotélico considerado<sup>2</sup>. Já presente nos textos de Tomás de Aquino<sup>3</sup> e de Duns Escoto<sup>4</sup>, a menção à *determinação* da verdade ou da falsidade não aparece, entretanto, em outros textos a eles anteriores, como a *Glosa* de Abelardo<sup>5</sup> ou o próprio *Comentário* de Boécio, que, como é possível perceber, parece pautar todos os trabalhos posteriores a respeito deste livro aristotélico. No entanto, parece provável que com essa expressão Ockham (e mesmo Tomás e Escoto) não faça muito mais do que se apropriar de um outro conceito proposto por Boécio, ou melhor, se apropriar de um conceito que em Boécio aparece em momento paralelo da análise do texto aristotélico, mas com outro nome: o conceito de “*definição*’ da verdade”. Para Boécio, uma proposição pode ser *definite vera* ou *definite falsa*, isto é, “*definidamente*’ verdadeira” ou “*definidamente*’ falsa”. Na explicação de BARBOSA F<sup>o</sup>,

“uma proposição é *definite* verdadeira se sua verdade está inalteravelmente determinada por um estado de coisas *atual*. Deste modo, toda proposição sobre o passado e sobre o presente é *definite* verdadeira, bem como algumas proposições sobre o futuro, como aquelas acerca do eclipse. [...] Por outro lado, entretanto, há proposições sobre o futuro cuja verdade ou falsidade não é determinada por nenhum estado de coisas atual, mas exclusivamente pelo estado de coisas futuro de que elas tratam. Sejam as proposições sobre mi-

<sup>2</sup> A saber, *Sobre a Interpretação*, cap. 9, 18a 33-18b 19.

<sup>3</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Exp. In Per.* I, l. 13, n.4 ss.

<sup>4</sup> Cf. DUNS ESCOTO, *DSOrd.* I, d. 38 pars secunda et d. 39, Appendix A, p. 401 ss.; *DSLect.* I, d. 39, p. 481 ss.; *Q.D.Per.*, I, q. 7-9, p. 184 ss., n. 20 ss.

<sup>5</sup> Cf. PEDRO ABELARDO, *G.S.P.*, p. 417 ss, lin. 33 ss.

nha ida ao cinema. É claro que uma delas será verdadeira e a outra falsa, mas nenhum estado de coisas *atual* determina o valor de verdade de nenhuma delas. Ora, segundo a concepção aristotélica de verdade, que Boécio adota sem restrições, o estatuto do valor de verdade de uma proposição depende do estatuto ontológico do estado de coisas por ela expresso. A realização do eclipse em agosto de 2002 é ontologicamente determinada e não contingente, ao passo que minha ida ao cinema amanhã não é ontologicamente determinada ou ‘definida’, mas indeterminada ou contingente”<sup>6</sup>.

Uma das coisas que, de acordo com Boécio, nos permitem dizer de uma proposição se é *definite* verdadeira ou *definite* falsa, é a possibilidade de haver algum conhecimento a respeito da verdade ou da falsidade da proposição<sup>7</sup>. No entanto, obviamente não é o mero desconhecimento de sua verdade ou de sua falsidade que serve de empecilho à “definição” da verdade ou da falsidade de uma proposição, ou seja, não é o desconhecimento de sua “definição” / determinação que por si torna algo contingente. O desconhecimento, aqui, reflete a impossibilidade de conhecer que é resultado da própria natureza das coisas<sup>8</sup>.

Propondo-se a elucidar o significado conferido ao conceito de determinação, então já comumente empregado nas diversas explicações acerca desta passagem do texto aristotélico do *Sobre a Interpretação*, o cardeal franciscano Francisco della Rovere, de-

---

<sup>6</sup> BARBOSA FILHO, B., “Nota sobre a contingência...”, *op. cit.*, p. 186. Os sublinhados são nossos. Vemos nesse texto, além do intercambiamento de *definite* e *determinado* na explicação dada, também a indicação de uma relação inversa existente entre a definição de algo e sua contingência, assim como sugerimos ser em Ockham. Veja-se, por exemplo, *ibidem*, p. 187: “Para tornar mais clara a distinção entre verdade definida e não definida [para Boécio], é necessário considerar os estados de coisas que são contingentes.”; cf. BOÉCIO, *In De Interpr.*, ed. 2ª, PL 64, 487 A - 488 B. A respeito da “indefinição” da verdade, no entanto, mais próximo da opinião de Boécio parece estar Duns Escoto, texto em que há explicitamente o intercâmbio entre “(in)definite” e “(in)determinate”: *Q.D.Per.*, I, q. 7-9, p. 184, n. 20, lin. 18-25; p. 185 ss., n. 21 ss.

<sup>7</sup> BOÉCIO, *In De Interpr.*, ed. 2ª, PL 64, 488 A: “In futuris vero non idem est, quale de praesenti et praeterito in propositione iudicium, idcirco quia jam vel cum contigit, vel cum est, definita veritas et falsitas in propositionibus invenitur [...] in futuro vero non eodem modo sese habet: [...] Sed quae vera quae falsa sit, ante exitum nullus agnoscit, ...” – “... Nas futuras não é assim, como o juízo na proposição sobre o presente e o pretérito, por isso, porque já ou aconteceu ou é, descobre-se definida a verdade ou a falsidade na proposição, [...] nas sobre o futuro não se dá do mesmo modo [...] Ora, antes do desfecho, ninguém reconhece qual é verdadeira e qual é falsa...”.

<sup>8</sup> Cf. BOÉCIO, *In De Interpr.*, ed. 2ª, PL 64, 498 C; BARBOSA FILHO, *op. cit.*, p. 190 ss.; BIARD, J., *Guillaume d’Ockham et la théologie*. Paris: Cerf, 1999, p. 97: “Depuis Ammonius et Boèce, ce terme [déterminée] est censé résumer la position d’Aristote : une proposition concernant un futur contingent est vraie ou bien sa contradictoire est vraie, mais aucune n’est vraie de manière déterminée, puisque, à ce moment, elle ne correspond encore pas à des choses, dont l’être est de surcroît lui-même indéterminé”.

pois Papa Sisto IV, em seu *Breve Tratado Sobre os Futuros Contingentes*, de redação posterior à dos textos ockhamianos, assim ilustra de que modo a determinação reflete um certo estado de coisas:

“Com efeito, Aristóteles, em primeiro *Periarmenias*, assume que sobre os futuros contingentes não há verdade determinada. O que foi dito pode ser corroborado por esta razão: pois que se os contingentes fossem determinados para ser, então não seriam contingentes, mas antes aconteceriam necessariamente. Pois que futuros contingentes, por isso são assim ditos [i.e., “futu-ros *contingentes*”], porque são indiferentes ao ser e ao não ser, dado que nenhum deles seja determinado; por isso os necessários são assim ditos, porque não são em si dados indiferentemente ou indeterminados para o ser, ou melhor, são determinados para ser. Disto é patente, portanto, que, se os futuros contingentes fossem determinados para ser, do mesmo modo que seria preciso se as proposições sobre o futuro contingente tivessem a verdade determinada, então tais contingentes não seriam contingentes, mas antes necessários, e aconteceriam necessariamente, e assim em vão deliberaríamos. *Solução da dúvida*. Quanto a este argumento respondemos que uma é a determinação da causa pela qual necessariamente o agente é determinado a agir ou causar, e outra a [determinação da] causa pela qual contingentemente aquele que causa é determinado para seu causar. Da mesma forma, uma é a determinação pela qual o efeito, que é produzido necessariamente, é determinado para ser, e outra [a determinação] pela qual o efeito, que é produzido contingentemente, é determinado para ser. Pois a determinação pela qual a causa necessária é determinada para o causar é aquela na qual se determina para o causar como se de nenhum modo possa não causar enquanto é por si. De modo semelhante, a determinação do efeito necessário para ser causado ou para ser, é aquela de acordo com a qual o efeito determina para si o ser causado ou o ser, que não pode não ser causado ou não ser deduzido para o ser. Ora, a causa contingente é determinada para o causar de modo que pode não causar. De modo semelhante, o efeito contingente é determinado para ser causado ou para ser de modo que possa não ser causado ou não ser deduzido para o ser. Disto aparece que, ainda que o futuro contingente seja determinado para ser ou para ser causado, nem por isso é necessário como se aconteça necessariamente ou [necessariamente] seja causado, dado que pode não ser causado, como foi dito, ou não acontecer. Portanto, se por reverência quisermos salvar o que foi dito por Aristóteles, cumpre entender sobre a determinação do necessário como foi dito, mas não sobre a outra que convém ao contingente. E de acordo com a primeira determinação, seguir-se-iam inconvenientes que desde [a exposição de] Aristóteles costumam ser aduzidos; e certamente cremos que assim entendesse o que disse; sempre, entretanto, salvo um melhor juízo”<sup>9</sup>.

Nesse texto vemos que a determinação ou indeterminação do contingente refere-se a uma determinação das próprias coisas. O contingente é indiferente ao ser e ao não ser: “ainda que o futuro contingente seja determinado para ser ou para ser causado, nem

---

<sup>9</sup> FRANCISCO DELLA ROVERE, *Tractatus Brevis de Futuris Contingentibus*. In: BAUDRY, L., *La querelle des Futurs Contingents* (Louvain 1465-1475). Paris : Vrin, 1950, p. 116 s.

por isso é necessário como se aconteça necessariamente ou seja causado, dado que pode não ser causado, como foi dito, ou não acontecer”.

Portanto, assim como o é para Ockham<sup>10</sup>, também para Francisco della Rovere o “determinado” não é sinônimo de necessário. A determinação *contingente*, neste sentido, é a determinação que cabe a algo que pode ser ou não do modo como está determinado que será. Mas, diversamente do que parece propor Francisco della Rovere, Ockham parece concordar com Aristóteles neste ponto: é fato que o contingente não possa ser dado como determinado, ao menos, não antes que ocorra. Por isso é impossível que algo futuro contingente seja determinadamente verdadeiro ou determinadamente falso: não há um estado de coisas pelo qual seja possível dizer do contingente futuro que será ou não de certo modo, e, portanto, não há nada que justifique dizer qual de seus supostos signos de fato o significam<sup>11</sup>. É neste sentido que Boécio diz que o contingente não pode ser conhecido *definite*: não é possível reconhecer previamente nas coisas qual será sua “definição”.

Ockham, entretanto, não diz declaradamente neste texto da *E.Per.* qual seja sua exata compreensão acerca da determinação da verdade da proposição. No texto de sua *Ordinatio*, contudo, no que toca ao conhecimento divino do futuro contingente, o *determinadamente* verdadeiro acabará sendo posto como algo que não é muito mais do que um correlato de *sabidamente* verdadeiro<sup>12</sup>:

---

<sup>10</sup> Cf. BAUDRY, L., *Lexique philosophique...*, *op. cit.*, p. 80: “Determinate verum. – Cette expression ne signifie pas que ce qui est vrai l’est nécessairement, mais qu’une proposition est vraie de telle sorte qu’elle n’est pas fausse”.

<sup>11</sup> Cf. CRAIG, W.L., *The Problem of Divine Foreknowledge*, *op. cit.*, p. 149: “Rather Ockham would probably understand by ‘determinate’ with regard to states of affairs that one may specify with regard to that state of affair whether or not it obtains in the actual world. The ‘obtains’ here is tenseless, and key to Ockham’s position is the view that the notion of determinacy is unrelated to the question of whether the state of affairs is past, present, or future. The only question is, can one say that it *obtains* in the actual world? If that question can be answered then the state of affairs is determinate. Now future contingent propositions, corresponding to determinate states of affairs, are accordingly determinately true or false, that is to say, it is in principle possible to specify their truth value. Since God knows such propositions, His knowledge of them or of the future is determinate, that is, one may specify whether for any state of affairs *S* God knows whether *S* obtains. Hence, Ockham’s position seems to be that future contingent propositions are true or false according as they correspond with states that obtain in the actual world”.

<sup>12</sup> Duns Escoto parece entender a determinação do conhecimento divino do mesmo modo: *DSOrd.* I, d. 38 pars secunda et d. 39, Appendix A, p. 402, lin. 4-6: “Porque, de acordo com o Filósofo, *Perihermeneias* II, não há verdade determinada nos futuros contingentes – portanto, nem cognoscibilidade [*scibilitas*] determinada; portanto nem o intelecto tem notícia determina-

“Acerca da distinção trigésima oitava, pergunto se Deus tem ciência determinada e necessária de todos os futuros contingentes.

Que não:

Porque aquilo que não é determinadamente verdadeiro em si, de nada é determinadamente verdadeiro; ora, o futuro contingente não é determinadamente verdadeiro em si, então etc.; e conseqüentemente não é determinadamente verdadeiro para Deus. Então argumento: aquilo que não é determinadamente verdadeiro, não é sabido por Deus por ciência determinada; ora, o futuro contingente é deste modo, como se mostrou; então etc. [...]

Quanto ao primeiro principal pode ser dito que um lado da contradição é determinadamente verdadeiro de modo que não é falso. É, entretanto, contingentemente verdadeiro, e, por isso, é verdadeiro de modo que pode ser falso e pode nunca ter sido verdadeiro”<sup>13</sup>.

Numa descrição grosseira (uma vez que lhe falta o refinamento que será propiciado pela descrição do que é próprio aos diversos tipos de contingente), mas nem por isso menos verdadeira, podemos dizer que o futuro contingente não é determinadamente verdadeiro em si porque não há no atual estado de coisas nada que nos permita saber que o futuro contingente será ou não de um modo qualquer. No entanto, de acordo com a argumentação de Ockham, diz-se que Deus sabe determinadamente o futuro contingente de um modo que não seja equivalente a dizer que, nas coisas, algo está determinado como verdadeiro – entendendo este segundo “determinado”, portanto, no sentido apontado por Francisco della Rovere. Mas quando se diz que algo é sabido por Deus como determinadamente verdadeiro, tem-se a intenção de dizer que Deus sabe que o signo que enuncia aquele futuro contingente será verdadeiro e não falso, ainda que para esse algo futuro e contingente, isto é, para a coisa, permaneça a possibilidade de ser falso, e de poder nunca ter sido verdadeiro, pelo menos até o momento em que seja tomado como *precisamente* verdadeiro, deixando assim de ser um futuro contingente e passando a ser um presente contingente verdadeiro. Nesta discussão, portanto, Ockham acaba pondo a desnudo que de fato há uma dissociação da análise entre a determinação das coisas e a determinação da sua significação: “verdadeiro” e “falso” são qualidades de proposições, não das coisas. Deste modo, Deus conhece qual dos signos será de fato o signo de um determinado estado de coisas (isto é, qual lado da contradição é *verdadei-*

---

da deles”.; *DSLect.* I, d. 39, q. 1, p. 481, lin. 10-13: “Porque, de acordo com o Filósofo no livro *Perihermeneias*, não há verdade determinada nos futuros contingentes; portanto nem a cognoscibilidade [*scibilitas*], a qual requer a verdade determinada”.

<sup>13</sup> *Ord.* I, d. 38, quaestio unica, p. 572, lin. 5-14 . p. 587, lin. 21-24.

ro), ainda que este signo possa num dado momento não corresponder a nenhum estado de coisas, isto é, possa temporalmente não ser signo de nada<sup>14</sup>.

É possível perceber, assim, que aqui o sentido de verdadeiro e de falso é tomado de um modo mais lato do que aquele que fora apresentado no final do capítulo anterior de nossa dissertação. Dizer de um futuro que é determinadamente verdadeiro, seja ele contingente (e portanto provavelmente apenas determinado para o intelecto divino) ou necessário (e portanto passível de ser tomado como determinado por qualquer intelecto), é tomar “verdadeiro” e “falso” inicialmente num sentido *impreciso*, afinal, não há nenhum estado de coisas que corresponda precisamente à proposição mental que enuncia isto que é dito verdadeiro ou falso. Portanto, “determinadamente verdadeiro” aqui quer dizer que é possível saber que aquilo que é enunciado corresponde, correspondeu, ou corresponderá àquilo sobre o que se enuncia. Ou seja, “determinadamente verdadeiro” ou “determinadamente falso” nem sempre serão expressões completamente sinônimas de “precisamente verdadeiro” ou de “precisamente falso”, mas serão sempre expressões que indicarão que algo é, foi, ou será verdadeiro (/falso) de modo preciso. Daí a dubiedade da afirmação de Ockham no trecho citado: “um lado da contradição é determinadamente verdadeiro de modo que não é falso. É, entretanto, contingentemente verdadeiro, e, por isso, é verdadeiro de modo que pode ser falso e pode nunca ter sido verdadeiro”<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Dado que não há nada nas coisas que indique qual será a determinação do signo, poderíamos então perguntar: mas, então, como Deus sabe qual signo será de fato o signo de um estado de coisas futuro e contingente? Provavelmente – diria Ockham – através de uma notícia evidente perfeitíssima, que permite a Deus conhecer tanto os presentes quanto os passados quanto os futuros de um mesmo e perfeito modo (Cf. *T.P.*, q. 1, 6ª suposição, p. 517 s., lin. 277-287). Mas, dado que não há a coisa de que o signo é signo, poderíamos continuar, como é possível que Deus tenha uma tal notícia a respeito desta determinação futura? A resposta de Ockham é dúbia: “Ignoro, uma vez que não me foi revelado...”. Cf. *Ord.* I, d. 38, *questio unica*, p. 583, lin. 21 - p. 584, lin. 2 ; p. 584, lin. 20 - p. 585, lin. 20; e, paralelamente, *Quodl.* IV, q. 4, p. 318, lin. 92-95. O ponto é o seguinte: ainda que, como veremos, seja possível postular uma solução para a questão, não é possível afirmar com certeza como ela se dá: “... it is a question of intellectual honesty. Behind the criticism of Ockham is the sound Thomistic principle that we should be very severe with our own proofs: *ne fides derideatur*.”: BOEHNER, PH., “Ockham’s *Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia Dei et de Futuris Contingentibus* and its main problems”. In *Collected Articles on Ockham, op. cit.*, p. 429.

<sup>15</sup> De acordo com W. L. Craig, M. Mc. Adams, na introdução que escreve para sua tradução do *T.P.*, entende esta afirmação como se Ockham dissesse que o conhecimento divino pode de fato mudar, e portanto, seja, de algum modo, incerto. Para sustentar esta interpretação, Adams proporia a diferença entre o conhecimento divino do fato determinado, *God’s knowledge*, e a crença divina de que um fato será determinado de um dado modo antes que de fato o seja, *God’s belief*. Como o salienta o próprio Craig, a distinção proposta por Adams é, porém, pouco pro-

Portanto, retomando o trecho em que Ockham expõe o texto aristotélico, teríamos o seguinte: se fosse possível descobrir nas coisas a verdade ou a falsidade de todas as proposições, sejam afirmativas, sejam negativas, então necessariamente qualquer proposição seria determinadamente ou verdadeira ou falsa. Ora, se assim se desse, teríamos então que tudo aconteceria necessariamente, porque haveria nas coisas algo pelo que poderíamos descobrir que elas aconteceriam de um modo determinado, isto é, porque as coisas estariam *necessariamente determinadas* (no sentido descrito por Francisco della Rovere) a acontecer de um certo modo.

Vemos, assim, que, no que toca às coisas, a determinação é de um lado um correlato de determinação causal e, de outro, um correlato da própria realização de um estado de coisas. Todas as vezes que para um estado de coisas for certo que produzirá um dado efeito, dizemos que há aí uma determinação deste estado de coisas. E isso, tanto necessariamente quanto de modo contingente, desde que para este último sejam observadas algumas particularidades. Afinal, ao menos no momento em que alguém lança uma bola, há a determinação contingente de que a bola foi lançada. Portanto, pode-se tanto dizer que há a determinação da causa, isto é, do lançamento da bola, quanto que há a determinação do fato, isto é, da bola lançada. No entanto, esta determinação é sempre *posteriormente* percebida, ou, se se o quiser, apenas acontece no exato momento em que se dá o fato. O que quer dizer que ela não retroage nem era passível de ser descoberta (ao menos pelo intelecto humano) antes de ser dada.

---

vável, uma vez que não parece encontrar aporte textual. Entendemos, porém, que Ockham diga aqui que Deus necessariamente conhece o futuro contingente de modo que seu conhecimento é necessário, ainda que aquilo que ele conhece permaneça contingente. Ora, isso seria possível porque esse conhecimento divino reproduz a dissociação entre a modalidade do signo e a modalidade da coisa.

A resposta dada por Ockham a fim de explicar como seria possível que Deus conheça o que ainda não é, apela para uma notícia evidente perfeitíssima, que, ao contrário do que sugere Adams, não implica em dizer que o objeto cause algum conhecimento em Deus, assim como a notícia intuitiva causa em nós o conhecimento do objeto presente. A notícia evidente é o “conhecimento de um complexo verdadeiro, causado ou destinado a ser suficientemente causado a partir da notícia incompleta dos termos de modo mediato ou imediato”. Para o homem, a notícia evidente só é possível quando ele possui também a notícia intuitiva incompleta dos termos, que só se dá na presença do objeto causador de tal notícia. Para Deus, não parece ser assim. Ele tem uma notícia evidente perfeitíssima de todas as coisas, presentes, passadas ou futuras. Como é possível que isso se dê? Ou melhor, como é possível que Deus conheça, seja presentes, passados, ou futuros? Ockham responde: “Ignoro”. Cf. ADAMS, “Introduction”, in In: WILLIAM OCKHAM, *Predestination, God's Foreknowledge, and Future Contingents*. Translated, with introduction, notes and appendices, by Marilyn McCord Adams and Norman Kretzmann. Second Edition. Indianapolis: Hackett, 1983, p. 18 ss.; CRAIG, *op. cit.*, p. 152 ss.; OCKHAM, *Ord.*, Prologus, q. 1, p. 5 ss. (Trad. A.R.S., p. 59 s.); *supra*, nota 14.

Por outro lado, no que toca ao necessário, é possível desde sempre saber essa determinação porque desde sempre ela existe no próprio estado de coisas a que ela se refere. Um exemplo: se algo é corruptível, é necessário que em algum momento se corrompa, isto é, está determinado de modo necessário, na própria coisa, que em algum momento, de algum modo, se corromperá, ainda que não tenhamos a mínima idéia de quando isto ocorrerá nem de como isto ocorrerá (ou melhor, mesmo que o “quando” e o “como” ainda não estejam determinados *na própria coisa*). Portanto, há para o corruptível a determinação da causa, isto é, a “corruptibilidade”, ainda que não haja a determinação do fato, isto é, do ter sido efetivamente corrompido.

Já no que diz respeito à determinação da verdade ou da falsidade, ou melhor, no que diz respeito à determinação do signo, também temos que um signo é determinada-mente verdadeiro ou no instante em que ele precisamente corresponde a um dado estado de coisas (isto é, a determinação do fato) ou porque, dado um estado de coisas, sabemos que em algum instante ele corresponde, correspondeu ou corresponderá *precisamente* a um estado de coisas, uma vez que há a determinação da causalidade presente nas coisas. Desse modo, podemos dizer que nas proposições sobre o passado e sobre o presente, sempre há, tanto real quanto significativamente a determinação tanto do fato quanto da causalidade, sejam elas sobre o necessário ou sobre o contingente. Já no que toca às proposições sobre o futuro, às vezes há a determinação da causalidade no que toca às coisas e, portanto, no que toca à significação, ainda que não haja a determinação do fato: são as proposições sobre o futuro *necessário*. Às vezes, porém, não há nem a determinação da causalidade nem a determinação do fato no que toca às coisas e, portanto, não deverá haver também no que toca à significação: eis as proposições sobre o futuro *contingente*.

Quando se diz que Deus sabe determinadamente o futuro contingente, temos que Deus sabe qual será a determinação do fato e da causalidade *no que toca ao signo*<sup>16</sup>, sem que isso implique que a coisa tenha sido atualmente determinada de algum modo ou já tenha sido dada como tal, e, principalmente, sem que seu conhecimento implique que

---

<sup>16</sup> Cf. BOEHNER, PH., “Ockham’s Tractatus ...”, *op. cit.*, p. 438 s.: “Ockham is opposed to any solution which denies or implies that these facts are not really future for God – here he admits Duns Scotus’ criticism on St. Thomas, as is evident from his discussion of the whole problem; and Ockham is equally opposed to any solution which could endanger the liberty of the created will. Just as nothing was nearer Scotus’ heart than to safeguard contingency (*salvare contingentiam*), so Ockham was preoccupied with safeguarding liberty”.



essa determinação conhecida seja tomada como necessária<sup>17</sup>. De algum modo Deus sabe, a respeito dos signos que conhece, se são signos de estados de coisas necessários ou se são signos de estados de coisas contingentes.

Portanto, se de uma parte temos mais bem delimitado porque uma proposição sobre o futuro contingente não pode ser determinadamente verdadeira ou falsa, de outra falta ainda esclarecer melhor o outro lado da moeda: o que quer que o contingente que não é determinadamente verdadeiro nem falso seja algo que se dá por acaso ou pelo que se queira (*ad utrumlibet*).

c.) Contingentes por sorte, por acaso e pelo que se queira:

Quando se refere ao primeiro daqueles contingentes citados acima no texto da *E.Per.*, isto é, ao acaso, Ockham acaba propondo a existência de uma distinção entre o acaso e a sorte (*fortuna*), que trará como resultado a soma da consideração de mais um tipo de contingente para nossa análise. Inicialmente, diz ele, nada que ocorre, seja por acaso, seja por sorte, ocorre sem a interferência de uma causa livre mediata<sup>18</sup>:

“E por isso, nos puros naturais, isto é, nos animados apenas pela alma sensível e nos inanimados, nula é a contingência, e o acaso, e a sorte, a não ser que de algum modo dependam de um agente livre. Ora, em todos os outros há a inevitabilidade e aquela necessidade da qual fala aqui o Filósofo”<sup>19</sup>.

É, no entanto, apenas no texto dos *Quodlibet* que Ockham explica com maior detalhe em que sentido há o acaso *ou* a sorte no que toca à intervenção de um agente livre:

“... a sorte acontece a partir disso que algum efeito acontece por causa natural e livre, ou por duas causas livres, apesar da intenção do agente livre. E-

<sup>17</sup> Como é possível perceber, é este jogo entre a determinação da verdade do signo futuro contingente, sabida por Deus, e a indeterminação da coisa no tempo que servirá de pretexto para a elaboração de todo um tratado que visará estabelecer as regras que garantam a coexistência das condições necessárias para o que é requerido pela eternidade divina e pela temporalidade humana, isto é, o *T.P.*

<sup>18</sup> BAUDRY, L., *Lexique philosophique...*, *op. cit.*, p. 33, indica que Ockham menciona a existência de um sentido lato de acaso que se revela um modo impróprio de tomar o contingente, que é novamente negado tanto no texto da *E.Per.* (*infra*, nota 19) quanto no texto dos *Quodl.* (*infra*, *loc. cit.* e nota 21): “Au sens large on appelle hasard tout effet produit rarement par une cause naturelle sans qu’un changement se produise en elle ou dans sa cause, mais grâce au concours d’une ou de plusieurs autres causes. Exemple : la pluie ou la foudre au moment de la canicule. [...] (*S.P.* II, c. 12, p. 45).

Mais il n’y a pas ici de hasard à proprement parler, puisque toutes les causes qui contribuent à produire l’effet agissent par nécessité de nature (*Ibid.*, *Quodl.* I, q. 17)”.

<sup>19</sup> *E.Per.*, *loc. cit.*, § 15, p. 422, lin. 29-33; *Quodl.* I, q. 17, p. 90 s., lin. 12-33.

xemplo do primeiro: se alguém cava a terra para plantar e apesar de sua intenção encontra um tesouro; exemplo do segundo: se alguém vai à feira para ver um amigo e encontra um seu devedor que lhe paga a dívida”<sup>20</sup>.

Para que um efeito contingente seja considerado contingente pela sorte, vemos que ele deve vir a ser sempre em virtude de uma ação livre e de modo imediato. Como requisito, temos que este efeito, no entanto, não possa ter sido inicialmente planejado, querido, provavelmente nem mesmo cogitado como um resultado possível daquela ação. É nesse sentido que é apenas enquanto cumpre a decisão de cavar a terra para plantar ou de ir à feira para ver um amigo que alguém vê acontecer fortuitamente, ou pela sorte, aquilo que estava além de seus planos: a descoberta do tesouro ou o recebimento da dívida.

“Ora, o acaso pode acontecer imediatamente por concurso de causas naturais, mas, ainda assim, sempre acontece mediata e parcialmente por uma causa livre. Não dizemos pois, se em tal ano chover na canícula, que aconteça por acaso, não mais do que acontece por acaso que a lua seja eclipsada em tal hora; e isto porque cada um dos efeitos acontece sem nenhuma ação da vontade. Mas quando algum efeito se dá imediatamente por causa livre e esse efeito, como uma causa natural, concorre com uma outra causa natural para produzir um outro efeito, então este outro efeito acontece por acaso. Um exemplo: alguém voluntariamente põe panos sobre um cavalo; este cavalo corre até a relva próxima do fogo e os panos caem no fogo e entram em combustão. Esta combustão se dá por acaso, porque é imediatamente proveniente do fogo e do cavalo, que são causas naturais, entretanto, é mediatamente proveniente daquele que voluntariamente pôs os panos sobre o cavalo; porque se não os pusesse, não teriam entrado em combustão deste modo”<sup>21</sup>.

Para o acaso, entretanto, ainda que, como acontece com a sorte, não tenha sido planejado, é necessária a ocorrência auxiliar de alguma causa natural. Melhor: o acaso nunca acontece por uma intervenção imediata da vontade, mas sempre a vontade é dele uma causa mediata seguida de uma ou de várias causas naturais. Assim, se só há a combustão do pano que está sobre o cavalo porque o pano foi ali posto por um agente livre, isto aconteceu também porque coincidentemente a relva para a qual o cavalo correu estava próxima do fogo<sup>22</sup>. Ora, temos caracterizado aqui o acaso pelo fato de que o agente

<sup>20</sup> *Quodl.* I, q. 17, p. 91, lin. 35-40.

<sup>21</sup> *Quodl.* I, q. 17, p. 91 s., lin. 41-54.

<sup>22</sup> Note-se que o cavalo é aí tomado como uma causa natural. Isto acontece porque o cavalo é um animal dotado “apenas de alma sensitiva”, e, para Ockham, para que possa ser considerada livre, a ação requer além da potência sensitiva, a potência intelectual da alma: cf. *E.Per., loc. cit.*, § 15, p. 422, lin. 30-32 (*supra*, nota 19); ARISTÓTELES, *Sobre a alma* II, cap. 3, 413a 20-25.

livre (causa mediata) não previu ou quis a corrida do cavalo, sua direção, a proximidade do fogo nem tão pouco a *queda* do pano no fogo (causa imediata).

O terceiro tipo de contingente, o contingente “pelo que se queira”, no texto da *E.Per.* é identificado com os outros dois: “não é contingente deste modo senão o que está na potência de um agente livre ou depende de um que assim seja”. Sua definição “técnica”, no entanto, assim como é apontada por Baudry<sup>23</sup>, foi dada como uma explicação da impossibilidade de que tudo aconteça necessariamente: “aquilo que é pelo que se queira não está mais determinado para uma parte do que para a outra, isto é, não está mais determinado para ser do que para não ser”<sup>24</sup>. O contingente pelo que se queira é, portanto, de um lado aquele que não está mais determinado para uma parte ou outra da contradição, e, portanto, não está mais determinado para versar como um signo verdadeiro ou falso. No que toca à coisa, o contingente pelo que se queira não está mais determinado a ser que a não ser, isto é, não há nada que indique para a coisa que será ou não será de um modo determinado:

“não é contingente pelo que se queira, sobre o qual o Filósofo está falando aqui, senão o que está na potência de um agente livre ou depende de algum que tal. [...] E por isso, se a ação do agente não tiver sido livre nem em si nem com respeito a alguns princípios, não será acaso, mas acontecerá por necessidade, assim como aconteceria de ser declarado em *Física II*”<sup>25</sup>.

Assim, o que vemos sempre aparecer em destaque nesta discussão é o fato de que o contingente não pode ser determinado nem sabido *porque* de algum modo depende da ação de um agente livre<sup>26</sup>. A ação do agente livre pode, portanto, determinar algo que não estava determinado, e isso de modo propositado ou não. Talvez este “ser ‘intencionalmente’ determinado pelo agente” seja a característica própria do contingente pelo que se queira: no que toca à coisa, ela não está mais determinada a ser do que a não ser de um modo previamente estabelecido. No que toca ao agente, não parece haver maior razão para que ele tome esta ou aquela atitude, e, assim, determine algo a ser ou não ser

<sup>23</sup> Cf. BAUDRY, *Lexique...*, *op.cit.*, p. 56; ESTÊVÃO, J. C., *Sobre a liberdade em Guilherme de Ockham*. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 1995, p. 62 ss.

<sup>24</sup> Cf. *supra*, nota 1.

<sup>25</sup> *E.Per.*, *loc. cit.*, § 15, p. 422 s., lin. 27-29. 36-39.

<sup>26</sup> Cf. *Quodl.* II, q. 2, p. 116, lin. 101 s.: “a contingência está nas coisas em razão da liberdade da vontade criada”.

de um modo dado<sup>27</sup>. Esta indeterminação prévia é, portanto, a que garante que há coisas que não estão mais determinadas a ser do que a não ser. Sendo assim, fica assegurado que também as proposições, que são signos das coisas, devem refletir esta indeterminação ao significar.

Agora parece conveniente recordar o porquê de termos dito anteriormente<sup>28</sup> que seria dar uma descrição imprecisa dizer do futuro contingente que não seria determinadamente verdadeiro em si, “porque não haveria no atual estado de coisas nada que nos permitisse saber se o futuro contingente seria ou não de um modo qualquer”. Afinal, é apenas após a discussão sobre a contingência que sabemos a razão dessa impossibilidade do conhecimento: há efeitos causados mediata ou imediatamente pela ação de um agente *livre*.

d.) Novas implicações da divisão entre vozes e coisas:

A exposição de Ockham prossegue apontando ainda uma segunda razão para que não haja a determinação da verdade nas proposições sobre o futuro contingente: o signo sempre deve refletir um determinado estado de coisas. Ou seja, a prova é invertida: se, por um lado as coisas são contingentes e, portanto, os signos devem refletir de algum modo essa contingência, de outro lado, se o signo for signo de um estado de coisas, e se há coisas contingentes, então este signo também reflete essa contingência. Em suma, não há como tomar as regras que são próprias ao signo como se fossem completamente alheias àquilo a que o signo se refere:

“... se isto for branco neste momento [*sc.* ‘*modo album*’], e se for determinada a verdade naquelas no futuro, então esta foi antes verdadeira: ‘isto será branco’; ou melhor, esta sempre foi verdadeira: ‘isto será branco’. Ora, se sempre foi um futuro, então não poderia não ser um futuro, então não poderia não ter sido dado, então foi impossível não ter sido dado, então necessariamente foi ter sido dado; e assim por diante. E conseqüentemente, tudo se dá por necessidade, e nada se dá por acaso nem pelo que se queira. E essa razão está fundada nesta proposta: que a proposição singular verdadeira no

<sup>27</sup> Cf. BAUDRY, *Lexique...*, *op.cit.*, p. 56 s.: “Dans un autre sens, on entend par *contingens aequale* [que, de acordo com Baudry, é um modo diverso de nomear o *contingens ad utrumlibet*] ce qui, sans qu’aucune modification préalable se produise en lui ou en autre chose, peut produire l’effet. Exemple : L’intelligence offre un objet aimable à la volonté. La volonté peut l’aimer ou ne pas l’aimer sans que rien ne soit changé dans la présentation que l’intelligence lui en fait. Seul l’agent libre est un tel contingent, parce que lui seul peut, sans aucune autre condition, produire des effets contraires, agir ou ne pas agir”.

<sup>28</sup> *Supra*, p. 139.

pretérito seja necessária. Então, se ‘esta foi verdadeira: isto será branco’ for verdadeira neste momento, ela é necessária, e conseqüentemente é necessário que se dê e não pode acontecer de outro modo”<sup>29</sup>.

O raciocínio acima exposto parece basear-se então na indicação de que não é porque sabemos que algo é branco no momento atual, que podemos inferir que o lado da contradição que dizia que este algo seria branco tenha sido verdadeiro desde sempre. Se fosse, seríamos obrigados a conceder que esta proposição trataria de algo necessário e não contingente, e assim negaríamos a possibilidade de contingência para as coisas.

Mas, se apresentado de modo tão ligeiro quanto o do parágrafo anterior, esse raciocínio pode aparentar não passar de uma simples confusão na distribuição das modalidades, isto é, de uma falsa passagem da necessidade da significação para uma necessidade real, o que poderia sugerir que a discussão aristotélica simplesmente desse giros em falso em torno de um pseudoproblema; fato que se tornaria grave na medida em que esse falso problema teria como resultado, na exposição aristotélica, a admissão de exceções para o princípio de bivalência<sup>30</sup>. No entanto, Ockham parece propor que, nessa discussão, Aristóteles põe algo mais em pauta. Afinal, essa falsa distribuição das modalidades só teria lugar porque um equívoco grave a sustenta: o desprezo ou mesmo a ignorância dos pressupostos da função significativa do signo proposicional.

Ora, já sabemos que o que faz de uma proposição uma proposição contingente não é meramente nosso conhecimento ou nosso desconhecimento de sua determinação, mas o fato de que esse conhecimento reflita um determinado estado de coisas: a possibilidade de algo vir ou não a ser como se fosse um efeito mediato ou imediato da vontade humana. Por isso, não é de qualquer modo que é possível assumir que uma proposição singular verdadeira sobre o passado seja necessária. A proposição “esta foi verdadeira: isto será branco” guarda uma ambigüidade na significação que não é contemplada pela regra: a de que aquele branco pode assim ser de modo contingente ou de modo necessário. Afinal, uma coisa é dizer que o Sol se levantará ou então que a neve será branca quando nevar, uma vez que, nada acontecendo para modificar isto, a neve, por natureza, é sempre branca, e o Sol necessariamente se levanta; outra, é dizer que uma parede azul se tornará branca porque alguém assim irá pintá-la: afinal, as duas primeiras ocorrências dizem respeito a algo necessário, uma vez que dependentes de causas puramente natu-

<sup>29</sup> *E.Per., loc. cit.*, § 8, p. 415 s., lin. 3-12.

<sup>30</sup> Esta parece ser, por exemplo, a posição de M. MC. ADAMS: cf. *infra*, nota 34.

rais, e por isso, desde sempre determinadas. A segunda, não: ela depende da decisão de um agente livre para vir a ser.

Assim, quando é sobre o contingente, a proposição “isto será branco foi verdadeira” apenas será determinadamente verdadeira no momento em que “isto é branco” for verdadeira. O que leva à seguinte conclusão: de fato, a oração “isto será branco foi verdadeira”, jamais foi verdadeira antes que “isto é branco” o tivesse sido. Portanto, a necessidade de sua verdade, se houver, não será senão formal, isto é, uma necessidade de significação que não se aplica à coisa. Em sua *Ordinatio*, Ockham vai mais além na exposição deste problema: uma proposição que é contingentemente verdadeira, como a considerada, uma vez que tem sua verdade determinada, não corresponde obrigatoriamente a uma proposição necessária sobre o passado. Não é porque a verdade contingente foi determinada que a proposição a ela correspondente no passado, isto é, a que a enunciou no passado como algo verdadeiro no futuro, se torna então necessária: não há retroação na determinação da verdade<sup>31</sup>. O que nos leva a duas considerações: a modalidade referente à proposição sempre reflete um estado de coisas. Afinal, uma proposição verdadeira sobre o passado é dita necessária porque é impossível que sua contraditória oposta seja também verdadeira, dada a limitação própria à inerência. No entanto, a necessidade da proposição não se transfere para a coisa: a coisa determinada permanece como contingente. Por outro lado, uma proposição sobre o futuro contingente é contingente formal e realmente. Uma vez determinado o contingente, não há retroação da modalidade formal, pois se houvesse, ela deveria refletir uma retroação da própria modalidade da coisa, o que é evidentemente falso. Por exemplo: quando alguém pretende que a proposição: “esta proposição: ‘isto será branco’ foi verdadeira” seja necessária porque sobre o passado, comete um equívoco ao tentar mudar a modalidade da própria proposição. Pois ao fazê-lo, acaba tendo uma conseqüência indesejada: uma vez que a proposição sempre refletiu (significou) um determinado estado de coisas, essa mudança de sua modalidade significativa, em tese, deveria refletir uma mudança também na modalidade

---

<sup>31</sup> Cf. *Ord.* I, d. 38, questio unica, p. 588, lin. 1-10: “E se alguém disser que a proposição no presente uma vez verdadeira tenha alguma proposição necessária no passado; assim como se ‘Sócrates senta-se’ for uma vez verdadeira, ‘Sócrates sentou-se’ será depois sempre necessária; então se ‘a é verdadeiro’ for verdadeira neste momento – seja *a* uma proposição tal a contingente – ‘a foi verdadeiro’ sempre será verdadeira e necessária:

Deve ser dito que quando alguma proposição que tal no presente for equivalente a uma proposição no futuro ou dependa da verdade de algo futuro, não é preciso que à proposição verdadeira no presente corresponda a necessária no pretérito. E assim é no que se propõe”.

real, o que é impossível. Portanto, assim como não há retroação da modalidade real (*de re*), também não pode haver retroação da modalidade lógica ou formal (*de dicto*)<sup>32</sup>.

O assunto será ainda retomado na terceira suposição do *T.P.*:

“Terceira suposição: umas são as proposições no presente de acordo com a voz e de acordo com a coisa, e para tais é universalmente verdadeiro que toda proposição verdadeira no presente tenha uma necessária no pretérito, como estas: ‘Sócrates senta-se’, ‘Sócrates anda’, ‘Sócrates é justo’, e assim por diante. Outras são as proposições no presente unicamente de acordo com a voz e são, de maneira equivalente, no futuro, porque a sua verdade depende da verdade de proposições no futuro; e para tais proposições não é verdadeira a regra segundo a qual toda proposição verdadeira no presente tem uma necessária sobre o pretérito. E não é de admirar, pois há proposições verdadeiras no pretérito e no futuro que não têm nenhuma verdadeira no presente, como estas: ‘o branco foi negro’, ‘o branco será negro’, que são verdadeiras, e sua presente é falsa, a saber, ‘o branco é negro’ ”<sup>33</sup>.

No fim das contas, o argumento exposto acaba por mostrar porque, então, a modalidade referente à verdade da proposição não pode ser distribuída: ela não é determinante de um estado de coisas, pois não é porque a proposição singular sobre o passado verdadeira seja necessária que as coisas que ela significa sejam também necessárias. Uma proposição verdadeira sobre o passado é necessária porque dado um estado de coisas, não é possível descrevê-lo por qualquer lado do par de contraditórias que o significa: apenas um deles é seu signo. Portanto, a modalidade aqui é lógica ou formal: acontece que apenas uma proposição de um determinado par de contraditórias seja de fato signo de um determinado estado de coisas. É impossível que o outro lado deste par de contraditórias também seja signo deste mesmo estado de coisas, pois é impossível que algo inira e não inira a algo num mesmo instante. Portanto, é necessário que apenas a proposição que seja de fato signo de um determinado estado de coisas seja seu signo, e não sua contraditória. Assim, a proposição singular verdadeira sobre o passado é necessária, dado que sua contraditória seja impossível. Mas esta necessidade, própria da proposição, não é obrigatoriamente atribuída ao estado de coisas que por ela é significado: a necessidade da verdade é a necessidade de que um dado signo seja de fato o único signo pas-

---

<sup>32</sup> Em suma, Ockham sugere que Aristóteles apela aqui ao que J. Vuillemin chamará de “princípio de conservação do estatuto modal”: cf. VUILLEMIN, *op. cit.*, p. 28.

<sup>33</sup> *T.P.*, q. 1, p. 515, lin. 208-220.

sível de significar um dado estado de coisas. Eis, de acordo com Ockham, o que parece ser o recado de Aristóteles<sup>34</sup>.

O próximo passo que Ockham entende ser o dado por Aristóteles é o seguinte: depois de ter provado porque não é possível que haja verdade determinada nas proposições sobre o futuro contingente, Aristóteles evitaria uma confusão: não acontece também que, uma vez que não são verdadeiras, ambas as partes da proposição sejam falsas,

“e isso por duas razões. A primeira é esta: quando quer que alguma afirmação seja falsa, a negação a ela oposta será verdadeira; e de modo semelhante, quando uma negação for falsa, a afirmação que se lhe opõe será verdadeira. Portanto, se ‘isto será’ for falsa, ‘isto não será’ será verdadeira; e consequentemente, se estas duas forem falsas, as outras duas serão verdadeiras”<sup>35</sup>.

Se ambos os lados de uma proposição disjuntiva contraditória fossem falsos e fossem aplicadas as regras próprias à determinação da verdade nas proposições contradi-

---

<sup>34</sup> Em dois de seus trabalhos sobre a interpretação ockhamiana da solução aristotélica do problema dos futuros contingentes, M. Adams diz que a discussão proposta por Aristóteles que aqui acabamos de retratar é “surpreendentemente falaciosa”. No entanto, para justificar esta acusação, Adams parece entender que, “na interpretação medieval”, Aristóteles faz justamente isto que aqui Ockham parece indicar que ele estaria tentando evitar: uma equivocada ampliação da aplicação das modalidades lógicas às coisas. Cf. ADAMS, M.MC., *William Ockham*. Vol. II. Indiana: Notre Dame, 1987, p. 1140: “The reasoning here is surprisingly fallacious: if everything came to pass of necessity, not only would we be determined by something past to act as we do, we would also be determined to deliberate as we do; and if our deliberation bore a certain relation to our actions, this would likewise be because they were necessitated to do so by something real or actual in the past”. Para Adams, é provavelmente para resolver esta falácia da confusão da distribuição das modalidades em *de re* e *de dicto* que Aristóteles se veria obrigado a propor exceções ao princípio de bivalência: “... Aristotle’s reasoning is remarkably fallacious: if everything came to pass of necessity, our deliberations would come to pass just as necessarily as our actions. Nevertheless, (T3) – (T5) do combine with the original hypothesis – that every singular proposition is either determinately true or determinately false – to yield Aristotle’s conclusion. On the medieval interpretation, he takes it to be a *reduction ad absurdum* of the original hypothesis; and, refusing to give up his belief in human freedom, he admits exceptions to the principle of bivalence where singular future contingent propositions are concerned.”: ADAMS, M. MC., “Introduction”. In: WILLIAM OCKHAM, *Predestination...*, *op. cit.*, p. 7-8.

Como vimos, quando expõe o que entende ser o pensamento do estagirita, Ockham parece, no entanto, mais próximo da que hoje é conhecida como a interpretação tradicional acerca da questão dos futuros contingentes e que pode ser assim apresentada: “A solução aristotélica parece bastante sensata. Afinal, a relação entre a verdade e o ser é assimétrica: é a verdade que depende do ser, não é o ser que depende da verdade. Como lembra Aristóteles, não é por ser verdade que Sócrates é branco que Sócrates é branco. Se a verdade de uma proposição depende da realidade do fato que ela enuncia, e não o contrário, por que então exigir que essa verdade já esteja determinada antes mesmo que a realidade do ato esteja ao menos pré-determinada? Por si só, o conceito de verdade não é suficiente para impor a estrita observância do princípio de bivalência.”: SANTOS, L. H. L., “Leibniz e os futuros contingentes”, *op. cit.*, p. 95.

<sup>35</sup> *E.Per.*, *loc. cit.*, § 9, p. 416, lin. 4-9.



tórias, teríamos que as proposições que fossem a elas contraditoriamente opostas seriam verdadeiras. Ou seja, se “isto será” for falsa, “isto não será” deverá ser verdadeira, e vice-versa. É fácil perceber que, se não ignorássemos as regras das oposições no que toca à determinação da verdade e da falsidade das proposições opostas, esse arranjo também seria inútil. No entanto, continuaria Aristóteles, nem que estas regras fossem todas desconsideradas, teríamos chegado a um bom termo:

“se for verdadeiro dizer de algo que seja branco e grande, é preciso que os dois sejam simultaneamente verificados a seu respeito. Portanto, de modo semelhante, se for verdadeiro dizer determinadamente que isto será branco e grande amanhã, amanhã será verdadeiro dizer que isto é branco e grande. Portanto, do mesmo modo, se agora for verdadeiro dizer determinadamente que nem será nem não será, admita-se que a batalha naval nem será nem não será, o que seria preciso se cada uma das partes fosse falsa. Pois se ‘a batalha naval será’ for falsa, será verdadeiro dizer determinadamente que a batalha naval não será; e se ‘a batalha naval não será’ for falsa, será verdadeiro dizer que a batalha naval será; e conseqüentemente amanhã será verdadeiro dizer ‘a batalha naval nem é nem não é’, o que é impossível. Portanto, é impossível que cada uma destas seja determinadamente falsa: ‘a batalha naval será amanhã’, ‘a batalha naval não será amanhã’.”<sup>36</sup>.

Dizer que nenhum dos lados da disjunção contraditória sobre o futuro contingente é determinadamente verdadeiro, prossegue mais uma vez Aristóteles, não implica em que eles sejam simultaneamente falsos. O raciocínio traçado para exemplificar isso é simples: como vimos da argumentação até aqui traçada, se é verdadeiro dizer de algo que seja branco e grande, é preciso que a brancura e a grandeza sejam predicados que realmente iniram simultaneamente a esse mesmo sujeito no mesmo instante do tempo. Do mesmo modo, se for verdadeiro dizer que algo será branco e grande amanhã, será preciso que amanhã a brancura e a grandeza sejam inerentes a este algo. Ora, o mesmo vale quando se trata de negar um predicado a algo ou, simplesmente, dizer que uma proposição seja determinadamente falsa. Se ambos os lados da contradição sobre o futuro forem simultaneamente falsos, então diríamos que, de acordo com cada um dos lados da contradição, um mesmo predicado nem seria inerente nem não seria inerente a uma coisa ao mesmo tempo. Daí o exemplo da batalha naval: se for falso o lado da contradição que diz “amanhã não haverá uma batalha naval”, então será verdadeiro dizer que amanhã haverá uma batalha naval; mas se o outro lado da contradição que a ele é correspondente também for falso, a saber, “amanhã haverá uma batalha naval”, então, seria preci-

---

<sup>36</sup> *E.Per., loc. cit.*, § 10, p. 416 s., lin. 3-15.

so que amanhã houvesse uma batalha naval. Ora, chegaríamos então mais uma vez ao impossível, pois com isso não estaríamos senão dizendo que um mesmo predicado, isto é, a batalha naval, seria e não seria ao mesmo tempo inerente a um mesmo sujeito, a saber, à sua ocorrência, ou melhor, ao ser.

Portanto, das proposições contingentes sobre o futuro, não é possível dizer nem que sejam determinadamente verdadeiras nem que sejam determinadamente falsas.

Já se aventou se seria o caso de considerarmos que Ockham teria aqui entendido, *avant la lettre*, que Aristóteles tivesse proposto uma lógica de três valores<sup>37</sup>. É difícil tentar dar uma resposta definitiva para a questão, afinal, não parece que Ockham tenha afirmado (ou negado) nada semelhante a respeito da filosofia do estagirita<sup>38</sup>. No entanto, esta questão pode dar ensejo para que possamos clarear um pouco mais o modo como Ockham pensa essa faceta da filosofia aristotélica, ainda que, de início, seja prudente também levarmos em consideração o fato de que essa possa ser simplesmente uma questão anacrônica. Afinal, não é porque (em tese) Ockham tivesse encontrado na filosofia aristotélica o mesmo motivo que, na história posterior, levou à proposta de uma lógica de três valores, que seja possível asseverar que ele também tenha vislumbrado essa como uma alternativa a ser considerada. Além disso, como veremos, esta solução pode até mesmo vir a ser considerada uma solução pouco econômica em sua filosofia, uma vez que pode ser entendida como a atribuição de uma qualidade para aquilo que nem estamos certos de que exista: uma *proposição enunciativa categórica* sobre o futuro contingente.

Com base no que dizem os pesquisadores dedicados a esclarecer esse tema, podemos dizer que o único momento em que Ockham parece chegar perto de dizer algo

---

<sup>37</sup> Um defensor da existência de uma lógica de três valores em Ockham é, de acordo com alguns comentadores, C. Michalski, cuja opinião é reproduzida e negada, entre outros, nos seguintes trabalhos: BOEHNER, PH., “Ockham’s Tractatus ...”, *op. cit.*, p. 432 ss.; BAUDRY, *Lexique...*, *op. cit.*, p. 219 s.; BAUDRY, *La querelle...*, *op. cit.*, “Introduction”, p. 16 ss. e p. 48, nota 1. Bohner admite, no entanto, que Ockham “clearly sees this possibility” *in op. cit.*, p. 433. Também não admite que Ockham permita exceções ao princípio de bivalência, ADAMS, “Introduction”. In: WILLIAM OCKHAM, *Predestination...*, *op. cit.*, p. 8-12; ADAMS, *William Ockham*. Vol. II, *op. cit.*, p. 1140-1143.

<sup>38</sup> Bohner chega a indicar que aparentemente mais próximo de admitir uma lógica de três valores que Ockham estaria Pedro Aureolo, que, de acordo com Bohner, não admitia que Deus soubesse qual dos lados da contradição sobre o futuro seria verdadeiro porque não haveria nem verdade nem falsidade determinada nos futuros que tais: BOEHNER, PH., “Ockham’s Tractatus ...”, *op. cit.*, p. 432 s.; considere-se, em especial, a nota 26.

sobre esta questão está condensado num trecho de pouco mais de uma linha, em sua *S.L.*:

“Ora, para a verdade da disjuntiva, é *requerido* que alguma parte seja verdadeira; e isso deve ser entendido quando as proposições estão no presente, e não quando estão no futuro e nem quando são equivalentes às proposições no futuro. *E isso seria dito pelo Filósofo*; entretanto, *de acordo com a verdade*, para a verdade das disjuntivas é requerido que uma das partes seja verdadeira, uma vez que de acordo com a verdade a proposição no futuro é verdadeira ou falsa, ainda que de modo evitável”<sup>39</sup>.

Considerado o trecho, podemos, recuperando parte da discussão até aqui desenvolvida, propor-lhe a seguinte interpretação: de acordo com o que Ockham dá a entender que seja a posição de Aristóteles, para a verdade das proposições disjuntivas é requerido que uma parte seja determinadamente verdadeira e a outra seja determinadamente falsa quando elas são proposições sobre o presente ou sobre o passado. Quando, porém, tais disjuntivas versarem sobre o que é futuro e forem flexionadas no tempo futuro, isto é, quando forem proposições em que há a conjunção do sujeito com o predicado por meio de verbos conjugados no tempo futuro e que sejam referentes a coisas futuras, a regra não é a mesma: se forem sobre o que é necessário, seus lados serão ou verdadeiros ou falsos determinadamente, se, no entanto, forem sobre o que é contingente, seus lados não serão nem verdadeiros nem falsos determinadamente.

Ockham parece propositadamente parar sua exposição da opinião aristotélica naquele ponto: não diz como Aristóteles se sairia no que toca à aplicação do princípio de bivalência a estas enunciações sobre o futuro contingente. Diz apenas que há uma resposta *de acordo com a verdade* que difere daquilo que Aristóteles assevera: há verdade em relação às proposições sobre o futuro contingente, ainda que uma proposição possa ser tomada como verdadeira *de modo evitável*.

Entretanto, a hesitação em dizer qual seria a conseqüência do que é proposto por Aristóteles tem algumas razões para ser mantida: uma, e a mais óbvia delas, é que o próprio Aristóteles não se manifesta declaradamente a esse respeito. Ora, quando o assunto é expor a filosofia aristotélica, Ockham anuncia sempre que se dispõe unicamente

---

<sup>39</sup> *S.L.* II, cap. 33, p. 349, lin. 6-11. Eis o texto latino: “Ad veritatem autem disiunctivae requiritur quod aliqua pars sit vera; et hoc est intelligendum quando propositiones sunt de praesenti et non de futuro nec aequivalentes propositionibus de futuro. Et hoc diceret Philosophus; tamen secundum veritatem ad veritatem disiunctivae requiritur quod altera pars sit vera, quia secundum veritatem propositio de futuro est vera vel falsa, quamvis evitabiliter”. Os grifos são nossos.

a “explicar a intenção de Aristóteles, tenha sido verdadeira, tenha sido falsa”<sup>40</sup>. Depois, como é declarado no trecho da *S.L.* acima citado, apesar do que diz Aristóteles, de acordo com a verdade, uma proposição disjuntiva sobre o futuro sempre é verdadeira ou falsa, ainda que *evitabiliter*, isto é, ainda que, quando diga respeito ao futuro *contingente*, continue sendo tomada como contingente<sup>41</sup>. As razões que Ockham dá para justificar isso são declaradamente teológicas. Com efeito, dirá ele, mais adiante, ainda na *S.L.*:

“Ora, acerca da indução da proposição universal no futuro cumpre primeiramente saber que tal como deve ser dito sobre a indução das proposições universais no futuro necessárias e impossíveis, assim deve ser dito sobre aquelas no presente e no pretérito. Mas acerca da indução da proposição universal no futuro em matéria contingente deve ser dito de um modo de acordo com a verdade e de outro de acordo com a intenção de Aristóteles. E essa diversidade tem sua origem nisto que de um modo deve ser julgado [*est sentiendum*] sobre a verdade da proposição contingente no futuro de acordo com a verdade e a fé e de outro de acordo com a intenção de Aristóteles. Pois Aristóteles propõe que nenhuma proposição contingente que tal no futuro seja verdadeira ou falsa, de modo que em razão da intenção de Aristóteles uma parte da contradição em tais não seria mais verdadeira que a outra. E em razão disso, de acordo com ele, uma parte da contradição não seria mais sabida por qualquer que seja o intelecto que a outra, porque o que não é mais verdadeiro, não é mais passível de ser sabido [*scibile*]. E em razão disso, Aristóteles não teria proposto que algum futuro contingente fosse sabido por Deus, dado que nenhum que tal, de acordo com ele, seja verdadeiro, e nada é sabido se não o verdadeiro”<sup>42</sup>.

No entanto, como é possível perceber, não é o caso de simplesmente acusar Aristóteles de ter errado. Pelo contrário: o argumento apresentado dá a entender que Aristóteles não avançou mais por mero desconhecimento. Afinal, Ockham parece dar-lhe razão quando diz que a verdade das proposições sobre o futuro contingente não é determinada porque estas proposições não podem ser sabidas. Ora, será apenas com a revelação própria à fé cristã que teremos notícia de que Deus sabe inclusive os futuros contingentes<sup>43</sup>. Portanto, a verdade das proposições sobre o futuro contingente também é determinada porque também pode ser sabida, ainda que apenas por Deus.

<sup>40</sup> Cf. *E.Per.* I, cap. 5, § 3, p. 400 s., lin. 62-65.

<sup>41</sup> Cf. *Ord.* I, d. 38, quaestio unica, p. 588, lin. 1-10 (*supra*, nota 31); *T.P.*, q. 1, p. 516 ss., lin. 239-298, suposição 6ª. Sobre a autorização do uso de *evitabiliter* como sinônimo de “contingentemente”, cf. *S.L.* III-3, cap. 32, p. 712, lin. 106-115.

<sup>42</sup> *S.L.* III-3, cap. 32, p. 710, lin. 46-62.

<sup>43</sup> No trecho que imediatamente segue o anteriormente citado, lê-se: “Mas a verdade da fé propõe que os futuros contingentes são sabidos por Deus, de modo que uma parte da contradição é sabida por Deus e a outra não é sabida por Deus.”: *S.L.* III-3, cap. 32, p. 710, lin. 63-65.

Sendo assim, é possível argumentar que Aristóteles proponha que as proposições sobre o futuro contingente não possam ser ditas nem verdadeiras nem falsas de modo determinado por duas razões:

1<sup>a</sup>) não há nenhuma determinação nas coisas para que se diga se tais proposições são verdadeiras ou falsas;

2<sup>a</sup>) em virtude de  $\langle 1 \rangle$ , não é possível conhecer que lado da contradição seja verdadeiro e, conseqüentemente, que lado seja falso.

Ora, as proposições sobre as quais não é possível emitir um juízo, e, portanto, dizer se são verdadeiras ou falsas, são chamadas por Ockham de proposições neutras<sup>44</sup>. Note-se porém que, aqui, “neutro” não é tomado como uma valoração similar à “verdadeiro” ou “falso”, mas como um termo indicativo da impossibilidade, circunstancial ou não, do intelecto de julgar algo<sup>45</sup>:

“Entre os atos do intelecto há dois atos, dos quais um é o apreensivo, e é referente a tudo o que possa terminar o ato da potência intelectual, seja um

---

<sup>44</sup> A possibilidade de apreensão sem assentimento, se revelará um ponto fundamental das polémicas políticas posteriormente debatidas por Ockham, cf., por exemplo, ESTÊVÃO, *Sobre a Liberdade ...*, op. cit., p. 6 s.: “... se acerca do *Dialogus* e de outras obras, Ockham diz expor opiniões alheias *recitando solummodo* – sem, portanto, assentir –, no *Breviloquio*, ao contrário, expressamente não pretende ‘apresentar opiniões’, ‘mas – diz ele – asseverarei claramente algumas coisas, e noutras, sem afirmar temerariamente, opinarei’ [*Porro quia in hoc opere, non tantummodo recitando, sicut in predicto Dialogo et quibusdam aliis operibus, sed in aliqua asserendo constanter, aliqua absque assercione temeraria opinando, (...)*]. *Breviloquium*, Prol., p. 2]. Declaração que não deve ser entendida retoricamente: a contraposição entre o que é dito *recitando* e as expressões assertivas é longamente tematisada no *Tractatus Contra Ioannem*. Trata-se de impugnar que João XXII possa retratar-se alegando que, se antes se expressara diferentemente do que fazia então, aquilo ‘dissemos, pregamos ou escrevemos citando (*recitando*)’ [*« Si vero alia vel aliter circa materiam huiusmodi per nos dicta, praedicat seu scripta fuerint quoquo modo, illa diximus, praedicavimus seu scripsimus recitando (...) »*]. *Haec verba Ioannis XXII. Tractatus contra Ioannem*, c. 1, p. 30. Mais à frente, referindo-se a outra passagem de João XXII: ‘*Ex his verbis videtur quod illa, quae dixit contra visionem animarum sanctarum, non dixit assertive, sed tantummodo recitando. Sed ista allegatio est omnino frivola reputanda. (...) «Hoc assero», «Hoc teneo vel reputo verum», «Hoc opinor», «De hoc dubito»: taliter dicta non essent recipienda tamquam recitative dicta solummodo, sed tamquam asserta, opinata vel dubitata (...)*’. *Op. cit.*, c. 2, p. 35]”.

<sup>45</sup> Cf. BAUDRY, *Lexique...*, p. 220: “Je ne crois pas avoir rencontré un seul texte où Guillaume admette l’existence de propositions neutres qui ne seraient ni vraies, ni fausses. Certes, il connaît la théorie d’Aristote relative à la vérité des futurs contingents. D’après Michalski il l’aurait tenue pour philosophiquement irréfutable, de sorte qu’on devrait voir en lui un représentant de la logique à trois valeurs. Dès l’année 1950 j’ai formulé des réserves sur cette opinion de Michalski. Le P. Boehner en a fait un critique serrée. Guillaume rejette la théorie d’Aristote et ce n’est pas seulement pour des raisons théologiques qu’il le fait. Aux textes cités par Boehner on peut ajouter le suivant : « *Secundum veritatem propositio de futuro est vera vel falsa quamvis non evidenter.* » (*S.L.*, II, c. 33, p. 220.)”.

complexo, seja um incompleto; porque não apreendemos apenas os incompletos, mas também as proposições, as demonstrações, os impossíveis, os necessários e universalmente tudo que seja referente à potência intelectual. O outro ato, pelo qual o intelecto não apenas apreende o objeto, mas também a ele assente ou dele dissente, pode ser dito judicativo. E este ato é unicamente a respeito do complexo, porque a nada assentimos através do intelecto senão ao que reputamos verdadeiro, nem dissentimos senão do que estimamos falso. E assim é patente que a respeito do complexo pode haver um ato que se divide em dois, a saber, o ato apreensivo e o ato judicativo.

Isso se prova: porque alguém pode apreender uma proposição e, entretanto, nem a ela assentir nem dela dissente, como é patente sobre as proposições neutras às quais o intelecto nem assente nem delas dissente, porque de outro modo não lhe seriam neutras. De modo semelhante, um leigo que não saiba latim pode ouvir muitas proposições em latim às quais nem assente nem delas dissente. |§ E é certo que o intelecto pode assentir a uma proposição e dissente de outra; portanto etc. §|<sup>46</sup>.

As proposições são ditas neutras, portanto, porque o intelecto não é capaz num primeiro momento de asseverar nem que sejam verdadeiras nem que sejam falsas, ainda que, por alguma razão, posteriormente possa vir a fazê-lo<sup>47</sup>. Ora, é exatamente isso o que Aristóteles parece dizer da proposição sobre o futuro contingente, ao menos no que toca à sua forma, ou melhor, de acordo com a voz (*secundum vocem*). Afinal, ainda que não haja a coisa da qual a proposição é signo, é possível haver o signo que o enuncia. Este signo, ou melhor, a proposição, tem como característica o poder ser inteligida sem poder ser assentida nem dissentida. Ora, se esse for mesmo o caso de uma proposição sobre o futuro contingente, pode-se dizer que ainda que não seja possível saber dela se será ou não será, ela é verdadeira ou falsa de modo possível<sup>48</sup>, isto é, de um modo que tanto sua verdade quanto sua falsidade podem ser evitados<sup>49</sup>.

---

<sup>46</sup> *Ord.*, Prologus, q. 1, artigo 1º, p. 16, lin. 6 – p. 17, lin. 2 (Trad. A.R.S., p. 67 s.). Para uma exegese mais detalhada deste trecho, cf. DAY, S. J., *Intuitive Cognition: a key to the significance of the later scholastics*. New York: Franciscan Institute, 1947, p. 149 ss.; p. 149 s., nota 13; TACHAU, K. H., *Vision and Certitude in the age of Ockham. Optics, epistemology and the foundations of semantics. 1250-1345*. Leiden: Brill, 1988, p. 115 ss.

<sup>47</sup> Cf. *Quodl.* V, q. 6, p. 500, lin. 10 s.: “uma é a proposição neutra, à qual primeiramente o intelecto nem assente nem dela dissente, e depois, em razão de algum meio, assente”.

<sup>48</sup> Cf. *E.Per.* II, cap. 7, § 6, p. 483, lin. 28-29.31-32: “De outro modo, diz-se ‘possível’ aquilo que não é em ato, mas a ele não repugna o ser em ato. [...] [deste modo] é o mesmo que: nem necessário, nem impossível”.

<sup>49</sup> E, portanto, as proposições neutras para o intelecto, seriam também neutras de acordo com o valor de verdade, pelo menos na perspectiva que parece ser a de LUKASIEWICZ, J., “Philosophical remarks on Many-Valued Systems of propositional Logic” In: *Polish Logic*. Ed. Storrs Mc Call. Oxford: Clarendon Press, p. 53, citado em: FLECK, F., *O problema dos Futuros Contingentes*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997, p. 14.

Podemos, no entanto, ainda tentar avançar por outra frente menos favorável a essa interpretação. A proposição futura necessária que é dita determinadamente verdadeira, como vimos, é aquela que, embora ainda não seja precisamente verdadeira, isto é, aquela que embora ainda não tenha um estado de coisas do qual seja precisamente um signo, é considerada verdadeira porque há nas coisas algo que indique (determine) que ela assim será. Aristóteles parece considerar essa proposição uma enunciação, na leitura proposta por Ockham, porque de fato há uma certa determinação nas coisas que pode ser denotada pelo signo e que, portanto, permite que essa proposição possa de algum modo ser dita verdadeira ou falsa. A proposição sobre o futuro necessário, portanto, seria um signo dessa determinação.

No que diz respeito às proposições sobre o futuro contingente, é possível deduzir duas razões, da argumentação desenvolvida, para que não sejam consideradas como (determinadamente) verdadeiras: primeiro, elas não são signos de nenhum estado de coisas dado, isto é, não são nem verdadeiras nem falsas de modo preciso. Em segundo lugar, tais proposições nem ao menos são signos de uma determinação existente nas coisas, portanto, também não é possível dizer que sejam nem verdadeiras nem falsas *determinadamente*.

Note-se que esta última proposta não teria como única consequência possível que se diga que tais proposições sejam tomadas como neutras, fazendo disso uma terceira qualidade da proposição. Afinal, uma vez que tais proposições não são nem verdadeiras nem falsas porque nada significam, seria o caso de nos perguntarmos se essas proposições ainda seriam tomadas por Aristóteles – isto é, ao menos pelo “Aristóteles ockhamiano” – como enunciações.

Ora, como vimos, a aplicação do princípio de bivalência foi inserida nessa discussão precisamente como uma forma de diferenciar a oração enunciativa de qualquer outra. Uma oração que não pode ser dita nem verdadeira nem falsa pode simplesmente ser tomada como não sendo uma enunciação. Mais ainda, pode ser tomada como sendo simplesmente uma dicção, ou seja, uma oração “em sentido lato”<sup>50</sup>. Afinal, a enunciação não é apenas uma proposição composta ao menos de nome e verbo, mas é uma proposição que é composta de nome e verbo *verdadeira ou falsa*<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> Cf. *E. Per.* I, cap. 3, § 4, p. 390.

<sup>51</sup> Cf. *E. Per.* I, cap. 4, § 1, p. 391, lin. 13 s.

Talvez os elementos agora arrolados sejam suficientes para que possamos levantar uma hipótese a respeito da razão pela qual Ockham não tenha arriscado dizer declaradamente como Aristóteles teria resolvido a questão. Afinal, por um lado, valendo-se apenas daquilo que parece ser o arsenal aristotélico, Ockham poderia ter cogitado que há mais de uma alternativa viável para tanto. Por outro lado, Ockham tem ciência de que há uma solução para a questão que não pode ter sido vislumbrada por Aristóteles e que vai completamente na contramão de uma solução como a que atribui um valor neutro à proposição. Se Ockham avançasse a ponto de dizer que, para Aristóteles, as proposições sobre o futuro contingente são neutras por si, seria então obrigado a dizer que Aristóteles errou sem que efetivamente o tivesse feito. Que Aristóteles não creia que ninguém saiba a verdade das proposições sobre o futuro e, portanto, que também Deus não o saiba, é justificável; afinal, Aristóteles tomaria a Deus como um sujeito cognoscente qualquer, o que seria mais um fruto de seu desconhecimento do que propriamente um erro argumentativo: Aristóteles teria “errado” por mera ignorância da verdade revelada.

Vistas as alternativas, certo mesmo é que Ockham não se obrigou a arriscar nenhuma delas.

Quando acaba de mostrar que Aristóteles não quer que as proposições contraditórias sobre o futuro contingente sejam nem determinadamente verdadeiras, nem determinadamente falsas, Ockham acrescenta duas observações ao que foi tratado. A primeira trata de negar a universalidade da regra segundo a qual as proposições flexionadas no tempo futuro e as proposições flexionadas no tempo pretérito que têm sua verdade determinada, tenham proposições a elas correspondentes flexionadas no tempo presente determinadamente verdadeiras. Para que esta regra possa ser aplicada, é preciso antes observar algumas particularidades no que toca à relação existente entre a voz, isto é, o signo, e a coisa por ele significada:

“Cumpre saber aqui que nas proposições singulares no futuro em que subjaz precisamente um pronome demonstrativo ou um nome simples próprio a um único singular, esta regra é verdadeira: que se será tal, será verdadeiro dizer que seja tal. E regra co-semelhante é assumida sobre as proposições no pretérito. Mas se o sujeito for um termo comum ou um composto a partir de termo comum e pronome demonstrativo, a regra não é universalmente ver-



dadeira, nem nas proposições no pretérito, nem nas proposições no futuro”<sup>52</sup>.

A discussão posta em pauta denuncia que esta regra, que no mais soa até como algo trivial, pode causar alguns problemas se for aplicada de qualquer modo. Quando o sujeito da proposição for um termo comum ou um composto de termo comum e pronome demonstrativo, aparecem casos que nos obrigam a considerar exceções. Ockham dá alguns exemplos para ilustrar estas possíveis exceções à regra:

“Pois ‘o verdadeiro será falso’ é verdadeira neste momento, e, no entanto, ‘o verdadeiro é falso’ nunca será verdadeira. De modo semelhante, ‘este verdadeiro: tu te sentas, será falso’, e, entretanto, ‘este verdadeiro é falso’ nunca será verdadeira. De modo semelhante, ‘o branco foi negro’ é verdadeira neste momento, e, entretanto, ‘o branco é negro’ nunca foi verdadeira. De modo semelhante, ‘este homem branco foi negro’ é verdadeira, e, entretanto, ‘este homem branco é negro’ nunca foi verdadeira. Mas se ‘isto foi branco’ for verdadeira neste momento, ‘isto é branco’ foi verdadeira alguma vez; e se ‘isto será falso’ for verdadeira neste momento, ‘isto é falso’ será verdadeira; e assim por diante”<sup>53</sup>.

Os termos comuns a que Ockham se refere aqui são, portanto, signos que podem ou não ser signos de algo em momentos diferentes. Se há mudança na coisa, esses signos que são termos comuns podem deixar de significá-la. Quando este for o caso, esses signos não poderão ser empregados em proposições conjugadas em tempos diversos como se de fato tivessem o mesmo valor em todas essas proposições. Afinal, o que é presentemente verdadeiro pode deixar de sê-lo no futuro, do mesmo modo, o que é verdadeiro a respeito de um fato passado pode nunca ter sido verdadeiro num instante presente. O exemplo disso é o da proposição “o branco foi negro”. Ora, “branco” está sendo tomado como um termo comum que possui um significado contraditório ao de um outro termo comum, a saber, “negro”, de tal modo que não seja possível admitir que “branco” e “negro” iniram a uma mesma coisa num mesmo instante, assim como acontece com os termos “verdadeiro” e “falso”<sup>54</sup>. Isso não impede, porém, que estes termos sejam tomados como signos de uma mesma coisa em tempos diferentes. Por exemplo,

<sup>52</sup> *E.Per.* I, cap. 6, § 10, p. 417, lin. 16-23. A regra co-semelhante que deve ser assumida sobre as proposições sobre o pretérito é então a seguinte: “que se foi tal, foi verdadeiro dizer que é tal”.

<sup>53</sup> *E.Per.*, *loc. cit.*, p. 417, lin. 23-32.

<sup>54</sup> Cf. *Quodl.* V, q. 17, p. 546, lin. 29-38, em que Ockham trata dos incomplexos contrários: tomados como contrários, o branco e o negro não podem ser verificados sobre uma mesma coisa simultaneamente, ainda que o possam sucessivamente.

um homem branco, segundo este raciocínio, pode ter sido alguma vez negro, mas não pode ser negro e branco ao mesmo tempo. Portanto, ainda que a oração “o branco foi negro” seja verdadeira, a oração “o branco é negro” nunca o foi, simplesmente porque, no tempo presente, esta oração não pode significar a mesma coisa que era significada pela oração no tempo pretérito. Em suma, a dicotomia que vimos existir entre modalidades lógicas e modalidades reais reflete a própria dicotomia existente entre signos e estados de coisas.

A próxima observação traçada por Ockham evidenciará isso mais uma vez:

“Também deve ser entendido que co-semelhante regra deve ser entendida de modo co-semelhante em todas as proposições modais tomadas no sentido da divisão ou equivalentes ao sentido da divisão. Donde bem se segue: ‘« isto pode ser branco », então «esta é possível: isto é branco »’; e, entretanto, não se segue ‘« o negro pode ser branco », então « esta é possível: o negro é branco »’; e assim por diante”<sup>55</sup>.

Dentre outras classificações, as proposições modais podem ser ditas modais no sentido da divisão e modais no sentido da composição. Uma proposição modal no sentido da composição é aquela que aplica a modalidade à própria proposição, assim como havíamos antes dito que uma proposição determinadamente verdadeira no presente é uma proposição necessária. Ou seja, se a proposição “Sócrates está sentado” for determinadamente verdadeira, então, a proposição “Sócrates está sentado” será necessária. Ora, isso quer dizer que “Sócrates não está sentado” é impossível, uma vez que o mesmo predicado não pode inerir e deixar de inerir ao mesmo sujeito ao mesmo tempo<sup>56</sup>. No entanto, isso não quer dizer que seja necessário que Sócrates esteja sentado neste momento. Se assim fosse entendida, a modalidade seria entendida no sentido da divisão, uma vez que teria sido aplicada para a coisa. Assim, dizer “Sócrates está sentado” é uma proposição necessária, é aplicar a modalidade no sentido da composição. Por outro lado, dizer “Sócrates está sentado é necessário”, ou então, numa formulação mais expressamente construída, “Sócrates está necessariamente sentado”, é aplicar a modalidade no

<sup>55</sup> *E.Per., loc. cit.*, p. 417, lin. 33-38.

<sup>56</sup> Cf. *S.L.* II, cap. 9, p. 275, lin. 72-79: “Ainda que sobre a proposição necessária deva-se saber que a proposição não é dita necessária em razão de que seja sempre verdadeira, mas porque é verdadeira se for e não pode ser falsa. Tal qual esta proposição na mente: ‘Deus é’ é necessária, e, entretanto, nem sempre é verdadeira, porque quando não é, então não é verdadeira nem falsa; mas se for falada, é verdadeira e não pode ser falsa a não ser que os termos sejam diversamente instituídos para o significar”.

sentido da divisão, uma vez que nesta segunda proposição, estamos dizendo que Sócrates não teria alternativa senão o estar sentado agora, o que é falso<sup>57</sup>.

Assim, nas proposições que Ockham dá como exemplo, quando o termo sujeito é um nome próprio ou um pronome demonstrativo próprio a um único singular, a modalidade que é aplicada à coisa futura pode ser aplicada a essa mesma coisa quando ela for dada no presente sem maiores cuidados. Pelo menos é o que parece dizer o exemplo proposto por Ockham: “ « isto pode ser branco », então « esta é possível: isto é branco »”. De acordo com ele, aparentemente temos o seguinte: a primeira daquelas proposições, quando tomada no sentido da divisão, significa que atribuímos a modalidade “possível” à própria coisa que é enunciada na proposição. Ou seja, dizemos que há a possibilidade para a coisa que é demonstrada pelo pronome de ser branca, indicando portanto um fato que pode ser verdadeiro.

No entanto, porque versa sobre um sujeito que é um termo comum, o segundo exemplo não seria válido. Ockham o apresenta do seguinte modo: “ « o negro pode ser branco », então « esta é possível: o negro é branco »”. Ora, apesar do fato de que a primeira dessas proposições citadas, a saber, “o negro pode ser branco” seja uma proposição verdadeira, ela não pode ser assim tomada senão no sentido da composição: o que é dito pela proposição, isto é, “o negro ser branco”, é possível. No sentido da divisão, isto é, aplicando a modalidade às coisas por ela enunciadas, o mesmo não acontece. Porque estaríamos dizendo que é possível para isto que tem o negro não simplesmente como seu predicado, mas como aquilo mesmo que o define enquanto uma coisa, o ser branco. Em outras palavras, retomando o exemplo do texto, estaríamos dizendo que isto seria possível de ser enunciado: “o negro é branco”, o que é patentemente falso.

Portanto, quando a proposição modal é uma proposição composta a partir de um termo comum, a proposição que é verdadeira quando seu verbo é flexionado no tempo futuro não tem uma equivalente verdadeira flexionada no tempo presente, isto é, uma proposição que seja idêntica à do futuro com exceção da flexão do verbo: eis a exceção da regra anunciada por Ockham<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> Cf. *S.L.* II, cap. 9, p. 273-275; GODDU, A., *The Physics of William of Ockham*. Leiden: Brill, 1984, p. 52-55.

<sup>58</sup> Cf. *S.L.* II, cap. 10, p. 276, lin. 11-24: “Em razão do que é sabido que para a verdade de tais proposições [no sentido da divisão] é requerido que o predicado sob forma própria corresponda àquilo pelo que o sujeito supõe, ou ao pronome demonstrativo daquilo pelo que o sujeito supõe; a saber, tal que o modo expresso em tal proposição verdadeira seja predicado da proposição

e.) Os estados de coisas e a justificação de sua primazia na ordem das regras da significação:

Haveria ainda outras razões para que considerássemos ser proibida a distribuição das modalidades entre as coisas e as proposições. Se cada uma das partes da contradição sobre o futuro fosse determinadamente verdadeira ou determinadamente falsa de modo necessário<sup>59</sup>, seríamos obrigados a admitir alguns inconvenientes éticos, como a ausência de deliberação:

“Além disso se segue que não seja preciso nem deliberar nem negociar, porque, estando determinado, deliberemos ou não, se dará como foi determinado de início. E não vale dizer que não é verdadeiro dizer que isto será apenas sobre o futuro próximo, e não sobre o futuro remoto; porque de nada adianta dizer: « ou é verdadeiro dizer ‘isto será’ agora ou com mil anos de antecedência ». E não vale que aquele que diz ‘isto será’ ou ‘isto não será’ diga o falso em razão daquilo que diz, porque não é em razão do afirmar ou do negar de alguém que a oração é verdadeira ou falsa, mas do que seja por parte da coisa do mesmo modo como é significado ou que não seja do mesmo modo como é significado. E assim de nada adianta dizer ‘isto é verdadeiro: isto será’ com mil anos de antecedência ou passados mil anos. E por isso se for determinadamente verdadeiro que isto será ou não será, tudo será feito por necessidade e nada será feito por acaso nem pelo que se queira”<sup>60</sup>.

Se o signo for de fato um signo de um estado de coisas, e se todos os estados de coisas forem necessariamente determinados, então não há a mínima possibilidade de haver uma real intervenção de nossa vontade sobre nenhuma das coisas existentes. Oc-kham aponta que Aristóteles insiste nisto: é indiferente afirmar que algo apenas tenha sido necessariamente determinado agora ou que já o tivesse sido com mil anos de antecedência. Se for determinado necessariamente, sempre foi necessário que acontecesse do modo como foi primeiramente determinado.

---

sobre a inerência (*de inesse*) na qual o mesmo predicado é predicado do pronome que demonstra aquilo pelo que o sujeito supõe. O mesmo deve ser proporcionalmente dito sobre as proposições sobre o pretérito e sobre o futuro. Assim como para a verdade de ‘todo verdadeiro necessariamente é verdadeiro’ é requerido que seja necessária qualquer proposição na qual o predicado ‘verdadeiro’ seja predicado sobre tudo pelo que este sujeito ‘verdadeiro’ supor, tal que toda que tal seja necessária: ‘isto é verdadeiro’, ‘aquilo é verdadeiro’, demonstrado qualquer um pelo qual o sujeito suponha. E uma vez que nem toda que tal é verdadeira, por isso esta é simplesmente falsa: ‘todo verdadeiro necessariamente é verdadeiro’.”.

<sup>59</sup> Cf. *E.Per.*, *loc. cit.*, § 11, p. 418, lin. 4-6: “... se for dado que tanto nas universais quanto nas singulares *seja necessário* que uma parte da contradição seja verdadeira e a outra seja falsa, ...”. Os grifos são nossos.

<sup>60</sup> *E.Per.*, *loc. cit.*, p. 418, lin. 7-19.

A última observação feita a esse respeito é ainda mais importante para a argumentação desenvolvida: não é do afirmar ou do negar que deriva a verdade ou a falsidade da proposição, isto é, não é em razão da forma (*sc.* da voz ) que a proposição é verdadeira ou falsa: uma proposição é verdadeira ou falsa a partir do momento em que significa ou não um dado estado de coisas. Por isso, mais uma vez diria Aristóteles que vale aqui a regra já anunciada: são as coisas que determinam as regras da significação, não o contrário. Isso será expresso com todas as letras poucas linhas adiante:

“... se são impossíveis os que foram inferidos, a saber, que não é preciso deliberar nem negociar e que tudo é necessariamente, é manifesto que a posição que propõe para os futuros contingentes que uma parte da contradição seja verdadeira e a outra falsa seja impossível”<sup>61</sup>.

E, para corroborar este argumento, continua Ockham, Aristóteles ainda ofereceria a seguinte prova:

“Que seja impossível tudo acontecer por necessidade, prova, porque aqueles dos quais nós somos princípio e sobre os quais deliberamos, e que não são sempre em ato, são possíveis tanto de ser quanto de não ser ou não acontecem por necessidade; ora, muitos são os futuros dos quais nós somos princípio e sobre os quais nós deliberamos; portanto, muitos que tais não acontecem necessariamente”<sup>62</sup>.

Tudo sobre o que seja possível deliberar ou do que seja possível ser princípio (ainda que de um modo involuntário, como a descoberta do tesouro, o recebimento da dívida ou a combustão dos panos que caem do dorso do cavalo) pode ser dito que tanto é possível de ser quanto de não ser, ou, pelo menos, que não seja necessário. O que Ockham parece apontar com esse adendo é que não é preciso afirmar que de fato haja na parede uma potência real e indeterminada para o ser ou não ser branca. Basta a constatação que não é necessário para a parede ser branca ou de qualquer outra cor, uma vez que pode ser pintada do que quer que seja<sup>63</sup>.

Ockham diz que Aristóteles encerra esta discussão dando ainda um exemplo:

<sup>61</sup> *E.Per., loc. cit.*, § 12, p. 418 s., lin. 3-7.

<sup>62</sup> *E.Per., loc. cit.*, p. 419, lin. 7-12.

<sup>63</sup> Ockham chama esta potência de *potência neutra*: cf. BAUDRY, *Lexique...*, *op. cit.*, p. 204: “On nomme puissance neutre l’indifférence d’un être à recevoir une chose ou son contraire, par exemple, l’indifférence de la superficie à recevoir une couleur. « Esse in potentia neutra est quando aliquid nec inclinatur ad hoc nec ad ejus contrarium... sicut superficies... respectu albedinis. » (*III S.*, q. 3 G. *Quodl.* IV, q. 7.)”.

“Também declara isso com um exemplo, porque é possível que uma veste seja cortada, mesmo que não seja cortada, mas consumida pelo desgaste e pela velhice; e, de modo semelhante, ‘ é possível que a veste não seja cortada, e, entretanto, que depois seja cortada, e assim por diante. Disto conclui que é manifesto sobre muitos futuros que não aconteçam por necessidade, mas uns pelo que se queira e outros como em muitos”<sup>64</sup>.

Neste exemplo, Aristóteles lembra o que pode acontecer com uma determinada roupa. Ora, diria ele, ela pode ser cortada, se desgastar pelo uso, e isso de um modo completamente contingente. Afinal, a roupa será desgastada se alguém resolver usá-la até que isso aconteça. Será cortada, se alguém decidir cortá-la. Ockham conclui daí que esse exemplo seria prova suficiente de que muitas coisas acontecem pelo que se queira ou como acontece em muitos (*ut in pluribus*)<sup>65</sup>.

Afinal, poderíamos dizer, que a veste seja cortada é um exemplo de um contingente pelo que se queira, afinal, o corte é efeito imediato da deliberação de alguém de cortar a veste. Por outro lado, se alguém decidir usar a veste, ela irá ser consumida na medida em que envelhecer e se desgastará. Ou seja, teríamos aqui um exemplo do que provavelmente seria um contingente fortuito: o uso deliberado da veste resultaria no desgaste da roupa.

O problema é que se essa hipótese de leitura for verdadeira, Ockham muda o sentido da interpretação tradicional do contingente *ut in pluribus*<sup>66</sup>. Boécio, por exemplo, ao explicar o papel deste contingente no mesmo trecho do texto aristotélico visado aqui por Ockham, diz o seguinte:

“Outros são os [contingentes] que não se dão de modo igual [*aequaliter se habent*], mas por mais que aconteça freqüentemente para uma coisa, não está, entretanto, proibido de acontecer para outra, como nisto que o homem fique grisalho na velhice. Pois em muitos [*in pluribus*] isso acontece, mas também acontece que se dê um outro, isto é, que não fiquem grisalhos: em outros então minimamente, isto é, que fiquem grisalhos”<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> *E.Per.*, *loc. cit.*, p. 419, lin. 13-18.

<sup>65</sup> Ockham emprega aqui uma expressão que pode ser dita proveniente do próprio texto analisado. Na versão latina, Aristóteles teria escrito: “Manifestum igitur est, quoniam non omnia ex necessitate vel sunt vel fiunt, sed alia quidem utrumlibet, et non magis vel affirmatio vel negatio Vera est, alia vero magis quidem et *in pluribus* alterum, sed tamen contingit fieri et alter alterum, alterum vero minime.”: em BOÉCIO, *In De Interpr.*, ed. 2ª, PL 64, 510 B. Os grifos são nossos.

<sup>66</sup> Cf. LAGERLUND, H., *Modal Syllogistics in the Middle Ages*. Uppsala: Uppsala University, 1999, p. 46 ss.

<sup>67</sup> BOÉCIO, *In De Interpr.*, ed. 2ª, PL 64, 513 CD.

Tomás retoma esta distinção em relação aos três tipos de contingente por nós já enunciados:

“Pelo que é excluído um tríplice gênero de contingentes.

Com efeito, alguns acontecem como em muito poucos [*ut in paucioribus*], acontecendo por acaso ou por sorte. Alguns se referem a ambas as partes [*ad utrumlibet*], pois não se referem mais a uma parte que a outra; estes procedem da escolha. Alguns, enfim, advêm como na maioria [*ut in pluribus*], assim como as pessoas ficarem grisalhas na velhice, o que é causado pela natureza. Se, porém, tudo adviesse por necessidade, não haveria nenhum destes contingentes. [...] o que é mais freqüentemente [*in pluribus*] em nada difere do que é menos freqüentemente [*in paucioribus*], senão porque falha em menor parte”<sup>68</sup>.

De qualquer modo, ainda que Ockham admita uma interpretação consoante ao que propõem tanto Boécio quanto Tomás para o contingente *ut in pluribus* e não como a que propomos acima, o certo é que ele depois fará questão de salientar que a única e principal prova de que as coisas acontecem contingentemente é o fato de que Aristóteles toma como contingente neste texto apenas aquilo que é resultado da vontade<sup>69</sup>.

## 2. A determinação da verdade das proposições sobre o futuro contingente.

a.) Toda proposição enunciativa hipotética composta de ambos os lados de uma contradição é necessariamente verdadeira:

Para entender de que modo as proposições opostas sobre o futuro se dão para a verdade e para a falsidade, Ockham aponta que Aristóteles começa a exposição de sua opinião mostrando de que modo *as partes da contradição* se dão para a verdade. Aristóteles diria que em toda *disjunção* composta por ambas as partes da contradição há a predicação da necessidade. O que quer dizer que toda proposição disjuntiva composta de ambos os lados de uma contradição é verdadeira de modo determinado, ainda que aquilo sobre o que a proposição versa seja contingente. Aristóteles acrescentaria ainda que isso seria válido para qualquer disjuntiva, seja ela flexionada no tempo presente, no tempo pretérito ou no tempo futuro:

“Donde diz que tal como naquelas no presente e no pretérito tudo o que é, quando é, necessariamente é ser, e tudo o que não é, quando não é, necessariamente é não ser – ainda que nem tudo o que seja, necessariamente seja

<sup>68</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Exp. In Per.* I, l. 13, n. 8-9. Tradução inédita de C. A. R. do Nascimento. São Paulo, março de 1994.

<sup>69</sup> Cf. *supra*, nota 25.

ser, e nem tudo o que não seja, necessariamente seja não ser, porque não é o mesmo dizer ‘tudo o que é, quando é, necessariamente é ser’ e ‘tudo o que é, necessariamente é ser’; assim é na contradição que ser ou não ser seja necessário, isto é, que a disjuntiva composta de cada uma das partes da contradição no presente seja necessária. E, de modo semelhante, que o futuro seja ou não seja é necessário, isto é, a disjuntiva composta das duas partes da contradição no futuro é necessária. Contudo, dividindo não é necessário, isto é, nenhum dos lados dessas disjuntivas é necessário; tal como esta disjuntiva é necessária: ‘a batalha naval será amanhã ou a batalha naval não será amanhã’ e, entretanto, nem é necessária ‘a batalha naval será amanhã’, nem ‘a batalha naval não será amanhã’ é necessária, ainda que a disjuntiva seja necessária”<sup>70</sup>.

Baseado na interpretação do que entende ser a opinião de Aristóteles sobre as relações existentes entre os signos e as coisas no que toda à distribuição das modalidades, Ockham entende que a proposição “tudo o que é, quando é, necessariamente é ser”, assim como proposta por Aristóteles, visa retomar a idéia de que também para as proposições disjuntivas uma modalidade que é atribuída para a proposição não reflete necessariamente a modalidade que é própria ao estado de coisas relatado pela proposição. Ou seja, “tudo o que é, quando é, necessariamente é ser”, significa apenas que uma coisa qualquer não pode ser e não ser ao mesmo tempo, ou numa linguagem proposicional, um determinado predicado não pode ser inerente e não ser inerente a um mesmo sujeito no mesmo instante<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> *E.Per., loc. cit.*, § 13, p. 419 s., lin. 10-25. Ockham parafraseia aqui o texto aristotélico. Na versão latina, traduzida por Boécio, lemos: “Igitur *esse quod est, quando est, et non esse, quando non est, necesse est. Sed non omne quod est necesse est esse, nec omne quod non est, necesse est non esse. Non enim idem est omne quod est, necessario esse quando est, et simpliciter esse ex necessitate. Similiter autem in eo quod non est*”. In: BOÉCIO, *In De Interpr.*, ed. 2ª, PL 64, 515 D. Grifos nossos. Eis o trecho do texto latino do comentário ockhamiano: “Unde dicit [...] *omne quod est, quando est, necesse est esse et omne quod non est, quando non est, necesse est non esse, – quamvis non omne quod est necesse est esse nec omne quod non est necesse est non esse, quia non est idem dicere ‘omne quod est, quando est, necesse est esse’ et ‘omne quod est necesse est esse’; ...*”. Grifos nossos.

<sup>71</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, p. 420 s., lin. 37-39.43-45: “Mas de acordo com a intenção que foi a do Filósofo a respeito desta proposição [a saber, ‘tudo o que é, quando é, necessariamente é ser’, que de acordo com Ockham, ‘é simplesmente falsa se tomada à letra’], é verdadeira, porque por ela quer entender ‘sobre tudo aquilo que é, necessariamente verifica-se ser, se aquele tempo é’. [...] De modo semelhante, entende esta: ‘tudo o que é, quando é, necessariamente é ser’, isto é, sempre será verdadeiro dizer que isto foi naquele tempo em que foi”. Tomás de Aquino chega à mesma conclusão baseado num princípio de autoridade: “Esta necessidade funda-se neste princípio: é impossível simultaneamente ser e não ser. Com efeito, se algo é, é impossível que isto simultaneamente não seja; portanto, é necessário que isto seja então.”: *Exp. In Per. I*, l. 15, n. 2 (Trad.: C. A. R. do Nascimento).



Aristóteles destacaria ainda que, apesar dessa impossibilidade “ontológica”, ainda assim não seríamos obrigados a dizer, em razão disso, que uma coisa seja ou não seja de modo necessário, isto é, que um determinado estado de coisas não possa ser dado ou deixar de ser dado de modo contingente. A necessidade aqui toca diretamente ao que é pertinente à afirmação ou à negação de um determinado estado de coisas: é necessário que, a respeito de um determinado estado de coisas, ou a oração que o descreve (*denotat*) de modo afirmativo ou a oração que o descreve de modo negativo seja verdadeira.

Ora, as proposições disjuntivas, sejam elas flexionadas no tempo presente, no tempo pretérito ou no tempo futuro, quando são compostas de ambos os lados de uma contradição, sempre dizem de um estado de coisas que *ou* ele *é* (/foi /será) de um determinado modo que é o enunciado pela proposição contraditória afirmativa *ou* que ele *não é* (/foi /será) de um determinado modo que é o enunciado pela proposição contraditória negativa a ela correspondente. Portanto, estas orações disjuntivas refletem exatamente aquilo que é pertinente à realidade das coisas: as coisas *ou* são (/foram /serão) *ou* não são (/foram /serão) de um determinado modo.

O argumento vai ainda mais adiante: ora, acabamos de ver que a disjunção reflete de modo fidedigno algo que é próprio das coisas, isto é, a impossibilidade de serem e não serem de um determinado modo num mesmo instante do tempo. Sabemos ainda que essa necessidade do ser ou não ser não implica a necessidade da realização do ser ou do não ser, isto é, sabemos que as coisas podem ser ou não de um determinado modo por contingência. Ora, essa contingência que é própria das coisas, deve, portanto, também poder ser refletida na análise da proposição que é seu signo. Ou seja: embora a proposição disjuntiva composta de ambos os lados de uma contradição seja necessariamente verdadeira, afirmará Aristóteles, os lados que a compõem, isto é, as proposições categóricas afirmativa e negativa, quando tomadas isoladamente, não são obrigatoriamente necessárias, isto é, não precisam ser determinadamente nem verdadeiras nem falsas, embora possam sê-lo.

Detalhista, quando propõe algumas observações para o trecho comentado, Okham acusa Aristóteles de ter cometido um equívoco na formulação da proposição utilizada para ilustrar a conclusão acima: se tomada à letra, ela seria falsa<sup>72</sup>. Afinal, quando descreve a regra que é verdadeira para um determinado estado de coisas, isto é, “tudo o

---

<sup>72</sup> Acusação semelhante já havia sido feita por Duns Escoto: *DSLect.* I, d. 39, q. 5, p. 498, lin. 1-4; p. 499, lin. 3-22.

que é, quando é, necessariamente é ser”, Aristóteles nos obriga a lê-la como uma proposição, uma vez que, do modo como Ockham entende o trecho exposto, afirma que essa primeira proposição não seria equivalente a esta outra: “tudo o que é, necessariamente é ser”.

Ora, o ponto contestado por Ockham é que a cláusula “quando é”, que diferencia as duas proposições, não é suficiente para indicar que a necessidade não seja um predicado ontológico. A justificativa é a seguinte:

“... a proposição ‘tudo o que é, quando é, necessariamente é ser’ é simplesmente falsa se tomada à letra, e isto porque literalmente ela não pode ser senão temporal ou sobre um sujeito temporal. Se for temporal, a que vale é esta: ‘tudo o que é, necessariamente é ser quando o mesmo for’. E esta é falsa, porque para a verdade da temporal é requerida a verdade de cada uma das partes e no mesmo tempo; ora, a primeira parte, ‘tudo que é necessariamente é ser’ é simplesmente falsa; então toda a temporal é falsa. Se for sobre um sujeito temporal, ainda assim é falsa, porque então se denota que tudo aquilo sobre o que se verifica este todo ‘que é quando é’ seja necessariamente ser. E isto é falso, porque de qualquer existente se verifica este todo, e, entretanto, nem todo existente é necessariamente ser”<sup>73</sup>.

De acordo com a análise das modalidades, a proposição “tudo o que é, quando é, necessariamente é ser” é uma proposição modal que seria falsa tanto se tomada no sentido da composição quanto se tomada no sentido da divisão. No primeiro, entenderíamos que o modo temporal, indicado pela partícula proposicional “quando é”, é aplicado a esta proposição “tudo o que é, necessariamente é ser”, ou seja, que a proposição é tomada de um modo temporal. Se assim fosse entendida, teríamos enunciado o seguinte: no tempo em que uma coisa é, vale o que é enunciado por esta proposição: “tudo o que é, necessariamente é ser”. Deste modo, a proposição inicial seria falsa porque por esta sua última parte seríamos obrigados a entender que todas as coisas aconteceriam necessariamente, sem que houvesse coisas contingentes<sup>74</sup>.

Tomada no sentido da divisão, a proposição também seria falsa, porque aplicaríamos o modo indicado pela partícula “quando é” ao sujeito da proposição. Se assim

<sup>73</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, p. 420, lin. 26-37.

<sup>74</sup> Duns Escoto tem uma opinião diversa. Diz que a proposição aristotélica seria verdadeira se tomada no sentido da composição, pois significaria o seguinte: que a proposição “que tudo seja quando é (*omne esse quando est*)” seria necessária. Escoto entende que a modalidade em questão não é a modalidade temporal, ditada pela partícula “quando é”, mas a própria necessidade. Ockham pensa diversamente porque conclui que é o próprio Aristóteles quem assume que a modalidade seja uma modalidade temporal, ao dizer que a frase “tudo o que é, necessariamente é ser” fosse falsa. Cf. *DSLect.* I, d. 39, q. 5, p. 499, lin. 12-15.

fosse, teríamos o seguinte: tudo o que é, quando vem a ser, vem a ser necessariamente, proposição que seria falsa pelo mesmo motivo da anterior<sup>75</sup>.

Poderíamos dizer quanto a isso que Ockham resolve a questão afirmando que Aristóteles, na verdade, expressou-se mal, pois tinha a intenção de que entendêssemos que, contraposta a “tudo o que é, necessariamente é ser”, estaria a seguinte proposição: “sobre tudo aquilo que é, necessariamente verifica-se ser, se aquele tempo é”<sup>76</sup>.

Na proposta de Ockham, se fosse tomada no sentido da composição, a proposição acima diria o seguinte: a proposição “sobre tudo aquilo que é, verifica-se ser, se aquele tempo é” é necessária. E essa proposição seria necessariamente verdadeira porque, em suma, significaria que sempre é verdadeira a proposição que diz que algo é no tempo em que ele é.

Por outro lado, se fosse tomada no sentido da divisão, aquela proposição também seria verdadeira, pois, em suma, diria que a proposição que diz que algo é no tempo em que ele é, é necessariamente um signo dele.

b.) No que toca ao futuro contingente, apenas as proposições enunciativas hipotéticas compostas de ambos os lados de uma contradição são necessariamente verdadeiras:

De acordo com o que vimos acima, apenas as orações hipotéticas compostas pelos dois lados de uma contradição que versam sobre o futuro contingente são determinadamente verdadeiras. O que implica em dizer que cada um dos lados da contradição não é nem determinadamente verdadeiro, nem determinadamente falso. Ockham aponta que, para encerrar esta discussão, Aristóteles ofereceria ainda uma prova para esta constatação final:

“As orações são verdadeiras de modo semelhante a como se dão as coisas que são denotadas através das orações; ora, a coisa, que é denotada pelo futuro contingente, dado que é pelo que se queira, não está mais determinada que será do que que não será. Portanto, a proposição que denota isso não é mais verdadeira do que falsa. Acrescenta, entretanto, o Filósofo que por mais que seja necessário que uma parte seja verdadeira e a outra falsa, isto é, por mais que a disjuntiva seja verdadeira, entretanto, nenhuma parte é determinadamente verdadeira nem determinadamente falsa. É portanto toda a

<sup>75</sup> Também de acordo com Duns Escoto a proposição no sentido da divisão seria falsa, e, como Ockham parece propor, seria assim formulada: “tudo o que é, é necessário que seja quando é (*‘omne quod est, est necessarium esse quando est’*)”. Cf. *DSLect.*, *loc. cit.*, p. 499, lin. 15-19.

<sup>76</sup> Cf. *supra*, nota 71.

intenção do Filósofo que nos futuros contingentes nenhuma parte seja verdadeira nem falsa, assim como a própria coisa nem está determinada a vir a ser nem a não vir a ser”<sup>77</sup>.

As orações disjuntivas compostas de ambos os lados de uma contradição são, portanto, determinadamente verdadeiras porque reproduzem o modo como as coisas são dadas. A proposição disjuntiva sobre o futuro contingente reproduz aquilo que lhe há de próprio: o futuro contingente será ou não será. Portanto, esta modalidade, “necessária”, que é própria da enunciação disjuntiva não deve ser passada às suas partes, pois os lados da contradição que a compõem “não são mais verdadeiros do que falsos”.

### 3. Notas sobre a “teoria da suposição”.

A teoria da suposição dos termos de Guilherme de Ockham é amplamente discutida em vários trabalhos<sup>78</sup>. Aqui, pretendemos apenas repassá-la em alguns de seus aspectos gerais e, principalmente, no que diz respeito à suposição dos termos nas proposições formuladas no tempo futuro.

Na *S.L.*, Ockham descreve a suposição como uma propriedade do termo na medida em que pode ser empregado como sujeito ou predicado de uma proposição<sup>79</sup>. Em suas palavras,

“a suposição é dita como se a posição por outro, de modo que quando o termo na proposição está por algo – de modo que usamos aquele termo (ou se sobre o pronome que o demonstra, aquele termo, ou o caso reto daquele termo, se for um oblíquo) por algo sobre o que se verifica – supõe por aquilo. E

<sup>77</sup> *E.Per.* I, cap. 6, § 14, p. 421, lin. 4-13.

<sup>78</sup> Dentre eles, veja-se: BOEHNER, P., *Medieval Logic...*, *op. cit.*; ANDRÉS, T. de, *El nominalismo de Guillermo de Ockham...*, *op. cit.*; ADAMS, M. MC., *William Ockham*, *op. cit.*; ALFERI, P., *Guillaume d’Ockham le singulier*, *op. cit.*; BIARD, J., *Logique et théorie du signe au XIV<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*; PANACCIO, C., *Les mots, les concepts et les choses*, *op. cit.*; MICHON, C., *Nominalisme. La théorie de la signification d’Occam*, *op. cit.*; SANTOS, E. P., *A linguagem Mental e a Duplicidade da Semântica na Primeira Parte da Summa Logicae de Guilherme de Ockham*. Dissertação de Mestrado. UFMG, Belo Horizonte, 1994; BIARD, J., *Guillaume d’Ockham: Logique et philosophie*, *op. cit.*; SPADE, P.V., *Thoughts, Words and Things: An Introduction to Late Mediaeval Logic and Semantic Theory*. Version 1.1: August 9, 2002; SANTOS, E. P., “A explicação ockhamiana de proposições passadas, ou instruções para um aprendiz”. *Analytica*. Rio de Janeiro: 2003, 7(1): 49-63.

<sup>79</sup> *S.L.* I, cap. 63, p. 193, lin.8-10 (Trad. F.F., p. 314): “E desse modo tanto o sujeito quanto o predicado supõe; e, universalmente o que quer que possa ser sujeito da proposição, ou predicado, supõe”.

isso é verdadeiro ao menos quando o termo que supõe é tomado significativamente<sup>80</sup>.

Quando posto numa proposição, usamos o termo como se estivesse no lugar daquilo mesmo pelo que ele se verifica<sup>81</sup>. Ou seja, numa proposição como “Sócrates está sentado”, o termo “Sócrates” é tomado como se estivesse no lugar daquela mesma pessoa chamada Sócrates que está sentada num dado momento. Se dissermos “este está sentado”, o mesmo acontece: tomamos o pronome demonstrativo como se, na proposição, ele estivesse no lugar daquilo mesmo que por ele é apontado, no nosso caso, Sócrates. Ou seja, quando parte propínqua da proposição<sup>82</sup>, a voz sempre terá uma significação determinada, mesmo quando ela for um *sincategorema* que por si, isto é, sozinho, nada significa de modo determinado<sup>83</sup>, mas que na proposição é sempre acrescentado a algo. A explicação de Ockham ainda nos fornece mais alguns detalhes, na medida em que distingue o modo pelo qual podemos descobrir a suposição do sujeito e do predicado:

“E desse modo, universalmente o termo supõe por aquilo sobre o que – ou sobre o pronome que o demonstra – é denotado através da proposição que o predicado seja predicado, se o termo que supõe for o sujeito; se, porém, o termo que supõe for o predicado, se denota que o sujeito seja subjacente referentemente àquilo, ou referentemente ao pronome que o demonstra, se a proposição for formada”<sup>84</sup>.

Quando o termo analisado está na proposição no lugar do sujeito, a suposição nos leva à seguinte constatação: o termo sujeito está no lugar da coisa da qual se denota que seu predicado seja um predicado. Ou seja, a atribuição da suposição do sujeito passa pela análise da significação do predicado da proposição na qual ele aparece<sup>85</sup>. Quando

<sup>80</sup> *S.L.*, *loc. cit.*, p. 193, lin. 11-15 (Trad. F.F., p. 314).

<sup>81</sup> Cf. ALFERI, *op. cit.*, p. 299 s: “La « supposition », c’est le fait de tenir lieu d’autre chose, d’être posé pour autre chose dont on affirme un prédicat. Par exemple, dans « Les roses sont des fleurs », « rose » tient lieu des référents que sont les roses réelles dont on affirme qu’elles sont des fleurs. Cette fonction se détermine d’après le contexte immédiat du signe, la proposition”.

<sup>82</sup> Cf. *S.L.* I, cap. 1, p. 7, lin. 4 s. (Trad. F.F., p. 118).

<sup>83</sup> *S.L.* II, cap. 4, p. 259, lin. 29-32: “E primeiro cumpre saber que [dentre os signos sincategoremáticos universais] nenhum signo por si significa algo nem é imposto para significar algo *determinadamente*, mas é instituído de modo que faça aquilo a que é acrescentado estar por todos os seus significados e não apenas por alguns, e por isso é dito ‘sincategorema’”. O grifo é nosso.

<sup>84</sup> *S.L.* I, cap. 63., p. 194, lin. 16-21 (Trad. F.F., p. 314).

<sup>85</sup> Cf. SANTOS, E.P., “A explicação...”, *op. cit.*, p. 53 ss.

quisermos, então, saber pelo que supõe o termo que na proposição “Sócrates é branco” faz as vezes de sujeito, começaremos nossa análise procurando saber de que o nome “branco” é um signo, ou melhor, a que (coisa), aquilo que é significado pela voz “branco” é dito ser inerente. Descoberta a coisa à qual a brancura é inerente, diz-se então que a voz “Sócrates” é um signo dela. O próprio Ockham dá ainda uma explicação sobre a suposição do termo sujeito com uma maior riqueza de detalhes. Vamos a ela:

“Assim como através de ‘homem é animal’ denota-se que Sócrates verdadeiramente seja animal, de modo que ‘isto é animal’ seja verdadeira se for formada, mostrando a Sócrates. Através de ‘homem é nome’, porém, denota-se que esta voz ‘homem’ seja um nome, por isso, nela, ‘homem’ supõe por aquela voz. De modo semelhante, através de ‘branco é animal’ denota-se que aquela coisa que é branca seja um animal, de modo que ‘isto é animal’ seja verdadeira mostrando aquela coisa que é branca; e em razão disso por aquela coisa supõe o sujeito”<sup>86</sup>.

Tomemos então o primeiro exemplo dado. Como saber pelo que supõe o sujeito na proposição “homem é animal”? Ockham parece dizer: nessa proposição, “homem” supõe por Sócrates, de modo que “isto é animal” seja uma proposição verdadeira se o pronome demonstrativo estiver demonstrando a Sócrates. Do mesmo modo, no segundo exemplo, na proposição “branco é animal”, o nome “branco” está no lugar de uma coisa branca da qual seja verdadeiro dizer “isto é animal”.

Como se nota, os exemplos são dados de uma forma muito geral, de modo que é difícil entendê-los. Por isso, é preciso considerá-los com maior cuidado. Em seu primeiro exemplo, Ockham parece estar dizendo que “homem” é signo de Sócrates porque Sócrates tem como um predicado que lhe é inerente o animal. Mas isso parece ser um pouco diverso (se não contrário) do que afirmamos há poucos parágrafos, a saber, que em “homem é animal”, procuraríamos saber de que coisas “animal” é um predicado para que então pudéssemos dizer dela se é ou não inerente a “homem”. Parece, portanto, que nossas análises devem requerer mais coisas do que as que foram declaradas nessa descrição. Vamos retomá-la, então, do início:

Ockham dizia que a suposição do termo indica que usamos o termo como se estivesse no lugar daquilo mesmo pelo que ele se verifica. Então na proposição “homem é animal”, temos que a voz “homem” é um signo que, na proposição, está no lugar de tudo aquilo que é por ele significado *desde que* se verifique que seja também inerente a

---

<sup>86</sup> S.L., *loc. cit.*, p. 194, lin. 21-27 (Trad. F.F., p. 314).

pelo menos um dos significados próprios daquele outro termo que, naquela proposição, faz as vezes de predicado. Ou melhor, o sujeito está no lugar de tudo aquilo que

1º) for seu signo *e*

2º) tenha aquilo que na proposição cumpre o papel de predicado como algo inerente a si.

Mas, para que possamos verificar isso, Ockham propõe, precisamos cumprir alguns passos: se eu quiser saber o significado de “homem” em “homem é animal”, devo começar minha análise buscando identificar todas as coisas às quais o predicado “animal”, ou melhor, a “animalidade” seja algo inerente. Feito isso, devo ainda verificar se há dentre os significados do termo sujeito alguma daquelas coisas às quais verifiquei ser a animalidade um predicado inerente. Se houver, de modo que seja verdadeiro dizer desta coisa “isto é um animal”, então, poderei dizer que o signo “homem” suponha naquela proposição por essa coisa que fui capaz de identificar. Ora, dentre as coisas às quais a animalidade é um predicado inerente, consideremos que esteja Sócrates. Sabendo que Sócrates é um daqueles que, por imposição, são significados pela voz “homem”, e uma vez que também é possível dizer “isto é um animal” demonstrando a Sócrates, podemos então dizer que na proposição “homem é animal”, o termo “homem” supõe por Sócrates, e ainda por tantas outras quantas forem as coisas que preencham o mesmo requisito apontado por essa nossa análise.

Na proposição “homem é nome” a análise se dá de modo semelhante. Para saber pelo que “homem” supõe ali, é preciso primeiro identificar entre tudo aquilo a que esta voz “nome” é inerente, se há algo que possa ser significado por esta outra voz “homem”. Mas desta vez, quando o fazemos, descobrimos que “nome” é o signo de uma imposição, e que, portanto, “homem” não deve ser tomado ali significativamente, mas enquanto ele mesmo é um signo. Portanto, o que há de ser verificado é se, de fato, “homem” seja um signo imposto para algo como um nome ou se apenas um amontoado de letras, como em “blicitiri”, ou mesmo se um verbo. Nesta altura da discussão fica claro ainda por que é que precisamos começar a análise da suposição do sujeito pela consideração do predicado: é o predicado que irá apontar de que modo o sujeito está sendo tomado na proposição, ou seja, é o predicado que irá apontar em que suposição o termo sujeito está sendo tomado: se pessoal, simples ou material<sup>87</sup>; e, portanto, é o predicado que indicará

---

<sup>87</sup> De acordo com Ockham, há três tipos gerais de suposição: pessoal, simples e material. A suposição pessoal se dá “quando o sujeito ou o predicado de uma proposição supõe pelo seu

qual a suposição do termo sujeito: se pessoal ou simples, o sujeito será tomado significativamente; se material, o termo não será tomado significativamente.

Expediente semelhante seria aplicado para que seja possível saber pelo que supõe o termo que, na proposição, faz as vezes de predicado:

“E desse modo, proporcionalmente deve-se dizer sobre o predicado: através de ‘Sócrates é branco’ se denota que Sócrates seja aquela coisa que tem a brancura, e, por isso, o predicado supõe por aquela coisa que tem a brancura; e se nenhuma coisa tivesse a brancura a não ser Sócrates, então o predicado suporia precisamente por Sócrates”<sup>88</sup>.

Como era de se esperar, o procedimento para que seja possível identificar a suposição do predicado, em si não é muito diverso daquele assumido para o sujeito. Há apenas uma mudança de foco: toma-se o predicado como aquilo que tem como subjacente o mesmo que é significado pelo termo sujeito, ou seja, será possível dizer pelo que supõe o predicado sempre que tanto o sujeito quanto o predicado sejam signos impostos para significar a mesma coisa e, de fato, a signifiquem do modo como é expresso através da proposição. Que, em ambos os casos, o predicado seja o termo mais importante para a análise da suposição, é o que Ockham asseverará logo após o trecho citado:

“É, portanto, uma regra geral que o termo nunca, em nenhuma proposição, ao menos quando tomada significativamente, suponha por algo senão por aquilo sobre o que verdadeiramente for predicado”<sup>89</sup>.

Portanto, a regra de ouro da suposição é que o termo sempre aparecerá no lugar daquilo que verdadeiramente for significado por seu predicado, ou seja, sempre que for

significado, resultante do ato de imposição primária, quer o significado seja uma realidade mental ou um som vocal ou um conceito ou signo gráfico ou uma imagem. A suposição pessoal é, pois, caracterizada pela significatividade e, portanto, é própria só dos categoremas, enquanto os sincategoremas tomados em si mesmos não têm uma função significativa”; a suposição material “deve preencher três condições: o termo, antes de tudo, não deve ter uma função significativa; em segundo lugar, não deve representar ou significar indiretamente e secundariamente o termo mental ou concreto; finalmente, deve representar o som ou material ou o signo gráfico”; por fim, “para que a suposição seja simples, requerem-se apenas duas condições: que o termo em questão, seja mental, oral ou escrito, não esteja tomado em sua função significativa própria, aquela que procede do ato de instituição primária do significado daquele termo. Além disso, o termo deve estar por, ou representar, um conceito como tal, ou seja, como pertencente ao plano do pensamento.”: Cf. MÜLLER, P., “Introdução” in GUILHERME DE OCKHAM, *Lógica dos Termos*. A “Introdução” é traduzida do italiano por Antônio Baggio. Porto Alegre: Edipucrs, 1999, p. 72 s. Acrescente-se que a suposição pessoal divide-se ainda em discreta e comum, sendo que a suposição pessoal comum subdivide-se ainda em determinada e confusa: cf. *S.L.* I, cap. 63-77.

<sup>88</sup> *S.L.* I, cap. 63, p. 194, lin. 27-32 (Trad. F.F., p. 314 s.).

<sup>89</sup> *S.L.*, *loc. cit.*, p. 194, lin. 33-35 (Trad. F.F., p. 315).



possível se dizer do predicado que tem como subjacente aquilo mesmo que é significado pela voz que na proposição faz as vezes de sujeito, então podemos dizer que verdadeiramente aqueles termos, sujeito e predicado, supõem por algo. Quando, porém, não houver tal correspondência, então ao menos um dos termos por nada suporá, e assim teremos uma proposição falsa. Um exemplo: na proposição “Sócrates é branco”, se Sócrates for negro, “branco” não suporá por nada, nem mesmo pelo seu abstrato, a saber, a brancura: afinal, a brancura é apenas o *significado* de “branco” (*sc.* “aquilo que é informado pela brancura”) e não necessariamente aquilo pelo que “branco” supõe. Ora, se a proposição fosse verdadeira, “branco” suporia pela brancura *que é inerente a Sócrates*. Portanto, naquela proposição, “branco” simplesmente não suporia por nada. Se supusesse, suporia pessoalmente pela brancura que seria inerente (ou informaria) a Sócrates.

No entanto, ainda que um termo por nada suponha, para que a proposição possa ser considerada falsa, devemos tomar seus termos *como se* tivessem uma suposição determinada. O problema é assim exposto por Ockham:

“há dúvida quanto a ‘homem branco é homem’, ‘o que canta a missa é homem’, ‘o que cria é Deus’, supondo que ninguém seja branco, ninguém cante a missa e que Deus não crie. Por quais os sujeitos supõem? Porque parece que por nenhuma coisa significada, porque sobre nenhuma que tal são verificados; nem por si mesmos, porque desse modo não teriam suposição pessoal; portanto, não supõem determinadamente por algo e, conseqüentemente, não têm suposição determinada.

[...] deve ser dito que à letra deve ser concedido, se nenhum homem for branco e se nenhum homem cantar a missa e se Deus não criar, que nas proposições já ditas os sujeitos por nada supõem. E, entretanto, são tomados significativamente, porque ‘ser tomado significativamente’ ou ‘supor pessoalmente’ pode se dar de dois modos: ou porque o termo supõe por algum significado, ou porque se denota que suponha por algo ou porque se denota que não suponha por algo. Pois em tais proposições afirmativas sempre se denota que o termo supõe por algo, e, por isso, se por nada supor, a suposição é falsa. Nas proposições negativas, porém, se denota que o termo não supõe por algo, ou que supõe por algo do que o predicado verdadeiramente é negado, e, por isso, tal negativa tem duas causas da verdade. Assim como esta ‘homem branco não é’ tem duas causas da verdade: ou porque o homem não é, e por isso não é branco, ou porque o homem é e, entretanto, não é branco. Ora, nesta proposição ‘homem branco é homem’, se nenhum homem for branco o sujeito é tomado significativa e pessoalmente, não porque suponha por algo, mas porque se denota que suponha por algo; e, por isso, porque por nada supõe, ainda que se denote que suponha por algo, a proposição é simplesmente falsa..”<sup>90</sup>.

<sup>90</sup> S.L. I, cap. 72, p. 212, lin. 12-18; p. 218 s., lin. 113-130 (Trad. F.F., p. 335; 339).

O fato de que um termo não tenha um significado determinado não faz com que aquele termo deixe de ser tomado significativamente, pois se isso acontecesse, então o termo seria tomado em suposição material. Ora, é óbvio que em “Sócrates é branco”, se essa proposição for falsa, “branco” não é tomado por si mesmo, mas é tomado significativamente, ainda que não signifique exatamente a brancura que é inerente a Sócrates. Também não significa a brancura tomada simplesmente, porque não é esse abstrato que deve ser inerente a Sócrates. O termo literalmente por nada supõe, isto é, não há nenhuma coisa da qual possa se dizer que aquele termo “branco” é signo quando figura na proposição analisada. Entretanto, só será possível dizer que o termo não supõe por nada se entendermos que o termo é tomado significativamente, isto é, numa suposição que *não* a material. Ora, para que a proposição possa ser considerada falsa, esse termo só pode ser tomado, então, em suposição pessoal, que é a suposição que seria própria àquele termo se a proposição fosse verdadeira. Em sentido lato, podemos dizer então que, naquela proposição, “branco” seria signo daquilo que “não é”. O mesmo aconteceria com uma proposição negativa verdadeira. Para continuarmos com nosso exemplo, se Sócrates fosse negro, então “Sócrates não é branco” seria verdadeira. Ora, a proposição seria verdadeira porque ainda que “branco” por nada supusesse, *seria denotado* que suporia por algo, ou melhor, seria assumido que o termo teria uma suposição *significativa* pessoal<sup>91</sup>:

“E se for dito: estas não estão simultaneamente ‘supõe’ e ‘por nada supõe’, porque se segue ‘supõe, portanto, supõe por algo’, deve ser dito que [essa] não se segue, mas se segue [esta:] ‘supõe, portanto, se denota que suponha por algo, ou se denota que por nada suponha’.”<sup>92</sup>

Como é possível perceber, esse procedimento é semelhante ao que na *E.Per.* foi descrito ao se tratar do papel do verbo<sup>93</sup>. Ou seja, pode ser dito que de um certo modo a suposição reproduz analiticamente aquilo que é conferido ao verbo através de sua própria imposição significativa. Lembremos, com efeito, o que diz o texto da *E.Per.* num trecho já citado no capítulo 2 deste trabalho:

<sup>91</sup> Cf. SANTOS, E.P., *Modalité et évidence...*, *op. cit.*, p. 88-135, “*denotatur*” é uma expressão que não tem como correspondente nenhuma definição técnica; ECO, U., “Significado y denotación de Boecio a Ockham” in OCKHAM, *Suma de Logica*. Trad. A. F. Flórez. Bogotá, Norma, 1994, p. 45 s., sugere que “denotar” esteja ambigualmente indicando uma relação entre uma proposição e o que é o caso *ou* entre uma proposição e *o que se entende* que seja o caso.

<sup>92</sup> *S.L.*, *loc. cit.*, p. 219, lin. 135-138 (Trad. F.F., p. 339 s.).

<sup>93</sup> Cf. *E.Per.* I, cap. 2, § 1., p. 384, lin. 36-42 (*supra*, capítulo 2, seção “2. O verbo”).

“o verbo é marca daqueles que são ditos sobre um outro, ou daqueles *sobre* o sujeito, de acordo com os segundos predicados, ou *no* sujeito, de acordo com os primeiros. Não pois que os predicados estejam no sujeito, porque raramente ou nunca o predicado está realmente *no* sujeito, nem como parte, nem como *sobre* a essência dele, nem por inerência real; entretanto, às vezes designam alguns que estão naqueles que são designados pelos sujeitos”<sup>94</sup>.

A análise da suposição dos termos da proposição começa então pelo predicado porque o predicado é aquilo que através do verbo é unido ao sujeito *como se dele fosse uma marca*. Ora, se o predicado, através do verbo, é feito uma marca do sujeito, e, portanto, indica aquilo que é característico do sujeito, nada mais certo que se comece a análise da suposição por aquilo que na proposição assume o papel determinante do seu significado. A suposição, portanto, não é simplesmente um instrumento com o qual é possível aferir a verdade ou a falsidade de uma proposição. Antes disso, a suposição é o instrumento através do qual é possível aferir de que estado de coisas a proposição é (ou pretende ser) signo para que só depois seja possível dizer dela que seja verdadeira ou que seja falsa.

Até agora, nossa consideração restringiu-se, como é óbvio, apenas aos casos em que os significados dos termos da proposição seriam verificados entre estados de coisas presentes. Seria preciso, portanto, propor ainda uma outra questão: por quais estados de coisas supõem as proposições com verbos declinados no tempo pretérito ou no tempo futuro? Ockham assim a formula:

“Podem ser suscitadas dúvidas sobre o que foi dito. Em primeiro lugar, de que modo [*sc.* ‘*qualiter*’] supõe ‘homem’ nesta ‘Sócrates foi homem’; admitindo-se que Sócrates [já] não exista [*sc.* ‘*non sit*’]. De modo semelhante, de que modo supõem os termos naquelas [proposições] no pretérito e naquelas no futuro e sobre o possível e em outras proposições modais? E há razão para a dúvida, porque foi dito antes que o termo nunca supõe por algo senão por aquilo sobre o que se verifica; ora, ‘homem’, se Sócrates não for, não se verifica sobre Sócrates, porque desse modo esta é falsa: ‘Sócrates é homem’; portanto não supõe por Sócrates e, conseqüentemente, não supõe determinadamente”<sup>95</sup>.

A resposta de Ockham tratará de duas coisas. Primeiro, dirá qual suposição dos termos naquelas proposições, tanto no que diz respeito ao sujeito quanto no que diz respeito ao predicado. Depois, de que modo poderemos dizer que tais termos supponentes sejam verificados sobre as coisas. Vejamos:

<sup>94</sup> Cf. *E.Per., loc. cit.*, p. 385, lin. 63-69. Os grifos são nossos.

<sup>95</sup> *S.L., loc. cit.*, p. 214, lin. 3-11 (Trad. F.F., p. 334 s.)

“deve-se dizer que em todas que tais os termos supõem pessoalmente. Cumpre entender por isso que desse modo o termo supõe pessoalmente quando supõe por seus significados, ou por aqueles que foram seus significados, ou serão, ou podem ser. E é assim que se deve entender o que foi dito antes\*; porque antes foi dito que ‘significar’, de um modo, seria assim tomado”<sup>96</sup>.

Para Ockham, nas orações que foram dadas como exemplo, tanto o sujeito quanto o predicado devem ser tomados em suposição pessoal, mesmo que as coisas às quais estes termos se referem já não mais existam ou ainda não existam. Isso acontece porque quando o verbo está no presente, o termo supõe por seus significados presentes. Proporcionalmente, quando o verbo estiver no pretérito, suporá por aqueles que foram seus significados, quando no futuro, suporá por aqueles que serão seus significados, quando sobre o possível, por aqueles que puderem ser seus significados, e assim por diante, no que toca aos necessários, impossíveis, etc. Note-se ainda que a relação com o tempo se dá no que diz respeito à predicação: o sujeito tem sempre o mesmo significado tanto em “Sócrates é branco” quanto em “Sócrates foi branco”, “será branco”, “pode ser branco”, etc.:

“Cumpre entender, entretanto, que essa distinção não concerne ao predicado, mas somente ao sujeito. Onde esta não deve ser distinguida ‘Sócrates foi branco’, ‘Sócrates pode ser branco’; e isso porque o predicado apela sua forma. O que deve ser assim entendido: não que [o predicado] suponha por si ou pelo conceito, mas que por tal proposição se denote que tenha sido verdadeira a proposição na qual o próprio predicado – sob forma própria, isto é, ele mesmo e não outro – seja predicado por aquilo pelo que o sujeito supõe’ – ou sobre o pronome que demonstra aquilo precisamente pelo que o sujeito supõe – se tal proposição for no pretérito, ou que será verdadeira, se tal proposição for no futuro; ou que seja possível, se a primeira proposição for sobre o possível; ou necessária, se a primeira proposição for sobre o necessário, ou impossível, se a primeira proposição for sobre o impossível; ou por si, se a primeira proposição for sobre o por si, ou por acidente, se a primeira proposição for sobre o por acidente. E assim de outras proposições modais”<sup>97</sup>.

Portanto, a diferença entre a suposição do sujeito e a suposição do predicado é a seguinte: o predicado não pode ser sempre indistintamente considerado como o mesmo independentemente do tempo a que é submetido, mas deve ser considerado como algo que realmente seja predicado daquilo que na proposição é apontado como seu sujeito – de modo que essa predicação corresponda exatamente ao tempo expresso na proposi-

<sup>96</sup> *S.L.*, *loc. cit.*, p. 215, lin. 37-42 (Trad. F.F., p. 336).

\* Cf. *S.L.* I, cap. 33, p. 95, lin. 9-20 (Trad. F.F., p. 208).

<sup>97</sup> *S.L.* I, cap. 72, p. 216, lin. 58-71 (Trad. F.F., p. 336 s.).

ção<sup>98</sup>. Ockham pretende dar conta aqui, portanto, do fato de que possa haver a permanência do sujeito juntamente com a corrupção do predicado. Ou seja, ainda que Sócrates seja sempre o mesmo em todas aquelas proposições, aquilo que é predicado a Sócrates pode ser inerente a Sócrates apenas num dado período do tempo. Afinal, o estar sentado é inerente a Sócrates apenas enquanto ele assim estiver, deixando de sê-lo quando ele estiver de pé. A proposição “Sócrates esteve sentado” será verdadeira somente se for possível verificarmos através de seu predicado que o estar sentado foi inerente a Sócrates naquele instante do tempo em que de fato ele o esteve, ainda que depois esse predicado tenha sido corrompido, isto é, ainda que já não mais exista a inerência do estar sentado em Sócrates.

Sendo assim, voltando à pergunta inicial proposta por Ockham, pelo que supõe “homem” em “Sócrates foi homem”?

“digo que em ‘Sócrates foi homem’ o predicado supõe por Sócrates. E se dá de modo semelhante sobre todas aquelas [proposições] no pretérito, no futuro e modais: os termos que supõem pessoalmente supõem por aqueles que são, foram, serão, ou podem ser supostos; e se não houver nenhum signo, nem a negação, nem nenhum impedimento que tal, supõem determinadamente”<sup>99</sup>.

Ockham responde: supõe pelo próprio Sócrates, isto é, supõe por Sócrates na medida em que *foi* um predicado a ele inerente, assim como na proposição “Sócrates estará de pé” seu predicado é tomado como algo que *será* verificado como inerente a Sócrates num dado instante do tempo futuro. Tal predicação somente será válida, isto é, verdadeira, portanto, se tanto o predicado pretérito quanto o futuro forem verificados daquilo que é denotado que significam nos instantes do tempo que lhe são próprios, ou seja, sempre que corresponderem a estados de coisas, passados ou futuros, que tenham sido dados ou que venham a ser dados de fato:

---

<sup>98</sup> Cf. *S.L.* II, cap. 7, p. 269 ss. P. Muller aponta que “o predicado apela a sua forma” é uma fórmula canônica que tem seu significado modificado neste texto de Ockham: “«Il predicato appella la sua forma» è una espressione ricorrente nella filosofia medioevale, utilizzata per indicare che la supposizione non concerne che il soggetto, mentre l’appellazione costituisce la relazione del predicato al suo oggetto. Ockham non accetta questa tesi nella misura in cui, conformemente alla teoria dominante alla sua epoca, ha esteso la nozione di supposizione agli estremi della proposizione e non ammette una «forma» che sia l’oggetto specifico della significazione di un certo tipo di termini. Le linee che seguono propongono quindi una reinterpretazione di questa formula canonica.” in OCKHAM, *Logica dei termini*. Introduzione, traduzione, note e indici di Paola Muller. Milano: Rusconi, 1992, p. 253/315, nota 497.

<sup>99</sup> *S.L.* I, cap. 72, p. 217, lin. 81-85 (Trad. F.F., p. 337).

“Donde geralmente o predicado naquela [proposição] no pretérito não supor por algo diverso do que por aquilo que foi, e em uma no futuro, por aquilo que será, e em outra sobre o possível, por aquilo que pode ser. Com isso, entretanto, requer-se que o próprio predicado seja predicado daquilo pelo que o sujeito supõe, do modo mencionado”<sup>100</sup>.

---

<sup>100</sup> *S.L., loc. cit.*, p. 218, lin. 1067-112 (Trad. F.F., p. 338 s.).

## Capítulo V

### Os Futuros Contingentes e a Teologia

#### 1. Matéria e organização do *T.P.*

##### a.) Vocabulário:

No que diz respeito à teologia, o principal texto de Ockham relativo à temática dos futuros contingentes é o *Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia Dei Respectu Futurorum Contingentium (T.P.)*. O *T.P.* apresenta as seguintes questões:

quaestio prima: Utrum praedestinatio passiva et praescientia passiva sint respectus realis in praedestinato et praescito;

quaestio secunda: Utrum Deus respectu futurorum contingentium habeat notitiam determinatam, certam, infallibilem, immutabilem et necessariam respectus unius partis contradictionis;

quaestio tertia: Quomodo potest salvari contingentia voluntatis creatae et increatae in causando aliquid extra;

quaestio quarta: Utrum in praedestinato sit aliqua causa praedestinationis et in reprobato aliqua causa reprobationis;

quaestio quinta: Utrum una istarum propositionum ‘Petrus est praedestinatus’, ‘Petrus est damnatus’ possit alteri succedere in veritate.

O assunto também é discutido nas passagens usualmente dedicadas a esse tema nos *Comentários para o Livro das Sentenças de Pedro Lombardo*, em Ockham, na *Ordinatio*, de redação anterior ao *T.P.*. A discussão encontra-se centrada nas distinções de 38 a 41, assim intituladas:

d. 38, quaestio unica: Utrum Deus habeat scientiam determinatam et necessariam omnium futurum contingentium;

d. 39, quaestio unica: Utrum Deus posset scire plura quam scit;

d. 40, quaestio unica: Utrum sit possibile aliquem praedestinatum damnari et praescitum salvari;

d. 41, quaestio unica: Utrum in praedestinato sit aliqua causa suae praedestinationis et in reprobato aliqua causa suae reprobationis.

Em seus *Quodlibeta Septem*, livro IV, questão 4, encontramos ainda a seguinte questão conexa: “Utrum Deus possit revelare alicui notitiam evidentem futurorum contingentium”<sup>1</sup>.

Para que seja possível compreender o vocabulário empregado em grande parte dessas discussões e principalmente na que está contida no *T.P.*, são necessários, entretanto, alguns esclarecimentos preliminares. O título proposto para a edição crítica do *T.P.*, por exemplo – o qual não deve ter sido atribuído pelo próprio Ockham, uma vez que não parece ser assim encontrado em nenhum manuscrito<sup>2</sup> – traz algumas palavras-chave para a compreensão da abordagem de Ockham para o problema.

Em primeiro lugar, tratemos do significado da palavra *praedestinatio*, em português, predestinação. Ockham toma essa palavra em um sentido que é próprio da posição agostiniana, segundo a qual a predestinação seria a eleição para a vida eterna e apenas para ela:

---

<sup>1</sup> Dada a proximidade das datas em que esses trabalhos foram compostos, questionou-se a motivação de Ockham para retomar em lugares diversos e repetidas vezes o mesmo assunto. De acordo com a introdução proposta para a edição crítica do *T.P.*, primeiro devemos notar que esses textos, embora não sejam simples cópias uns dos outros, não diferem em opinião. A respeito da razão que levou Ockham a escrevê-los num período tão próximo, é sugerida a seguinte hipótese: as lições dadas por Ockham em sua exposição para o *Sobre a Interpretação* eram destinadas a jovens em torno dos 16 anos que, por sua pouca idade, ainda demorariam a ter acesso aos debates teológicos. Como se sabe, o final do primeiro livro do *Sobre a Interpretação* trata de questões intimamente ligadas (e, para Ockham, contrárias) à fé. É, portanto, para que seus alunos não ficassem sem saber como resolver essas dificuldades que o *T.P.* teria sido escrito, ou seja, como um “complemento de curso”: cf. GUILLELMI DE OCKHAM, *Opera Philosophica*, vol. II, New York: St. Bonaventure, 1978, “Introductio”, § 5, p. 29\*. Quanto à questão exposta nos *Quodlibeta*, podemos acrescentar que ela traz novos detalhes ao debate, não considerados nem na *Ordinatio* nem no *T.P.*, sem, no entanto, propor nada que seja contrário ao que neles fora apresentado. Cf. *infra*, p. 204, seção: “3. a.) A descrição da profecia: primeira lição sobre a limitação do campo das hipóteses”.

<sup>2</sup> O título é provavelmente uma opção de S. Brown, responsável na edição de 1978 pela revisão da edição publicada por Ph. Boehner em 1945. Com efeito, na edição de 1945 o título apresentado era “*Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia Dei et de Futuris Contingentibus*”, título que, em nota, Boehner apontou ser omitido em vários códices: cf. *The Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia Dei et de Futuris Contingentibus of William Ockham*. Edited with a Study on the Medieval Problem of a Three-Valued logic. Franciscan Institute Publications, n. 2. New York: The Franciscan Institute, 1945, p. 3, nota 1.

Além disso, ao observarmos a introdução da edição de 1978, vemos apontado que mesmo de posse de dois códices aos quais Boehner não teve acesso, os quais ademais não são descritos como melhores ou mais confiáveis que os já conhecidos, Brown pouco mudou a edição de Boehner, apenas acrescentando mais notas de variação textual às encontradas naquela edição: “Inter textum a Ph. Boehner editum et textum ab S. Brown recognitum parva est differentia, plures tamen lectiones variantes sunt notatae.”: “Introductio”, *loc. cit.*, p. 32\*.



“Todavia, entre a graça e a predestinação há apenas esta diferença: a predestinação é a preparação para a graça, enquanto a graça é a própria doação”<sup>3</sup>.

Ockham assim define o termo:

“Ora, este nome, ‘predestinação’, ou o conceito, significa, seja tomado ativamente, seja passivamente, tanto o próprio Deus, que dá a vida eterna para alguém, como aquele a quem ela é dada, de modo que significa a três, a saber, Deus, a vida eterna, e aquele a quem ela é dada”<sup>4</sup>.

Considerando essa acepção particular do termo “predestinação”, é preciso analisar com cautela o significado de *praescientia*, geralmente traduzida em português como

---

<sup>3</sup> AGOSTINHO, *A predestinação dos santos*, 10, xix. In: SANTO AGOSTINHO, *A Graça (II)*. Tradução de A. Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999, p. 174 [PL 44, 974]. Veja-se a esse respeito, GARRIGOU-LAGRANGE, R., “Prédestination”. *Dictionnaire de théologie catholique (DTC)*, v. 12, deuxième partie. Paris: Letouzey et Ané, 1935, col. 2832-2896. Neste verbete afirma-se ainda que, para Agostinho, os condenados seriam objeto de uma presciência que nada tem a ver com a presciência relativa à predestinação: “Cette prescience est hors de la prédestination, parce que son objet, dans le cas présent, est hors de l’élection : *dicuntur electi a nescientibus quid futuri sint*. [...] Mais il est une autre sorte de prescience, dont l’objet et le rôle sont totalement différents. Celle-ci à n’en pas douter, porte sur les prédestinés et opère leur prédestination.”: cf. *Ibidem*, col. 2851; AGOSTINHO, *A predestinação dos santos*, *loc. cit.* [PL 44, 975]: “... O que se lê em continuação: *Que Deus já antes tinha preparado para que nelas andássemos* (Ef 2, 9-10), indica a predestinação, que não existe sem a presciência, ao passo que a presciência se pode dar sem a predestinação”.

Alguns teólogos do século IX, partidários do que foi posteriormente conhecido como doutrina da “dupla predestinação”, foram, entretanto, contrários a essa posição. Duramente criticado por Rabano Mauro e por Hincmar, Godescalco foi por eles apontado como um dos principais representantes dessa doutrina, para quem há “una duplice predestinazione, sia degli eletti alla gloria, sia dei reprobi alla morte” (cf. ZANNONI, G., “Predestinazionismo”. *Enciclopedia Cattolica*, vol. IX. Firenze: G. C. Sansoni, 1952, col. 1913). Uma das críticas que a ela dirigem os partidários da posição agostiniana é que ela pode ser tomada como se atribuísse a Deus, através da predestinação à condenação eterna, a autoria do mal. Godescalco não reconhece, porém, a legitimidade dessa crítica. Com efeito, contra Rabano Mauro e Hincmar, Godescalco teria comentado, na descrição do *Dictionnaire de théologie catholique*, o seguinte: “Ayant supplié Dieu de lui donner la grâce de confesser la vraie foi, le moine prisonnier déclare que Dieu avant tous les siècles a prévu tout le futur, le bien et le mal. *Il n’a prédestiné que le bien. Mais le bien est de deux sortes* : le bien de la grâce, qui sauve gratuitement, le bien de la justice, qui punit les démerites prévus. Dieu prédestine donc la peine aux coupables dont il prévoit les fautes, et il prédestine ceux-ci à leur peine”. GARRIGOU-LAGRANGE, R., “Prédestination”. *loc. cit.*, col. 2907. Grifos nossos. Sobre essa controvérsia, veja-se *Ibidem*, col. 2932 s., “conclusion générale”.

Encontramos ainda no mesmo *DTC* uma importante observação: há historiadores que reportam as discussões desenvolvidas no século IX como comuns ao “predestinacionismo” (como, por exemplo, é o caso do texto de ZANNONI, supra citado). Essa interpretação histórica, no entanto, é ali contestada: “A bien prendre les choses, le conflit du IX<sup>e</sup> siècle a mis aux prises non pas prédestinatisiens et penseurs orthodoxes, mais simplement amis ou adversaires de la doctrine augustinienne de la prédestination *ante praevisa merita*.”: AMANN, É., “Prédestinarianisme”. *DTC*, v. 12, deuxième partie, *op. cit.*, col. 2808 s.

<sup>4</sup> *T.P.*, q. 1, Prima Suppositio, p. 514, lin. 191-193.

“presciência”; no inglês, “foreknowledge”<sup>5</sup>. Com efeito, a palavra *praescientia*, tal como aparece no título atribuído ao *T.P.*, está correlacionada ao termo *praedestinatio*, reproduzindo no título o mesmo jogo encontrado logo no início do texto, assim formulado:

“... est advertendum quod ponentes praedestinationem passivam et praescientiam passivam esse respectus reales in praedestinato et praescito...”<sup>6</sup>.

Ora, assim contextualizado, o termo latino *praescitus* significa o mesmo que reprovado, ou, no seu exato equivalente em português, *precito*<sup>7</sup>. Posteriormente, o termo será sistematicamente empregado nesta acepção tanto por Wycliff como por João de Hus<sup>8</sup>. O próprio Ockham já o empregara explicitamente neste sentido, ao formular a questão de “se é possível a algum predestinado ser condenado e a um *precito* (*praescitum*) ser salvo”<sup>9</sup>. Sendo assim, *praescientia* é tomada ali no mesmo sentido de reprova-

<sup>5</sup> Veja-se a tradução de M. Adams e N. Kretzmann, WILLIAM OCKHAM, *Predestination...*, *op. cit.*. Na introdução que escreve para sua tradução, Adams considera que o *T.P.* versa sobre o jogo existente entre a existência de fatos futuros *contingentes* e a presciência divina: *ibidem*, p. 3: “Ockham takes it to be part of Christian doctrine (i) that ‘Peter will be saved’ and the like are future contingent propositions, and (ii) that God has infallible foreknowledge of future contingents. But Aristotle’s fatalistic arguments in *De interpretatione*, Chapter 9, seem to imply that (i) and (ii) are incompatible. Ockham responds by developing a view regarding truth and future contingents which he uses to deal with other problem about predestination and God’s foreknowledge as well”.

<sup>6</sup> *T.P.*, q. 1, p. 507, lin. 4ss.

<sup>7</sup> Isto é, o que se acha de antemão condenado, réprobo.

<sup>8</sup> Cf. HEFELE, C.-J., *Histoire des Conciles d’après les documents originaux*. Tradução francesa do alemão de Dom H. Leclercq. Tome VI, deuxième partie. Paris : Letouzei et Ané, 1915, p. 1424s. : “... Wiclef expose dans ses premiers livres ses vues sur Dieu et sur la créature ; elles se résument en une doctrine sur la prédestination qui constitue un grave danger pour toute liberté morale ; elle valut plus tard à l’auteur le reproche d’être fataliste. « Tout ce qui arrive, dit-il, arrive par une nécessité absolue, il ne saurait être question de liberté. Les uns sont *praedestinati*, destinés de tout temps au bonheur éternel ; les autres sont *praesciti*, c’est-à-dire les damnés ; ... »”. Observações sobre este uso da palavra podem ainda ser encontradas em CRISTIANI, L., “Wycliff”. *DTC*, t. 15, deuxième partie, 1950, col. 3613; BAUDRILLART, A., “Constance (Concile de)”, *DTC*, t. 3, 1908, col. 1214: “Pour Jean Hus, l’Église n’est que la société des prédestinés (*praedestinati*) ; ceux qui ne sont pas prédestinés au salut et dont Dieu prévoit la damnation (*praesciti*) ne pourront jamais faire partie de l’Église, corps mystique de Jésus-Christ”.

<sup>9</sup> Cf. *Ord.* I, d. 40, quaestio unica, p. 592, lin. 21 s.: “quaero utrum sit possibile aliquem praedestinatum damnari et praescitum salvari”. A identificação entre as palavras “*praescientia*” e “*damnatio*” pode, com efeito, ser verificada em toda a questão. Como exemplo, veja-se p. 594, lin. 4-8: “Eodem modo est de praescito, quia nullus damnatur poena perpetua – et hoc poena sensus – nisi propter suum demeritum; sed omne demeritum est in potestate demerentis; igitur potest non demereri, et per consequens potest non damnari, et per consequens potest salvari.”; p. 595, lin. 6-9 “dico quod quamvis nec ista propositio ‘praedestinatus potest damnari’ nec ista ‘praescitus potest salvari’ sit distinguenda secundum compositionem et divisionem, ...”; e, prin-

ção<sup>10</sup> (*reprobatio*), palavra que é definida por Ockham de modo semelhante ao da predestinação:

“De modo semelhante, ‘reprovação’ significa que Deus há de dar a alguém a pena eterna”<sup>11</sup>.

Portanto, paralelamente ao que Ockham estabelece para a predestinação, a re-provação, condenação (*damnatio*) ou *praescientia*, provavelmente significa os três seguintes: Deus, a pena eterna e aquele a quem ela é dada.

Por fim, a última palavra do título do *T.P.* a ser considerada é *respectus*. Essa palavra designa uma espécie determinada do gênero da relação<sup>12</sup>, extensamente debatida na distinção 30 da *Ordinatio* de Ockham. Ali, ela aparece assim contextualizada:

“é impossível passar de contraditório a contraditório sem nenhuma mutação, a qual, a saber, é a corrupção ou a produção de algo; ora, o móvel, quando se muda localmente passa de contraditório a contraditório; portanto, há algo novo produzido ou algo corrompido. Ora, é certo que nenhum absoluto é corrompido ou produzido como se do nada [*sc.* ‘*de novo*’]; portanto, de algum outro, e esse é chamado *respectus*, e tem-se o proposto”<sup>13</sup>.

O argumento será negado por Ockham, na medida em que tenta provar que o *respectus* seja algo *real e separado* da coisa a que se refere<sup>14</sup>. No entanto, já é possível perceber que o *respectus* aponta uma relação – no exemplo dado, a relação existente entre o móvel e sua localização (*ubi*) – ou melhor, aponta o próprio “estado” presente do móvel: quando se muda localmente, o móvel passa “daqui para ali”. É essa passagem

principalmente, p. 596, lin. 11-16, da qual extraímos apenas a conclusão: “Et isto modo est de istis oppositis: ‘praedestinari-damnari’, ‘praesciri-salvari’.”; *Quodl.* IV, q. 4, p. 317, lin. 74 ss.

<sup>10</sup> Não estamos defendendo, contudo, que Ockham tenha simplesmente ignorado a acepção de *praescientia* como o pré-conhecimento de algo. Defendemos apenas que, no *T.P.*, *praescientia* sempre aparecerá como um termo relativo a *praescitus* e que, deste modo, ali sempre significará a condenação. Note-se ainda que também Duns Escoto, ao menos uma vez, usa *praescitus* para designar o reprovado: *DSOrd.* I, d. 40, p. 309, lin. 17-20: “Se não [i.e., se o predestinado não puder ser condenado], não deve ser solicitada a ninguém a observância dos preceitos e das deliberações, porque de qualquer modo que venha a agir, salvar-se-á, se for predestinado – e, de qualquer modo que venha a agir, se for *praescitus*, será condenado. É inútil, portanto, que seja posta toda a lei divina!” – “Si non, non esset sollicitandum alicui de observantia praeceptorum et consiliorum, quia qualitercumque operaretur salvaretur, si est praedestinatus, – et qualitercumque operaretur, si est praescitus damnaretur. Frustra ergo ponitur tota lex divina!”.

<sup>11</sup> *T.P.*, *loc. cit.*, p. 514, lin. 193 s.

<sup>12</sup> Cf. *Ord.* I, d. 30, q. 1, p. 306, lin. 13-17.

<sup>13</sup> *Ord.*, *loc. cit.*, p. 282, lin. 6-12.

<sup>14</sup> Veja-se a esse respeito BAUDRY, L., “A propos de la théorie occamiste de la relation”. *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*. Paris: Vrin, 1934(IX): 199-203.

“daqui para ali”, quer dizer, essa relação entre o móvel e o “aqui” e o “ali” que é chamada por Ockham de *respectus*. Devemos notar ainda que é justamente a indicação do aqui e do ali que se pretende que seja algo separável da coisa: o “estar aqui” é que é corrompido quando for produzido para o móvel o “estar ali”. Ockham assim responde ao argumento:

“é patente de que modo algo pode ser dito estar em um lugar onde antes não estava, sem nenhuma aquisição ou perda, a saber, em razão apenas do movimento local. Porque disso mesmo que algo se move localmente e é feito presente a algum lugar, isto é, de modo que nada seja intermediário entre ele e o local, diz-se que ele esteja em algum lugar onde antes não esteve”<sup>15</sup>.

O *respectus*, tomado deste modo, não é uma coisa distinta daquilo a que está relacionado, mas é o próprio *indicador* de um “estado” pertinente a uma determinada relação: ao indicar a relação entre o móvel e o lugar onde ele está, o *respectus* indica a própria localização do móvel, em outras palavras, o “estado” do móvel em relação à sua localização.

Ockham retomará essa exposição de um modo ainda mais pertinente à discussão proposta no *T.P.* ao responder “se a relação temporal de Deus para a criatura é uma relação real”<sup>16</sup>. Ockham responderá que sim. Dizer que Deus é criador é estabelecer que há uma relação (*sc.* “*relatio*”) entre Deus e a criatura na medida em que isso corresponde a dizer que, porque criou, há algo em Deus que faz dele um criador, e assim como há algo que faz de Deus um criador, há algo que na criatura, faz dela, porque foi criada, uma criatura. À criatura é, portanto, inerente o ter sido criada, assim como para Deus é inerente o ser criador:

“porque Deus é senhor, criador, conservador, punidor, e outros que tais sem qualquer operação do intelecto, por isso podem todas relações que tais serem chamadas de reais, isto é, que importam coisas, e que Deus é tal e qual se denota ser não através de uma operação do intelecto”<sup>17</sup>.

Assim, quando diz que sob este nome “predestinação” há três significados, a saber, Deus, o predestinado, e a vida eterna, Ockham não faz mais do que dizer quais são os *respectus* desse nome, ou melhor, a que coisas esta relação nomeada “predestinação” envolve. Conseqüentemente, o futuro contingente de que trata o título é o próprio pre-

<sup>15</sup> *Ord., loc. cit.*, q. 2, p. 330, lin. 8-13.

<sup>16</sup> Cf. *Ord., loc. cit.*, q. 5, p. 374 ss.: “Utrum relatio temporalis Dei ad creaturam sit relatio realis”.

<sup>17</sup> Cf. *Ord., loc. cit.*, p. 387, lin. 1-5.

destinado ou condenado. Quer dizer, considera-se aquele a quem a salvação ou a condenação será conferida como alguém que pode contingentemente escolher agir ou não agir de modo meritório<sup>18</sup>.

Portanto, o título *Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia Dei Respectu Futurorum Contingentium*, se assumirmos os termos que o compõem de acordo com a interpretação que Ockham parece lhes propor, só pode querer dizer o seguinte: tratado sobre o ato eterno divino de salvar ou condenar alguém no que toca à atribuição dessa relação ao que é temporal, futuro e contingente. O que, numa tentativa de tradução, figuraria assim: *Tratado sobre a Predestinação e sobre a Condenação Divinas como Referentes dos Futuros Contingentes*<sup>19</sup>.

b.) Duas propostas de leitura para a “primeira questão” do *T.P.*:

Como apontamos acima, o *T.P.* é dividido em 5 questões. A primeira delas, no entanto, “Se a predestinação passiva e a condenação (*praescientia*) passiva são referentes reais no predestinado e no condenado (*praescito*)”, não foi explicitamente formulada por Ockham e é, portanto, um acréscimo do editor / revisor. Ockham, na verdade, inicia o *T.P.* com uma advertência que, ao ser discutida, apresentará ao leitor o que deve ser considerado numa discussão a respeito da predestinação e da condenação divinas. Seu principal objetivo será o de esclarecer que qualquer discussão sobre a predestinação e a reprovação versa sobre acontecimentos futuros, que, quanto ao mais, tem como principal característica versar sobre o que é, além de futuro, contingente.

O *T.P.* começa assim:

“Acerca da matéria da predestinação e da condenação\*, deve-se advertir que aqueles que asseveram que a predestinação passiva e a condenação\* passiva sejam referentes reais no predestinado e no condenado\*, necessariamente têm de conceder a contraditória”<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Cf. *Ord.* I, d. 40, quaestio única, p. 593, lin. 24 - p. 594, lin. 3: “Além disso, a nenhum adulto é conferida a vida eterna a não ser em razão de alguma obra meritória; ora, todo meritório está sob o poder daquele que é merecedor; portanto, pode não ser merecedor e conseqüentemente pode não ser salvo”.

<sup>19</sup> Considerado isso, talvez o título proposto na edição anterior, realizada por Boehner e que aparece em alguns dos manuscritos consultados, ainda seja mais adequado: “*Tratado sobre a Predestinação e a Condenação Divinas e sobre os Futuros Contingentes*”.

<sup>20</sup> *T.P.*, q. 1, p. 507, lin. 4-7.

Em primeiro lugar, um esclarecimento. Lê-se no texto que: “aqueles que asseveraram ... necessariamente têm de conceder a contraditória”. Fique claro que a contraditória a ser concedida é a contraditória do seguinte *dictum propositionis*: “que a predestinação passiva e a condenação passiva sejam referentes reais no predestinado e no condenado”<sup>21</sup>, que equivale às seguintes proposições: “a predestinação passiva é um referente real no predestinado” e “a condenação passiva é um referente real no reprovado”. A contraditória do *dictum propositionis* é, portanto, a seguinte: “que a predestinação passiva e a condenação passiva não sejam referentes reais no predestinado e no condenado”, que se divide em: “a predestinação passiva não é um referente real no predestinado” e “a condenação passiva não é um referente real no condenado”.

Quanto à compreensão do que é proposto nesse trecho, o problema aventado por Ockham é o seguinte: quem dá como certo que a predestinação passiva, isto é, a predestinação enquanto é um referente do predestinado, seja um referente *real* nele, tem de conceder a contraditória, isto é, que a predestinação não é nele um referente real. Ou seja, em suma Ockham quer nos fazer crer que assumir sem mais que a predestinação ou a condenação divinas sejam referentes reais naqueles que são predestinados ou condenados pode não passar da admissão de algo absurdo, dado que, como veremos, tal admissão poderá estar baseada na assunção de alguns erros grosseiros. Para podermos entender isso melhor, dividamos então a nossa enunciação a respeito do problema proposto por Ockham em duas partes. No que toca à primeira delas, devemos ter claro que dizer que a predestinação é um referente real no predestinado é dizer que alguém *já* está predestinado, ou melhor, salvo, assim como dizer que “criador” é um referente real de Deus é dizer que Deus é de fato criador. O mesmo valeria para a condenação. Ou seja, assumir a predestinação ou a condenação *como referentes reais* é assumi-los como uma relação *atual* – e portanto, *presente* – naquele que é predestinado ou condenado.

No que toca à segunda parte, isto é, a que nos chama a atenção para o fato de que aquele que admite que a predestinação ou a condenação são referentes reais no predestinado e no condenado *tem de conceder também a contraditória*, temos a seguinte explicação dada pelo próprio Ockham:

---

\* Como padrão, sempre que traduzirmos “*praescientia*” e seus derivados por “condenação” e decorrentes, a palavra virá seguida de “<sup>21</sup>”. Conservaremos assim para o termo “*praescientia*” seu significado próprio em português, qual seja, “saber com antecipação”.

“Prova do que foi assumido: admito que alguém esteja predestinado neste momento – que ele seja *a* – e pergunto se *a* pode pecar por impenitência final ou não. Se não puder, então salvar-se-á necessariamente, o que é absurdo. Se puder, seja asseverado que peque. Asseverado isso, ‘*a* está reprovado’ é verdadeira. E daí eu pergunto se o referente real da predestinação fora corrompido ou não. Se não, então [o referente real da predestinação] permanece em *a* reprovado, e conseqüentemente, *a* será simultaneamente reprovado e predestinado, porque se tal referente for um referente realmente existente em *a*, *a* pode ser denominado por ele. Se for corrompido, ao menos sempre será verdadeiro dizer depois que tal referente foi em *a*, porque de acordo com o Filósofo, *Ética* VI: «Apenas disto Deus está privado: tornar não gerado o que está feito»<sup>22</sup>.

Se alguém der como certo que a predestinação seja um referente real daquele que é predestinado, ou seja, como já dissemos, que aquele que é predestinado *já* está predestinado, Ockham argumenta, também deverá conceder a uma destas duas alternativas: ou o predestinado não poderá pecar por impenitência final, isto é, de modo resolutivo a não realizar obras meritórias, ou então poderá pecar finalmente. Se não puder pecar, então será salvo de modo necessário, uma vez que sua salvação prescindirá das obras meritórias. Neste caso, teríamos então anulada a vontade humana, hipótese considerada absurda e que será posteriormente explicitamente rejeitada por Ockham<sup>23</sup>. Resta, então, que o predestinado possa pecar por impenitência final e, portanto, que possa ser reprovado. O problema é que essa alternativa também se revelará errônea: se o predestinado puder pecar, admitamos então que ele venha a pecar por impenitência final. Ora, se o fizer, será conseqüentemente condenado.

Dado isso, teremos então novamente duas alternativas: ou o referente da predestinação é corrompido nesse que antes fora predestinado, ou não. Se a segunda alternativa, então alguém será salvo e será condenado no mesmo instante, o que é impossível. Se a primeira, sempre será depois verdadeiro dizer desse que agora está reprovado que antes tinha sido salvo. Que essa última conclusão também não seja boa, é o que Ockham mostrará em seguida:

“O que deve ser entendido deste modo: que se alguma proposição apenas sobre a inerência e no presente e não equivalente a uma no futuro for verdadeira neste momento, de modo que seja verdadeira no presente, sempre será verdadeira no pretérito; porque se esta proposição, ‘esta coisa é’, for verda-

<sup>21</sup> Que esta oração seja um *dictum propositionis* evidencia-se de sua formulação: os termos da proposição são dados no acusativo e o verbo no infinitivo: cf. *S.L.* II, cap. 9, p. 273, lin. 18 s.

<sup>22</sup> *T.P.*, q. 1, p. 507, lin. 7-17.

<sup>23</sup> Veja-se, por exemplo, a terceira objeção levantada a esta questão, cf. *infra*, nota 38.

deira neste momento, qualquer que seja a coisa demonstrada, sempre depois esta será verdadeira: ‘esta coisa foi’; e nem Deus, por sua potência absoluta, pode fazer com que essa proposição seja falsa. Dado, portanto, que ‘este referente é em *a*’ tenha sido alguma vez verdadeira, portanto sempre será verdadeira ‘este referente foi em *a*’; portanto ‘*a* foi predestinado’ é sempre verdadeira, e não pode ser falsa por qualquer que seja a potência. E então além disso se segue: este é reprovado neste momento, portanto, sempre será verdadeiro depois daquele instante: ‘este foi reprovado’. E desse modo no mesmo instante aquelas duas serão verdadeiras: ‘*a* foi predestinado’ – ‘*a* foi reprovado’; e além disso: ‘portanto foi predestinado e não predestinado, reprovado e não reprovado’. E não é possível resolver esse problema de outro modo, dizendo que a predestinação e a condenação\* são referentes reais<sup>24</sup>.

Não é possível dizer que alguém foi salvo e depois condenado porque, assim, “predestinado” e “condenado” seriam ambos predicados verdadeiros deste sujeito. Se forem predicados verdadeiros, possam ou não ser corrompidos, isto é, possa a predestinação passada deixar de ser um referente real naquele que agora é reprovado ou não, teríamos uma consequência absurda: que seria verdadeiro dizer daquele que presentemente é reprovado que teria sido salvo alguma vez no passado. Ora, a consequência é absurda porque além de serem predicados contraditórios, “predestinado” e “reprovado” não podem ser verificados sucessivamente sobre o mesmo sujeito: essa mudança na predicação implicaria uma mudança no próprio Deus<sup>25</sup>.

Assim termina a advertência inicial proposta por Ockham. Sua finalidade parece ter sido então a de apontar de modo conciso quais seriam as dificuldades de se assumir a predestinação ou a reprovação divinas como um referente *real* naquele que é predestinado ou reprovado. Note-se, portanto, que o problema de Ockham é saber se aquele que será predestinado ou condenado por Deus está desde sempre predestinado ou condenado, sendo nele a predestinação passiva ou a condenação passiva desde sempre um referente real, ou se a predestinação ou a condenação deve ser considerada como um referente que só é concedido àquele que é predestinado ou condenado num momento determinado.

---

<sup>24</sup> *T.P.*, q. 1, p. 507 s., lin. 18-32.

<sup>25</sup> Cf. *T.P.*, q. 5, p. 538, lin. 22-32: “porque proposições não mudam da verdade para a falsidade senão em razão da mudança da coisa, de acordo com o Filósofo nas *Categorias*. Mas não há nenhuma mudança em Deus nem em Pedro nem em nenhuma outra coisa para que ‘Pedro é predestinado’ seja antes verdadeira e depois falsa. E digo isto como fosse unicamente no futuro e antes da bem-aventurança ser conferida. Assim como se ‘tu estarás sentado amanhã’ for presentemente verdadeira, nenhuma mudança se fazendo em ti ou em nenhum outro, não podes tornar falsa aquela proposição antes do dia de amanhã, de modo que fosse verdadeiro dizer: esta proposição ‘tu estarás sentado amanhã’ antes foi verdadeira e presentemente é falsa. Então, é impossível que estas proposições assim sejam mudadas da verdade para a falsidade”.



Como veremos detalhadamente logo mais, para resolver esse impasse Ockham proporá então que é necessário conceder duas coisas: primeiro, que a predestinação e a reprobção não sejam desde sempre referentes reais no predestinado e no reprovado. E, em segundo lugar, conceder a razão que justifica essa posição: “predestinado” e “reprovado” jamais poderão ser tomados como referentes reais enquanto disserem respeito a algo futuro. O que faz com que consideremos o debate a partir da seguinte perspectiva: embora Pedro possa de fato estar predestinado por Deus *desde a eternidade*, no tempo que precede a tal predestinação, isto é, no tempo que antecede a sua salvação, Pedro não está nem predestinado nem reprovado. Portanto, no tempo anterior à sua salvação, a predestinação não é um referente real em Pedro.

É possível perceber então que, colocada desse modo, a discussão inicialmente proposta no *T.P.* não visa responder a nenhuma incompatibilidade entre o conhecimento prévio divino da predestinação e a determinação ou indeterminação disto que é pré-conhecido por Deus nas coisas. Ou seja, não se trata de dizer: Deus já sabe como as coisas acontecerão, portanto, já sabe a quem salvará e a quem condenará. E disso perguntar: como é possível que alguém já esteja salvo e que suas ações permaneçam contingentes? Ou então, de um modo mais refinado: dado que Deus prevê as coisas e portanto sabe quem será salvo e quem será condenado, e, dado que é eterno e imutável, já os têm como salvos ou condenados, então perguntamos: essa salvação ou condenação é desde já algo existente realmente na criatura ou não? Essa criatura é livre ou não? Se assim o fosse, o *T.P.* seria antes um tratado sobre a possibilidade da liberdade humana animado por uma discussão de perspectiva teológica que propriamente um tratado dedicado a resolver uma questão de teologia.

A discussão visada, portanto, é outra: dado que Deus seja eterno, imutável, e, portanto, atemporal, pode-se dizer que desde a eternidade Deus predestina a quem quer predestinar e reprova a quem quer reprovar. Mas, dado que aqueles que desde a eternidade são predestinados ou reprovados estão no tempo, pergunta-se se esta predestinação ou reprobção eternas têm também alguma determinação prévia no tempo. Ou seja: a predestinação ativa, conferida por Deus desde a eternidade, permanece como um referente real quando diz respeito àquele que recebe a predestinação, isto é, a predestinação passiva, quando ele está no tempo independentemente de qual seja esse tempo?

O problema, portanto, é antes sobre a eternidade, a imutabilidade e a necessidade divinas e sua relação com o que é temporal e *contingentemente* mutável e de suas impli-

cações lógicas no que toca à predicação da predestinação ou da condenação eternas *no tempo*, que sobre a presciência divina. É provavelmente porque guarda esta perspectiva marcadamente lógica que Marco de Benevento incluiu o *T.P.* em meio à sua edição das exposições ockhamianas da *Logica Vetus*<sup>26</sup>.

Além do que seria difícil explicar o que venha a ser – se negada a interpretação que toma a “*praescientia*” pela reprovação – a presciência passiva. Se fosse o mero pré-conhecimento divino da predestinação passiva, essa distinção pareceria não ter função, pois equivaleria à presciência. Se fosse dito que “passivo” e “ativo” seriam referentes da “pré-determinação” da salvação e da determinação da salvação, estaríamos indo contra o texto de Ockham:

“a predestinação ativa não é uma coisa distinta de qualquer modo de Deus ou da pessoa divina, nem a reprovação ativa; nem a predestinação passiva é algo absoluto ou respectivo distinto de algum modo do predestinado”<sup>27</sup>.

“Predestinação ativa”, portanto, é o nome que este referente “predestinação” recebe quando se refere a Deus, “predestinação passiva” é o nome que este referente “predestinação” recebe quando se refere ao predestinado, assim como os referentes da criação são “criador” e “criatura”. Poder-se-ia argumentar a partir disso que “presciência passiva” seja então a designação do pré-conhecimento divino de que o sujeito *a* será salvo e “presciência ativa” o pré-conhecimento que Deus tem de seu próprio ato.

Concedamos que o seja. O que seria então a presciência passiva entendida como um referente real naquele que é sabido de antemão (*praescitus*)? Só poderia ser que aquele que é pré-conhecido como predestinado tem em si realmente a inerência do ser pré-sabido por Deus como alguém que por ele será predestinado. Sendo assim, poderíamos dizer, então, que “predestinado” e “pré-conhecido” indicariam duas relações para o mesmo sujeito, e que a primeira pergunta deveria ser assim traduzida:

“Acerca da matéria da predestinação e da presciência, deve-se advertir que aqueles que asseveram que a predestinação passiva e a presciência passiva

<sup>26</sup> Cf. ESTÊVÃO, J. C., “Liberdade e Presciência em Ockham”. *Veritas*. Porto Alegre, Setembro 2000, v. 45(3): 370 ss.: “... O problema é teológico, mas a impositação assumida, desde o título, faz com que apareça como a mais ‘lógica’ das questões teológicas. ...”; BOEHNER, PH., “Ockham’s Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia Dei et de Futuris Contingentibus and its main problems”. *In C.A.O.* (1941), p. 421.

<sup>27</sup> *T.P.*, q. 1, Prima Suppositio, p. 514, lin. 186-189.

sejam referentes reais naquele que é predestinado e conhecido de antemão, necessariamente têm de conceder a contraditória”<sup>28</sup>.

Encarada deste modo, a resposta da questão deve ser: nem o “ser pré-conhecido como predestinado” nem o “ser predestinado” devem ser referentes reais no predestinado, afinal, o ser pré-conhecido como predestinado poderia acarretar que há no predestinado algo que torne a predestinação necessária para ele, ainda que o ser predestinado não seja de fato nele um referente real. Mas, se assim o for, que tipo de presciência será essa que só pode inerir ao *pré*-conhecido depois que seu conteúdo já não for mais futuro?

Note-se, no que toca a esta interpretação, que pelo menos uma de suas passadas não tem nenhum suporte textual: a justificação do que seja a “*presciência* passiva” e, conseqüentemente, das conclusões que se seguem desta assunção<sup>29</sup>. Acrescente-se também que não conseguimos encontrar nos textos que se referem a essa discussão, seja no *T.P.*, seja na *Ordinatio*, nenhuma ocorrência das palavras “*praescientia*” (no *T.P.*) ou “*praescitus*” (no *T.P.* e na *Ord.*) que nos obrigasse a tomá-las no sentido de presciência / pré-conhecido. Como se verá, a presciência, entendida de acordo com essa segunda hipótese de leitura, simplesmente não encontrará mais lugar no texto deste *Tratado*. Quando tornar a falar da predestinação passiva, na Primeira Suposição, Ockham a contraporá com a reprovação passiva e com a predestinação e reprovação ativas, que são divinas, sem nenhuma menção à “*praescientia*”. Além disso, em todo o texto, sempre que se refere ao conhecimento divino do futuro contingente, Ockham emprega o termo *scientia* divina, nunca *praescientia* ou algo similar<sup>30</sup>, a fim de explicitamente indicar alguma anterioridade daquele conhecimento.

---

<sup>28</sup> Esta é, com efeito, a leitura de Adams e Kretzmann: “Regarding the subject of predestination and foreknowledge, it should be observed that those who suppose that passive predestination and passive foreknowledge are real relations in the [person who is] predestinate and foreknown have necessarily to admit contradictories.”: in WILLIAM OCKHAM, *Predestination...*, *op. cit.*, p. 34 s. O acréscimo entre colchetes é dos próprios tradutores.

<sup>29</sup> Não foi possível encontrar tampouco na tradução americana nenhuma indicação a esse respeito. Todos os esclarecimentos referem-se sempre à predestinação passiva e, no limite, à reprovação passiva: WILLIAM OCKHAM, *Predestination ...*, *op. cit.*, p. 34 s., notas 1, 2, 3 e 6.

<sup>30</sup> Duns Escoto, por exemplo, usa diversas vezes o termo “*praevisio*” e derivados, cf., por exemplo, *DSOrd.* I, d. 41, quaestio unica, p. 329, lin. 5 ss.; p. 331, lin. 11 s. e p. 335, lin. 6-15, em que aparece um interessante paralelo entre os termos *praevidet* e *praescit*, ambos tomados no sentido de pré-conhecimento, em relação à traição de Judas. Para a discussão ockhamiana da ciência divina do futuro contingente, veja-se *T.P.*, q. 1, 6ª suposição, p. 517 s., lin. 277-287.

Por fim note-se que, seja qual for a proposta interpretativa, daqui por diante toda discussão girará em torno da predicação da predestinação e da reprovação eternas àqueles que são predestinados ou reprovados.

2. A discussão do tema do *T.P.* – algumas dúvidas contrárias à advertência inicial.

a.) A discussão sobre a “predestinação” e a “condenação” trata de estados futuros:

Para o esclarecimento do que foi debatido na advertência que acabamos de ver apresentada, Ockham proporá algumas dúvidas que tornem explícitas algumas de suas nuances. O esquema do texto a partir daqui será o seguinte: a cada dúvida, Ockham sempre começará apresentando um argumento que seja contrário à sua exposição para imediatamente resolvê-lo. A primeira destas dúvidas é assim apresentada:

“[Objetor:] vê-se que [isso que foi dito] conclui igualmente tanto contra os que negam tais referentes quanto contra os que os asseveram, porque admito alguém existente em caridade – este é predestinado. Pergunto então se a caridade possa ser corrompida ou não; e seja corrompida ou não, segue-se a conclusão antes obtida”<sup>31</sup>.

Para que possamos compreender o raciocínio exposto, é necessário saber em primeiro lugar que está em caridade aquele que pratica atos meritórios da salvação<sup>32</sup>. Ora, quem pratica atos meritórios da salvação – propõe-se – será salvo. Donde se conclui: se aquele que pratica atos meritórios da salvação será salvo, então está predestinado, e se assim está, de nada adianta que depois ele pratique outros atos que não sejam meritórios da salvação, porque seja a caridade corrompida ou não, ele estará salvo. Portanto, seja a predestinação um referente real ou não, segue-se que aquele que está em caridade será necessariamente salvo, porque a caridade presente implica a salvação futura.

Ockham, então, assim responde essa possível objeção:

“[Ockham:] Digo que supõe o falso, a saber, que todo aquele que tem caridade é predestinado, porque isso é falso, assim como ‘todo aquele que comete pecado mortal é reprovado’, porque Pedro e Paulo pecaram mortalmente e mesmo assim nunca foram reprovados, e de modo semelhante às vezes Judas teve mérito e, entretanto, não foi então predestinado. Porque essas proposições equivalem a algumas no futuro, porque equivalem a estas: ‘Deus dará a estes a vida eterna’ e ‘àqueles a pena eterna’, que não se se-

<sup>31</sup> *T.P.*, q. 1, p. 508, lin. 34-38.

<sup>32</sup> Cf. *Quodl.* VI, q. 1, p. 585-589.

guem destas: ‘Pedro está em caridade’, ‘Pedro pecou mortalmente’. Onde se ninguém pudesse estar em caridade a não ser que fosse predestinado, então a pergunta seria concluída igualmente tanto contra os que negam aquelas referências como contra os que as afirmam. Ora, isto é falso; por isso não se segue essa conclusão”<sup>33</sup>.

A estratégia de Ockham se resume então a de um lado dissociar a caridade da predestinação. De outro, asseverar que “predestinação” e “reprovação” digam respeito a coisas futuras: dizer que alguém foi predestinado ou que foi reprovado equivale a dizer que “Deus dará a uns a vida eterna” e “Deus dará a outros a pena eterna”. Se caridade não implicar predestinação, então, a resposta anterior, isto é, que a predestinação não seja um referente real no predestinado e, portanto, suas ações são livres, continua válida.

b.) As proposições futuras sobre a predestinação e a reprovação não têm proposições pretéritas a elas referentes que sejam necessariamente verdadeiras:

A segunda dúvida põe em xeque a constatação anterior, insistindo na consideração das proposições sobre a predestinação como proposições presentemente verdadeiras:

“[Objetor:] toda proposição no presente, uma vez verdadeira, tem alguma necessária no pretérito, assim como se ‘Sócrates senta-se’ for verdadeira, ‘Sócrates sentou-se’ sempre será necessária depois. Ora, ‘Pedro é predestinado’ é verdadeira neste momento – assevere-se; portanto, ‘Pedro foi predestinado’ sempre será necessária. Pergunto então se pode ser condenado ou não. Se puder, assevere-se que seja. Então, ‘Pedro é reprovado’ é verdadeira no presente; portanto, ‘Pedro foi reprovado’, no pretérito, sempre será necessária. Portanto, estas seriam simultaneamente verdadeiras: ‘Pedro foi predestinado’ – ‘Pedro foi reprovado’. [Ockham:] Digo que a maior é falsa, como será patente a partir da terceira suposição, porque a proposição que assim está no presente, que, entretanto, equivale a uma no futuro, e cuja verdade depende da verdade de uma no futuro, não tem nenhuma necessária no pretérito, ou melhor, é tanto contingente a no pretérito como a sua [equivalente] no presente. E assim são todas as proposições nesta matéria, como será patente a partir da quarta suposição, porque todas estão equivalentemente no futuro, ainda que vocalmente estejam no presente ou no pretérito. E por isso, tanto é contingente ‘Pedro foi predestinado’ quanto ‘Pedro é predestinado’ ”<sup>34</sup>.

Aqui Ockham parece querer nos fazer perceber que a argumentação contrária à sua solução ainda traz algumas confusões. A primeira delas é a confusão entre a forma da proposição e aquilo que é enunciado por ela, isto é, a confusão entre a forma em que algo é enunciado pelo signo e aquilo a que de fato aquele signo enuncia – corresponde /

<sup>33</sup> *T.P.*, q. 1, p. 508 s., lin. 38-49.

<sup>34</sup> *T.P.*, q. 1, p. 509, lin. 50-67.

corresponderá – a saber, a coisa. A segunda, é a insistência daí derivada em aplicar as regras que são válidas para as proposições no presente relativas a coisas presentes para as proposições que versam sobre a predestinação. A regra em questão, como sabido, é a seguinte: que proposições verdadeiras sobre o presente tenham correspondentes necessárias sobre o passado.

A resposta de Ockham está dividida em dois momentos: no primeiro, Ockham negará mais uma vez que as proposições sobre a predestinação e a reprovação sejam de fato proposições sobre estados de coisas presentes. Depois, relembrará – assim como fez na *E.Per.*<sup>35</sup> – de que modo a regra da correspondência entre proposições presentes e pretéritas é modificada quando se trata de proposições sobre estados de coisas futuros: as proposições no pretérito que se referem a estados de coisas futuros são tão indeterminadas quanto as coisas futuras a que se referem. Com efeito, é isto que Ockham é levado a destacar em sua Segunda Suposição:

“todas as proposições nessa matéria são contingentes, quer estejam no tempo presente – como estas: ‘Deus predestina a Pedro’, ‘Pedro é predestinado’ – quer estejam no pretérito ou no futuro. Porque se alguma fosse necessária, seria [necessária] no pretérito; ora, aquela não é sobre o necessário nem necessária, como esta: ‘Pedro foi predestinado’. Porque pergunto se Pedro pode ser condenado ou não. Se não, então necessariamente salvar-se-á, e assim não é preciso deliberar nem discutir, o que é absurdo. Se puder ser condenado, admita-se que o seja. Assim, esta é verdadeira: ‘Pedro é condenado’, portanto, depois desse instante, esta sempre será verdadeira. E para ti esta é necessária: ‘Pedro foi predestinado’, portanto, estas serão simultaneamente verdadeiras: ‘Pedro foi predestinado’ e ‘Pedro foi reprovado’. E a partir dessas seguem-se as contraditórias, como é patente. E aquela conclusão é a de Duns Escoto”<sup>36</sup>.

Como é possível que tais proposições que aparentemente são sobre estados de coisas presentes sejam sobre estados de coisas futuros é o que será dito de modo explícito na Terceira Suposição: algumas proposições são presentes tanto na voz quanto em relação ao estado de coisas que significam. Outras são as que embora sejam presentes na voz, isto é, quanto à forma, são referentes a estados de coisas futuros. Nesses casos, a

<sup>35</sup> Cf. *supra*, capítulo 4, seção “d.) Novas implicações da divisão entre vozes e coisas”.

<sup>36</sup> *T.P.*, q. 1, Secunda Suppositio, p. 514 s., lin. 195-207. A conclusão que Ockham aponta ser a de Duns Escoto, como o notam Adams e Kretzman in *Predestination, God’s Foreknowledge...*, *op. cit.*, p. 46, nota 40, é a de que deve ser concedido que há proposições sobre o futuro contingente que não têm proposições passadas verdadeiras a elas correspondentes e que a proposição sobre a predestinação é uma delas. Cf. *DSOrd.* I, d. 38 pars 2 et d. 39 q. 1-5, Appendix A, p. 414 - p. 415, lin. 14; *DSLect.* I, d. 39, q. 5, p. 502, lin. 18 - p. 503, lin. 13; OCKHAM, *Ord.* I, d. 38, p. 573-578: “Opinio Scoti”.

regra de que a proposição verdadeira no presente tem uma necessária no passado a ela correspondente deixa de ser válida. Ora, dirá a Quarta Suposição, as proposições que tratam sobre a predestinação e a reprobção são um caso destas proposições que, quanto à forma, estão no tempo presente, mas são referentes a estados de coisas futuros. Portanto, nenhuma dessas proposições tem alguma proposição necessária no pretérito que lhe seja equivalente<sup>37</sup>.

c.) Relações entre o eterno e o temporal:

A terceira dúvida a respeito da resposta principal é assim apresentada:

“[Objetor:] se o predestinado puder ser condenado, isso não se dará senão por um ato da vontade criada, e, conseqüentemente, em razão de tal ato o ato da vontade divina poderá ser impedido. [Ockham:] Concedo o antecedente, mas nego a conseqüência, pois o ato da vontade divina não é impedido pelo ato da vontade criada a não ser que permanecendo a ordenação divina, o oposto acontecesse por outra vontade, de modo que estas proposições seriam simultaneamente verdadeiras: ‘Deus predestinou Pedro’ e ‘Pedro está condenado por um ato de vontade própria’. Ora, essas proposições não podem estar simultaneamente, porque se ‘Pedro está condenado em razão de um mau ato de sua vontade’ for verdadeira, esta nunca foi verdadeira: ‘Pedro está predestinado’, e de modo semelhante, se ‘Pedro está condenado’ for verdadeira, esta jamais foi verdadeira: ‘Pedro foi preordenado para a vida eterna’.”<sup>38</sup>

Ockham tem, portanto, um problema aparentemente difícil de resolver: para garantir a liberdade da vontade humana, vimos ter de ser concedido que aquele que está predestinado pode pecar por impenitência final. Ora, essa concessão da existência de uma vontade humana livre, contra-argumenta-se, parece implicar na anulação da própria vontade divina. Afinal, se Deus tiver preordenado o homem para a salvação e o homem escolher pecar finalmente, parece que o homem tem sob seu poder a potência de cancelar a resolução da vontade divina. Note-se também que a discussão é desenvolvida num registro temporal: “preordenar” é dispor algo com antecedência.

Para responder a essa objeção, Ockham dá dois passos diversos. Primeiro, reafirma que o homem seja livre para tomar suas decisões. Mas, em seguida, nega que isso possa de algum modo implicar num impedimento daquilo que é estabelecido pela vontade divina. Se o homem agir livremente e escolher não realizar nenhuma obra meritória

<sup>37</sup> Cf. *T.P.*, q. 1, *Tertia Suppositio e Quarta Suppositio*, p. 515, lin. 208-228.

<sup>38</sup> *T.P.*, q. 1, p. 510, lin. 75-86.

por sua própria vontade, isto é, se o homem escolher pecar finalmente e, portanto, for condenado, nunca terá sido verdadeiro dizer que Deus o tenha predestinado.

O argumento é ainda retomado mais uma vez numa estratégia inversa, isto é, concedendo que Deus preordene alguém (Pedro) à salvação e perguntando se isso não levaria à consequência de que os atos daquele que é preordenado deixassem de ser contingentes:

“Confirma-se o argumento: Deus determinou que Pedro fosse salvo – admita-se; pergunto disso se a vontade de Pedro seguiria necessariamente a determinação da vontade divina ou não. Se não, então a vontade divina seria impedida; se seguisse, ter-se-ia o proposto. Digo que a vontade criada não segue necessariamente a ordenação ou a determinação divinas, mas livre e contingentemente. Mas não se segue além disso ‘portanto a vontade divina pode ser impedida’, de acordo com a razão antes dita, a saber, porque a verdade desta proposição: ‘Deus predestinou Pedro’ não pode estar com a verdade desta: ‘Pedro está condenado’.”<sup>39</sup>.

Vemos então mais uma vez reafirmado que Pedro segue a ordenação divina livre e contingentemente. O ponto para Ockham é então afirmar que nem a contingência da vontade criada modifica a necessidade decorrente da determinação do ato da vontade divina nem a determinação necessária da vontade divina necessita a vontade criada. Ou seja, Ockham nos encaminha para uma discussão a respeito da distribuição das modalidades: aquilo que é necessário para Deus não precisa ser também necessário para o homem. Do mesmo modo, a contingência própria ao homem não precisa corresponder a algo contingente em Deus<sup>40</sup>.

Ockham explicará então que esta desvinculação das modalidades se dá em virtude daquilo que é próprio a Deus e ao homem: em Deus, as modalidades aplicam-se ao que é eterno, enquanto que no homem, elas sempre dizem respeito ao que é temporal:

<sup>39</sup> *T.P.*, q. 1, p. 510, lin. 87-95.

<sup>40</sup> Ou seja, Ockham parece pretender explicar em termos lógicos e próprios à análise das modalidades algo que em Agostinho aparece como característico da doutrina da predestinação *ante praevisa merita*: ainda que a predestinação divina seja a causa da salvação do predestinado, não se tem com isso que ele tenha sua liberdade anulada. Cf. AGOSTINHO, *A graça e o livre arbítrio*, 23, xlv. In: SANTO AGOSTINHO, *A Graça (II)*, op. cit., p. 76 [PL 44, 911]: “E não considereis o Faraó despojado de livre arbítrio pelo fato de Deus dizer em muitos lugares: *Endureci o Faraó*; ou *Endureci* ou *Endurecerei o coração do Faraó* (Ex 4-14 *passim*). Com efeito, não foi por isso que o próprio Faraó não deixou de endurecer seu coração, pois, a esse respeito, lê-se na Escritura depois que desapareceram as moscas: *E ainda desta vez o Faraó endureceu seu coração, e não quis deixar o povo ir* (Ex 8, 32). Vemos que deste modo Deus endureceu o coração do Faraó por seu justo juízo, e o próprio Faraó o endureceu levado por seu livre arbítrio” (o grifo é nosso). Ver também: GARRIGOU-LAGRANGE, R., “Prédestination”. *DTC*, loc. cit., col. 2870 ss.



“[Objetor:] esta proposição foi verdadeira desde a eternidade: ‘Deus predestinou Pedro’, portanto, não pode ser falsa; portanto, é necessária. [Ockham:] Nego a conseqüência, porque são muitas as proposições que foram verdadeiras desde a eternidade e que neste momento são falsas, assim como esta: ‘o mundo não é’ foi verdadeira desde a eternidade, e, entretanto, é falsa neste momento. De modo que digo: embora esta tenha sido verdadeira desde a eternidade: ‘Deus predestinou Pedro’, pode, entretanto, ser falsa e pode nunca ter sido verdadeira”<sup>41</sup>.

A verdade eterna de uma determinada proposição, ou melhor, a verdade de uma proposição na eternidade nem sempre encontra um correlato no tempo. A proposição “o mundo não é” foi verdadeira na eternidade. O que não quer dizer que ainda o seja. A partir do momento em que o mundo foi criado, e, portanto, teve início, essa proposição deixou de ser verdadeira na eternidade e a que enuncia seu contrário passou a ser verdadeira, tanto na eternidade, quanto no tempo. Mas note-se que ela é verdadeira no tempo assim como o é na eternidade porque, no tempo, ela corresponde a um estado de coisas atual, isto é, dado que o mundo exista, “o mundo é” é verdadeira, seja no tempo, seja na eternidade. Por outro lado, “o mundo não é” que foi verdadeira na eternidade e já não o é mais, entretanto, nunca foi verdadeira no tempo: afinal, só há tempo depois da criação do mundo<sup>42</sup>. O que quer dizer que há um descompasso entre aquilo que é verdadeiro na eternidade e a necessidade de haver um seu correlato no tempo: a eternidade não está nem antes nem depois do tempo<sup>43</sup>. Talvez por isso Ockham não se preocupe em falar neste tratado de pré-ciência, mas apenas da ciência divina<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> *T.P.*, q. 1, p. 510, lin. 96-102.

<sup>42</sup> Cf. BAUDRY, *Lexique...*, p. 265-269, verbete: “Tempus”.

<sup>43</sup> Duns Escoto faz observação semelhante, dizendo que entendemos o “agora” da vontade divina, isto é, o “instante” no qual Deus decide querer que alguém seja predestinado e não condenado, como se fosse algo passado. Ora, argumenta Escoto, isso é falso, pois o “agora” divino está na eternidade: cf. *DSOrd.* I, d. 40, p. 311, lin. 14 - p. 312, lin. 21.

<sup>44</sup> Ockham assume, portanto, uma posição semelhante à que fora antes tomada por Anselmo, que com ela pretendia evitar qualquer interpretação “necessitarista” da presciência divina. Cf. BAUDRY, L., “La Prescience Divine chez S. Anselme”. *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*. Paris: Vrin, 1942(XIII): 227s.: “... Si Dieu connaissait l’avenir à la façon de l’homme, c’est-à-dire dans les causes et exclusivement dans les causes qui le déterminent, l’objection élevée contre la prescience divine des futurs contingents ne comporterait pas de réplique, car, pour devenir liaison nécessaire entre la cause et l’effet ; une telle liaison fait défaut dans ce qui est contingent. Mais la connaissance divine n’est pas la connaissance humaine. Dieu est éternel. En Lui, pas d’avenir, pas de passé, mais uniquement du présent. Son présent n’est pas comme le nôtre un présent temporel, c’est un présent éternel englobant la totalité du temps. De même que le temps présent embrasse chaque lieu et ce que chaque lieu contient, de même le présent divin embrasse tous les instants de la durée et ce que chacun de ces instants renferme. Bref, toutes choses sont présentes à l’éternité divine. Par suite, pour nommer la

Portanto, ainda que “Deus predestinou Pedro” seja verdadeira desde a eternidade, ou melhor, na eternidade ou eternamente (*ab aeterno*), no tempo ela pode ser falsa e nunca ter sido verdadeira, pois é possível para Pedro, se ele estiver no tempo, isto é, vivo, tanto pecar finalmente quanto escolher realizar obras meritórias até o fim de sua vida.

O descompasso entre o tempo e a eternidade reflete-se também na diversidade existente entre o conhecimento divino das coisas que estão no tempo e as próprias coisas na sua relação com o tempo:

“[Objetor:] a predestinação divina é necessária, porque tudo o que é Deus, ou em Deus, é necessário; portanto, necessariamente predestinou Pedro; portanto, Pedro está predestinado de modo necessário; portanto, não contingentemente. [Ockham:] Digo o seguinte: que a predestinação seja necessária, pode ser entendido de dois modos. De um modo, que aquilo que é principalmente significado por este nome ‘predestinação’ seja necessário; e assim concedo, porque isso é a essência divina que é necessária e imutável. De outro modo, que alguém seja predestinado por Deus; e assim não é necessária, porque assim como quem quer que seja de modo contingente se predestina, assim Deus contingentemente predestina a quem quer que seja”<sup>45</sup>.

O conhecimento divino, assim como o próprio Deus, é necessário. No entanto, assim como acontece com o conhecimento humano daquilo que é contingente, a modalidade relativa ao conhecimento não se transfere necessariamente àquilo que é conhecido. Mas diversamente do que ocorre quando em pauta está a modalidade do signo e a modalidade da coisa por ele significada, o conhecimento divino é necessário porque, além de verdadeiro, o próprio conhecer para Deus também é necessário. E como Deus somente sabe o que é verdadeiro e não há nada que não seja conhecido por Deus, então, todo complexo por ele conhecido, isto é, toda proposição conhecida por Deus é necessariamente verdadeira<sup>46</sup>. Ockham destaca, no entanto, que embora o conhecimento divino seja necessário, aquilo que é objeto de seu conhecimento, isto é, as coisas por ele conhecidas, não precisam sê-lo:

---

connaissance de Dieu, à moins de parler de façon impropre, ce n'est pas prescience, c'est science, c'est vision qu'il faut dire. ...”.

<sup>45</sup> *T.P.*, q. 1, p. 510 s., lin. 103-112.

<sup>46</sup> Tratando do conhecimento de Deus como o conhecimento do verdadeiro, estabelece a Sétima Suposição: “que nesta matéria ‘saber’ seja tomado de modo lato, a saber, por um conhecimento qualquer, e assim Deus conhece tudo, tanto incomplexos quanto complexos, necessários, contingentes, falsos e impossíveis; ou estritamente, e assim é o mesmo que conhecer o verdadeiro, como fala o Filósofo, *Analíticos Posteriores* I, que não se sabe senão o verdadeiro.”: *T.P.*, q. 1, Septima Suppositio, p. 518, lin. 299-304.

“E dado que seja dito: ‘a predestinação divina é imutável, portanto em tudo necessária’, digo que o imutável real é necessário. Mas falando do imutável complexo – daquele modo pelo qual algum complexo pode mudar da verdade para a falsidade e vice-versa, e algum complexo não pode mudar assim – assim nem todo imutável é necessário, porque há alguma proposição contingente que não pode primeiro ser verdadeira e depois falsa, e vice-versa – de modo que de tal seja verdadeiro dizer: ‘esta proposição é verdadeira neste momento, mas antes foi falsa’ e vice-versa – e, entretanto, não é necessária, mas contingente. E a causa é porque por mais que seja verdadeira ou tenha sido verdadeira a partir da suposição, é possível, contudo, que não seja verdadeira e que nunca tenha sido absolutamente verdadeira. Assim como esta é verdadeira ‘Deus sabe que este será salvo’, e, entretanto, é possível que jamais tivesse sabido que este seria salvo. E desse modo essa proposição é imutável; entretanto, não é necessária, mas contingente”<sup>47</sup>.

O hipotético interlocutor de Ockham teria apontado, portanto, que tudo em Deus é necessário porque é imutável. Se for assim, também a predestinação divina é, portanto, imutável. Daí segue-se que não pode ser mudada, portanto, que é impossível mudá-la, portanto, que é necessário que seja como é. Ockham responde que um é o imutável real, como, por exemplo Deus ou o fato de Pedro ter sido predestinado depois que a ele for de fato conferida a bem-aventurança eterna. Outro é o imutável complexo. A proposição verdadeira sobre a predestinação é imutável de modo que não é possível haver sucessão em seus predicados, ou seja, que alguém uma vez predestinado, não pode mais não ser predestinado, assim como alguém uma vez condenado, não pode mais não ser condenado. Assim, a necessidade do conhecimento, isto é, do complexo, não passa obrigatoriamente para a coisa, isto é, para aquilo que é conhecido:

“E a causa é porque por mais que seja verdadeira ou tenha sido verdadeira a partir da suposição, é possível, contudo, que não seja verdadeira e que nunca tenha sido absolutamente verdadeira”.

Isto é, a causa de não haver essa passagem na modalidade do conhecimento divino para as coisas é o fato de que por mais que um complexo conhecido – como ‘este será salvo’ – seja verdadeiro ou tenha sido verdadeiro a partir da suposição *desde a eternidade para o intelecto divino*, é possível, contudo, que aquela proposição *no tempo*, não seja verdadeira e que nunca tenha sido absolutamente verdadeira, isto é, que não haja nada nas coisas que nos permita saber que aquela proposição seria verdadeira nem nada que a determinasse como precisa e determinadamente verdadeira. Afinal, no tempo, a proposição “este será salvo” jamais será verdadeira, nem mesmo no instante em

---

<sup>47</sup> T.P., q. 1, p. 511, lin. 113-126.

que “este está salvo”, que lhe é correspondente, for verdadeira: a modalidade da proposição não retroage, tal qual sua verdade<sup>48</sup>. Daí Ockham dizer que ainda que Deus saiba que alguém será salvo, que continuaria sendo possível que Deus não o soubesse, uma vez que continuaria sendo possível para aquela pessoa agir de modo contrário à predestinação. Ainda que eternamente conhecidas por Deus, as ações de um agente livre continuam contingentes. Ou seja, quando Ockham diz que Deus sabe uma coisa de modo que poderia não saber, diz que Deus conhece algo contingente como contingente, e não como se fosse necessário. O que não implica em qualquer dubiedade para o conhecimento divino: a contingência daquilo que é conhecido não afeta a certeza do conhecimento divino. Pelo menos é o que Ockham parece indicar no fecho da continuação da exposição desse argumento:

“[Objetor:] Contra: toda proposição que é verdadeira neste momento e pode ser falsa pode mudar da verdade para a falsidade; ora, esta proposição: ‘Pedro está predestinado’ é verdadeira neste momento – admita-se – e pode ser falsa – como consta; portanto, etc. [Ockham:] Digo que a maior é falsa, porque mais é requerido, a saber, que a proposição que será falsa ou poderá ser falsa tenha sido alguma vez verdadeira. E por isso, embora esta proposição: ‘Pedro está predestinado’ seja verdadeira neste momento e possa ser falsa, entretanto, porque quando for falsa será verdadeiro dizer que nunca tivesse sido verdadeira, por isso, não é mutável da verdade para a falsidade”<sup>49</sup>.

As proposições sobre a predestinação têm predicados imutáveis, isto é, predicados que uma vez atribuídos a um sujeito, não podem mais deixar de inerir a esse sujeito para o qual foram atribuídos. Por isso, se for verdadeiro que alguém de que se disse que tenha sido predestinado que seja condenado, então, teremos que, na verdade, aquele que agora está condenado jamais foi predestinado, portanto, jamais foi verdadeiro que se dissesse a seu respeito que tivesse sido predestinado. E isso só acontece porque a atribuição desses predicados é, apesar da formulação da proposição – como já se disse, uma atribuição futura:

“quando alguns opostos se dão de modo que um não pode suceder ao outro, se um for posto, o outro não pode ser posto – como é patente sobre a cegueira e a visão; ora, ‘que seja predestinado’ e ‘ser condenado’ são deste modo; portanto, etc. Digo que de tais opostos que dizem respeito a futuros contingentes não é verdadeiro, deste modo são estes: ‘ser predestinado’ e ‘ser re-

<sup>48</sup> Cf. *T.P.*, q. 2, art. 3º, p. 525 s., lin. 139-163.

<sup>49</sup> *T.P.*, q. 1, p. 511 s., lin. 127-135.

provado'. E por isso ainda que não possam suceder uns aos outros, não se segue, entretanto, 'se um for inerente, o outro não pode inerir'."<sup>50</sup>

Como a predestinação e a reprovação dizem respeito a eventos futuros, não acontece que esses predicados não possam ser diversamente atribuídos àquele que, temporalmente, ainda não os recebeu. O exemplo refutado por Ockham traz o seguinte raciocínio: naquele que é cego, não há a potência para que torne a ver, portanto, a este predicado "cegueira", não pode suceder o predicado "visão". Ockham responde que, como a predestinação e a reprovação dizem respeito ao que é futuro *e contingente*, então é possível que aquele de quem se diz ser predestinado desde a eternidade possa não sê-lo, isto é, é possível que possa vir a ser reprovado. Isso acontece porque aquele que é dito predestinado desde a eternidade, no tempo não o é, e mesmo na eternidade, só o é contingentemente. Portanto, dado que este é um predicado que relata uma inerência futura, não se opõe que se diga de alguém que pode ser predestinado tanto quanto pode ser condenado, ou seja, que é contingente para ele o vir a ser salvo ou o vir a ser reprovado.

Com a sétima objeção Ockham apresentará o mesmo argumento de modo contrário, isto é, assim como a modalidade do conhecimento nem sempre é a mesma da coisa conhecida, assim também vale para o inverso: não é porque conhece o que é contingente, que o conhecimento e as decisões divinas podem ser mudadas:

"[Objetor:] Deus não pode não predestinar aquele a quem predestinou desde a eternidade, porque, de outro modo, poderia mudar. Portanto, se Deus tiver predestinado Pedro desde a eternidade, não pode não predestiná-lo desde a eternidade, e conseqüentemente, ele necessariamente será salvo. [Ockham:] Digo que a primeira proposição é falsa, porque todas estas são contingentes: 'Deus predestinou Pedro desde a eternidade', 'Pedro foi predestinado desde a eternidade', porque podem ser verdadeiras e podem ser falsas, entretanto, não sucessivamente, como se fossem verdadeiras depois de terem sido falsas ou o inverso. Donde por mais que estas: 'Deus predestinou Pedro desde a eternidade' e que tais, sejam verdadeiras neste momento anterior à bem-aventurança dada a Pedro, podem, entretanto, ser falsas. E se de fato for condenado, então de fato é falsa ou são falsas. Donde são contingentes desse modo tanto com esta dicção 'desde a eternidade' como sem ela; e a dificuldade nessas não é diversa da dificuldade daquelas que estão vocalmente no presente"<sup>51</sup>.

O argumento apresentado traz à baila uma dúvida que pode se revelar um grande problema: a insistência em salvaguardar a contingência das ações de Pedro não teria como conseqüência a indicação de que seria possível haver alguma mudança em Deus –

<sup>50</sup> T.P., q. 1, p. 512, lin. 136-142.

<sup>51</sup> T.P., q. 1, p. 512 s., lin. 149-162.

tendo em vista que, quando afirmamos que Pedro apesar de ser predestinado desde a eternidade ainda pode ser condenado, não estaríamos também afirmando que Deus pode mudar sua decisão de predestinar alguém para a decisão de condenar alguém?

Ockham diz que não. Por uma razão muito simples: não importa para nossa enunciação dela, que a predestinação divina tenha sido dada na eternidade. Aliás, para nossa enunciação seria indiferente que se desse na eternidade ou no tempo. O que deve ser levado em conta é que as proposições que enunciam a predestinação divina antes que ela seja conferida no tempo devem equivaler a proposições formuladas no tempo presente, mas referentes a eventos futuros contingentes. Por duas razões: primeiro porque no tempo a predestinação ainda não foi conferida. Depois, porque a eternidade, como vimos, não está nem antes nem depois do tempo. A predestinação conferida por Deus é necessária, imutável e referente ao contingente de modo indiferente ao tempo. Descrever o modo de como é possível conciliar os atributos divinos e os atributos temporais, ou melhor, descrever como se estabelecem ou ao menos o que implicam as relações existentes entre o tempo e a eternidade, é a tarefa que começará a ser resolvida na Sexta Suposição.

3. A solução da problemática proposta no *T.P.* – o tempo e a eternidade no conhecimento divino.

a.) A descrição da profecia: primeira lição sobre a limitação do campo das hipóteses.

Na oitava e última dúvida a respeito da advertência inicial, Ockham inicia um debate que desnudará – numa discussão a respeito da relação entre o tempo e a eternidade – quais são as implicações que animam o debate a respeito da determinação do futuro contingente:

“[Objetor:] pergunto, sobre o revelado aos Profetas, se necessariamente aconteça como foi revelado ou não. Se acontecer, dado que tais revelados sejam futuros, segue-se que seus opostos não possam acontecer. Se não, contra: esta, demonstrado algum que tal, foi verdadeira alguma vez: ‘isto é revelado’. Portanto, sempre foi necessária depois; e não foi revelado como falso, porque os Profetas não teriam dito o falso, portanto foi revelado como verdadeiro; portanto é necessário que tal revelado aconteça, porque de outro modo o falso poderia ser a base da profecia. [Ockham:] Digo que nenhum revelado contingente futuro acontece necessariamente, mas contingentemente. E concedo que ‘isto é revelado’ alguma vez tenha sido verdadeira, e a sua [equivalente] no passado tenha sido depois sempre necessária. E concedo que não foi revelado como falso, mas como verdadeiro contingente, e não como verdadeiro necessário, e conseqüentemente, tal poderia e pode ser fal-

so. E, entretanto, os Profetas não teriam dito o falso, porque todas as profecias sobre quaisquer que fossem os futuros contingentes foram condicionais, ainda que nem sempre tenham exprimido uma condição. Mas algumas vezes foi expressa, como é patente sobre Davi e seu trono; algumas vezes subentendida, como é patente sobre a destruição de Nínive, profetizada por Jonas: ‘*Daqui a quarenta dias, Nínive será arruinada*’, a saber, a não ser que se penitenciem; e porque se penitenciaram, por isso não foi destruída’<sup>52</sup>.

Aquele que hipoteticamente levanta problemas para a argumentação de Ockham tem em vista, portanto, o seguinte problema: quando revela uma profecia, Deus não pode revelar algo falso a seus profetas. Ora, aquilo que é revelado por Deus aos profetas, geralmente é algo futuro e contingente. Portanto, Deus deve revelar aos profetas algo que seja, além de verdadeiro, futuro e contingente. Isso concedido, seguem-se os problemas: se for verdade que os profetas conheçam um futuro contingente como algo verdadeiro, então esse futuro contingente acontecerá não de modo contingente, mas de modo necessário. Afinal, como vimos ser apresentado no capítulo anterior de nossa dissertação, o único futuro que o intelecto humano pode conhecer como (determinadamente) verdadeiro é o futuro necessário.

Ockham responde essa questão dizendo que, embora os profetas conheçam o futuro contingente como algo verdadeiro, ainda assim permanece o fato de que esse futuro lhes tenha sido revelado por Deus como algo contingente<sup>53</sup>. Portanto, ainda que verdadeiro, ele continuaria um contingente. A principal prova disso, continua Ockham, é que tais futuros sempre são revelados como determinados a acontecer do modo revelado desde que algumas condições sejam cumpridas. No caso da destruição de Nínive, sua ocorrência seria verdadeira apenas se as pessoas não se penitenciassem. Como a determinação divina foi cumprida, então a cidade não foi destruída. Isso só acontece porque o evento previsto era um futuro *contingente*: era possível tanto que a cidade fosse destruída quanto que não fosse destruída.

Ockham retoma este mesmo problema no texto dos *Quodlibeta*, a fim de saber como seria possível aos profetas conhecer o futuro contingente enquanto tal. A questão, no entanto, visa uma faceta não explorada nem no *T.P.* nem na *Ordinatio*, pois seu objetivo não seria apenas saber se Deus poderia ou não revelar a alguém o futuro contingente, mas seu objetivo seria saber se o conhecimento do futuro contingente que é revelado

---

<sup>52</sup> *T.P.*, q.1, p. 513, lin. 163-182.

<sup>53</sup> Cf. a esse respeito *Quodl.* IV, q. 4, p. 315 ss., lin. 31-76.

por Deus ao profeta é tido ou não por este profeta como um conhecimento *evidente* daquilo que é revelado.

A primeira parte da resposta desta questão é desenvolvida de modo paralelo ao que vimos apresentado no *T.P.*, pois teria por objetivo dizer como é possível que Deus revele como verdadeira a notícia do futuro contingente sem que ela passe a ser tomada como a revelação de um evento necessário. Nas duas partes restantes, encontraremos a proposta de duas dúvidas que provocariam a descrição do modo segundo o qual o profeta pode ser portador desse conhecimento, ou seja, a descrição que nos permitirá dizer se essas profecias são conhecidas *evidentemente* ou não. Essas dúvidas são assim formuladas por Ockham:

“A segunda dúvida é se tal notícia evidente pode ser causada sem a notícia intuitiva dos extremos.

A terceira dúvida é qual notícia de fato teriam os profetas de tais futuros”<sup>54</sup>.

A resposta da segunda dúvida é a seguinte:

“Quanto à segunda dúvida digo que tal notícia evidente não pode ser naturalmente causada de modo evidente sem a cognição intuitiva dos termos; mas Deus pode causar tal assentimento evidente sem nenhuma notícia intuitiva, e assim Deus pode causar o evidente tanto sem a cognição intuitiva quanto com a cognição intuitiva; porque embora a proposição composta a partir de cognições abstrativas possa ser mais evidente por meio da cognição intuitiva do que sem ela – porque a mesma proposição é conhecida de modo mais evidente quando é conhecida por vários meios do que por apenas um, porque qualquer todo é maior que sua parte – entretanto, Deus pode suprir a causalidade daquela visão; e assim, através da potência divina que supre aquela causalidade a proposição pode ser evidentemente conhecida deste modo tanto sem a visão quanto com a visão, embora isso não possa se dar naturalmente”<sup>55</sup>.

Para entender o que está de fato sendo posto em questão aqui, tentemos esclarecer um pouco mais os elementos que compõem a dúvida proposta. A questão gira em torno do fato de que aquele a quem Deus revela o futuro contingente, deve conhecer esse futuro contingente como algo verdadeiro. A dúvida levantada propõe que sejam feitos alguns esclarecimentos a respeito deste conhecimento do profeta, ou melhor, que sejam feitos alguns esclarecimentos a respeito do tipo de conhecimento que tem o profeta a respeito do futuro contingente. Mais especificamente, pergunta-se ali se o conheci-

---

<sup>54</sup> *Quodl., loc. cit.*, p. 315, lin. 26-29.

<sup>55</sup> *Quodl., loc. cit.*, p. 317 s., lin. 78-90.



mento que o profeta tem do futuro contingente é um conhecimento que pode ser classificado como evidente ou não.

Ockham esclarecerá com detalhe o que é um conhecimento (ou notícia) evidente no Prólogo de sua *Ordinatio*<sup>56</sup>. Numa apresentação breve do que é ali discutido, podemos dizer que “evidente” é a qualificação que recebe um determinado tipo de conhecimento que alguém pode ter a respeito de um complexo verdadeiro. Em outras palavras, a notícia evidente é um modo particular de conhecer uma proposição verdadeira. Ainda na *Ordinatio*, Ockham dirá que há unicamente dois modos de se conhecer uma proposição verdadeira: ou através de um conhecimento “presencial” daquilo que é enunciado pela proposição ou através de um conhecimento que pode prescindir da presença daquilo que é enunciado pela proposição. A lembrança desses tipos de conhecimento é importante porque, à exceção do que acontece com o que é evidente por si, é justamente um deles, e apenas um, que poderá ser dito evidente.

O conhecimento que aqui chamamos de “presencial” seria, obviamente, um tipo de conhecimento em que a apreensão daquilo que é enunciado através da proposição se dá na presença daquilo que é por ela significado. De acordo com Ockham, esse tipo de conhecimento deve ser chamado de conhecimento/ notícia *intuitivo(a)*. Aquele que tem a notícia intuitiva de algo, tem também um outro tipo de conhecimento que se segue a essa notícia: a notícia *abstrativa*. A notícia abstrativa é aquele conhecimento para o qual é possível prescindir da presença de algo. Nessa possibilidade reside, com efeito, a particularidade desse conhecimento. Afinal, a notícia abstrativa pode tanto ser o conhecimento que alguém tem de algo *após* ter tido dele uma notícia intuitiva, quanto pode ser o conhecimento que alguém tem de algo *sem que jamais* tivesse tido disto que é conhecido por aquela notícia uma notícia intuitiva. Desse modo, o conhecimento que alguém tem de uma proposição verdadeira sem nunca ter tido diante de si aquilo que é enunciado por aquela proposição é o conhecimento da notícia abstrativa *sem* a concomitância (ou precedência) de uma notícia intuitiva<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> Cf. *Ord.*, Prologus, q. 1, p. 3-74.

<sup>57</sup> Cf. *Ord.*, *loc. cit.*, p. 30-38, em especial, p. 38, lin. 5-14: “Por isso digo que a notícia intuitiva e a abstrativa diferenciam-se por si mesmas, e não em função de objetos ou de quaisquer de suas causas, embora naturalmente a notícia intuitiva não possa ser sem a existência da coisa, a qual é verdadeiramente a causa eficiente mediata ou imediata da notícia intuitiva, tal como se dirá alhures. No entanto, a notícia abstrativa pode ser naturalmente, [estando] a própria coisa notada simplesmente destruída” (Trad. A.R.S., p. 86).

A característica distintiva do conhecimento intuitivo daquilo que é enunciado pela proposição é o fato de que – à exceção do que acontece com o que é evidente por si, como já foi dito – apenas ele pode ser classificado como evidente. Por exemplo, assumamos que a proposição “Sócrates é branco” seja uma proposição verdadeira e conhecida por alguém como tal. Ora, essa proposição somente será objeto de um conhecimento que poderá ser classificado como *evidentemente* verdadeiro se a pessoa que o possuir tiver de fato visto a Sócrates e “a brancura que é nele existente” como coisas presentes para si. Por outro lado, qualquer outra pessoa que tenha esse mesmo conhecimento sem nunca ter visto a Sócrates – e, portanto, que saiba de Sócrates e de sua brancura apenas por ter ouvido falar ou de qualquer outro modo que prescindia de um conhecimento direto de Sócrates – ainda que saiba uma proposição verdadeira, conhece esta proposição verdadeira apenas de modo inevidente, única e exclusivamente através de uma notícia *abstrativa*<sup>58</sup>. Portanto, *naturalmente*, ainda que possa ser notícia de complexos verdadeiros, a notícia abstrativa jamais será causa suficiente de uma notícia evidente<sup>59</sup>. De acordo com esse raciocínio, uma vez que se trata do conhecimento de algo futuro e, portanto, não presente também para o profeta, a profecia deveria inicialmente ser considerada como sendo por ele conhecida através de uma notícia abstrativa e, portanto, de modo inevidente.

Ockham sustenta em sua resposta, porém, que Deus pode causar uma notícia evidente – de um modo que obviamente escapa ao natural – tanto por meio de uma notícia intuitiva quanto por meio de uma notícia abstrativa. Isso seria possível, avança Ockham, porque Deus pode fazer por si mesmo tudo o que é feito através de uma causa intermediária. Ou seja, o próprio Deus poderia, por um lado, suprir a causa intermediária da visão oferecendo ao intelecto do profeta a própria notícia intuitiva daquilo que por ele é conhecido<sup>60</sup>. Por outro lado, Deus poderia fazer com que apenas o conhecimento da notícia abstrativa que ele revela ao profeta fosse suficiente para a evidência desse conhecimento. Portanto, diz Ockham, o profeta pode ter um conhecimento evidente daquilo que é revelado por Deus tanto através de uma notícia abstrativa quanto de uma

<sup>58</sup> Cf. *Ord., loc. cit.*, p. 5, lin. 18 - p. 7, lin. 3 (Trad. A.R.S., p. 59 s.); *E.Phys.*, Prologus, p. 6, lin. 35-43 (Trad. C.L.M., p. 342).

<sup>59</sup> Cf. *Ord., loc. cit.*, p. 32, lin. 4-15 (Trad. A.R.S., p. 80 s.).

<sup>60</sup> Cf. *Ord., loc. cit.*, p. 35, lin. 3-21; p. 49, lin. 1-3 (Trad. A.R.S., p. 83; 95): “porque o que quer que seja que Deus possa através de uma causa eficiente intermediária, pode imediatamente. [...] Portanto pode fazer a abstrativa sem a intuitiva e vice-versa”.

notícia intuitiva. Cabe a Deus, portanto, decidir de que modo deseja revelar algo àquele a quem revela.

Apesar de já ter de certo modo respondido à questão inicial, a saber, se o profeta pode ou não conhecer de modo evidente aquilo que lhe é revelado, a terceira dúvida levantada quer que Ockham vá mais além em sua resposta e diga, afinal de contas, qual destas notícias evidentes, isto é, se a abstrativa ou a intuitiva, é a tida pelos profetas:

“Quanto à terceira dúvida, pode ser dito que os profetas tiveram tal notícia evidente sobre os futuros contingentes. Ou pode ser dito que Deus revelou a eles tal verdade causando neles apenas a fé. Mas qual seja de fato, ignoro, uma vez que não me foi revelado”<sup>61</sup>.

A resposta de Ockham principia sumariando então os modos através dos quais o profeta pode conhecer aquilo que lhe é revelado. O profeta pode conhecer aquilo que lhe é revelado e, portanto, de modo não natural, ou através de uma notícia *intuitiva* evidente do futuro contingente, ou através da notícia *abstrativa* evidente do futuro contingente, ou ainda, unicamente pela fé, isto é, através de uma notícia (abstrativa) do futuro contingente que não seria evidente para o profeta, mas apenas crida por ele como verdadeira<sup>62</sup> porque revelada por Deus. Após apresentar esse elenco, Ockham, no entanto, nega-se a dar uma resposta definitiva para a questão. De modo que parece irônico assevera que não pode dizer com certeza qual desses seja o caso. Afinal, isso não lhe teria sido revelado por Deus.

b.) Ciência divina *versus* contingência temporal: segunda lição sobre a limitação do campo das hipóteses – contra a opinião de Duns Escoto.

Após o debate a respeito do modo de como o profeta pode conhecer o que lhe é revelado, Ockham colocará em questão o próprio conhecimento divino do futuro contingente. E a exemplo de sua resposta anterior, Ockham afirmará também desta vez que embora possamos aventar algumas hipóteses para explicar o conhecimento divino, essas hipóteses sempre o farão de modo geral, isto é, sem que seja possível explicar com elas detalhadamente o modo pelo qual este conhecimento se dá, e, principalmente, sem que

<sup>61</sup> *Quodl., loc. cit.*, p. 318, lin. 92-95.

<sup>62</sup> É de um modo semelhante, isto é, sem a revelação, que Ockham apontará noutro texto que dizemos saber que nossos pais sejam nossos pais, ou mesmo que Roma seja uma grande cidade sem que nunca tivéssemos estado lá: cf. *E.Phys., loc. cit.*, p. 5, lin. 29-34 (Trad. C.L.M., p. 342).

jamais seja possível saber com certeza se o conhecimento divino se dá de fato do modo como hipoteticamente o descrevemos ou não. O que nos obriga a dar uma explicação tão geral é, como se verá, o fato de que Ockham acredita que não seja possível para nós nem ao menos dar uma boa explicação a respeito de como Deus conhece as coisas. Esse, com efeito, será o debate introduzido através da Sexta Suposição:

“Sexta suposição: deve-se ter de modo indubitável que com toda certeza Deus sabe todas as [proposições] futuras contingentes, de modo que com toda certeza saiba qual lado da contradição será verdadeiro e qual será falso, de modo, entretanto, que todas proposições tais como ‘Deus sabe que este lado da contradição é verdadeiro’ ou ‘aquele’ são contingentes e não necessárias, como foi dito antes. Mas é difícil ver de que modo as saiba, dado que um lado não está mais determinado para a verdade que o outro”<sup>63</sup>.

Ockham, assumindo como verdadeiro o que é revelado pela fé, e de um modo declaradamente contrário àquilo que foi deduzido como uma consequência do pensamento aristotélico na Quinta Suposição<sup>64</sup>, inicia sua Sexta Suposição reiterando sua crença na afirmação de que não há dúvidas de que Deus saiba com toda a certeza e de modo verdadeiro todas as proposições relativas aos futuros contingentes. No entanto, faz questão de deixar claro que é difícil explicar como Deus o sabe, pelo menos do modo em que isso é racionalmente acessível para nós. Que sua ressalva esteja baseada na limitação daquilo que é racionalmente alcançável é patente pelo próprio modo como Ockham expõe essa dificuldade: “é difícil ver de que modo as saiba, *dado que um lado [da contradição] não está mais determinado para a verdade que o outro*”. Ora, este modo de encarar o conhecimento da verdade de uma proposição, ou seja, de tomar a verdade da proposição como uma verdade *determinada*, é característico da explicação proporcionada pela filosofia aristotélica, e não daquilo que é apresentado pela fé.

Outra característica ressaltada pelo modo como Ockham expõe essa mesma dificuldade está relacionada com o próprio conhecimento divino do futuro contingente: ao

<sup>63</sup> *T.P.*, q. 1, Sexta Suppositio, p. 516, lin. 239-245.

<sup>64</sup> Cf. *T.P.*, q. 1, Quinta Suppositio, p. 516, lin. 229-238: “que de acordo com a intenção do Filósofo não apenas nas [proposições] futuras contingentes, ou melhor, também naquelas presentes e pretéritas equivalentes àquelas futuras, Deus não sabe mais um lado da contradição que o outro, ou melhor, nenhum, de acordo com ele, é sabido por Deus, porque, de acordo com ele, não se sabe senão o verdadeiro. Ora, naquelas [contraditórias sobre o futuro contingente] não há verdade determinada porque, de acordo com ele, nenhuma razão pode ser assinalada pela qual um lado seja mais verdadeiro que o outro, e assim ou cada um dos lados será verdadeiro ou nenhum; ora, não é possível que cada um dos lados seja verdadeiro, portanto, nenhum, e então nenhum é sabido”.

afirmar que nenhum dos lados da oposição que contém um par de contraditórias a respeito do futuro contingente está mais *determinado* para a verdade do que o outro, Ockham indica também que não é em virtude do estado de coisas atual que Deus saberá como o futuro contingente se realizará. Será, portanto, necessário pensar alguma outra explicação para a determinação da verdade do conhecimento divino. A solução que havia sido encontrada por Duns Escoto, entretanto, é imediatamente refutada por Ockham:

“E diz o Doutor Sutil que o intelecto divino, na medida em que de algum modo precede a determinação da vontade divina, apreende aqueles complexos como neutros, e a vontade determina que um lado seja verdadeiro em algum instante, querendo que o outro lado seja verdadeiro\* no mesmo instante. Ora, posta a determinação da vontade, o intelecto divino vê a determinação de sua vontade, a qual é imutável: vê evidentemente qual lado é verdadeiro, a saber, aquele que sua vontade quer com toda certeza que seja verdadeiro.

Mas contra esta opinião: porque não parece salvar a certeza da ciência de Deus referente aos futuros que dependem simplesmente da vontade criada; porque pergunto se daquela determinação da vontade divina necessariamente se segue a determinação da vontade ou não. Se seguir, então a vontade agirá necessariamente, assim como o fogo, e deste modo se elimina todo mérito e demérito. Se não, então para que saiba determinadamente um dos lados da contradição é requerido daqueles [futuros] a determinação da vontade criada, porque a determinação da vontade incriada não basta, dado que a vontade criada possa [agir] de modo oposto àquela determinação. Portanto, dado que aquela determinação da vontade não se deu desde a eternidade, Deus não teve notícia certa daqueles [futuros]”<sup>65</sup>.

A posição de Duns Escoto que ali vemos ser resumidamente apresentada, encontra-se amplamente debatida na distinção 38 da *Ordinatio* ockhamiana e em outros lugares do *T.P.*, principalmente na terceira questão. Nesses textos vemos Ockham propor que a posição de Duns Escoto seria a seguinte: há uma potência na vontade criada que se divide em duas, a saber, a potência manifesta e a potência não manifesta da vontade. A potência manifesta seria caracterizada pela presença da sucessão, isto é, é a potência que o homem tem de querer algo num instante determinado e deixar de querer este algo noutro instante posterior. A potência não manifesta seria caracterizada pela ausência de

---

<sup>65</sup> *T.P.*, *loc. cit.*, p. 516 s., lin. 246-264.

\* S. Brown propõe que, em vez de “verdadeiro”, leiamos “falso” (*T.P.*, p. 516, nota 17<sup>a</sup>). Em sua tradução, Adams e Kretzman propõem o mesmo: cf. *Predestination, God's Foreknowledge...*, *op. cit.*, p. 49, nota 51. No entanto, essas propostas não parecem procedentes: Ockham de fato atribui a Duns Escoto o querer que ambos os lados da contradição sejam verdadeiros como uma consequência de sua hipótese a respeito da potência não manifesta da vontade. Veja-se, por exemplo, *Ord.* I, d. 38, q. unica, em especial, p. 579, lin. 15; *T.P.*, q. 3, *infra*, nota 66, bem como o debate que será exposto a seguir.

sucessão, isto é, é a potência pela qual alguém pode querer e não querer uma mesma coisa num único instante:

“Imagine-se, com efeito, que no mesmo instante do tempo há vários instantes da natureza, e, então, se houvesse vontade criada agora e ela permanecesse apenas por um instante e quisesse então algum objeto contingentemente, que essa mesma vontade como naturalmente anterior àquela volição teria a potência para o ato oposto no mesmo instante de duração em que aquele ato é posto: como naturalmente anterior, poderia não querer aquilo naquele instante. E por isso essa potência seria chamada de não manifesta, porque se daria para atos opostos no mesmo instante do tempo sem nenhuma sucessão”<sup>66</sup>.

O argumento de Duns Escoto que é aqui reproduzido por Ockham pede que o acompanhem na seguinte hipótese: para que uma coisa possa ser dita efeito da vontade livre, requer-se que um agente livre queira realizá-la. Suponha-se, então, que alguém queira uma coisa qualquer. Duns Escoto explica que esse querer da vontade criada pode ser dividido, se, ao considerarmos o modo como ele se dá, tivermos em vista seu fim:

“«a vontade, enquanto é um ato primeiro, é livre para atos opostos, e por meio daqueles atos opostos é livre para os objetos opostos aos quais tende – e além disso, para os efeitos opostos que produz»”<sup>67</sup>.

Duns Escoto apresenta então uma tríplice divisão da vontade criada: a vontade livre para atos opostos, a vontade livre para os objetos opostos aos quais tende e a vontade livre para os efeitos opostos que produz. Essa tríplice divisão é assim explicada:

“«A primeira liberdade tem necessariamente alguma imperfeição anexa, porque tem tanto a potencialidade passiva da vontade quanto a mutabilidade». Mas a segunda liberdade é sem nenhuma imperfeição, ainda que a vontade não possa ter a terceira liberdade”<sup>68</sup>.

A vontade livre para atos opostos é imperfeita, segundo a argumentação de Escoto, porque a ela cabe tanto a potencialidade passiva, isto é, a possibilidade da realização

---

<sup>66</sup> *T.P.*, q. 3, p. 533, lin. 10-22.

<sup>67</sup> O texto é de *DSOrd.* I, d. 38 pars 2 et d. 39 q. 1-5, Appendix A, p. 417, lin. 3-6, em que se lê: “voluntas, in quantum est actus primus, libera est ad oppositos actus; libera etiam est, mediantibus illis actibus oppositis, ad opposita obiecta in quae tendit, - et ulterius, ad oppositos effectus quos producit.” na citação de OCKHAM, *Ord.* I, d. 38, q. única, p. 574, lin. 3-6, que é a traduzida acima, lê-se: “voluntas, in quantum est actus primus, libera est ad oppositos actus, et mediantibus illis actibus oppositis est libera ad opposita obiecta in quae tendit, - et ulterius, ad oppositos effectus quos producit”. Como é possível notar, o texto assim como é citado por Ockham e o da edição vaticana do texto escotiano, apesar de algumas divergências textuais, não diferem em conteúdo.

<sup>68</sup> *Ord.*, *loc. cit.*, p. 574, lin. 7-10, citando *DSOrd.*, *loc. cit.*, p. 417, lin. 7 s. O trecho que aparece na citação de Ockham é idêntico ao texto da edição vaticana.

de seu contrário, quanto pode efetivamente deixar de querer algo para querer seu contrário, ou seja, é mutável. Já em relação aos objetos para os quais tende, não há nenhuma imperfeição nesta vontade, porque ela sempre pode ser uma vontade dirigida para algo, ainda que este algo nunca se efetive, isto é, ainda que a terceira vontade, para os efeitos opostos que produz, nunca venha a ser realizada<sup>69</sup>.

Em relação a como se segue daquela primeira liberdade, isto é, da vontade livre para atos opostos, a possibilidade e a contingência, diria Duns Escoto:

“«a essa liberdade [para atos opostos] é concomitante a potência manifesta para os opostos. Embora, com efeito, não seja a potência para o querer e simultaneamente o não querer (porque isso nada é), há nela, entretanto, a potência para o querer após o não querer ou para a sucessão dos atos opostos neles»”<sup>70</sup>.

Portanto, a potência manifesta para atos opostos, da qual falamos um pouco acima, é derivada da vontade enquanto é tomada como aquilo que pode ser livre para atos opostos de modo *sucessivo*. Duns Escoto diz claramente, ao explicar essa liberdade, que é impossível querer e não querer algo ao mesmo tempo, “porque isso nada é”: quer di-

---

<sup>69</sup> Cf. *DSOrd.*, *loc. cit.*, p. 417, lin. 7-15; GILSON, E., *Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales*. Paris: Vrin, 1952, p. 586s.: “La volition est d’abord libre *ad oppositos actus*, c’est-à-dire de vouloir ou de refuser un même objet, et c’est par là, disions-nous, qu’elle se distingue radicalement de la causalité des «natures». Cette première liberté en permet une deuxième, qui est la *libertas ad opposita objecta*. En effet, le pouvoir qu’a la volonté d’exercer deux actes opposés à l’égard de tout objet, lui permet de tendre vers des objets eux-mêmes opposés. D’où une troisième liberté, qui est celle de la volonté à l’égard des effets opposés qu’elle peut produire. Celle-ci ne se confond pas avec la première, car si, par impossible, aucun effet ne résultait des actes de volition opposés que la volonté peut exercer, elle pourrait encore, comme volonté, tendre vers des actes opposés. Mais si cette troisième forme de liberté ne se confond pas avec la première, elle en découle à travers la deuxième, car choisir entre des actes opposés est choisir entre des objets opposés, donc aussi produire des effets opposés. Ainsi, la *libertas ad oppositos actus* fonde la *libertas ad opposita objecta* et, par cette dernière, la *libertas ad oppositos effectus*”.

<sup>70</sup> Desta vez há uma pequena variação entre o texto citado por Ockham e o da edição vaticana, pois Ockham pula ao menos o pedaço final da citação de Duns Escoto: *DSOrd.*, *loc. cit.*, p. 417, lin. 17-21: “istam libertatem concomitatur una potentia ad opposita manifesta. Licet enim non sit in ea potentia ad simul velle et non velle (quia hoc nihil est), tamen est in ea potentia ad velle post non velle sive ad successionem actuum oppositorum; et ista potentia est manifesta in omnibus mutabilibus, ad successionem oppositorum in eis. - a essa liberdade é concomitante uma potência manifesta para os opostos. Embora, com efeito, não seja nela uma potência para o querer e o não querer simultâneos (porque isso nada é), há nela, entretanto, a potência para o querer após o não querer ou para a sucessão dos atos opostos; e esta potência é manifesta em todos os mutáveis, para a sucessão dos opostos neles”; *Ord.*, *loc. cit.*, p. 574, lin. 11-15: “istam libertatem concomitatur potentia ad opposita manifesta. Licet enim non sit potentia ad velle simul et non velle (quia hoc nihil est), est tamen in ea potentia ad velle post non velle sive ad successionem actuum oppositorum in eis”.

zer, querer coisas opostas ao mesmo tempo é incorrer em contradição, portanto, em algo não factível<sup>71</sup>. A respeito da vontade livre para atos opostos *não* manifesta, Ockham apresenta a seguinte citação do texto de Duns Escoto:

“«Entretanto, há também outra [liberdade] (não manifesta deste modo) na ausência de toda sucessão. Assumindo, com efeito, que a vontade criada apenas seja em um instante, e que ela naquele instante tenha esta volição, então não a tem necessariamente. Uma prova: se, com efeito, naquele instante a tivesse necessariamente, dado que não seja causa senão naquele instante em que causa a volição, então, a vontade – quando causasse – simplesmente a causaria necessariamente; com efeito, neste momento [a vontade] não seria causa contingente, porque preexistia antes daquele instante no qual causa (e então preexistente poderia causar ou não causar), porque assim como este ente quando é, então é necessário ou contingente, assim a causa, quando causa, então causa necessariamente ou contingentemente. Portanto, ao causar neste instante este querer não necessário, o causa contingentemente. Portanto, esta potência da causa ‘para a oposição daqueles que causa’ é sem sucessão»”<sup>72</sup>.

Duns Escoto estaria então apontando o seguinte: assumamos que a vontade (isto é, o ato volitivo) se dê num único instante do tempo. Assumamos ainda que alguém queira algo num dado instante do tempo. Digamos que este “querer algo” seja chamado de “causar uma volição”, isto é, quando dizemos que alguém quer algo, dizemos que sua vontade causou uma volição. Ora, se o ato volitivo, como assumimos, se dá num único instante do tempo, então a causa da volição também se dá num único instante do tempo. Se essa causa da volição é contingente, isto é, se alguém quer algo de modo livre, então temos também de admitir que naquele único momento em que se dá a volição, tal volição é livre, ou seja, que naquele único momento em que a vontade causa a volição, uma tal causa há de ser contingente. Ora, se há um único momento da volição, então não podemos dizer dessa causa que – embora possa num primeiro momento querer isto ou aquilo – no momento em que causa, deixa de querer algo para querer seu contrário. Afinal, colocaríamos aí uma sucessão indevida. Portanto, se não há sucessão, somos obrigados a conceder, para que a ação possa ser considerada livre, que a causa tanto pode causar quanto não causar seu efeito ainda no mesmo instante do tempo em que o causa, ou seja, que o ato volitivo no mesmo instante do tempo em que quer algo, pode não o querer.

<sup>71</sup> Cf. GILSON, *Jean Duns Scot...*, *op. cit.*, p. 587.

<sup>72</sup> *DSOrd.*, *loc. cit.*, p. 417, lin. 21 - p. 418, lin. 10; *Ord.*, *loc. cit.*, p. 574, lin. 16 - p. 575, lin. 5. As variações entre os textos latinos são mínimas.



Mas este querer contingente que se dá num único instante do tempo, pode ser dividido em vários instantes de natureza. Expõe Duns Escoto:

“«E essa potência, real, é potência anterior naturalmente (como do ato primeiro) para opostos que são posteriores naturalmente (como do ato segundo); com efeito, o ato primeiro, considerado neste instante em que é anterior naturalmente ao ato segundo, assim o põe no ser – enquanto seu efeito contingentemente – que como anterior naturalmente, poderia igualmente por o oposto no ser».”

Ou seja, o ato volitivo que se dá num único instante do tempo pode ser tomado como se fosse dividido em vários instantes de natureza que seriam contidos num único instante do tempo. Assim, a vontade livre para atos opostos poderia ser considerada como presente para a potência volitiva num instante de natureza anterior ao instante de natureza em que se segue a escolha de um dos opostos, ou seja, da vontade livre para o objeto ao qual tende. Ora, o ato que no primeiro instante de natureza pode escolher qualquer um dos lados da contradição é o mesmo ato que no segundo instante de natureza escolhe um daqueles lados. Porque pode realizar qualquer um dos lados da contradição, o ato do primeiro instante de natureza garante a contingência daquilo que é escolhido naquele segundo instante, pois quando tomamos esses vários instantes de natureza em um único instante temporal, nos damos conta de que é exatamente o mesmo ato volitivo que nos levou a optar por um lado da contradição, o ato que poderia ter optado pelo outro lado daquela contradição<sup>73</sup>.

Toda esta exposição prévia se faz necessária porque arma a discussão a respeito da vontade divina. Com efeito, Duns Escoto explica a vontade divina traçando algumas comparações baseado nisso que estabeleceu a respeito da vontade criada. Vejamos, então, como essa discussão continua:

“Assim como disse para o já apresentado, diz sobre a vontade divina, em primeiro lugar, qual é a sua liberdade. E diz que «a vontade divina não é livre para diversos atos de querer e não querer», mas em razão da não limitação da volição é livre para objetos opostos e essa é a primeira. E além dela há a liberdade para os efeitos opostos. E a vontade divina é livre enquanto é operativa, não enquanto é produtiva ou receptiva de sua volição”<sup>74</sup>.

<sup>73</sup> Cf. *Ord., loc. cit.*, p. 575, lin. 6-11; *DSOrd., loc. cit.*, p. 418, lin. 11-15. Novamente as diferenças são mínimas. A mais notável é a seguinte: onde se lê “enquanto seu efeito contingentemente [*tamquam effectum suum contingentem*]” no texto ockhamiano, lê-se “enquanto seu efeito contingente [*tamquam effectum suum contingentem*]” no texto escotiano.

<sup>74</sup> *Ord., loc. cit.*, p. 575, lin. 12-18: “voluntas divina non est libera ad diversos actus volendi et nolendi”. O trecho do texto de Duns Escoto citado é *DSOrd., loc. cit.*, p. 425, lin. 16 ss., em que

Assim como apresentou uma tríplice divisão para a vontade criada, Duns Escoto apresenta então uma tríplice divisão da vontade divina: a vontade divina é livre para objetos opostos, é livre para efeitos opostos e é livre enquanto é operativa. Destas características, a que parece interessar mais a Ockham é a primeira: diversamente do que acontece com a vontade humana, a vontade divina não é livre para diversos atos de querer e não querer, e isso porque não é mutável como a liberdade criada. Quer dizer, porque temporal, a liberdade criada é limitada, pois só pode escolher um dos opostos ainda que, depois, resolva mudar sua vontade. Deus não tem esta limitação. Pode querer tudo o que quiser num único e mesmo instante e num único e mesmo ato. Portanto, não cabe propor para Deus a diversidade de atos volitivos.

E pelo mesmo motivo que a vontade divina tende a objetos opostos, tende para efeitos opostos, ainda que a vontade que tende para objetos opostos possa não ser considerada como tendendo também para efeitos opostos, assim como acontece com a vontade humana. Tomada deste modo, a vontade divina que tende para um determinado objeto é separada da vontade divina que traz ao ser este mesmo objeto.

Note-se, portanto, que quando falamos nesta discussão em três vontades, tanto no que toca à vontade divina quanto no que toca à vontade humana, não falamos de fato em três vontades diversas entre si. Essas “três” vontades indicam, antes, a consideração de um tríplice desdobramento de um mesmo e único ato volitivo em vista daquilo que o compõe: no caso do homem, a passagem da potência volitiva passiva ao ato, o objeto ao qual ela tende e o efeito ao qual ela tende, isto é, o resultado final da atualização da vontade; no caso divino, o objeto, seu efeito e o próprio modo de como é possível que sua vontade venha a ser, uma vez que em Deus há apenas a forma ativa da vontade, a saber, a operativa. Afinal, Duns Escoto entende que a vontade divina é dita operativa enquanto assume que Deus, que possui formalmente a vontade, “pode através dela tender ao objeto” por ele querido<sup>75</sup>.

Falta, então, dizer quais sejam os objetos aos quais a vontade divina livremente tende. Ockham assim expõe a opinião de Duns Escoto a esse respeito:

---

há variação: “voluntas divina non est *indifferens* ad diversos actus volendi et nolendi, quia hoc in voluntate nostra non erat sine imperfectione voluntatis – a vontade divina não é *indiferente* aos diversos atos de querer e não querer, porque isso não estava em nossa vontade sem a imperfeição da vontade”. Os grifos são nossos.

<sup>75</sup> Cf. *DSOrd.*, *loc. cit.*, p. 425, lin. 18 - p. 427, lin. 3.

“Em segundo lugar, diz para quais há a liberdade da volição divina. E diz que «nenhum outro, além de sua essência, é referido por objeto; e, por isso, para qualquer outro, [a liberdade da volição divina] se dá contingentemente, de modo que possa ser do oposto, e isso considerando a liberdade da volição divina enquanto é potência naturalmente anterior tendendo àquele objeto. E não apenas a liberdade da volição divina enquanto vontade é naturalmente anterior a seu ato, mas também na medida em que querente, porque assim como nossa vontade enquanto naturalmente anterior a seu ato traz à luz aquele ato de modo que poderia no mesmo instante trazer o oposto – assim também a vontade divina, na medida em que ‘a mesma’ única volição é naturalmente anterior a tal tendência, tende, com efeito, àquele objeto contingentemente, de modo que no mesmo instante poderia tender ao objeto oposto: e isso tanto a potência lógica, que é a não-repugnância dos termos (assim como teria antes dito sobre nossa vontade), quanto a potência real, que é naturalmente anterior a seu ato»<sup>76</sup>.

Quando comparamos essa citação que Ockham nos oferece do texto de Duns Escoto com a edição crítica (i.e., Vaticana) desse mesmo texto de Escoto, por vezes temos a impressão de que são dois textos distintos. Uma comparação mais cuidadosa, porém, acaba revelando que os dois textos não variam no que toca ao conteúdo. Por exemplo, de acordo com o texto citado por Ockham, temos que Duns Escoto parece indicar que o único objeto que seria propriamente um objeto da volição divina seria a própria essência divina. Tudo o mais, isto é, tudo o que for relativo à volição divina e não for sua essência, seria seu objeto de modo contingente. O que quer dizer que a essência divina seria o único objeto que a volição divina teria como próprio, porque seria o único objeto que a volição divina teria como necessário, declaração que encontramos de forma explícita no texto da edição vaticana<sup>77</sup>.

Continuando nossa leitura, no texto citado por Ockham temos ainda que a volição divina se dá contingentemente para um objeto quando, ao tender para ele, o faz de modo que poderia tender para o objeto que lhe é oposto, isto é, quando a volição divina

---

<sup>76</sup> *Ord., loc. cit.*, p. 575, lin. 19 - p. 576, lin. 10 “Secundo dicitur ad quae est libertas volitionis divinae. Et dicitur quod «nihil aliud respicit pro obiecto nisi suam essentiam; et ideo ad quodlibet aliud se habet contingenter, ita quod posset esse oppositi, et hoc considerando ipsam ut est prior potentia naturaliter tendens in illud obiectum. Nec solum ipsa ut voluntas prior est naturaliter suo actu, sed in quantum etiam volens, quia sicut voluntas nostra ut prior naturaliter actu suo ita elicit actum illum quod posset in eodem instanti elicere oppositum, - ita voluntas divina, in quantum sola volitione ‘ipsa’ est prior naturaliter tendentia tali, ita enim tendit in illud obiectum cotingenter quod in eodem instanti posset tendere in oppositum obiectum; et hoc tam potentia logica, quae est non-repugnantia terminorum (sicut dixit prius de voluntate nostra), quam potentia reali, quae est prior naturaliter suo actu.»”.

<sup>77</sup> *DSOrd., loc. cit.*, p. 427, lin. 5: “voluntas divina nihil aliud necessario respicit pro obiecto, ab essentia sua; - a vontade divina não toma *necessariamente* por objeto nada além de sua essência ...”. O grifo é nosso.

tende para *a*, o faz de modo que poderia ter tendido para *não-a*. Deste modo, quando tomada como contingente, esclareceria Duns Escoto, a liberdade da volição divina seria considerada “enquanto é uma potência naturalmente anterior tendendo àquele objeto”. Ou seja: a volição divina seria tomada como contingente na medida em que fosse uma potência anterior ao objeto em relação ao qual essa potência foi atualizada.

Mais uma vez, o texto da edição vaticana nos permite saber de uma forma ainda mais clara o que Duns Escoto propõe. Para ele, a volição divina seria tomada como contingente na medida em que é a *mesma* volição naturalmente anterior ao objeto em relação ao qual essa volição tendeu. Ou seja, a separação entre a potência volitiva e o ato volitivo para o qual essa potência tende é, na verdade, a separação de um único e mesmo ato volitivo, que só é considerado de modo separado porque é visto a partir de vários “instantes de natureza” que são co-presentes a um mesmo e único “instante do tempo”<sup>78</sup>.

Tomar a volição divina como uma potência anterior a seu objeto, continuaria Duns Escoto no texto citado por Ockham, seria o mesmo que tomar a volição divina como uma potência distinta de qualquer outra, que se caracterizaria, então, como diversa das demais potências divinas na medida em que nela estaria presente o querer. Portanto, nisto estaria a base da tese defendida por Duns Escoto: há uma potência volitiva *naturalmente* anterior ao ato volitivo divino que tende ao objeto. Que assim o seja, continua Duns Escoto, é possível deduzir de uma analogia com a própria vontade humana: assim como a vontade humana traz à luz um ato de modo que poderia no mesmo instante em que traz aquele ato, ter trazido seu ato contrário, o mesmo poderia ser feito pela vontade divina. Afinal, o que caracteriza a liberdade da volição divina é o fato de que, em algum momento anterior à sua realização, ela não esteja mais disposta a tender a um objeto do que está para tender para seu contrário. Ora, a vontade divina que tende a um objeto e a potência volitiva divina anterior naturalmente a esta tendência, na verdade, são uma única e mesma volição. Portanto, no mesmo instante em que a vontade traz à luz um objeto, poderia, conseqüente e inversamente, ter trazido à luz o objeto que lhe é oposto. Essa potência volitiva divina contingente, acrescentaria Duns Escoto, poderia ainda ser tomada como tendente a contrários sem risco de contradição tanto num sentido lógico

---

<sup>78</sup> Cf. *DSOrd.*, *loc. cit.*, p. 427, lin. 6-8: “ad quodlibet ergo aliud contingenter se habet, ita quod posset esse oppositi, et hoc considerando ipsam ut est prior naturaliter ipsa tendentia in illud oppositum. - portanto, para qualquer outro, se dá contingentemente, de modo que possa ser do oposto, e isso considerando a vontade divina enquanto é *a mesma tendência* naturalmente anterior àquele oposto”. Os grifos são nossos.

quanto num sentido ontológico ou real. No que toca à lógica, a potência para os contrários salvaguardaria a não-repugnância dos termos, uma vez que o que está sendo dito aqui é que a vontade divina tende para um lado da contradição do mesmo modo que *poderia* naquele mesmo instante ter tendido para o outro lado da contradição. No que toca à potência dita *real*, essa possibilidade da tendência para opostos, embora se conserve no objeto para o qual tende, é *naturalmente* anterior a esta tendência<sup>79</sup>.

Toda esta distinção proposta por Duns Escoto, de acordo com Ockham, estaria baseada na tese de que há um instante, para a vontade que tende a um objeto, que lhe é naturalmente anterior, e no qual esta mesma vontade poderia tanto tender para esse objeto mencionado quanto para seu contrário. Ora, como esse instante naturalmente anterior a seu ato é, na verdade, o mesmo instante temporal em que essa vontade tende para um desses objetos, conclui, essa vontade poderia tender no mesmo instante (do tempo) tanto para um objeto quanto para seu oposto. Essa potência (não manifesta) que se conserva inclusive quando da realização do ato, é o que permite que chamemos a esse ato de contingente. Afinal, se ela não fosse assim conservada – eis a constatação que motiva toda esta argumentação – tal ato, enquanto durasse, deveria ser tomado como necessário<sup>80</sup>.

---

<sup>79</sup> Cf. *DSOrd.*, *loc. cit.*, p. 427, lin. 8-15. Nessa parte final, não é grande a diferença entre a citação de Ockham e o texto da edição vaticana: “Nec solum ipsa prior est naturaliter suo actu (ut volitione), sed etiam in quantum volens, quia sicut voluntas nostra ut prior naturaliter suo actu ita elicit actum illum quod posset in eodem instanti elicere oppositum, - ita voluntas divina, in quantum ‘ipsa’ sola volitione est prior naturaliter, tendentia tali ita tendit in illud obiectum contingenter quod in eodem instanti posset tendere in oppositum obiectum: et hoc tam potentia logica, quae est non-repugnantia terminorum (sicut dictum est de voluntate nostra), quam potentia reali, quae prior est naturaliter suo actu. - E a vontade divina não é apenas naturalmente anterior a seu ato (enquanto volição), mas também na medida em que querente, porque assim como nossa vontade enquanto naturalmente anterior a seu ato traz à luz aquele ato de modo que poderia no mesmo instante trazer o oposto - assim também a vontade divina, na medida em que ‘a mesma’ única volição é naturalmente anterior a tal tendência, tende àquele objeto contingentemente, de modo que no mesmo instante poderia tender ao objeto oposto: e isso tanto a potência lógica, que é a não-repugnância dos termos (assim como foi dito sobre a nossa vontade), quanto a potência real, que é naturalmente anterior a seu ato”. A maioria das variações textuais que encontramos na versão do texto de Duns Escoto que Ockham tinha em mãos, ainda que com exceções, são as mesmas que ocorrem nos códices que na versão vaticana pertencem à família “G”. Mais especificamente, a por nós comentada, assim como ocorre na maioria das vezes, encontra-se no códice indicado como “G<sup>D</sup>”. Veja-se *DSOrd.*, *loc. cit.*, p. 427 no aparato crítico.

<sup>80</sup> Cf. GILSON, *Jean Duns Scot...*, *op. cit.*, p. 587 s.: “Pour être moins manifeste, la deuxième [contingência da liberdade humana, a saber, a contingência não manifesta] n’est pas moins réelle. Supposons une volonté créée dont l’existence ne durerait qu’un seul instant. Imaginons en toute que, dans cet unique instant, elle exerce une volition déterminée (*hanc volitionem*). De toute évidence, sa liberté de choix s’épuiserait dans cet acte unique dont on peut dire qu’il remplirait la totalité de son existence. Pourtant, cette volition unique ne serait pas nécessaire, et en

Ou seja, Duns Escoto visa com esta distinção entre uma potência manifesta e uma potência não manifesta da vontade negar algo que considera fruto de uma má leitura de um texto de Aristóteles e que J. Vuillemin chamará de “princípio de necessidade condicional”<sup>81</sup>. Com efeito, Duns Escoto aponta que a negação da contingência derivaria de uma falsa leitura da máxima aristotélica segundo a qual “tudo o que é, quando é, necessariamente é ser”<sup>82</sup>, que Duns Escoto entende como equivalente a “tudo o que é, quando é, é necessário”. Para Duns Escoto, se tomada no sentido modal da divisão, esta afirmação aristotélica seria falsa, pois seria equivalente a dizer que “tudo o que é, é necessário que seja, quando é”. Ou seja, no sentido da divisão, diríamos que todas as coisas são necessárias, ao menos no momento em que se realizam. É esse, com efeito, o princípio de necessidade condicional: que seja necessário para a coisa ser enquanto é<sup>83</sup>. Já no sentido da composição, continua Duns Escoto, esta afirmação seria verdadeira, pois indicaria que seria necessário que as coisas sejam quando são, isto é, que uma coisa não possa ser e não ser ao mesmo tempo<sup>84</sup>.

---

voici la preuve : si la volonté exerçait nécessairement cette volition unique, puisqu'elle ne serait cause que dans ce seul instant, elle serait une cause nécessaire, donc une « nature », c'est-à-dire le contraire d'une volonté. Peu importe ici qu'elle ait ou non existé dans un instant précédent où elle aurait pu vouloir le contraire. C'est dans l'instant présent, le seul où elle existe, qu'il faut la prendre. Or de même qu'en chaque instant présent d'une durée quelconque un être est soit contingent soit nécessaire, de même aussi, dans l'instant présent où elle exerce sa causalité, une cause l'exerce soit de manière contingente soit de manière nécessaire. Puisque, par hypothèse, il s'agit d'une volonté, elle ne cause pas de manière nécessaire, mais contingente. Une volonté est donc capable de vouloir le contraire de ce qu'elle veut et de causer le contraire de ce qu'elle cause, dans le temps même où elle le veut et le cause. Assurément elle ne peut vouloir ni causer simultanément les contraires, mais, en même temps qu'elle veut et cause l'un, elle conserve son aptitude essentielle à vouloir et à causer l'autre : *est ergo potentia hujus causae ad oppositum ejus quod causat, sine successione.*

Une dernière illusion reste possible. Ce serait de dire que la volonté demeure libre, parce qu'elle *aurait pu* choisir l'autre parti. Même à présent, pendant qu'elle veut, sa volition conserve la contingence radicale du volontaire en tant que tel. Ainsi, dans le temps même qu'elle produit à l'existence un acte contingent, la volonté *pourrait* exercer l'acte contraire. Il n'est pas contradictoire de dire que la volonté qui exerce un acte reste, tandis même qu'elle l'exerce, capable de produire l'acte opposé. Sa liberté intrinsèque ne diminue pas du fait qu'elle en use. Comment la cause serait-elle contingente par rapport à son effet s'il était contradictoire qu'elle produisît l'effet contraire? Mais si ce n'est pas contradictoire, c'est possible. La liberté de notre volonté *ad oppositos actus* implique donc la contingence des opposés, non seulement successivement, mais dans le même instant”. Os sublinhados são nossos.

<sup>81</sup> Cf. VUILLEMIN, *op. cit.*, p. 104-113. Ver, em especial, p. 113-116, nota 41.

<sup>82</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Sobre a Interpretação*, cap. 9, 19a 23-24; cf. *supra*, capítulo 4, seção “2. A determinação da verdade das proposições sobre o futuro contingente”.

<sup>83</sup> Cf. VUILLEMIN, *op. cit.*, p. 7.

<sup>84</sup> Cf. *supra* o texto referente à nota 70; *DSLect.* I, d. 39, q. 5, p. 498 1-4; p. 499, lin. 3-22.

Apresentado o modo de como se dão os atos volitivos humano e divino, Ockham propõe então a questão que motiva sua discussão da posição de Duns Escoto: de que modo a certeza da ciência divina está com esta contingência não manifesta?

“ [Duns Escoto] diz que «isso pode ser posto de dois modos: de um modo por isso que o intelecto divino vendo a determinação da vontade divina, vê aquilo haver de ser por *a*, porque aquela vontade determina haver de ser por *a*; sabe, com efeito, aquela vontade ser imutável e não impeditiva». Diversamente diz que possa ser posto «que o intelecto divino ou oferece os simples dos quais a união é contingente para a coisa, ou – se oferecer para si a complexão – oferece-os como neutros; e a vontade escolhendo uma parte, a saber, a conjunção daqueles por algum ‘agora’ na coisa, faz este [complexo] ser determinadamente verdadeiro: ‘isto será por *a*’. Ora, existindo esse [complexo] ‘determinadamente verdadeiro’, a essência é para o intelecto divino a razão de inteligir aquele verdadeiro, e isso naturalmente (enquanto é por parte da essência), de modo que assim como entende naturalmente todos os princípios necessários como se antes do ato da vontade divina (porque a verdade daqueles não depende daquele ato e seriam inteligidos se por impossível não fosse um que quer), assim também a essência divina é a razão de conhecer aqueles princípios naquele antes, porque depois disso são verdadeiros; não por certo que eles verdadeiramente movam o intelecto divino – nem mesmo os seus termos – para que apreenda tal verdade, mas a essência divina é a razão de conhecer tal como os simples, os complexos que tais; ora, depois disso não são verdadeiros contingentes, porque nada há depois disso através do que tenham a verdade determinada; ora, posta a determinação da vontade divina, já são verdadeiros» e naquele segundo instante a essência será a razão de conhecê-los”<sup>85</sup>.

De acordo com esta citação de Duns Escoto, o intelecto divino conhece os contingentes de dois modos diversos. No primeiro, há a proposta de separação entre o intelecto divino e a vontade divina. O intelecto divino, como se fosse algo separado de sua vontade, veria o que esta sua vontade determina. Uma vez que sabe que sua vontade é imutável e não pode ser impedida, então o intelecto divino saberia com certeza que aquilo que é determinado por sua vontade viria a ser no exato instante em que sua vontade o determinasse para ser<sup>86</sup>.

O segundo modo de acordo com o qual o intelecto divino conhece de modo verdadeiro o contingente futuro é, na verdade, um desdobramento do anterior, uma vez que

<sup>85</sup> *Ord.*, *loc. cit.*, p. 576, lin. 12 - p. 577, lin. 11; *DSOrd.*, *loc. cit.*, p. 428, lin. 1 - p. 429, lin. 3. As diferenças são mínimas e não parecem implicar numa interpretação diversa da intenção do autor. Desta vez, porém, não pudemos encontrá-las no aparato crítico.

<sup>86</sup> GILSON, *Jean Duns Scot...*, *op. cit.*, p. 589, assim resume o que é proposto por Duns Escoto: “L’intellect divin connaît tout le possible, et cela d’une connaissance naturelle et nécessaire ; tous les futurs contingents son éternellement devant ses yeux à titre d’alternatives éternellement nécessaires, mais elles resteraient éternellement telles si la volonté divine ne levait librement certaines d’entre elles en décidant que, de deux événement contradictoires, l’un sera réalisé”.

também parte da proposta de uma separação entre o intelecto e a vontade. O intelecto divino ofereceria para a vontade divina os simples, para os quais “a união é contingente para a coisa”, ou a complexão, como se fosse composta de simples “neutros”. Ou seja, o intelecto divino ofereceria para a vontade ou os simples que contingentemente podem ser predicados para algo, por exemplo, “Sócrates” e o “estar sentado”, e a vontade divina determinaria a união desses simples, isto é, que “Sócrates estará sentado em *a*”, ou, então, o intelecto divino ofereceria para a vontade os complexos como se fossem neutros para ela, isto é, sem valor de verdade (ou falsidade) previamente determinados, tais como “Sócrates estará sentado em *a*”, “Sócrates não estará sentado em *a*”, e a vontade divina escolheria qual desses complexos neutros ela quer que venha a ser determinada verdadeiramente.

Tendo a vontade determinado qual complexo será verdadeiro, o intelecto divino entende essa determinação. Essa compreensão se dá por meio da essência divina, que é motora do intelecto divino<sup>87</sup>. É pela essência divina, com efeito, que o intelecto divino conhece tanto os contingentes quanto os necessários. Os necessários, no entanto, são conhecidos pela essência divina como se fossem anteriores à vontade divina, pois, mesmo que não houvesse uma vontade divina, o que seria impossível, a essência divina saberia *que* eles viriam a ser e *como* eles viriam a ser independentemente da vontade divina então inexistente. Ora, só seria possível para a essência divina prescindir da vontade divina e conhecer tais necessários justamente porque estes conhecidos são necessários e, portanto, se realizam de um modo que por si “prescinde” da vontade divina. Ainda que seja impossível cogitar que algo possa existir independentemente do querer divino, essa proposta traz à baila um dado importante para a reflexão: o fato de que a essência divina possa mover o intelecto para a compreensão de algo independentemente e anteriormente à vontade. Desta constatação, Duns Escoto inferirá que assim como a essência divina conhece os necessários como que antes da volição divina, também deverá conhecer os contingentes neste “momento” natural anterior. Afinal, os contingentes são conhecidos como verdadeiros em razão da essência divina que move o intelecto para conhecê-los e não em razão deles mesmos. Se os contingentes fossem a razão de seu próprio conheci-

---

<sup>87</sup> Cf. *ibidem*, p. 319 s.: “Le premier être que l’on puisse considérer, au sens large, comme un mobile mû par une cause motrice naturelle, est l’intellect divin, dont le premier moteur naturel est l’essence divine, premier objet de cet intellect : *essentia divina est motiva immediata sui intellectus*. Cette première action est suivie, non point dans le temps mais en ordre de nature, par une deuxième, celle de la volonté divine. ...”.



mento, seríamos obrigados a conceder que algo exterior moveria o intelecto divino, o que seria o mesmo que lhe atribuir uma imperfeição<sup>88</sup>. Desse modo, Duns Escoto defende que assim como o necessário tem como seu princípio a “natureza”, o futuro contingente tem como seu princípio a determinação da vontade divina: os futuros contingentes não são verdadeiros simplesmente em razão de serem conhecidos como tais pela essência divina, pois isso faria deles necessários<sup>89</sup>, eles são futuros contingentes porque são conhecidos pela essência divina como um resultado da determinação da vontade divina, determinação que prescinde de qualquer intelecção<sup>90</sup>.

Como conclusão de sua exposição da opinião de Duns Escoto, Ockham cita o seguinte trecho:

---

<sup>88</sup> Cf. *ibidem*, p. 323: “La motion contingente interne ainsi achevée par la volonté précède la motion extérieure par la puissance. Celle-ci est donc tout entière contingente et dépend immédiatement de la volonté comme de son principe. Nous sommes ici au point crucial de la doctrine scotiste des possibles, en tant qu’elle permet de comprendre qu’il y ait de la contingence dans le monde. Il s’agit avant tout, pour Duns Scot, d’interdire qu’aucune vérité sur l’existence actuelle d’un possible quelconque ne s’impose à l’intellection divine d’elle-même et comme de plein droit. Céder sur ce point eut été pour lui se condamner au monde gréco-arabe de la nécessité, car si la vérité d’un contingent ne pouvait être que constatée par l’intellect divin sans que Dieu lui-même en fût la cause, c’est le possible qui déterminerait l’intellect divin, lequel à son tour déterminerait la volonté divine. Ce serait l’univers d’Avicenne. Pour en briser la nécessité, il faut que la volonté de Dieu dispose à son gré de la vérité du contingent, qu’elle soit maîtresse de décider, entre les possibles, ceux qui sont appelés ou non à se réaliser. Ce n’est donc jamais une vérité contingente qui meut l’essence divine comme telle à la connaître en vertu d’une motion naturelle ; c’est la volonté divine, cause de cette vérité contingente, qui la propose d’abord à l’entendement divin. Il n’y a, dans la connaissance divine, aucune consécution nécessaire des contingents, à laquelle la volonté serait tenue de consentir”

<sup>89</sup> Cf. *ibidem*, p. 321 s.: “En effet, l’essence de Dieu seule ne meut pas déterminément son intellect à la connaissance distincte de toutes les vérités relatives aux événements contingents qui se produisent dans le monde créé. On peut l’affirmer avec certitude, car il y a de la contingence dans le monde, et il n’y en aurait pas si, en déterminant l’intellect à produire les idées, l’essence divine le déterminait à la connaissance distincte de la vérité de telle ou telle de leurs combinaisons. S’il en était ainsi, ces combinaisons finies seraient nécessaires en vertu de l’essence divine, de telle sorte qu’elles, et elles seules, se réaliseraient nécessairement”.

<sup>90</sup> Cf. *ibidem*, p. 322 s.: “... Ainsi donc, au terme de l’ordre des motions nécessaires, la motion contingente commence, et puisque celle-ci ne peut avoir pour cause une nature, dont la motion serait nécessaire, sa cause ne peut être que la volonté. Il faut qu’il y ait d’abord en Dieu une motion libre, par quoi la volonté même se détermine à vouloir que l’une des deux propositions disjonctives soit vraie. Sans cette décision de créer l’existence contingente de l’un de deux possibles, aucune des deux propositions ne sera jamais vraie, parce qu’il n’arrivera jamais rien. La volonté divine se détermine d’abord à vouloir que tel événement contingent se produise ; deuxièmement, voyant cette détermination infaillible de la volonté, l’intellect connaît que cet événement se produira. La motion contingente suit donc un ordre inverse de la motion nécessaire. Dans la motion nécessaire le principe premier est la nature, et c’est pourquoi elle est déterminée ; dans la motion contingente, le principe premier est la volonté et c’est seulement en conséquence de son acte libre que l’action naturelle de l’intellect se produit”.

“«Em cada um daqueles modos, para que seja admitido que o intelecto divino conheça a existência das coisas, é patente, para que a vontade divina seja determinada, que há – de acordo com ambos – a determinação do intelecto divino para aquele existente, bem como a certeza da infalibilidade (porque a vontade não pode ser determinada sem que o intelecto apreenda determinadamente aquilo que a vontade determina), e também [o ser] imutavelmente (porque tanto o intelecto quanto a vontade são imutáveis). Com esses, também está [*stat*] a contingência do objeto conhecido, porque a vontade que quer isto determinadamente, o quer contingentemente»”<sup>91</sup>.

Esse último parágrafo é, portanto, uma espécie de resumo de tudo o que foi até aqui debatido por Duns Escoto. Como se vê, para que possamos admitir que o intelecto divino conheça a determinação da vontade divina, e, portanto, que conheça com certeza os futuros contingentes, é preciso inicialmente que estejam presentes três requisitos:

- 1.) a determinação do intelecto divino para aquele existente, isto é, a determinação de qual dos lados da contradição Deus quer que seja verdadeiro;
- 2.) a certeza da infalibilidade deste conhecimento, que provém do fato de que nada que é determinado pela vontade divina deixa de ser conhecido por seu intelecto;
- 3.) a imutabilidade deste conhecimento, garantida pelo fato de que tanto a vontade quanto o intelecto divinos são imutáveis.

No entanto, para que este conhecimento possa de fato ser chamado de contingente e seja diverso do conhecimento divino do necessário, devemos acrescentar a essa lista ainda um último requisito:

- 4.) a contingência do objeto conhecido: como é a própria vontade divina que determina a existência deste objeto e não a natureza, então podemos dizer da vontade que o quer de modo determinado, que o quer de modo contingente.

Ockham, como sabemos, é contrário a essa solução dada por Duns Escoto. A razão de sua discordância parece basear-se no seguinte raciocínio: Duns Escoto explica a ciência divina do futuro contingente baseado na hipótese que postula a existência de uma potência não manifesta da vontade. O problema é que parece pouco provável, para Ockham, que esta hipótese seja verdadeira, e o principal argumento que ele traz para justificar essa sua desconfiança é o seguinte: uma tal potência simplesmente não pode ser realizada. Além disso, há um segundo problema para a explicação de Duns Escoto, ainda mais grave: ainda que sua hipótese seja verdadeira, não parece que ela de fato sal-

---

<sup>91</sup> Cf. *Ord.*, *loc. cit.*, p. 577, lin. 22 - p. 578, lin. 5; *DSOrd.*, *loc. cit.*, p. 429, lin. 15 - p. 430, lin. 3. Mais uma vez as divergências textuais não parecem ser suficientes para, por si mesmas, acarretar mudanças na interpretação do texto de Duns Escoto.

ve a contingência das coisas. Ora, se assim for, a questão passa a ser a seguinte: se a hipótese de Duns Escoto não salvar a contingência das coisas, e também não puder ser comprovada uma vez que não se vê como possa ser realizada, resta que seja descartada.

Assim começa a argumentação de Ockham contrária à opinião de Duns Escoto:

“É possível argumentar contra isso. Em primeiro lugar, contra aquilo que diz que, conjuntamente à segunda liberdade da vontade, segue-se uma potência para opostos não manifesta que é para opostos sem sucessão. Com efeito, não parece que isso seja verdadeiro. A razão disso é, porque aquela potência que por nenhuma potência, ainda que infinita, pode ser reduzida ao ato, não deve ser posta; ora, através de nenhuma potência esta potência manifesta pode ser reduzida ao ato, porque se fosse reduzida, então a vontade quererá algo por *a* e não quererá aquilo por *a*, e assim haverá manifestamente ‘contraditórias simultaneamente verdadeiras’.”<sup>92</sup>.

A “segunda liberdade da vontade” da qual fala Ockham é a vontade livre para objetos opostos, assim como a vimos ser proposta acima por Duns Escoto. Ockham põe em dúvida a existência desta potência não manifesta para opostos baseado no argumento de que nem mesmo Deus pode fazê-la realizar-se. Se essa potência não manifesta para opostos fosse realizada, continua Ockham, teríamos então uma vontade que assim como quer algo num dado momento, deixa de querê-lo naquele mesmo momento, ou seja, teríamos posto na realidade um contraditório. Afinal, teríamos que tanto “Deus quer isto por *a*” quanto “Deus não quer isto por *a*” seriam proposições simultaneamente verdadeiras, o que é impossível<sup>93</sup>. Frisando a impossibilidade desta ocorrência, Ockham retoma um argumento por nós já exposto várias vezes neste trabalho: apenas um lado da contradição sobre o futuro contingente pode ser verdadeiro. Com efeito, Ockham assim continua sua exposição:

“Se for dito que se for reduzido ao ato, esta ‘a vontade quis isto por *a*’ já não seria verdadeira, nem esta ‘a vontade quer isto por *a*’, uma vez que por isso mesmo que a vontade não quer isto por *a*, segue-se que esta ‘a vontade quer isto por *a*’ não seria verdadeira:

Contra: isto é geralmente concedido por filósofos e teólogos – que Deus não pode fazer do passado um não passado, ainda que sempre depois seja verdadeiro dizer que tenha sido passado. Portanto, dado que pelo que foi posto, esta ‘a vontade quer isto por *a*’ seja determinadamente verdadeira neste momento, e conseqüentemente venha a ser sempre verdadeira depois, também esta ‘a vontade não quer isto por *a*’ nunca foi verdadeira, portanto, depois de *a* esta ‘a vontade não quis isto por *a*’ sempre foi impossível, e, além disso, então neste momento depois de *a* seria verdadeiro dizer que esta ‘a

<sup>92</sup> *Ord., loc. cit.*, p. 578, lin. 7-15.

<sup>93</sup> Exposição paralela é encontrada em: *T.P.*, q. 3, p.533 s., lin. 24-30.

vontade não quer isto por *a*' não poderia ser verdadeira naquele instante em que sua oposta tivesse sido verdadeira, por mais que antes tenha sido verdadeira, porque a proposição verdadeira freqüentemente torna-se impossível"<sup>94</sup>.

O argumento de Ockham insiste na constatação de que apenas uma parte do par de contraditórias que enunciam um evento futuro contingente pode ser verdadeira. Para sustentar sua tese, lembra que ela se apóia em duas fontes: a filosofia e a teologia. Da parte da teologia, há a afirmação de que Deus não pode mudar o passado. O que não quer dizer que Deus não pudesse ter feito o passado diversamente daquilo que fez. Dizer que Deus não pode mudar o passado equivale a dizer que Deus não muda sua decisão, sem que isso diminua em nada a liberdade do criador: se o passado é tal, o é porque Deus também quis que o fosse. Já no que toca à filosofia, a mesma proposição sobre o passado não pode ser verdadeira e depois passar a ser falsa se relativa a um único estado de coisas, pois isto negaria o princípio de que todo presente verdadeiro terá uma proposição necessária a ele correspondente no pretérito, de modo que se for verdadeiro dizer "isto é no instante *a*" sempre depois esta proposição será necessariamente verdadeira: "isto foi no instante *a*"<sup>95</sup>.

Ou seja, a estratégia de Ockham é jogar contra a opinião de Duns Escoto tanto o que considera ser revelado pela fé quanto o que considera serem as conseqüências de uma argumentação racional. Seu próximo passo será dizer que qualquer argumento que tente reduzir aquela potência não manifesta ao ato incorrerá na necessidade de negar aquela potência em favor da potência manifesta. Vejamos:

"Se for dito que aquela potência [não manifesta] pode ser reduzida ao ato, porque pode cessar de querer isto por *a*, respondo que isso não vale, porque essa potência para opostos é manifesta e com sucessão. Pois para um instante esta 'a vontade quer isto por *a*' será verdadeira, e para outro instante, esta será verdadeira: 'a vontade não quer isto por *a*'. Ora, que ambas sejam verdadeiras no mesmo instante é simplesmente impossível por qualquer que seja a potência, assim como é impossível que esta 'a vontade criada quer isto por *a*' seja primeiramente verdadeira e que depois esta 'a vontade jamais quis isto por *a*' seja verdadeira. E assim para as criaturas é universalmente verdadeiro que jamais pode ser provada a potência sem sucessão da vontade criada para atos opostos e para objetos opostos. Nem sua razão conclui, porque deve ser concedido que a vontade, quando causa, causa contingentemente. Ora, essa [concessão] pode ter duas causas da verdade. Ou porque é possível que no mesmo instante seja verdadeiro dizer que não causa; e isso é impossível, porque posto que em algum instante [a vontade] seja causadora,

<sup>94</sup> *Ord., loc. cit.*, p. 578, lin. 16 - p. 579, lin. 9.

<sup>95</sup> Cf. *T.P.*, q. 3, p. 534, lin. 31-55.

é impossível que no mesmo instante seja não causadora. Ou [porque] causar é dito contingentemente, uma vez que livre – sem nenhuma variação que adviesse a si ou a outro e não pelo cessar de outra causa – [a vontade] pode cessar desde o ato em outro instante, de modo que em outro instante seja não causadora, [mas] não [de modo] que no mesmo instante seja não causadora. E desse modo a vontade causa contingentemente. Ora, não [causa contingentemente] como causa natural, porque a causa que age naturalmente sempre age, a não ser que o ato mude ou se dê alguma novidade acerca dele ou porque outra causa deixe de causar ou por algum outro modo, sem o que tudo o que a vontade pode por si apenas por sua liberdade é cessar desde o ato”<sup>96</sup>.

Ockham declara então que sempre que quisermos demonstrar o modo pelo qual seria possível vermos realizada aquela potência não manifesta, teremos de apresentá-la como uma potência manifesta, isto é, com sucessão, sob pena de incorreremos no impossível. Portanto, o que Ockham faz questão de continuamente frisar em sua negativa da solução de Duns Escoto é o fato de que a sua hipótese a respeito da existência de uma potência volitiva não manifesta não possa se ver realizada de modo nenhum<sup>97</sup>.

Além disso, continua Ockham, nem a razão dada por Duns Escoto para postular a existência de uma potência não manifesta teria respaldo. Com isso, Ockham pretende apontar que a negação da potência não manifesta da vontade não implica na concessão de que tudo o que venha a acontecer, quando for, aconteça necessariamente<sup>98</sup>. Ou seja, a negação da potência não manifesta da vontade não implica para Ockham na assunção do “princípio de necessidade condicional”, como veremos logo mais. Um fato é considerado contingente, argumenta Ockham, não porque a vontade pode causá-lo e não causá-lo no mesmo instante, mas o é porque a vontade pode causá-lo num instante e tem em seu poder a potência de deixar de causá-lo em qualquer outro instante. Portanto, a causa contingente é diversa da causa natural, isto é, da causa necessária, na medida em que a

<sup>96</sup> *Ord., loc. cit.*, p. 579, lin. 10 - p. 580, lin. 13.

<sup>97</sup> Em seu livro, Vuillemin (*op. cit.*, p. 112 s.) acusa Ockham de não ter compreendido esta hipótese de Duns Escoto, pois – explica – o que Duns Escoto propõe é apenas o fato de que embora tenhamos agido num determinado instante de um dado modo, tínhamos a possibilidade de ter agido de modo diverso naquele mesmo instante. Ockham seria enganado, portanto, pelo “sofisma da distribuição das modalidades”, uma vez que teria confundido “a contradição real entre ato e ato contrário com a contradição aparente entre ato e possível contrário”. Como é possível perceber da leitura que sustentamos ser a apresentada no texto de Ockham, essa proposta de interpretação parece improcedente: o que Ockham parece negar é o fato de que a hipótese proposta por Duns Escoto seja suficiente para salvaguardar a contingência do ato volitivo. Portanto, uma vez que ela “não cumpriria” sua finalidade nem poderia ser confirmada na realidade, Ockham argumenta, não haveria razão para que ela fosse admitida como provável: cf. *Ord., loc. cit.*, p. 581, lin. 9 - p. 583, lin. 19.

<sup>98</sup> Cf. *T.P.*, q. 3, p. 534 s., lin. 56-75.

causa natural age de modo independente de qualquer vontade, e só cessará se for possível que, de algum modo, o ato que a causa seja suprimido ou modificado. Já a causa contingente age de modo que a vontade que é sua origem, por si mesma, e sem a intervenção de nada que lhe seja exterior, pode cessar o ato que origina essa causa contingente<sup>99</sup>.

Ockham também afirma que existem algumas ressalvas em relação à posição de Duns Escoto a respeito do conhecimento divino do futuro contingente. Como vimos, para Duns Escoto, Deus sabe os futuros contingentes porque entende a determinação de sua vontade. Ockham, entretanto, não crê que isso seja suficiente para salvaguardar a certeza da ciência divina, uma vez que

“se a vontade divina determinada for referente a tudo [i.e., ‘a todos os efeitos produzidos pela vontade e também a todos os efeitos das causas naturais com as quais a vontade divina age conjuntamente’], pergunto: ou àquela determinação necessariamente se segue a determinação ou produção da vontade criada ou não. Se se seguir, então a vontade criada age tão naturalmente quanto qualquer causa natural. Porque tal como, existente a vontade divina determinada para um dos opostos, não está em poder de qualquer causa natural não agir conjuntamente – e, do mesmo modo, a mesma não determinada, não age conjuntamente a causa natural – assim também, determinada a vontade divina existente, a vontade criada agiria conjuntamente, e não estaria em seu poder o não agir conjuntamente. E, conseqüentemente, nenhum ato da vontade criada seria imputado a ela. Ora, se à determinação da vontade divina não se seguir a determinação da vontade criada, então para que se saiba se o efeito será posto ou não será posto, não basta a determinação da vontade divina, mas é requerida a determinação da vontade criada, a qual ainda não é ou não foi desde a eternidade. Portanto, Deus não teve notícia certa dos futuros contingentes desde a eternidade em razão da determinação da vontade divina”<sup>100</sup>.

Se as coisas acontecerem em função da determinação divina, diz Ockham, então a vontade criada agirá em função desta determinação e não contingentemente. Ou seja, se concedermos com Duns Escoto que Deus sabe os futuros contingentes porque sua vontade escolhe qual lado da contradição deverá se realizar, seremos então obrigados a conceder também que tudo aconteça necessariamente, o que seria exatamente o contrário do que Duns Escoto teria a intenção de propor. Isso seria assim concluído, continua Ockham, porque, para salvaguardar a liberdade da criação, por si, a determinação da vontade divina não deve poder ser capaz de determinar a vontade humana. Ora, se a vontade divina não for capaz de determinar a vontade humana, continua Ockham, então

---

<sup>99</sup> Cf. *Ord.*, *loc. cit.*, p. 580, lin. 14 - p. 581, lin. 8.

sua determinação também não é suficiente para garantir a certeza do conhecimento divino acerca do futuro contingente. Afinal, a vontade criada não está determinada desde a eternidade, mas no tempo: seria necessária então a visão desta determinação no tempo para que Deus tenha ciência correta a respeito do futuro contingente. Mas essa também não seria uma boa solução:

“Além disso, por mais que a vontade criada esteja determinada para uma parte e por mais que o intelecto veja aquela determinação, porque, entretanto, a nossa vontade pode cessar aquela determinação e não determinar, o intelecto não tem uma notícia certa daquela parte. Portanto, a visão da determinação da vontade, a qual a vontade pode não determinar para aquela parte, não basta para a notícia certa daquela parte”<sup>101</sup>.

O argumento continua: por mais que a vontade criada esteja determinada para o intelecto divino para uma parte da contradição e por mais que o intelecto divino veja aquela determinação, se aquela vontade criada for livre, então pode fazer com que aquela determinação não se realize. Ora, se a vontade livre pode não realizar aquilo que Deus tem como determinadamente verdadeiro, então não é possível dizer que o conhecimento que o intelecto divino tem da determinação daquela vontade seja certo ou infalível, uma vez que pode acontecer que não se dê tal como conhece<sup>102</sup>. Deste modo, conclui Ockham, a visão divina daquela parte não é suficiente para que asseveremos com Escoto que Deus tenha ciência certa do futuro contingente. E a refutação de Ockham continua: há ainda mais um problema. Além dessa constatação de que a hipótese de Duns Escoto não parece servir para salvar aquilo que pretende salvar, a saber, a certeza do conhecimento divino, parece ainda que também não seja possível sustentar o raciocínio que seria a base desta conclusão:

“Além disso, que diga que para o primeiro instante o intelecto divino oferece os simples, e depois a vontade divina elege uma parte, e depois o intelecto evidentemente conhece aquela parte, não parece que aquilo seja verdadeiro. Porque não há tal processo, nem tal prioridade, nem tal contradição em Deus, que o intelecto divino por algum instante não conheça os futuros contingentes evidentemente e por outro conheça. Isso, com efeito, seria por uma imperfeição: que o intelecto divino receberia de outro alguma perfeição”<sup>103</sup>.

---

<sup>100</sup> *Ord., loc. cit.*, p. 582, lin. 14 - p. 583, lin. 4.

<sup>101</sup> *Ord., loc. cit.*, p. 583, lin. 5-11.

<sup>102</sup> Cf. *T.P.*, q. 1, Sexta Suppositio, p. 517, lin. 265-276.

<sup>103</sup> *Ord., loc. cit.*, p. 583, lin. 12-19.

O último argumento proposto por Ockham contra a opinião de Duns Escoto é, portanto, contrário ao próprio fundamento de sua hipótese: os instantes de natureza que justificam a potência não manifesta da vontade. Ockham diz que tais instantes de natureza não devem existir basicamente por duas razões além da já insistentemente relatada, a saber, que esta potência não possa ser realizada. A primeira dessas novas razões aponta que não parece crível que haja um instante em que o intelecto divino não conheça a determinação do futuro contingente, uma vez que o teria como neutro, e que depois passe a conhecer em razão da determinação de sua vontade<sup>104</sup>. Afinal, esse argumento parece ser contrário à própria tese da imutabilidade divina. Depois, ao dividir tais instantes de natureza, a tese de Duns Escoto acaba considerando, ainda que atemporalmente, a existência de uma certa anterioridade e posterioridade no conhecimento divino, o que também não pode ser concedido. A segunda razão levantada por Ockham contra a tese de Duns Escoto sugere que conceder tal postulado – que propõe que o intelecto conheça um complexo primeiro de modo neutro e depois de modo determinado – implicaria ainda em atribuir uma imperfeição para Deus: o ser atualizado a partir de outro que não o próprio intelecto, isto é, a vontade divina.

Ainda que negue a solução proposta pela argumentação de Duns Escoto, Ockham não parece, entretanto, negar a legitimidade do problema que ele visa evitar: a justificação da contingência nas coisas, justificação que já vimos ser traduzida aqui como negação do princípio de necessidade condicional. Com efeito, o último movimento da terceira questão do *T.P.* que, como visto, gira em torno deste assunto, pode ser tomado como uma defesa da contingência contra a atribuição da necessidade condicional:

“Mas de que modo então se salvará a contingência da vontade referente aos por ela queridos? Respondo que a vontade de Deus para o exterior e a vontade criada naquele instante em que age, age contingentemente. Ora, isso pode ser entendido de três modos: de um modo que a própria duração anterior existente antes do instante *a* no qual causa, pode livre e contingentemente causar ou não causar em *a*; e este modo de entender é verdadeiro se a vontade assim preexistir. De um segundo modo pode ser entendido que no mesmo instante no qual causa seja verdadeiro dizer que não cause; e este modo de entender não é possível em razão das contraditórias que se seguem, a saber, que causa em *a* e que não causa em *a*. Do terceiro modo pode ser entendido ‘que seja contingentemente causado em *a*’, porque livre, sem nenhuma variação e mudança que advenha para si ou para outra causa, e sem o cessar de outra causa pode cessar naquele instante depois de *a* o seu ato, de modo que no instante *a* esta ‘a vontade causa’ seja verdadeira, e em outro

<sup>104</sup> Cf. *T.P.*, q. 3, p. 535, lin. 77-82.



instante depois de *a* esta seja verdadeira: ‘a vontade não causa’; e assim a vontade causa contingentemente em *a*, não, porém, do modo que a causa natural causa contingentemente”<sup>105</sup>.

De acordo com Ockham algo pode então ser dito contingente basicamente por duas razões: ou porque é possível para a vontade causar ou não causar algo antes que cause ou deixe de causar, ou porque após ter causado algo, pode deixar de causá-lo a seu bel-prazer, sem que a vontade seja obrigada a cessar tal ato por nada que lhe seja exterior. É essa possibilidade, com efeito, que faz de um determinado ato, assim como de seu efeito, um ato e um efeito contingentes. Para Ockham, como vimos no capítulo anterior, apenas se diz contingente aquilo que de algum modo depende da ação de um agente livre. Uma falsa distribuição das modalidades, de acordo com o raciocínio exposto por Ockham, seria portanto acreditar que aquilo que se dá em virtude da ação de um agente livre possa ser considerado de algum modo como algo necessário<sup>106</sup>.

---

<sup>105</sup> *T.P.*, q. 3, p. 536, lin. 83-98.

<sup>106</sup> J. Vuillemin pensa que neste ponto residiria todo o imbróglia interpretativo de Ockham: ainda que inicialmente quisesse negar na 3ª questão do *T.P.* o princípio de necessidade condicional, Ockham acabaria assumindo-o ao negar que fosse possível que uma coisa seja e não seja possível no mesmo instante: “Qu’on ramène à présent la discussion à sa signification logique. Duns Scot soutient qu’on peut au même instant agir e pouvoir agir autrement qu’on n’agit. Ceci signifie que l’acte est compatible avec la puissance de son opposé. Ockham répond qu’il y a incompatibilité, puisque réaliser le possible contraire serait entrer en contradiction avec l’acte. La volonté divine elle-même ne peut pas cela. On le voit, Ockham admet le principe de nécessité conditionnelle. L’acte exclut, *pendant* qu’il est, la puissance de son opposé, dont la réalisation ne pourra avoir lieu qu’après que lui-même aura disparu. Mais cette représentation successive de la puissance, toute légitime qu’elle soit en ce qu’elle suggère dans la puissance quelque chose de positif et comme une tendance qui dépasse la simple réalité logique ou non-contradiction, paraît mal fondée chez Ockham. Lorsqu’il prétend réduire Scot à l’absurde, il ne fait, en réalité que céder lui-même au sophisme de la distribution des modalités et confondre la contradiction réelle entre acte et acte contraire avec la contradiction apparente entre acte et possible contraire.”: VUILLEMIN, *op. cit.*, p.112 s. A crítica mais uma vez parece improcedente. Se retomarmos as bases da exposição de Ockham a respeito da atribuição das modalidades às coisas e às proposições, assim como a vimos ser feita na *E.Per.*, parece difícil explicar o que seria essa possibilidade lógica independente de uma possibilidade real. Afinal, como Ockham parece querer mostrar também aqui, além de basear-se numa distinção questionável – a saber, a hipótese que defende a existência de tais instantes de natureza – essa separação entre a possibilidade lógica e a possibilidade real não acrescentaria nada que fosse de fato relevante para a salvaguarda da contingência. Se algo tem uma causa contingente, sua realização não o torna necessário pelo simples fato de que esse algo não possa ser e não ser no mesmo instante. A única necessidade que pode ser encontrada nisso é a necessidade, seja para contingentes, seja para necessários, de que algo não seja e deixe de ser no mesmo instante do tempo, um princípio trivial tanto para Ockham, quanto para o próprio Duns Escoto, quanto, poderíamos acrescentar, para Tomás de Aquino. Deste modo, não parece plausível que a negação da existência de instantes de natureza, defendida por Ockham, implique a assunção de qualquer tipo de necessidade condicional. Mais uma vez, para a salvaguarda da contingência, basta a constatação de que para algo é possível ser ou deixar de ser exclusivamente em virtude de uma vontade livre.

Ockham acrescenta, por fim que essa causa contingente da vontade não se dá do mesmo modo que a causa natural causa contingentemente. Como sabemos, pode-se dizer da causa natural que cause algo de modo contingente de dois modos: ou que se dê na forma de um contingente *por acaso*, já que nesta espécie de contingente há a presença de causas naturais que se seguem de uma causa livre, ou ainda como o contingente natural, que Ockham diz confundir-se com o necessário<sup>107</sup>.

Mas não é porque critica a posição de Duns Escoto que Ockham se sente automaticamente preparado para dar uma solução definitiva para a questão, ao menos não nos mesmos moldes da solução proposta por Duns Escoto. Com efeito, tanto no texto do *T.P.* quanto no texto da *Ordinatio*, vemos Ockham repetir a seguinte opinião:

“Por isso digo para a questão que indubitavelmente deve ser assumido que Deus sabe com certeza e evidentemente todos os futuros contingentes. Mas declarar isso evidentemente e exprimir o modo pelo qual sabe todos os futuros contingentes é impossível para qualquer intelecto em virtude de seu estado atual”<sup>108</sup>.

Ou seja, frente ao que entende ser a limitação da exposição de Duns Escoto, Ockham não crê ser possível avançar nenhuma explicação que de fato desvende o modo como se dá o conhecimento divino do futuro contingente, e isso por uma razão bem demarcada: nenhum intelecto em seu estado atual, ou melhor, nenhum intelecto humano *em seu estado de peregrino*, ao qual naturalmente é vetada a notícia intuitiva da divindade<sup>109</sup>, pode 1.) declarar isto de modo evidente; 2.) exprimir o modo pelo qual Deus sabe todos os futuros contingentes.

<sup>107</sup> Cf. *E.Per.* I, cap. 6, § 15, p. 422, lin. 29-33; *Quodl.* I, q. 17, p. 90 s., lin. 12-33; *supra*, cap. 4, seção: “1. c.) Contingentes por sorte, por acaso e pelo que se queira”.

<sup>108</sup> *Ord.*, *loc. cit.*, p. 583, lin. 21 - p. 584, lin. 2; *T.P.*, q. 1, Sexta Suppositio, p. 517, lin. 277 ss.: “Por isso digo que é impossível exprimir claramente o modo pelo qual Deus sabe os futuros contingentes. Deve ser assumido, entretanto, que sabe apenas contingentemente”.

<sup>109</sup> Cf. *Ord.*, Prologus, q. 1, p. 49, lin. 4-8: “concluo que a notícia distinta da deidade [i.e., a notícia abstrativa da deidade] é comunicável ao peregrino, permanecendo peregrino, porque apenas a intuitiva repugna ao peregrino. Portanto, se a abstrativa puder ser posta sem a intuitiva, segue-se que a notícia abstrativa distinta da deidade possa ser no peregrino, permanecendo peregrino” (Trad. A.R.S., p. 95). Ockham afirmaria ainda em meio a uma discussão sobre a notícia intuitiva dos inteligíveis que alguns dos conhecimentos que temos sobre a divindade são apenas genéricos: “Se for dito que Agostinho fala sobre os sobrenaturais que *não são conhecidos por nós senão em um conceito geral...*”, ou seja, há coisas sobre a divindade que conhecemos apenas de um modo geral, isto é, desprovido de maiores detalhes, assim como quando falamos de alguém que tem fé: “Se for dito que tem outra notícia, porque sobre a própria fé tem uma notícia em particular, sobre a fé alheia apenas em geral, isto é verdadeiro: que, por ora, não

Que o intelecto do peregrino não possa declarar como Deus sabe os futuros contingentes de modo evidente, seguindo os parâmetros estabelecidos pela reflexão ockhamiana, é algo que pode ser verificado: o homem não tem notícia intuitiva da divindade, o que quer dizer que alguns dos conhecimentos que o homem tem de Deus, ao menos naturalmente, seriam alcançados apenas por composição<sup>110</sup>. A questão aqui é saber porque o homem não seria capaz nem ao menos de *exprimir* isso. Como vimos acima, nos *Quodlibeta*, ao discutir que tipo de conhecimento os profetas teriam da profecia sobre o futuro contingente, Ockham já dera uma indicação do que está aqui em questão: por mais que se possa cogitar os possíveis modos de responder a essa questão, não há certeza em sua resposta. A razão apresentada era simples: Deus não teria revelado isso ao homem. Pelo menos não havia revelado isso ao expositor da questão: pois ele nem tinha a revelação de como esse conhecimento se dava nem tampouco era ele mesmo um profeta.

Com relação ao conhecimento que o próprio Deus tem dos futuros contingentes se dá caso semelhante. Ockham afirma também não ser possível para o homem saber o modo como ele se dá. Apenas temos uma notícia geral deste conhecimento, a saber, que Deus sabe o futuro contingente. Explicar como o sabe, envolveria o conhecimento de outras coisas que não foram reveladas para nós, por exemplo, a revelação de como se dá o conhecimento divino *em detalhe*. Além disso, Ockham avança ainda mais um ponto fundamental para a análise desse caso: desta vez não é possível nem ao menos postular uma boa teoria que dê conta de resolver essa questão. Para justificar essa sua opinião, Ockham avançará então a discussão a partir de dois vieses: do que pode ser conhecido através da filosofia e do que é asseverado através da revelação. Escreve Ockham:

---

podemos ver a fé de outrem, nem podemos inteli-la senão apenas num conceito comum.”: *Ord., loc. cit.*, p. 41, lin. 15 s.; p. 42, lin. 8-12 (Trad. A.R.S., p. 89 s.). Os grifos são nossos.

<sup>110</sup> Cf. *Ord., loc. cit.*, p. 49, lin. 14 - p. 50, lin. 3: “cumpre saber em primeiro lugar que, dos predicáveis de Deus, algum é uma coisa verdadeira fora da alma |§ de acordo com uma opinião §|, porque o que quer que o intelecto possa por notícia simples, pode compor com outro ou consigo mesmo, dizendo ‘isto é isso’. Outro predicável, porém, é o conceito que tem apenas ser objetivo, de acordo com uma opinião, que por certo pode ser predicado a Deus, não por si, mas pela coisa; e esse conceito ou é simplesmente absoluto, ou conotativo, ou, de acordo com outros, referente. Exemplo do primeiro: se pai for predicado por tal intelecto a Deus |§ se, entretanto, a coisa puder ser predicada §| dizendo: ‘Deus é pai’ ou ‘a paternidade’ ou ‘Deus’. Exemplo do segundo, dizendo: ‘Deus é ente’, ‘Deus é intelecto’, e assim por diante. Exemplo do terceiro: ‘Deus é criador’ ou ‘criativo’.” (Trad. A.R.S., p. 95 s.).

“ Digo que o Filósofo teria dito que Deus não sabe evidentemente e com certeza nenhum futuro contingente. E isso de acordo com esta determinação [*rationem*]: porque aquilo que não é verdadeiro em si, não pode ser sabido por aquele tempo pelo qual não é verdadeiro em si. Ora, o futuro contingente, dependendo simplesmente da potência livre, não é verdadeiro em si. Porque não pode, de acordo com ele, assinalar a razão pela qual uma parte é mais verdadeira do que a outra, e assim ou cada uma das partes é verdadeira ou nenhuma. E não é possível que cada uma delas seja verdadeira, portanto, nenhuma é verdadeira, e conseqüentemente, nenhuma é sabida. Essa razão não é conclusiva, de acordo com a via do Filósofo, a não ser a respeito daquilo que está sob o poder da vontade. Ora, naqueles que não estão sob o poder da vontade, mas dependem simplesmente de causas naturais – tal como o Sol se levantar e assim por diante – não convém. E isso porque a causa natural está determinada para uma parte, e não é possível impedir todas as causas naturais a não ser através de uma causa livre, através da qual, entretanto, podem ser impedidas com referência a algum efeito determinado, ainda que não em referência a qualquer um”<sup>111</sup>.

Ockham retoma aqui, portanto, a opinião já exposta no final da primeira parte de sua *E.Per.*: para Aristóteles Deus não pode ter conhecimento determinado e, portanto, certo do futuro contingente porque o próprio contingente futuro não está mais determinado para ser do que para não ser. Destaca também mais uma vez que o futuro contingente depende da potência livre, isto é, da vontade livre. Mas, em conformidade com o que já havia enunciado antes, também no livro da *E.Per.*, Deus pode saber aqueles que são futuros necessários. Afinal os futuros necessários ou não podem ser impedidos de nenhum modo, ou se puderem ser impedidos, serão impedidos por uma causa livre, causa que fará deste impedimento um efeito contingente e não mais necessário.

O que vemos aqui resumido, como sabemos, é fruto de uma longa reflexão feita por Ockham em sua exposição do *Sobre a Interpretação* aristotélico em que ele confessa ser impossível, de acordo com o modo pelo qual conhecemos as coisas, saber algo a respeito da determinação do futuro contingente. O principal argumento ali levantado é o de que não há uma determinação (causal) prévia à determinação (factual) do futuro contingente: praticamente só é possível dizer do futuro contingente que está determinado no momento em que ele vem a ser, sempre por alguma intervenção da vontade. Como não há nenhuma determinação das coisas que permita seu conhecimento, a única possibilidade de explicação deste conhecimento encontra-se vetada. Ockham, entretanto, parece ver nisto um impedimento não só para o conhecimento do futuro contingente por parte do intelecto criado. Esse impedimento

---

<sup>111</sup> *Ord.* I, d. 38, q. unica, p. 584, lin. 3-19; cf. *T.P.*, q. 1, Quinta Suppositio, *supra*, nota 64.

do intelecto criado. Esse impedimento parece suficiente para impugnar também qualquer explicação paralela em relação ao conhecimento divino do futuro contingente:

“Contudo, não servindo de óbice essa razão, deve ser assumido que Deus conhece evidentemente todos os futuros contingentes. Mas ignoro o modo de exprimi-lo. Pode ser dito, entretanto, que o próprio Deus, ou a divina essência, seja um conhecimento intuitivo – tanto de si quanto de todos os outros factíveis e não factíveis – tão perfeito e tão claro que ele também é uma notícia evidente de todos os passados, presentes e futuros. De modo que assim como a partir da nossa notícia intelectual dos extremos, o nosso intelecto pode conhecer evidentemente algumas proposições contingentes, assim também a própria essência divina é um certo conhecimento e notícia pela qual não apenas é sabido o verdadeiro, o necessário e o contingente sobre o presente, mas também é sabida qual parte da contradição será verdadeira e qual será falsa. E isso talvez não seja em razão da determinação de sua vontade. Mas também posto por impossível que a própria cognição divina existente, tão perfeita como é neste momento, não fosse causa efetiva, nem total, nem parcial dos efeitos contingentes, ainda seria uma notícia pela qual evidentemente seria sabido por Deus qual parte da contradição será falsa e qual será verdadeira. E isso não se daria porque os futuros contingentes seriam presentes a ele, também não [seriam presentes] através de idéias como se razões de conhecer, mas pela própria essência divina ou divina cognição, a qual é notícia pela qual se sabe o que é falso e o que é verdadeiro, o que foi falso e o que foi verdadeiro, o que será falso e o que será verdadeiro”<sup>112</sup>.

Retomando o que havia anunciado a pouco, Ockham reafirma que Deus conhece de modo evidente a todos os futuros contingentes. No entanto, ressalva mais uma vez que não sabe o modo de exprimi-lo. O que quer dizer que Ockham se furtará de propor alguma conjectura que possa apresentar algum detalhe a respeito desse conhecimento. De Deus, as únicas coisas que o homem sabe são aquelas coisas que lhe foram reveladas através da Bíblia ou dos Santos. Tudo o que for dito além daquilo que é sabido através da revelação, Ockham parece ressaltar, não passa de conjectura. Dada a impossibilidade humana de conhecer realmente a essência divina, e dado o fato de que as hipóteses propostas para expor o conhecimento divino – leia-se, a proposta de Duns Escoto – parecem trazer mais problemas do que resolver de fato a questão, o máximo a que Ockham se permite é dar uma descrição geral e claramente imprecisa desta matéria.

O que é patente na descrição dada por Ockham é a igualdade que ali começa a ser sugerida entre o conhecimento divino do futuro contingente e o conhecimento que Deus tem do presente e do passado. Essa uniformização reflete, com efeito, uma limitação particular do conhecimento próprio ao intelecto humano: não escapa de nossa apreensão intelectual apenas a explicação de como Deus conhece o futuro contingente. Na

---

<sup>112</sup> *Ord., loc. cit.*, p. 584, lin. 20 - p. 585, lin. 20.

realidade, para nós não é possível saber com certeza nem mesmo o modo como Deus conhece o que para nós é presente ou passado. Afinal, Deus conhece a tudo desde a eternidade, e não como se as coisas fossem a ele presentes<sup>113</sup>. Uma explicação que hipoteticamente dê conta de dizer-nos como Deus conhece o futuro contingente, portanto, deve servir inclusive para que saibamos o modo pelo qual Deus conhece o presente e o passado, estejamos nós falando de contingentes ou de necessários. Com efeito, Ockham assim retoma esta mesma discussão em seu *T.P.*:

“Por isso digo que é impossível exprimir claramente o modo pelo qual Deus sabe os futuros contingentes. Deve ser assumido, entretanto, que saiba apenas contingentemente. E isso deve ser assumido em razão do que é dito pelos Santos, que dizem que Deus não conhece diversamente os que estão sendo feitos do que os já feitos. Tal modo pode, entretanto, ser atribuído, pois tal como, a partir da mesma notícia intuitiva de alguns incomplexos, o intelecto pode conhecer evidentemente proposições contingentes contraditórias, por exemplo, ‘*a é*’, ‘*a não é*’, do mesmo modo pode ser concedido que a essência divina é uma notícia intuitiva que é tão perfeita, tão clara, que ela é notícia evidente de todos os passados e futuros, de modo que ela sabe que parte da contradição será verdadeira e que parte será falsa”<sup>114</sup>.

Portanto, a única hipótese que Ockham se arrisca a defender é a de que Deus deve saber com certeza qual dos lados da contradição a respeito dos futuros contingentes será verdadeiro, e isso através de uma notícia intuitiva evidente que de alguma forma lhe permita conhecer tanto o que é passado quanto o que é futuro. Ou seja, não parece que o conhecimento divino do futuro contingente deva ser diverso do conhecimento que Deus venha a ter a respeito de qualquer outra coisa que esteja no tempo. É interessante ainda o recurso de Ockham à notícia evidente: a notícia intuitiva evidente já fora por ele descrita como a notícia mais perfeita que é possível ser tida a respeito de algo. Com isso, Ockham indica então que Deus tem um conhecimento perfeitíssimo de todas as coisas que estão no tempo, sejam elas presentes, passadas ou futuras *para nós*. No entanto, Ockham admite que deve haver alguma distinção que marque a diferença entre aquilo que é necessário e aquilo que é contingente. Isto é, Deus deve de algum modo saber quando seu conhecimento é relativo ao que acontece necessariamente e quando é relativo ao que

---

<sup>113</sup> Com isso, Ockham descarta, portanto, uma solução como a de Boécio ou a de Tomás de Aquino. Cf. CRAIG, W.L., *The Problem of Divine Foreknowledge...*, *op. cit.*, p. 79-126; Cf. SANTOS, L. H. L., “Leibniz e os futuros contingentes”, *op. cit.*, p. 96; TOMÁS DE AQUINO, *Exp. In Per.* I, l. 14, n. 17-24.

<sup>114</sup> *T.P.*, q. 1, Sexta Suppositio, p. 517, lin. 277 - p. 518, lin. 287.

acontece contingentemente. A fim de marcar essa questão, Ockham levanta o seguinte argumento:

“Se for dito que aquilo que não é verdadeiro em si não pode ser sabido desde outro; ora, que eu esteja sentado amanhã é deste modo; digo que é verdadeira, de modo que não falsa, entretanto, é contingentemente verdadeira, porque pode ser falsa.

Contra: cada uma das partes desta ‘eu estarei sentado amanhã – eu não estarei sentado amanhã’ indiferentemente pode ser verdadeira; portanto, uma parte não é mais verdadeira que a outra. E assim nenhuma é verdadeira agora. Digo que uma parte agora é determinadamente verdadeira, de modo que não falsa, porque Deus quer que uma parte seja verdadeira e a outra seja falsa. Entretanto, o quer contingentemente, e por isso pode não querer aquela parte, e pode querer a outra parte, assim como a outra parte pode se dar”<sup>115</sup>.

De acordo com Ockham, a determinação da verdade futura, ainda que contingente, apenas existe porque Deus quer que essa determinação exista. Ou seja, Deus quer que um dos lados da contradição seja determinadamente verdadeiro e que o outro seja determinadamente falso. No entanto, esse querer divino não implica em uma volta à posição de Duns Escoto, que vimos ter sido longamente criticada. Ockham não afirma aqui que Deus conheça o futuro contingente porque conhece a determinação de sua vontade. Portanto, não é em virtude da determinação da vontade divina que o contingente futuro se dá de um modo determinado. Se o fosse, Ockham cairia na mesma falta que havia apontado ser cometida por Duns Escoto: que a vontade criada agisse necessariamente ou então que Deus fosse imperfeito uma vez que querer algo e aquele algo poderia não se realizar do modo como ele o quis.

O que Ockham parece propor, com efeito, é, em primeiro lugar, que um dos lados da contradição que diz respeito aos futuros contingentes é verdadeiro de modo determinado e o outro é determinadamente falso porque Deus quer que seja impossível para uma coisa ser e não ser ao mesmo tempo. Em segundo lugar, que Deus sabe qual dos lados será o lado determinadamente verdadeiro e qual deles será o determinadamente falso porque conhece a própria deliberação humana que o determina, seja ela presente, passada ou futura. É, portanto, nesta segunda explicação que reside a dificuldade que Ockham não se permite avançar: como é possível que Deus tenha tal notícia da determinação do futuro se não há nada nas coisas que lhe permita reconhecer esta determinação?

---

<sup>115</sup> *T.P., loc. cit.*, p. 518, lin. 288-298.

O máximo que, para Ockham, pode ser dito a esse respeito é que Deus conhece o futuro contingente através de um conhecimento perfeito que lhe permite conhecer com igual evidência a presentes, passados e futuros. Como esse conhecimento lhe é possível, no entanto, é o que a nós, de acordo com Ockham, (ao menos ainda) não foi revelado.

Deste modo, Deus quer que um lado da contradição seja determinadamente verdadeiro e o outro determinadamente falso porque não quer impossíveis, ou seja, não quer que algo seja e não seja de um determinado modo num mesmo instante do tempo. Se a ocorrência do impossível for vetada e se for o caso de que Deus conheça os futuros assim como conhece o que é passado (e presente), parece concluir Ockham, então os conhece como determinadamente verdadeiros e como determinadamente falsos, porque quer que uma parte da contradição seja determinadamente verdadeira e a outra determinadamente falsa. Todavia, tentar avançar além disso no intuito de explicar o modo pelo qual se dá a própria inteligência divina – seja ela relativa a presentes, passados, ou futuros – é o passo que Ockham insistentemente recusa-se a dar.



## Conclusão

### Guilherme de Ockham: entre a Filosofia e a Teologia

Não são raras as vezes em que Ockham afirma que expõe aquilo que acredita ser a opinião de Aristóteles “apenas recitando”<sup>1</sup>, isto é, sem preocupar-se com sua ortodoxia, “seja ela verdadeira, seja falsa”. No entanto, ainda que conceda que por diversas vezes Aristóteles tenha dito falsidades<sup>2</sup>, geralmente essas falsidades seguem-se de discussões que Aristóteles não teria vislumbrado, isto é, de discussões teológicas<sup>3</sup>.

Ockham parece, portanto, entender-se desobrigado de se preocupar em defender ou mesmo em corrigir a opinião de Aristóteles (ainda que sistematicamente indique suas diferenças com “a verdade e os teólogos”) em razão de um pressuposto teórico. Afinal, pode ser simplesmente inútil tentar “corrigi-lo”: as “falsidades” opinadas por Aristóteles parecem se resumir ao seu desconhecimento da revelação. Ainda que isso não possa ser – nem seja – tomado por desculpa, tão pouco pode ser tomado como algo que desqualifique o pensamento do estagirita: há que se admitir que ao menos algumas vezes – se não todas – o que é revelado simplesmente não é passível de ser conhecido racionalmente. Portanto, a princípio, não há erro nenhum.

É bem verdade, porém, que para que seja possível considerar que essas últimas afirmações passem de um truísmo, há a necessidade de que elas sejam mais bem contextualizadas. Para contextualizá-las, devemos então deixar que o autor nos guie: Ockham parece pretender no longo debate que aqui expomos que nem tudo o que é revelado pela fé, ainda que sempre seja verdadeiro, pode encontrar também uma explicação racional que o justifique. Indica a esse respeito que algumas dessas coisas que nos são reveladas podem realmente ser explicadas (ou, ao menos, justificadas) plenamente por aquilo que nos é passível de conhecer racionalmente. O conteúdo da profecia seria um bom exem-

---

<sup>1</sup> Cf., por exemplo, *S.L.* I, cap. 44, lin. 128-133 [Trad. F.F., p. 252].

<sup>2</sup> Cf. *S.L.* III-3, cap. 7, p. 614, lin. 111 ss.: “E por isso essa consequência não é formal: ‘Aristóteles disse isso, portanto isso é verdadeiro’, pois entre as verdades, sobre as quais se comentou, também teria dito muitas falsidades”.

<sup>3</sup> Cf., entre outros, *S.L.* I, cap. 7, p. 24s., lin. 55-56; cap. 72, p. 224, lin. 283-286 [Trad. F.F., p. 136; 345]; II, cap. 33, p. 349, lin. 6-11; III-1, cap. 31, p. 441 s.; III-2, cap. 7, p. 516, lin. 34-39; III-3, cap. 32, p. 710, lin. 46-62; *E.Per.* I, cap. 5, § 3, p. 400 s., lin. 62-65; cap. 6, § 15, p. 422, lin. 14-17.

plo: aquilo que é profetizado, ainda que seja verdadeiro, não precisa ser entendido como algo necessariamente verdadeiro, isto é, algo que enuncie que um evento vá ocorrer necessariamente, o que, como vimos, na maioria dos casos – se não em todos – poderia arruinar a contingência das coisas e, portanto, a própria liberdade humana. Basta que sejamos capazes de reconhecer, como Ockham propõe que aconteça, que esse revelado seja equivalente a uma oração hipotética sobre o futuro contingente. O que Deus revela, dirá Ockham, é a sua intenção de realizar algo ou mesmo a própria ocorrência futura de algo *desde que* algumas condições sejam preenchidas. Portanto, isso que é revelado equivale ao conhecimento do futuro contingente, e está sujeito a ser explicado pelas mesmas regras que explicam (racionalmente) aquilo que é pertinente ao futuro contingente. E assim, à medida que esclarecermos qual seja essa explicação, poderemos relocalizar a questão dizendo que é possível comprovar que a revelação não afeta em nada a liberdade da vontade, conclusão que se revelará justa tanto para a própria revelação (na medida em que, por exemplo, será possível sustentar a existência de mérito nas ações humanas) quanto para a razão (na medida em que salvaguarda a própria liberdade).

O problema é que nem tudo aquilo que é revelado pode encontrar uma justificativa racional, ao menos, não plenamente: é o que acontece, por exemplo, quando se pergunta a respeito do tipo de conhecimento que o profeta pode ter da profecia. Ainda que essa e questões semelhantes possam ser ao menos parcialmente explicadas, é justamente nessa parcialidade que reside o problema que Ockham quer apontar: nem tudo que é revelado pode ser alcançado pela razão humana, ou melhor, nem tudo o que é revelado pode ser *justificado* pela razão humana.

Mas se esse fosse o intuito principal deste debate, seu resultado poderia parecer decepcionante: não há nenhum problema que pareça suficientemente interessante para uma discussão. Afinal, nos limitamos a dizer que a razão é capaz de explicar algumas coisas que são reveladas pela fé e outras não – ao menos, não completamente, o que faz com que a discussão ockhamiana aparentemente não passe de uma descrição trivial a respeito dos limites existentes entre a fé e a razão. Portanto, aqui cabe perguntar se é realmente a mera contraposição entre a fé e a razão o que move Ockham nessa discussão. Apreciada a paisagem, resta tentar entender melhor o caminho traçado.

Com efeito, a recusa de Ockham em corrigir o texto aristotélico não precisa ser necessariamente lida como um mero reconhecimento dos limites da razão humana frente àquilo que lhe será oferecido pela revelação. Do mesmo modo, também a discussão a-

cerca daquilo que é oferecido pela revelação não precisa ser necessariamente tomada como a tentativa de resolver aparentes (ou reais) contraposições entre a fé e a razão.

Ockham nunca se questiona a respeito de quais sejam os limites da razão, ou melhor, colocando a discussão em termos mais próximos daqueles que são por eles empregados, do discurso aristotélico. Pelo contrário, sua abordagem é sempre positiva: a discussão visa sempre esclarecer o que diz Aristóteles e de que modo devemos entender as razões alegadas por Aristóteles na elaboração de seu discurso. Quando tais razões parecem (ou efetivamente são) contrárias àquilo que é proposto pela fé, então passa-se a explicar o que aquilo que é revelado exige que seja levado em conta nessa reflexão, sem nunca por em questão a validade daquilo que é discutido por Aristóteles. Ora, mais do que propor limites para a discussão, essa postura parece indicar que são propostos, isto sim, novos problemas para ela. A questão, portanto, não se resume a tentar descobrir quais os limites da discussão, mas passa a ser a tentativa de se descobrir de que modo será possível avançá-la. E para que uma discussão possa avançar, é preciso inclusive saber contextualizá-la, para que se saiba se de fato há algum problema a ser resolvido para só então resolvê-lo.

Com efeito, a discussão sobre os futuros contingentes, como vimos, não se resume à proposta “teológica” do problema e nem passa pela proposta de um enfrentamento de Aristóteles, por um lado, e “da verdade e dos teólogos” de outro. Pelo contrário: todo o discurso que é desenvolvido, seja no *T.P.* seja na *Ordinatio*, sempre nos faz crer que para entender o debate teológico ali proposto é preciso antes conhecer profundamente o debate que já foi realizado a respeito desse assunto por Aristóteles. Ou seja, é preciso antes ter bem claras as regras que regem a solução do problema *tal como* elas nos foram dadas por Aristóteles. E a razão disso é simples: se quisermos compreender algo mais a respeito daquilo que é revelado, essa compreensão só poderá ser realizada se colocarmos a serviço do que é revelado a própria razão. Ora, a questão é que quem nos ensina a bem utilizá-la, Ockham parece conceder, é Aristóteles.

Desse modo, o que Ockham parece querer tornar claro é que os problemas provindos daquilo que é revelado só se tornam problemas quando são pensados a partir de um viés que não aquele próprio à revelação. A predestinação divina só se torna um problema na medida em que parece negar a liberdade da vontade. Ora, só podemos desconfiar de tal coisa, porque sabemos que a questão da determinação do futuro contingente está imediatamente ligada à questão da liberdade da vontade, e isso só acontece porque

temos ciência dessa conclusão através de um discurso que nos foi alcançado através da razão, ou melhor, do discurso filosófico *aristotélico*. E será apenas porque temos um problema filosófico em mãos, isto é, a salvaguarda da liberdade humana, que perceberemos que isso que racionalmente parece incontestável pode também criar problemas para a fé, na medida em que cogitamos se a liberdade humana não seria ela mesma um empecilho para a própria liberdade divina.

Quando, no entanto, Ockham propõe-se a desenrolar a questão das relações entre a predestinação divina e os futuros contingentes, fica claro que aquilo que inicialmente parecia uma discrepância, na verdade, é fruto de uma má colocação *lógica* do debate – e, portanto, passível de ser administrada apenas pelo conhecimento proveniente da filosofia: as proposições que versam sobre a predestinação são proposições *na voz* presente, mas referentes a *coisas* futuras e contingentes. Portanto, para sua solução, basta inicialmente o instrumental já providenciado pela filosofia aristotélica. O que temos, portanto, não é necessariamente uma questão nem contrária nem além da razão, mas apenas uma *nova* questão.

Com efeito, o problema apenas deixa de ter um caráter estritamente filosófico, quer dizer, estritamente dependente do instrumental fornecido pela filosofia aristotélica, quando entram em pauta determinações que apenas poderiam ser devidamente conhecidas pelos teólogos, possuidores da revelação: por exemplo, a relação entre a eternidade e o tempo, ou melhor, a relação entre a imutabilidade divina e a contingência da ação humana. Relação que é conduzida pelo fato de que a revelação traz ao menos três novos elementos para o debate: a imutabilidade divina, a certeza de seu conhecimento, e a necessidade da liberdade, tanto humana quanto, principalmente, divina.

Mais uma vez, no entanto, nos socorrem em grande parte da discussão elementos provenientes da filosofia aristotélica. Ou seja, ainda que o argumento seja teológico, o procedimento será sempre filosófico. Para sua solução, como vimos, será posto em pauta o debate da relação entre o signo e seus significados por uma razão bem delimitada: é a partir desse debate que podemos deduzir e ter clareza a respeito de uma teoria das modalidades que divide essas modalidades em “reais” e “formais”. Como vimos, essa divisão será extremamente útil em várias situações, entre elas, o próprio esclarecimento do que envolve a questão a respeito da verdade e da falsidade das proposições sobre o futuro contingente. Ora, será justamente esse debate que baseará inclusive a nossa compre-

ensão sobre o próprio conhecimento divino do futuro contingente: a modalidade própria ao conhecimento divino não afeta em nada a modalidade própria à coisa conhecida.

E será exatamente porque se serve da razão como um instrumental para esclarecer e resolver alguns problemas que, no nosso caso, apenas *parecem* conflituosos, que Ockham perceberá seus limites: ainda que sejamos capazes de resolver aquilo no que a revelação parece estar em conflito com a razão, nem por isso somos capazes de explicar todo e qualquer tema teológico a partir desse instrumental. Com efeito, quando trata do conhecimento divino, Ockham apenas abandona a tentativa de explicá-lo num ponto em que esse debate provavelmente já não traria mais problema nenhum para aquilo que nós, através da razão, seríamos capazes de propor: sua discussão parece ter preservado tanto perfeição divina, quanto as liberdades humana e divina, quanto, portanto, a contingência das coisas. O que fará da matéria que será exclusiva da fé não aquilo que pareça absurdo ou contrário à razão. Pelo contrário. A matéria exclusiva da fé será aquilo que for comprovadamente inatingível pela razão. E o responsável por discernir quando isso se dá será o *exercitatus in theologia*:

“Por isso digo quanto a esse artigo que o teólogo, referentemente ao que é crível, *aumenta o hábito da fé adquirida quando à fé adquirida precede seu estudo*; ora, quando não precede, desse modo adquire a fé adquirida, se for fiel. E tal hábito não está no infiel. Ora, além deste hábito e de fato na maior parte dos estudantes de teologia, seja fiel, herético ou infiel, adquire muitos hábitos científicos que em outras ciências podem ser adquiridos. E além desses, adquire muitos hábitos científicos das conseqüências que não pertencem a nenhuma ciência natural. Ora, com referência a tudo – sejam complexos, sejam incomplexos, e isso sejam proposições, sejam quaisquer conseqüências, sabíveis ou apenas cognoscíveis – qualquer estudante de teologia pode adquirir o hábito apreensivo. E por meio destes hábitos, a saber, dos hábitos científicos referentes aos que são sabidos naturalmente e das conseqüências próprias da teologia e por meio dos hábitos apreensivos, podem ser tidos todos os atos possíveis ao teólogo pela lei comum, além apenas do ato de crer, porque por meio deles pode pregar, ensinar, fortalecer e todos que tais”<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> *Ord.*, Prologus, q. 7, p. 196, lin. 20 - p. 197, lin. 15. Os grifos são nossos. Cf. ESTÊVÃO, J.C., *Sobre a Liberdade em Guilherme de Ockham*. Doutorado, USP, 1996, p. 46: “Ora, depois que percorremos algumas das considerações de Ockham acerca da teologia, sabemos que aquele que é *exercitatus in theologia* não precisa nem mesmo ter fé. As razões que ostenta devem impor-se por si próprias. É deste modo que se pode entender a solicitação do Discípulo para que o Mestre não revele a posição para a qual se inclina pessoalmente. Se a incumbência do Mestre é mostrar as decorrências da revelação concebida na sua mais imediata positividade – o texto sagrado –, pouco importa sua convicção pessoal, isto é, se crê ou não nos dogmas cujas conseqüências demonstra. Além disso, é próprio do ofício do doutor propiciar as condições para que o Discípulo convença-se da correção das proposições que devem ser sustentadas como ortodo-

O que faz da escolha de João Duns Escoto para a ilustração dos limites dessa discussão um exemplo emblemático. Embora refute o discurso de Duns Escoto, em nenhum momento Ockham o desqualifica, “distinção” nem sempre concedida<sup>5</sup>. Com efeito, após refutar a hipótese levantada por Duns Escoto a respeito do modo de como o conhecimento divino seria dado pelas razões já apontadas, Ockham simplesmente se nega a ele mesmo considerar a questão: o insucesso de Escoto seria a principal e suficiente prova dessa impossibilidade. Afinal, Ockham não lança mão, nem no *T.P.* nem no texto da *Ordinatio*, de uma tentativa diversa de solução para o problema. Se uma tal descrição fosse possível, provavelmente Escoto a teria alcançado – ao menos em parte. Seu insucesso seria, portanto, o próprio indicador dos limites da discussão.

---

xas: o contrário do prelado ou do sacerdote em geral, aqueles que dispõem do ofício de autoridade, o doutor demonstra”.

<sup>5</sup> Com efeito, Ockham chega a dizer que a opinião de Tomás de Aquino que visa justificar a evidência do conhecimento humano daquilo que é revelado por Deus através da consideração da teologia como uma ciência subalternante é pueril: cf. *Ord.*, Prologus, q. 7, p. 199, lin. 15-18; ESTÊVÃO, J. C., “A crítica de Ockham à teologia como ciência”, *Cadernos de História da Filosofia e da Ciência*, Campinas, s. 3, 1997, 7(2): 99-120.

## Bibliografia:

1.) **Do autor:**

GUILHERME DE OCKHAM, *Opera Philosophica et Theologica*. Cura Instituti Franciscani. Universitatis S. Bonaventurae: St. Bonaventure, N.Y., 1967-1988. 17 vols.:

**OPERA PHILOSOPHICA**

- I *Summa Logicae*. Ed. P. Boehner, G. Gál & S. Brown. 1974.
- II *Expositionis in Libros Artis Logicae Proemium, et, Expositio in Librum Porphyrii de Praedicabilibus*. Ed. E. A. Moody. *Expositio in Librum Praedicamentorum Aristotelis*. Ed. G. Gál. *Expositio in Librum Perihermenias Aristotelis*. Ed. A. Gambatese & S. Brown. *Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia Dei Respectu Futurorum Contingentium*. Ed. P. Boehner & S. Brown, 1978.
- III *Expositio Super Libros Elenchorum*. Ed. F. Del Punta. 1979.
- IV *Expositio in Libros Physicorum Aristotelis. (Prologus et Libri I-III)*. Ed. V. Richter et G. Leibold. 1985.
- V *Expositio in Libros Physicorum Aristotelis. (Libri IV-VIII)*. Ed. R. Wood, R. Green, G. Gál, J. Giermek, F. E. Kelley, G. Leibold, G. I. Etzkorn. 1985.
- VI *Brevis Summa Libri Physicorum, et, Summula Philosophiae Naturalis; et, Quaestionis in Libros Physicorum Aristotelis*. Ed. S. Brown. 1984.
- VII *Opera Dubia et Spuria. Tractatus Minor, et, Elementarium Logicae*. Ed. G. Gál et J. Giermek. *Tractatus de Praedicamentis*. Ed. G. I. Etzkorn. *Quaestio de Relatione*. Ed. G. Mohan & G. I. Etzkorn. *Centiloquium*. Ed. P. Boehner & G. I. Etzkorn. *Tractatus de Principiis Theologiae*. Ed. L. Baudry & F. E. Kelley. 1988.

**OPERA THEOLOGICA**

- I *Scriptum in Librum Primum Sententiarum (Ordinatio). (Prologus et Distinctio Prima)*. Ed. G. Gál, adlaborante S. Brown, 1967.
- II *Scriptum in Librum Primum Sententiarum (Ordinatio). (Dist. II et III)*. Ed. S. Brown, adl. G. Gál, 1970.
- III *Scriptum in Librum Primum Sententiarum (Ordinatio). (Dist. IV-XVIII)*. Ed. G. I. Etzkorn, 1977.
- IV *Scriptum in Librum Primum Sententiarum (Ordinatio). (Dist. XIX-XLVIII)*. Ed. G. I. Etzkorn et F. E. Kelley, 1979.
- V *Quaestiones in Librum Secundum Sententiarum (Reportatio)*. Ed. G. Gál et R. Wood, 1981.
- VI *Quaestiones in Librum Tertium Sententiarum (Reportatio)*. Ed. F. E. Kelly et G. I. Etzkorn, 1982.
- VII *Quaestiones in Librum Quartum Sententiarum (Reportatio)*. Ed. R. Wood et G. Gál, adl. R. Green, 1984.
- VIII *Quaestiones Variae*. Ed. G. I. Etzkorn, F. E. Kelly & J.C. Wey, 1984.
- IX *Quodlibeta Septem*. Ed. J. C. Wey, 1980.
- X *Tractatus de Quantitate, et, Tractatus de Corpore Christi, seu, Tractatus I et II de Quantitate*. Ed. C. A. Grassi, 1986.

## OUTRAS EDIÇÕES

*Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia Dei et de Futuris Contingentibus of William Ockham.* Edited with a Study on the Medieval Problem of a Three-Valued logic. Franciscan Institute Publications, n. 2. New York: The Franciscan Institute, 1945.

## TRADUÇÕES

### *Suma de Toda Lógica*

*Ockham's Theory of the Terms. Part I of the "Summa Logicae".* Transl. and Intr. by M. J. Loux. Notre Dame/ London: University of Notre Dame Press, 1974.

*Ockham's Theory of the Propositions. Part II of the "Summa Logicae".* Transl. by A. J. Freddoso and H. Schurman. Intr. by A. J. Freddoso. Notre Dame / London: University of Notre Dame Press, 1980.

*Summa of Logic, Part I.* Transl. by P. V. Spade. [Adam of Wodeham's Prologue, Ockham's Prefatory Letter, and chs. 1-5, 6, 8-13, 26-28, 30-31, 33, 63-66, 70, 72, with Summaries of Chs. 7, 29, 32]. 1995. Inédita.

*Somme der Logik. Aus Teil I: Über der Termini.* Ausgewählt, übersetzt und mit Einführung un Anmerkungen hrsg. von P. Kunze. Lateinisch/Deutsch. Hamburg: F. Meiner, 1984.

*Somme de Logique. Première partie.* Introd., trad. et notes par J. Biard. Ed. bil. Mauvezin: T.E.R., 1988.

*Somme de Logique. Deuxième partie.* Introd., trad. et notes par J. Biard. Ed. bil. Mauvezin: T.E.R., 1996.

*Logica dei Termini.* [Parte I]. Intr. e trad. di P. Müller. Milano: Rusconi, 1992.

*Suma de Lógica.* [Parte I]. Intr. e trad. de A. F. Flórez. Bogotá: Norma, 1994.

*Lógica dos Termos.* [Parte I]. Intr. de P. Müller, trad. de F. Fleck. Pensamento Franciscano, III. Porto Alegre: USF / Edipucrs, 1999.

"*Somme de Logique, III-2, chap. 27*". Dossier de textes in THOMAS D'AQUIN, *L'être et l'essence.* Trad. par A. de Libera et C. Michon. Paris: Seuil, 1996, p. 242-244.

"Modal Consequences. *Summa Logicae, III-3, caps. 10-16*" in KRETZMANN, N., & STUMP, E., *The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts. Vol. I: Logic and the Philosophy of Language.* Cambridge: UP, [1978] 1997, p. 312-336.

## LÓGICA e FÍSICA

*Commentaire sur le livre des Prédicables de Porphyre, précédé du Proème du commentaire sur les livres de l'art logique.* Intr. par L. Valcek; trad. de R. Galibois. Sherbrooke: Centre d'Études de Renaissance, 1978.

*Philosophical Writings. A Selection.* Transl. by P. Boehner. Rev. by S. F. Brow. Lat./English. Indianapolis: Hackett, 1992<sup>2</sup>.

"Seleção de obras" in TOMÁS DE AQUINO et al., *Seleção de Textos.* Trad. de C. L. de Mattos. [Seleção de P. Boehner]. Os Pensadores, VIII. São Paulo: Abril, 1973, p. 339-404.

*Predestination, God's Foreknowledge, and Future Contingents.* Trans. and Notes by M. McCord Adams and N. Kretzmann. Indianapolis: Hackett, 1983<sup>2</sup>.

*Scotus Vs. Ockham: A Medieval Dispute Over Universals.* Vol. I: Texts. Transl. by M. M. Tweedale. Lewiston: E. Mellen, 1999.



“Prologo dell’*Expositio super VIII libros Physicorum* e passi dalla *Summa Logicae*” in SICLARI, A., *Occam, il problema della scienza*. Trad. di A. Siclari. Padova: Liviana, 1969, p. 37-121.

*Exposición de los ocho libros sobre la Física (Prólogo). Los sucesivos*. Trad. de F. J. Fortuny. Barcelona: Folio, [1985] 1999.

“Prologue du Commentaire de la *Physique*” in IMBACH, R., et MÉLÉARD, M.-H., eds., *Philosophes médiévaux. Anthologie de textes philosophiques (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*. Paris: UGE, 1986, p. 281-306.

*Ockham on Aristotles Physics: A Translation of Ockham’s “Brevis Summa Libri Physicorum”*. By J. Davies. New York: Franciscan Institute, 1989.

## TEOLOGIA

“Introduction, traduction et commentaire du *Prologue des Sentences* de Guillaume d’Occam” in MURALT, A. DE, “La connaissance intuitive du néant et l’évidence du ‘je pense’. Le role de l’argument de *potentia absoluta Dei* dans la théorie occamienne de la connaissance”, *Studia Philosophica*, 1976, XXXVI, p. 107-158.

“Prólogo do Comentário de Guilherme de Ockham às Sentenças, Questão 1<sup>ª</sup>” in SANTOS, A. R., *Repensando a Filosofia*. Trad. de A. R. Santos. Porto Alegre: Edipucrs, 1997, p. 57-117.

“*Ordinatio* d. 2, qq. 4-8” in SPADE, P. V., ed., *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, & Ockham*. Transl. and Ed. by P. V. Spade. Indianapolis / Cambridge: Hackett, 1994, p. 114-231.

“Causalité divine et toute-puissance (*Ordinatio*, Distinctions 42-44)” in BOULNOIS, O., éd., *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*. Trad. de E. Karger. Paris: Aubier, 1994, p. 321-356.

*Quodlibetal Questions. Quodlibets 1-7*. Transl. by A. J. Freddoso and F. E. Kelley. New Haven & London: Yale UP, 1991.

“‘Si Dios conoce las realidades diversas de Sí por las Ideas de ellas mismas’ (*Ordinatio*, cuestion V, de la Distinción 35, de Libro I)” in UÑA JUAREZ, A., “Hermenéutica de las Ideas. De Platón a Ockham, passando por Filón y San Agustín”, *La ciudad de Dios*, Salamanca, 1989, CCII(1), p. 216-30.

*Tratado sobre los principios de la teologia*. Trad. de L. Farre. Buenos Aires: Aguilar, 1962<sup>2</sup>.

*A Compendium of Ockham’s Teaching. A Translation of the “Tractatus de principiis theologiae”*. By J. Davies. New York: The Franciscan Institute, 1998.

## 2.) Autores Antigos e Medievais

ADÃO DE WODEHAM, *Lectura Secunda in Librum Primum Sententiarum*. Ed. R. Wood, assisted by G. Gál. New York: The Franciscan Institute, 1990. 3 vols.

AGOSTINHO, *De Doctrina christiana libri IV*. Ed. J. Martin. Corpus Christianorum, series latina, 32. Turnhout: Brepols, [1962] 1996. [PL 34].

\_\_\_\_\_, *A Doutrina Cristã*. Trad. de N. A. Oliveira. Patrística, XVII. São Paulo: Paulus, 2002.

\_\_\_\_\_, *De magistro*. In *Contra academicos. De beata vita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio*. Ed. W. M. Green. Corpus Christianorum, series latina, 29. Turnholt: Brepols, 1970. [PL 32].

- \_\_\_\_\_, *De Magistro*. Trad. e nota introdutória de Â. Ricci. Ed. bil. Porto Alegre: Universidade do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia, 1956.
- \_\_\_\_\_, *De Gratia et libero Arbitrio liber unus e De Praedestinatione Sanctorum liber*. In MIGNE, *Patrologia Latinae*, 44. Turnhout: Brepols, [1841] 1993; cc. 881-912; 959-992.
- \_\_\_\_\_, *A Graça (II)*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1999.
- ARISTÓTELES, *Categoriae vel Praedicamenta. Translatio Boethii*. Ed. L. Minio-Paluello. Aristotelis Latinus, I, 1. Leiden: Brill, [1961] 1995.
- \_\_\_\_\_, *De Interpretatione vel Periermenias. Translatio Boethii*. Ed. L. Minio-Paluello. Aristotelis Latinus, II, 1. Leiden: Brill: 1965.
- \_\_\_\_\_, *The Categories. On Interpretation. Prior Analytics*. With Transl. by H. P. Cooke and H. Tredennick. Aristotle, vol. 1. The Loeb Classical Library. London, Heinemann, [1938] 1983.
- \_\_\_\_\_, *Catégories et De l'interprétation*. Trad. avec notes par J. Tricot. Paris: Vrin, [1950] 1959.
- \_\_\_\_\_, *Categories. De Interpretatione in The Complete Works of Aristotle*. Transl. by J. L. Ackrill. The Revised Oxford Translation. Edited by J. Barnes. Princeton: UP, [1984] 1995<sup>6</sup>, vol. I, pp. 3-38.
- BOÉCIO, *In Librum Aristotelis de Interpretatione Commentaria Minora et Majora* in MIGNE, *Patrologia Latinae*, 64. Turnhout: Brepols, [1891] 1990; cc. 293-640.
- \_\_\_\_\_, "On Aristotle's *On interpretation* 9: First and Second Commentaries" in AMMONIUS, *On Aristotle On interpretation 9*. Transl. by N. Kretzmann. With Essays by R. Sorabji, N. Kretzmann & M. Mignucci. Ithaca: Cornell UP, 1998.
- \_\_\_\_\_, *De Consolatione philosophiae. Opuscula theologica*. Ed. C. Moreschihi. Bibliotheca Teubneriana. Leipzig: Saur, 2000. [PL 63-64].
- \_\_\_\_\_, *The Theological Tractates. The Consolation of Philosophy*. With Transl. by H. F. Stewart, E. K. Rand, and S. J. Tester. The Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard UP / London: Hinemann, [1950] 1990.
- \_\_\_\_\_, *A Consolação da Filosofia*. Trad. de W. Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Escritos (Opuscula Sacra)*. Intr. e trad. de J. Savian F<sup>o</sup>. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CÍCERO, *De oratore III. De fato...* With Transl. by H. Rackham. Cicero, vol. II. The Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard UP / London: Heinemann, [1928] 1978.
- \_\_\_\_\_, *Sobre o destino*. Trad. e notas de J. R. Seabra F<sup>o</sup>. Ed. bil. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.
- FRANCISCO DELLA ROVERE, "Tractatus brevis de futuris contingentibus" in BAUDRY, L., *La querelle des futurs contingents (Louvain 1465-1475)*. Textes inédits par L. Baudry. Paris: Vrin, 1950, p. 113-125.
- JOÃO DUNS ESCOTO, *Quaestiones in Librum Porphyrii Isagoge et Quaestiones Super Praedicamenta Aristotelis. Opera Philosophica, I*. Ed. R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gál, R. Green, T. Noone & R. Wood. New York: The Franciscan Institute, 1999.
- \_\_\_\_\_, *In universam Aristotelis logicam exactissimae quaestiones: quibus singulis peritiles quaedam adjectae sunt dubitationes cum earum solutionibus, nec non & tractatus de secundis intentionibus / nuper à Fratres Constantio Sarnano, ... in studiosorum gratiam*

- editus...* Venetiis, apud Franciscum Senesem, 1586 [ @ <http://gallica.bnf.fr> – acesso em 05/02/2004].
- \_\_\_\_\_, *Opera Omnia*: “Lectura in Librum Primum Sententiarum a Distinctione Octava ad Quadragesimam Quintam”. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1966-1967.
- \_\_\_\_\_, *Opera Omnia*: “Ordinatio. Liber Primus a Distinctione Vigesima Sexta ad Quadragesimam octavam”. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1963-1966.
- \_\_\_\_\_, *Philosophical Writings. A Selection*. Introd. and Transl. by A. Wolter. Foreword by M. McCord Adams. Lat./English. Indianapolis / Cambridge: Hackett, [1962] 1987.
- \_\_\_\_\_, “Escritos filosóficos” in TOMÁS DE AQUINO et al., *Seleção de Textos*. Trad. de C. A. R. do Nascimento e R. Vier. [Seleção de A. Wolter]. São Paulo: Abril, 1973, p. 233-338.
- \_\_\_\_\_, *Prólogo da Ordinatio*. Intr. e trad. de R. H. Pich. Pensamento Franciscano, V. Porto Alegre, USF / Edipucrs, 2003.
- PEDRO ABELARDO, “*Glossæ super Periermenias Aristotelis*” in “Peter Abaelard Philosophische Schriften I: Die *Logica ‘Ingredientibus’*”, hrsg. von B. Geyer, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster i. W., 1921, XII (3), p. 306-504.
- \_\_\_\_\_, “Abelardiana inedita: 1. Super Periermenias XII-XIV” in MINIO-PALUELLO, L., *Twelfth Century Logic: Texts and Studies. II*. Roma: Storia e Letteratura, 1958, p. 3-108.
- \_\_\_\_\_, *Lógica para Principiantes*. Intr. e trad. de C. A. R. do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1994.
- TOMÁS DE AQUINO, *Expositio libri peryermenias in Opera omnia*. Edita Commissione Leonina. Cura et studio Fratrum Praedicatorum. Roma: Commissio Leonina / Paris: Vrin, 1989. T. 1. v. 1.
- \_\_\_\_\_, *In Aristotelis Libros Peri Hermenias et Posteriorum Analyticorum Expositio*. Cum textu ex recensione leonina. Cura et studio R. M. Spiazzi. Torino: Marietti, 1955.
- \_\_\_\_\_, *Aristotle: On Interpretation. Commentary by St. Thomas and Cajetan*. Transl. and Intr. by J. T. Oersterle. Milwaukee: Marquette UP, 1962. [in Database. Folio VIP, 1992-1993].
- \_\_\_\_\_, *De Interpretatione*, lições XIII-XV. Trad. de C. A. R. do Nascimento. Inédito.
- \_\_\_\_\_, *Prologe zu den Aristoteleskommentaren*. Organização, tradução e introdução por Francis Cheneval e Ruedi Imbach. Frankfurt am Main: Klostermann, 1993.

### 3.) Comentadores

- ADAMS, M. MC., *William Ockham*. Notre-Dame: University of Notre-Dame Press, 1987. 2 vols.
- \_\_\_\_\_, “Introduction” in WILLIAM OCKHAM, *Predestination, God’s Foreknowledge, and Future Contingents*. Trans. and Notes by M. McCord Adam and N. Kretzmann. Indianapolis: Hackett, 1983<sup>2</sup>; p. 1-33.
- ALFÉRI, P., *Guillaume d’Ockham le singulier*. Paris: Minuit, 1989.
- AMANN, É., “Prédestinarianisme”. *Dictionnaire de théologie catholique*, v. 12, deuxième partie. Paris: Letouzey et Ané, 1935, col. 2803-2809.
- ANDRÉS, T. de, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*. Madrid: Gredos, 1969.

- BARBOSA F<sup>o</sup>, B., “Saber, fazer e tempo: uma nota sobre Aristóteles” in MARQUE, E. R., et al., orgs., *Verdade, Conhecimento e Ação*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 15-24.
- \_\_\_\_\_, “Nota sobre a contingência: Boécio, comentador de Aristóteles” in WRIGLEY, M. & SMITH, P. J., orgs., *O Filósofo e Sua História: uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas: CLE, 2003, p. 183-197.
- BAUDRILLART, A., “Constance (Concile de)”. *Dictionnaire de théologie catholique*, v. 3. Paris: Letouzey et Ané, 1908, col. 1200-1224.
- BAUDRY, L., “A propos de la théorie occamiste de la relation”. *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*. Paris: Vrin, 1934(IX): 199-203.
- \_\_\_\_\_, “La Prescience Divine chez S. Anselme”. *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*. Paris: Vrin, 1942(XIII): 223-237.
- \_\_\_\_\_, *La querelle des futurs contingents (Louvain 1465-1475)*. Paris: Vrin, 1950.
- \_\_\_\_\_, *Lexique philosophique de Guillaume d’Ockham. Étude des notions fondamentales*. Paris: Leithielleux, 1957.
- BIARD, J., *Guillaume d’Ockham et la théologie*. Paris: Cerf, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Guillaume d’Ockham: logique et philosophie*. Paris: PUF, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Logique et théorie du signe au XIV<sup>e</sup> siècle*. Paris: Vrin, 1989.
- BOEHNER, P., *Medieval Logic. An Outline of Its Development From 1250 to c. 1400*. Manchester: Manchester UP, [1952] 1966.
- \_\_\_\_\_, *Collected Articles on Ockham*. Ed. by E. M. Buytaert. New York: The Franciscan Institute, [1958] 1992<sup>2</sup>.
- BOTTIN, F., *La scienza degli occamisti. La scienza tardo-medievale dalle origini del paradigma nominalista alla rivoluzione scientifica*. Rimini: Maggioli, 1982.
- BOULNOIS, O., éd., *La puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*. Paris: Aubier, 1994.
- CHOJNACKI, P., “Les facteurs et les limites de la connaissance humaine d’après la critique d’Occam et de Nicolas d’Autrecourt” in *L’homme et son destin d’après les penseurs du Moyen Âge*. Actes du premier congrès international de philosophie médiévale. Louvain-Bruxelles, 28 août - 4 septembre 1958. Louvain / Paris: Nauwelaerts / Béatrice-Nauwelaerts, 1960.
- COURTENAY, W. J., *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*. Bergamo: Pierluigi Lubrina, 1990.
- COURTINE, J.-F., *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris: PUF, 1990.
- CRAIG, W. L., *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*. Leiden: Brill, 1988.
- CRISTIANI, L., “Wycliff”. *Dictionnaire de théologie catholique*, v. 15, deuxième partie. Paris: Letouzey et Ané, 1950, col. 3585-3614.
- DAY, J., *Intuitive Cognition. A Key to the Significance of the Later Scholastics*. New York: The Franciscan Institute, 1947.
- DUMONT, S., “The *Propositio Famosa Scoti*: Duns Scotus and Ockham on the Possibility of a Science of Theology”, *Dialogue*, Kingston, 1992, XXXI(3), p. 415-429.
- ECO, U., “Significado y denotación de Boecio a Ockham” in GUILLERMO DE OCKHAM, *Suma de Logica*. Trad. de A. F. Flórez. Bogotá: Norma, 1994, p. 9-56.

- \_\_\_\_\_, and MARMO, C., eds., *On the Medieval Theory of Signs*. Amsterdam: Benjamins, 1989.
- ESTÊVÃO, J. C., “A crítica de Ockham à teologia como ciência”, *Cadernos de História da Filosofia e da Ciência*, Campinas, s. 3, 1997, 7(2), p. 99-120.
- \_\_\_\_\_, *Sobre a Liberdade em Guilherme de Ockham*. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 1996.
- \_\_\_\_\_, “Liberdade e presciência em Ockham”, *Veritas*, Porto Alegre, 45(3), Setembro 2000, p. 369-380.
- \_\_\_\_\_, “Sobre o *dictum propositionis* em Abelardo e algumas questões de abordagem” in BONI, L. A. DE, org., *Lógica e Linguagem na Idade Média*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995, p. 69-76.
- \_\_\_\_\_, *Sobre o Tratado da Predestinação de Ockham*. Inédito.
- FLECK, F., *O Problema dos Futuros Contingentes*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.
- FLÓREZ, A. F., “El pensamiento de Ockham” in GUILLERMO DE OCKHAM, *Suma de Logica*. Bogotá: Norma, 1994, p. 71-98.
- FUMAGALLI, M.B.-B., org., *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di dio tra Medioevo e Età Moderna*. Bergamo: Pierluigi Lubrina, 1986.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., “Prédestination”. *Dictionnaire de théologie catholique*, v. 12, deuxième partie. Paris: Letouzey et Ané, 1935, col. 2809-3022.
- GHISALBERTI, A., *Guilherme de Ockham*. Trad. de L. A. de Boni. Porto Alegre: Edipucrs, [1972-1992<sup>4</sup>] 1997.
- \_\_\_\_\_, “Guglielmo di Ockham e l’ockhamismo” in D’ONOFRIO, G., org., *Storia della teologia nel medioevo. T. III: La teologia delle scuole*. Asti: Piemme, 1996, p. 436-514.
- \_\_\_\_\_, “Física aristotélica e onipotência de Dio in Guglielmo di Ockham”, *Veritas*, Porto Alegre, 1996, XLI(163), p. 483-492.
- \_\_\_\_\_, “Giovanni Duns Scotto e la scuola scotista” in D’ONOFRIO, G., org., *Storia della teologia nel medioevo. T. III: La teologia delle scuole*. Asti: Piemme, 1996, p. 325-374.
- GILSON, E., *A Filosofia na Idade Média*. Trad. de E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, [1986] 1995.
- \_\_\_\_\_, *Introduction a l’étude de saint Augustin*. Paris: Vrin, 1941<sup>2</sup>.
- \_\_\_\_\_, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d’Aquin*. Paris: Vrin, 1965<sup>6</sup>.
- \_\_\_\_\_, *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*. Paris: Vrin, 1952.
- GODDU, A., *The Physics of William of Ockham*. Leiden: Brill, 1984.
- GRAZIOSO, A., “Guglielmo Occam filosofo del linguaggio”, *Miscelanea Francescana*, Roma, 1997, p. 114-165.
- GUELLEY, R., *Philosophie et théologie chez Guillaume d’Ockham*. Louvain: Nauwelaerts / Paris: Vrin, 1947.
- HEFELE, C.-J., *Histoire des Conciles d’après les documents originaux*. Tradução francesa do alemão de Dom H. Leclercq. Tome VI, deuxième partie. Paris : Letouzey et Ané, 1915.
- HOCHART, P., “Guilherme de Ockham: o signo e sua duplicidade” in CHATELET, F., org., *História da Filosofia. Idéias, Doutrinas. T. II: A Filosofia Medieval. Do século I ao século XV*. Trad. de M. J. de Almeida. Rio: Zahar, 1974, p. 165-84.

- HONNEFELDER, L., “Guilherme de Ockham: a possibilidade da metafísica” in KOBUSCH, T., *Filósofos na Idade Média: uma introdução*. Trad. de P. A. Soethe. São Leopoldo: Unisinos, 2000, p. 330-354.
- JOLIVET, J., “Sur les prédicables et les catégories chez Abélard” in BIARD, J., éd., *Langage, sciences, philosophie au XII<sup>e</sup> Siècle*. Paris: Vrin, 1999, p. 165-175.
- KARGER, E. C., *A Study in William of Ockham’s Modal Logic*. Doctor Dissertatio. Berkeley: University of California, 1976.
- KLOCKER, H., *William of Ockham and the Divine Freedom*. Milwaukee: Marquette UP, 1992.
- KNEALE, W. & KNEALE, M., *O Desenvolvimento da Lógica*. Trad. de M. S. Lourenço. Lisboa: Gulbenkian, [1962] 1991<sup>3</sup>.
- KNUUTTILA, S., “Naissance de la logique de la volonté dans la pensée médiévale”. *Les études philosophiques. Philosophie médiévale, logique et sémantique*. Juillet-Septembre 1996. Paris: PUF, 1996, p. 291-305.
- KRETZMANN, N., et al., eds., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*. London: Cambridge UP, 1982.
- LAGERLUND, H., *Modal Syllogistics in the Middle Ages*. Doctor Dissertatio. Upsala: Upsala University, 1999.
- LARRE, O. & BOLZÁN, J. E., “La teoria de las causas en la *Summulae in Libros Physicorum* de Guillermo de Ockham”, *Manuscrito*, Campinas, 1988, XI(1), p. 85-98.
- LIBERA, A. DE, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*. Paris: Seuil, 1996.
- \_\_\_\_\_, *L’art des généralités. Théories de l’abstraction*. Paris: Aubier, 1999.
- LOPES DOS SANTOS, L. H., “A essência da proposição e a essência do mundo” in WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad., apresentação e ensaio introdutório de L. H. Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, [1993] 2001<sup>3</sup>, p. 11-112.
- \_\_\_\_\_, “Leibniz e a questão dos futuros contingentes”, *Analytica*, Rio de Janeiro, 1998, 3(1), p. 91-121.
- MADEC, G., “Analyse du *De Magistro*”, *Revue des Études Augustiniennes*, Paris, 1975, 21, p. 63-71.
- MATES, B., *Stoic Logic*. Berkeley / Los Angeles: University of California Press, 1961.
- MAURER, A., “Ockham’s Conception of the Unity of Science”, *Mediaeval Studies*, Toronto, 1958, XX, p. 98-112.
- \_\_\_\_\_, “The Unity of Science: St. Thomas and the Nominalists” in *Idem, Being and Knowing. Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990, p. 71-94.
- \_\_\_\_\_, *The Philosophy of William of Ockham in the Light of its Principles*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1999.
- MANETTI, *Le teorie del signo nell’antichità classica*. Roma: Strumenti Bonipiani, 1994.
- MARENBO, J., “Abélard, la prédication et le verbe ‘être’” in BIARD, J., éd., *Langage, sciences, philosophie au XII<sup>e</sup> Siècle*. Paris: Vrin, 1999, p. 199-215.
- MARKUS, R. A., “St. Augustine on Signs”, *Phronesis*, Assen, 1957, 2, p. 60-83.
- MENGES, M. C., *The Concept of Univocity Regarding the Predication of God and Creature According to William Ockham*. New York: The Franciscan Institute, 1952.

- MICHON, C., *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam*. Paris: Vrin, 1994.
- \_\_\_\_\_, "Asymétries. Thomas d'Aquin et Guillaume d'Occam précurseurs de Frege". *Les études philosophiques. Philosophie médiévale, logique et sémantique*. Juillet-Septembre 1996. Paris: PUF, 1996, p. 307-21.
- MOODY, E. A., *Truth and Consequence in Mediaeval Logic*. Amsterdam: North-Holland, 1953.
- MÜLLER, P., "Introdução" in GUILHERME DE OCKHAM, *Lógica dos Termos*. Trad. de A. Baggio. Porto Alegre: USF / Edipucrs, 1999, p. 11-111.
- MURALT, A. DE, *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotiste, occamiennes et grégoriennes*. Leiden: Brill, [1991] 1993<sup>2</sup>.
- \_\_\_\_\_, "La lección de Ockham" in GUILLERMO DE OCKHAM, *Suma de Logica*. Trad. de A. F. Flórez. Bogotá: Norma, 1994, p. 57-70.
- \_\_\_\_\_, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*. Paris: Vrin, 1995.
- \_\_\_\_\_, *A Metafísica do Fenômeno. As origens medievais e a elaboração do pensamento fenomenológico*. Trad. de P. Martins. São Paulo: Ed. 34, 1998.
- NASCIMENTO, C. A. R., "A querela dos universais revisitada", *Cadernos PUC: Filosofia*, São Paulo, 1983, XIII, p. 37-73.
- \_\_\_\_\_, "A consignificação do tempo pelo verbo no comentário de santo Tomás de Aquino ao *Peri Hermeneias*" in DE BONI, L. A., org., *Lógica e Linguagem na Idade Média*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995, p. 113-125.
- NORMORE, C. G., *The Logic of Time and Modality in the Latter Middle Ages: The Contribution of William of Ockham*. Doctor Dissertatio. Toronto: University of Toronto, 1975.
- NOVAES, M., *Gramática e filosofia (o de magistro)*. Inédito.
- OSBORNE, K., ed., *The History of Franciscan Theology*. New York: The Franciscan Institute, 1994.
- OSWALD, F., *The Psychology of Habit According to Willian Ockham*. New York: The Franciscan Institute, 1952.
- PANACCIO, C., *Les mots, les concepts et les choses*. Paris: Vrin, 1992.
- \_\_\_\_\_, "Augustin, le verbe mental et l'amour." 11 p. (mimeo) [Publicado em BAZAN, B. C. et al., *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge / Moral and Political Philosophies in the Middle Ages*. Actes du IX<sup>e</sup> Congrès international de philosophie médiévale, Ottawa, du 17 au 22 août 1992. Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Philosophy, Ottawa, 17 - 22 August 1992. SIEPM. New York: Legas, 1995, vol 2, p. 777-786].
- \_\_\_\_\_, "Le langage mental en discussion: 1320-1335". *Les études philosophiques. Philosophie médiévale, logique et sémantique*. Juillet-Septembre 1996. Paris: PUF, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Le Discours Intérieur: de Platon à Guillaume de Ockham*. Paris: Seuil, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Ockham on Concepts*. Hampshire / Burlington: Ashgate, 2004.
- PAQUÉ, R., *Le statut parisien des nominalistes. Recherches sur la formation du concept de réalité de la science moderne de la nature. Guillaume d'Occam, Jean Buridan et Pierre d'Espagne, Nicolas d'Autrecourt et Grégoire de Rimini*. Trad. par E. Martineau. Paris, PUF, [1970] 1985.
- ROSIER-CATACH, I., "La notion de *translatio*, le principe de compositionnalité et l'analyse de la prédication accidentelle chez Abélard" in BIARD, J., éd., *Langage, sciences, philosophie au XII<sup>e</sup> Siècle*. Paris: Vrin, 1999, p. 125-164.

- SANTOS, E. P., *A linguagem Mental e a Duplicidade da Semântica na Primeira Parte da Summa Logicae de Guilherme de Ockham*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: UFMG, 1994.
- \_\_\_\_\_, “A relação entre *suppositio* e *significatio* na *Summa Logicae* de Guilherme de Ockham”, *Transformação*, São Paulo, 1996, 19, p. 195-203.
- \_\_\_\_\_, “Os termos absolutos em Guilherme de Ockham e designadores rígidos em Kripke e Putnam”, *Cadernos de História da Filosofia e da Ciência*, Campinas, s. 3, 1997, 7(2): p. 121-148.
- \_\_\_\_\_, *Modalité et évidence: la description ockhamienne de la connaissance*. Thèse de Docteur. Tours: Univ. François Rabelais, 2001.
- \_\_\_\_\_, “A explicação ockhamiana de proposições passadas, ou Instruções para um aprendiz”, *Analytica*, Rio de Janeiro, 2003, 7(1), p. 49-63.
- SCAPIN, P., “Contingenza e libertà divina in Giovanni Duns Scotto”, *Miscelanea Francescana*, Roma, 1964, Fasc. I-III: 3-37; 277-308.
- SPADE, P. V., ed., *The Cambridge Companion to Ockham*. Cambridge: UP, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Thoughts, Words and Things: An Introduction to Late Mediaeval Logic and Semantic Theory*. Version 1.1: August 9, 2002.
- TACHAU, K. H., *Vision and Certitude in the Age of Ockham. Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics, 1250-1345*. Lieden: Brill, 1988.
- TODISCO, O., “L’onnipotenza divina in G. Duns Scoto e in G. d’Occam. Dalla libertà di Dio al primato del singolare”, *Miscelanea Francescana*, Roma, 1989, III-IV, p. 393-459.
- \_\_\_\_\_, “Lo spirito critico da G. Duns Scoto a G. d’Occam. Dalla ragione nella fede alla fede senza religione”, *Miscelanea Francescana*, Roma, 1989, I-II, p. 39-108.
- \_\_\_\_\_, *Giovanni Duns Scoto. Filosofo della libertà*. Padova: Messagero, 1996.
- \_\_\_\_\_, “Onnipotenza e contingenza. La prospettiva filosofica di G. d’Occam”, *Miscelanea Francescana*, Roma, 1997, p. 166-263.
- TWEEDALE, M. M., “Ockham’s Supposed Elimination of Connotative Terms and His Ontological Parsimony”, *Dialogue*, Québec, XXXI(1992): p. 431-444.
- VIGNAUX, P., “Nominalisme” in VACANT, A., MANGENOT, E., & AMANN, E., eds., *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris: Letouzey, 1931, XI(1), cc. 717-84.
- \_\_\_\_\_, “Occam” in in VACANT, A., MANGENOT, E., & AMANN, E., eds., *Dictionnaire de théologie catholique*. Paris: Letouzey, 1931, XI(1), cc. 876-890.
- \_\_\_\_\_, *Nominalisme au XIV<sup>e</sup> siècle*. Montréal / Paris: Vrin, 1948.
- \_\_\_\_\_, *De Saint Anselme a Luther*. Paris: Vrin, 1976.
- VUILLEMIN, J., *Nécessité ou contingence. L’aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*. Paris: Minuit, [1984] 1997.
- WEBERING, D., *Theory of Demonstration According to William Ockham*. New York: Franciscan Institute, 1953.
- ZANNONI, G., “Predestinazionismo”. *Enciclopedia Cattolica*, vol. IX. Firenze: G. C. Sansoni, 1952, col. 1912-1916.



# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)